



HAL
open science

Le milieu de la laïcité : contextes, espaces et temps

Laurent Maronneau

► **To cite this version:**

Laurent Maronneau. Le milieu de la laïcité : contextes, espaces et temps. Science politique. Université de Lorraine, 2016. Français. NNT : 2016LORR0153 . tel-01752371

HAL Id: tel-01752371

<https://hal.univ-lorraine.fr/tel-01752371v1>

Submitted on 4 Jan 2021

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

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



AVERTISSEMENT

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

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

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

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

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

UNIVERSITÉ DE LORRAINE
École doctorale Fernand Braudel
Laboratoire Lorrain de Sciences Sociales

Thèse

**En vue de l'obtention du
Diplôme national de Docteur**

Discipline : Philosophie

Présentée et soutenue publiquement par

Laurent Maronneau

Le 10 novembre 2016

Le milieu de la laïcité

–

Contextes, espaces et temps

Thèse co-dirigée par :

Monsieur Benoît Goetz, professeur à l'Université de Lorraine

Monsieur Jean-Paul Resweber, professeur émérite à l'Université de Lorraine

Membres du jury :

Monsieur Jean-François Bert, Maître d'enseignement et de recherche à l'Université de Lausanne

Monsieur Franck Fischbach, professeur à l'Université de Strasbourg

Monsieur Benoît Goetz, professeur à l'Université de Lorraine

Monsieur Jean-Paul Resweber, professeur émérite à l'Université de Lorraine

Monsieur Jacob Rogozinski, professeur à l'Université de Strasbourg

Monsieur Lukas Sosoe, professeur à l'Université du Luxembourg

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier Jean-Paul Resweber et Benoît Goetz pour leur confiance, leur soutien, leurs précieux conseils et leur amitié.

Je remercie Jacob Rogozinski pour les nombreux échanges passionnants que nous avons eu, ainsi que Franck Fischbach, dont l'enseignement fut éclairant, mais également Jean-François Bert et Lukas Sosoe d'avoir accepté d'être membres de mon jury.

Je remercie également Henri Maronneau, sans le soutien matériel et humain duquel ce travail n'aurait pas abouti.

« La science donne beaucoup de satisfaction à celui qui y consacre son travail et ses recherches, mais fort peu à celui qui apprend les résultats. Mais comme toutes les vérités importantes de la science ne peuvent que devenir peu à peu banales et communes, même ce peu de satisfaction disparaît : c'est ainsi que nous avons depuis longtemps cessé de trouver le moindre plaisir à apprendre la table de multiplication, pourtant si admirable. Si donc la science donne de moins en moins de plaisir par elle-même et ôte toujours davantage en jetant la suspicion sur la métaphysique, la religion et l'art qui consolent, voilà appauvrie cette source de plaisir, de toutes la plus grande, à laquelle les hommes doivent à peu près toute leur humanité. Aussi une civilisation supérieure devra-t-elle donner un cerveau double à l'homme, quelque chose comme deux compartiments cérébraux, l'un pour être sensible à la science, l'autre à ce qui n'est pas la science : juxtaposés, sans empiètement, séparables, étanches ; c'est là ce qu'exige la santé. La source d'énergie se trouve dans une sphère, dans l'autre le régulateur : il faut chauffer aux illusions, aux idées bornées, aux passions, et se servir de la science clairvoyante pour prévenir les suites malignes et dangereuses d'une chauffe trop poussée. – Si l'ont ne satisfait pas à cette condition de civilisation supérieure, on peut prédire presque à coup sûr le cours que prendra l'évolution humaine : le goût du vrai va disparaître au fur et à mesure qu'il garantira moins de plaisir ; l'illusion, l'erreur, la chimère vont reconquérir pas à pas, étant associées au plaisir, le terrain qu'elles tenaient autrefois ; la ruine des sciences, la rechute dans la barbarie en seront la conséquence immédiate ; l'humanité devra se remettre à tisser sa toile après l'avoir, telle Pénélope, dé faite pendant la nuit. Mais qui nous garantira qu'elle en retrouvera toujours la force ? »

Nietzsche, Humain trop humain
§251, *L'avenir de la science.*

Introduction

La notion de laïcité ne sera pas discutée dès l'ouverture de ce travail mais, dans un premier temps, en sera présenté le contexte : le monde moderne, ou occidental, tel qu'il est nôtre, celui que nous vivons. Il appartient à chacun de penser la laïcité sur le mode qui lui convient. Mais il a semblé impossible de se résoudre à le faire autrement qu'en prenant en compte le monde qui est en relation avec son déploiement (son milieu), avant d'en explorer le cœur (son milieu) et par conséquent, ses limites.

La laïcité est sur toutes les lèvres depuis quelques années, mais revient par vagues depuis les premières « affaires du voile islamique » (1989 à Creil). C'est un problème central de la société française, qui reste en partie non interrogé sur le fond, parce qu'il est souvent considéré comme déjà résolu, depuis 1905. Si une nouvelle fois la notion de laïcité est mobilisée dans le contexte des attentats commis sur le sol français depuis 2012 (Mohammed Merah), puis en janvier et novembre 2015, et en juillet 2016, c'est en un sens combatif, pour lutter contre ces « extrémismes » venus de groupes se réclamant de l'Islam.

Or, puisque ce qui est bien connu, parce qu'il est bien connu, n'est pas connu, il s'agit de se demander : qu'est-ce que la laïcité ? Une question que Hegel prendrait à bras le corps, alors que Heidegger la transformerait en : « qui est laïc ? » L'une et l'autre question demandant à ce qu'on s'interroge sur le contexte social, économique, politique de la laïcité. Il y a dans la reformulation de la question par Heidegger, une tentative de sortie du discours sur les essences des notions et concepts : volonté de sortie de la métaphysique. La philosophie, la logique et les arts libéraux (Le *Trivium* : grammaire, dialectique, et rhétorique ; ainsi que le *Quadrivium* : arithmétique, musique, géométrie et astronomie), avaient été laissés hors du champ de la théologie, mais pour lui être subordonnés. De par la position de surplomb à laquelle s'était placée la théologie, la philosophie ne pouvait plus porter d'interrogation sur le monde (encore moins sur le réel), sans risquer de déplaire au clergé, tant que la théologie encadrait et ordonnait la société : hégémonie du dogme (l'opinion) et de l'économie du salut (la mise en pratique du dogme ou morale appliquée), les deux banches du théologique. Ce geste de démarcation, ou de remise en cause

de l'hégémonie d'une pensée sur toute la société occidentale est précisément un geste laïc. Cette démarcation a pu émerger tout au long du récit théologique du monde, mais à la marge, sous la menace de l'accusation d'hérésie. Cette marge s'est cependant émancipée de la tutelle théologique (du moins c'est la façon dont elle se pense), pour s'exprimer aujourd'hui avec une liberté qui est souvent considérée comme acquise.

Cependant, la sécularisation des États européens a progressivement fait en sorte que l'économique remplace le théologique, et en reprenne le discours hégémonique. Doit-on alors considérer l'économique comme étant le nouveau théologique ? Il faudrait en examiner les deux aspects : le dogme et l'économie, c'est-à-dire l'opinion élevée au rang de certitude (et même de vérité) et la pratique comme mise en ordre du monde selon une morale issue du dogme. L'économie, mesure de toute chose ? Il s'agira d'observer la société occidentale sous divers angles, autant de points de vue qui tenteront d'appréhender la réalité dans laquelle nous vivons, sous une forme kaléidoscopique ne prétendant pas à l'exhaustivité. Ces approches contextuelles seront une entrée en matière qui permettra de rejoindre la laïcité.

Après la partie ouvrant ce travail sur son milieu, seront proposés des parcours historiques de la laïcité. Quelle est son orientation ? Répond-elle à nos attentes politiques et sociales ? Ces traversées d'espaces divers, objets de notre attention, devraient permettre de circonscrire le propos : espace social, politique, mental, religieux. Quelles relations entre l'Occident et la laïcité ? La séparation et la mise en place de la laïcité dans la société occidentale posent question : une autre pensée de la laïcité est-elle possible ? Le parcours de cette émancipation dans la société moderne a été muselé, et la laïcité a été récupérée par l'idéologie dominante, afin de servir ses intérêts. Comment est-il possible de s'en démarquer ?

C'est par une *pharmakologie* de la laïcité que pourront être montrés les liens de l'État avec l'Église, mais aussi la perception de la religion dans l'espace public. Quels sont les symptômes de la situation que nous

études ? Et quelles sont les relations entre la République, le capitalisme et la laïcité ? Comment envisager la possibilité d'une individuation laïque, dans le cadre de la République française ? Il se peut que la laïcité ne soit qu'une émotion, un sentiment : un aspect spirituel de la relation.

Qu'en est-il de la pratique politique ? Avec Platon, se posera le problème du pouvoir et du mensonge d'État ; puis, celui de la constitution d'une communauté dans le champ de la laïcité. Faut-il en passer par une *praxis* du contrat et d'éclaircir la notion de religion civile (cet autre nom du sentiment) ? Nous verrons également ce que peut apporter à la discussion une réinterprétation de la dialectique du maître et du serviteur, comme support théorique à la dialectique du seigneur et du serf, présentant l'émancipation du serf dans le contexte féodal. A la suite du mouvement de sortie de la féodalité, il s'agira de mettre en perspective des analyses de la tradition, de la sécularisation et de la croyance, avec comme ligne d'horizon la naissance des États modernes. Comment l'Église a-t-elle utilisé la langue pour mettre en pièces l'idée même d'États indépendants ? Comment ces États naissants ont pu se démarquer de l'influence religieuse pour se constituer en espaces d'existence différenciés ? Telles sont les interrogations auxquelles nous apporterons sinon des réponses, du moins des pistes de réflexion.

Mais comment discuter de la laïcité autrement qu'en parlant d'une notion abstraite ? Plutôt que de favoriser une réflexion déconnectée du vécu dans le monde, nous examinerons les potentialités spatiales de la laïcité, afin de la penser comme déploiement relationnel d'un cas particulier du lien social. Plusieurs théories de l'espace seront mobilisées, dont une issue de la physique contemporaine : quels types d'espace-temps est-il possible de dégager pour y faire advenir la laïcité et comment le penser ? Il s'agira de se demander quels sont les rapports du *Dasein* et de l'espace ; avant d'ajouter un point de vue scientifique à cette recherche, afin de nourrir la réflexion d'éléments récents au sujet de questions comme celles de la masse des corps, ou des notions d'espace et de temps, tels qu'ils sont actuellement pensés en physique. Comment appréhender l'espace ? Par la *performance* des kinesthèses du moi-chair,

répondrons-nous, ce qui permettra d'interroger le rapport à l'espace et au temps d'une manière différente. Nous poserons ensuite la question de la production de l'espace, afin de passer au champ social. L'espace devient alors un produit dont il s'agit de comprendre le procès de production et la façon dont il est consommé. L'espace social peut être produit comme forme de *reliance*, et permettre alors une déprolétarianisation des corps-sujets, si toutefois son orientation est émancipatrice. Nous en viendrons alors à proposer un espace-temps de la laïcité comme *praxis* sociale et sentiment. Est-ce la même chose, observée sous deux angles différents ?

La laïcité est une sorte de point aveugle de la société française. Elle n'est pas interrogée mais scandée comme si elle était substantialisée (ou inversement, comme si elle était un mot d'ordre creux). Cela constitue une récupération de type théologique (dans sa structure), ou métaphysique. La laïcité est élevée au rang de valeur fondamentale et universelle de la République française, sans que cela n'émeuve quiconque. Elle serait cet espace mental et social à l'intérieur duquel nous, français, vivrions. Outre le fait qu'opposer ainsi la France au reste du monde est d'un chauvinisme qui peut confiner au nationalisme, il s'agit d'ouvrir la compréhension de ce qu'est la laïcité, qui ne peut naître que d'un processus de sécularisation du contexte traditionnel (dont le trait principal est le conservatisme), tout en se distinguant de la tolérance ; cette tolérance qui semble recouvrir et masquer le sens de la laïcité dans les champs médiatiques et politiques (où les communautés, notamment de croyants, mais aussi de français « de souche », sont à l'honneur, contrairement à ce que devrait impliquer, dans le discours, une pensée laïque). A la question « qu'est-ce que la laïcité ? », il ne s'agit pas de répondre avec les mots de la tolérance. Tout comme à la question « qui est laïc ? », il ne s'agit pas de répondre : « celui qui est tolérant ». C'est à la suite de ces considérations que nous invitons le lecteur à poursuivre son voyage dans les territoires traversés par notre recherche, au sujet de laquelle nous faisons appel à sa patience et à sa bienveillance.

Première partie

La laïcité dans son contexte

1- Barbare Humanité

« *L'humanité n'existe point encore ou elle existe à peine.* »

Jean Jaurès

Jean Jaurès a écrit cette phrase dans le premier éditorial de *l'Humanité*, le journal qu'il fondait en avril 1904. Il faudrait l'accentuer : l'humanité n'existe pas et n'existera jamais, ou à peine. En effet, cette humanité n'est pas réalisée, c'est un processus sans fin, car cette fin évolue. Il n'y a pas un but défini et clairement désigné à atteindre. Il n'y a qu'un processus à déployer, à vivre. C'est ce processus que nous allons étudier, sous la forme particulière de la laïcité. Tout comme nous ne sommes :

« pas encore en mesure de déterminer la figure même de l'humanité »¹,

il serait présomptueux de prétendre connaître ce qu'est la laïcité. Pourtant, ce ne sont pas les discours qui manquent pour la mobiliser, généralement au nom de la République et contre ce qui est considéré, parfois à tort, comme des récupérations religieuses. Réduire la laïcité à son contenu juridique est équivalent à réduire l'humanité aux droits de l'homme, fussent-ils universels. Cependant, il ne sera pas question ici d'évacuer les bases juridiques de la laïcité. Nous les prendrons en compte, tout comme nous prendrons en compte son histoire et ses manifestations antérieures à l'invention du mot, en 1871.

1 Jacques Derrida, *Mes « humanités du dimanche »*, in *l'Humanité*, 4 mars 1999. Derrida commente dans ce texte l'éditorial de Jean Jaurès.

L'objectivité

S'il doit être ici question d'objectivité, il faut sans tarder évacuer cette prétention. L'objectivité, au sens de l'absolue neutralité d'un jugement, n'existe pas, elle est tout au plus le point d'équilibre entre des faisceaux de subjectivités (objectivité et subjectivité étant deux termes limites, entre lesquels se jouent les degrés de notre rapport au réel). L'objectivité est le sens commun. En tant que tel, elle n'a pas d'intérêt pour la philosophie, si ce n'est comme point de départ ou comme inspiration, c'est-à-dire comme distanciation, comme pensée contre le sens commun, tout contre – *Gegen* – (le bon sens, ennemi de la raison). Elle diffère de l'opinion (δόξα, *dóxa*) qui est plutôt sol ou fondement de la raison. C'est pourquoi la philosophie en use en un sens précis, celui de la caractérisation des qualités d'un objet. L'objectivité a alors deux modes : soit elle est la constatation des caractéristiques (ou qualités) d'un objet déjà là, soit elle décrit l'objectivation d'un objet, c'est-à-dire, un objet en cours de constitution. C'est surtout au second sens que nous parlerons de l'objet laïcité, puisqu'elle n'est un objet déjà là, à observer, qu'au sens juridique, ou dans l'imaginaire de chacun, selon son éducation, son appartenance sociale, ses objectifs personnels ou institutionnels.

Nous ne serons donc pas objectifs, du moins, pas dans la pureté que certains entendent attribuer à ce terme. Pour deux raisons. Si nous avons la prétention de penser seuls, tout espoir d'objectivité serait balayé par l'exercice de notre subjectivité hypertrophiée. D'autre part, puisque nous ne pensons pas seuls, nous pensons avec et contre tous ceux que nous côtoyons, soit dans nos lectures, soit dans nos échanges plus ou moins savants. Chercher un point d'équilibre entre toutes ces influences est vain et illusoire (ou alors, il est tout trouvé : c'est moi), car ce qui nous fait penser c'est notre conscience se constituant dans la relation que nous entretenons avec les autres.

La relation

C'est la *relation* qui est fondamentale, le *rapport* à. A ces autres qui sont pour moi autant d'occasions de prendre appui, que ça soit pour m'élever ou pour les repousser (et l'élévation est une poussée). Quoi qu'il en soit, aucun d'eux n'est ni ignoré ni inutile à mon parcours. Seuls le sont ceux que je ne croise pas, dont je ne sais rien, ou parfois seulement un nom. L'ignorance est la pure solitude et le solipsisme est une illusion. Nous ne sommes pas seuls, et s'il y a un moi originaire, c'est en tant qu'expérience de pensée, comme objet phénoménologique, comme réduction (Descartes, Husserl, Merleau-Ponty ont opéré ce geste, accentuant sur le Je, en mettant tout le reste à l'écart. C'est bien une expérience de pensée pour chacun d'eux, puisqu'ils reviennent tous trois au corps, au réel, en reconstruisant avec plus ou moins de succès notre rapport au matériel à partir du Je solipsiste). Il est utile de prétendre qu'il y a un moi originaire afin d'étudier les spécificités du moi en l'imaginant coupé du collectif. Mais, cela ne fait pas pour autant du collectif la seule réalité : négation du moi. Le collectif n'est pas non plus originaire. Il ne fait pas émerger le moi au sein d'une collectivité préexistante, que cette émergence ne transformerait pas. C'est bien plutôt la co-individuation des sujets dans le collectif et la formation du collectif par l'association des sujets, qui permet la constitution du moi et du collectif, dans une même dynamique réciproque, dans une circulation de chaque moi au travers du collectif et du collectif accueillant chaque *un* des mois. La singularité du moi n'est pas niée par le collectif, mais le solipsisme n'est pas possible, car la constitution du moi est toujours, a toujours été, co-constitution d'un moi avec d'autres, au moins un autre, même si ce n'est que moi-même.

Nul ne peut être absolument seul, puisque l'absolu n'existe pas (sinon en pensée). Ainsi, nul ne peut être absolument ignorant, bien qu'on trouvera sans mal quelqu'un pour le lui faire accroire, pour le persuader de bêtise (rabaissement à la condition animale) ou d'idiotie (sans éducation, c'est-à-dire, sans la *bonne* éducation). Toujours, l'on sait quelque chose et toujours ce savoir vient d'un autre, au premier chef quand cet autre c'est moi. Le dialogue intérieur est, dans l'ordre logique, la première forme de

rapport à autrui. Puis vient le rapport à l'autre, celui ou celle qui est hors de mon corps, là-bas, hors de moi. Et si d'aventure je parlais à un dieu, à qui donc est-ce que je m'adresserais si ce n'est à moi-même, au tout autre en moi ? Cependant, dans l'ordre empirique, le rapport à l'autre est concomitant du rapport que j'ai à moi-même. N'est-ce pas dans le ventre de la mère que se constitue le corps de l'enfant et par conséquent, sa conscience ? Quel indice peut nous inciter à penser que l'un précède l'autre ? Moi et l'autre nous co-constituons : moi en l'autre, avec l'autre, par l'autre, par moi. Mon premier autre est, a été et sera toujours, ma mère (bien que, d'ici quelques années, la médecine pourrait proposer aux hommes de porter des enfants ; mais, ceux-là ne porteront-ils pas aussi le nom de mères ? Plus préoccupante est la question des utérus artificiels, car il s'agit de la question de la co-constitution de la conscience humaine avec une machine).

Le laïc et le clerc

De façon similaire, le laïc est l'autre, l'autre du clerc. L'un ne va pas sans l'autre. Et c'est le clerc qui désigne son autre, son inférieur en dignité, en grâce. Face au divin, il y a une hiérarchie et le clerc s'autoproclame comme supérieur au simple civil (ou profane). Plus exactement, c'est Dieu qui l'investit d'une dignité plus importante : justification circulaire du clerc par et pour lui-même. Cette autolégitimation est une façon de constituer une communauté en la fondant sur des valeurs qui lui apportent une dignité particulière : c'est une forme d'individuation psychique et collective à laquelle répond, comme son envers, l'individuation psychique et collective anticléricale (laïciste²). Le clerc est spécial, il ne fait pas partie de la même société que le laïc. Il veut même le dominer, lui apporter la bonne parole, la parole de vérité, celle de Dieu. Le sens du monde clérical n'est pas aligné sur le sens du monde profane : il n'y a pas coïncidence des sens. L'un s'élève, tandis que l'autre est rabaissé. La distinction est verticale, qualitative, alors qu'elle aurait pu se faire horizontalement, sans

2 Nous utilisons le mot laïciste – ou laïcisme – non au sens vulgaire, mais pour signifier le combat anti-clérical qui est à la racine, qui est l'étymologie de la laïcité. Le laïcard est la figure incarnée de cette posture polémique.

instaurer une hiérarchie entre le clerc et le laïc. C'est là le choix idéologique de l'Église chrétienne.

La foi des nouveaux barbares

La foi élimine le doute. Elle déplace des montagnes, dit-on. Qu'elle soit placée en Dieu ou dans le Capital, en ses clercs ou économistes orthodoxes, elle guide le fidèle (celui qui a confiance, à qui l'on fait crédit, mais aussi, qui est crédule). La foi est une certitude que les faits ne peuvent démentir, et si elle n'est pas éclairée (c'est-à-dire, modérée, diluée, déniaisée : sans une part de doute en moi) par une conscience instruite, avisée, elle est aveugle et confine à la passion (le fanatisme étant la mise en acte de cet excès d'enthousiasme). Celui qui a la foi lit les évangiles en pensant lire la vie de Jésus comme si elle était historique et vraie telle qu'elle est racontée, et non une histoire déformée par la tradition orale, romancée, écrite en plusieurs étapes. La Bible est pourtant un livre d'histoires et non un livre d'Histoire. Les nombreux échecs pour faire correspondre les récits de la Bible avec l'archéologie, malgré quelques succès marginaux, montrent avec clarté à quel point la foi peut être proche de l'ignorance, ou de l'aveuglement idéologique.

Islamisme

Sur le plan de la foi, il y a un parallèle à faire entre les actes de certains islamistes en Irak et Syrie et le néolibéralisme occidental. Une barbarie similaire les anime, bien que de façons différentes. Du côté proche-oriental, nous avons un idéologue islamiste, Abu Bakr al-Naji, qui écrit dès 2004 le projet de l'entité qui se dira plus tard État islamique, ou *Da'ech*. La structure de son projet est très proche de ce que nous fait subir le néolibéralisme, avec les conséquences qu'il a sur la santé des populations, surtout périphériques (par exemple, le retraitement des déchets électroniques en Afrique ou en Inde, ou les conditions de travail dans les usines chinoises pour Apple ou Nike). Dans son ouvrage paru en ligne, [L'administration de la sauvagerie : l'étape la plus critique à franchir](#)

par la Oumma³, Abu Bakr al-Naji :

« détaille la stratégie grâce à laquelle (...) les groupes *djihadistes* seront en mesure de s'imposer territorialement face aux régimes arabes et musulmans, d'une part, face aux Américains et aux Occidentaux, d'autre part. Pour leur permettre d'atteindre leur objectif ultime, la restauration du califat, il formule à leur intention des propositions, et il leur suggère la marche à suivre pour contrôler le ressentiment des populations, la violence et la propagande. »⁴

Ignace Levrier continue son article, dans lequel il évoque et s'inspire d'un travail universitaire⁵ :

« L'ouvrage soutient qu'en provoquant un déchaînement de violence dans les pays musulmans, les *djihadistes* contribueront à l'épuisement des structures étatiques et à l'instauration d'une situation de chaos ou de sauvagerie. Les populations perdront confiance en leurs gouvernants, qui, dépassés, ne sauront répondre à la violence que par une violence supérieure. Les *djihadistes* devront se saisir de la situation de chaos qu'ils auront provoqué et obtenir le soutien populaire en s'imposant comme la seule alternative. En rétablissant la sécurité, en remettant en route les services sociaux, en distribuant nourriture et médicament, et en prenant en charge l'administration des territoires, ils géreront ce chaos, conformément à un schéma de construction étatique hobbesien. A mesure que les "territoires du chaos" s'étendront, les régions administrées par les *djihadistes* se multiplieront, formant le noyau de leur futur califat. Convaincues ou non, les populations accepteront cette gouvernance islamique. »⁶

La stratégie d'Abu Bakr al-Naji est très semblable à celle décrite par Naomi Klein⁷, comme stratégie du choc menée par les États néolibéraux (de Pinochet au Chili, aux réformes menées de façon plus modérée en France ces dernières années, en passant par l'Angleterre de Thatcher). Il s'agit de provoquer un choc (ou de profiter d'un choc, comme à La Nouvelle-Orléans, après le passage de *Katrina*, en août 2005) afin

3 Abu Bakr Naji, Gestion de la barbarie, Versailles, Éditions de Paris, 2007.

4 Cf., Ignace Levrier, blog du Monde sur la Syrie, 4 mars 2015 (consulté le 16 février 2016).

5 Frantz Glasman, Vie locale et concurrence de projets politiques dans les territoires sous contrôle de l'opposition, des djihadistes et des Kurdes en Syrie, sur academia.edu (consulté le 16 février 2016), troisième partie : *L'État islamique, un État à part entière ?*
https://www.academia.edu/10032604/Vie_locale_et_concurrence_de_projets_politiques_dans_les_territoires_sous_contr%C3%B4le_de_l'opposition_des_djihadistes_et_des_Kurdes_en_Syrie

6 Ignace Levrier, Op. Cit.

7 Naomi Klein, La stratégie du choc, Paris, Actes sud, 2008.

d'imposer ensuite une reconstruction selon de nouvelles normes idéologiques. Bien entendu, dans le cas de *Da'ech*, les moyens mis en œuvre sont très visibles et meurtriers (mais il y a aussi eu de nombreux morts sous Pinochet), cependant, la finalité est la même : imposer un régime de croyance différent.

Économisme

Avec un esprit presque bon enfant, *The Family*⁸ distille une idéologie similaire dans son programme de conférences : « Les Barbares attaquent ! » « Aucune filière n'est épargnée »⁹. La découverte de leur site montre qu'à peu près tout ce qui constitue notre civilisation est pris à parti pour être démonté et repensé sous le regard du numérique : l'agriculture, l'assurance, l'automobile, le *consulting*, la démocratie, le dialogue social, l'édition, l'éducation, l'Éducation nationale, l'emploi, l'énergie, la finance, l'habitat et la construction, l'immigration, l'immobilier, les médias, la politique familiale, les politiques de l'emploi, les politiques publiques de l'environnement, les ressources humaines, la santé, les télécommunications, les territoires, les transports et la logistique, les transports publics, etc.

Tout est à repenser. Tout est à passer à la moulinette de ces barbares, pour ressortir du processus avec plus de vigueur, amélioré, libéré des lourdeurs qui pèsent sur l'économie et, au vu des champs explorés, sur toute la société. Détruisons tout et reconstruisons selon de nouvelles valeurs économiques et politiques, c'est-à-dire, idéologiques¹⁰, voilà le

8 C'est une pépinière de *startups* qui se présente comme voulant un nouvel usage du numérique pour lutter contre l'influence des grandes entreprises de l'Internet (les GAFA), mais prône les mêmes valeurs libérales et entrepreneuriales pour les jeunes entreprises françaises et européennes. Autrement dit, luttons contre Google, Apple, Facebook, Amazon (nous pouvons bien entendu ajouter Uber), mais pour leur prendre des parts de marché, non pour lutter contre leur modèle économique, qui est jugé pertinent.

9 Cf., <http://barbares.thefamily.co/>

10 Extrait du site : « Si les grands groupes opposent une force incontestable et résistent pendant très longtemps, *les barbares finissent toujours par gagner*. Gérer la résilience, accepter l'inertie ou combattre par la défense légale n'est qu'une solution de court terme. Les règles et les objectifs ont changé. L'ère numérique ne comprend que la croissance et la rapidité d'exécution alignée sur les intérêts des utilisateurs. Le pouvoir a basculé vers ces nouveaux acteurs, les startups. » (Nous soulignons).

L'alignement sur les intérêts des utilisateurs est un argument de marketing participant de l'illusion de souveraineté du consommateur dans le système

programme.

Qu'attendre de tels modèles politiques et économiques, de telles stratégies de destruction mises au service d'idéologies mortifères ? Les moyens diffèrent – émigration ou burn-out, sabre ou suicide –, mais le résultat est une destruction de l'individu et de la société, dans le but d'imposer un changement idéologique auquel, bon an mal an, nous nous adaptons pour survivre ; auquel nous nous soumettons (ou que nous fuyons). Les ouvriers chinois de *Foxconn Technology*¹¹ se suicidaient en trop grands nombres : des filets anti-suicide ont été installés autour des bâtiments du sous-traitant d'Apple (et de bien d'autres sociétés occidentales et asiatiques). Il faut se soumettre ou mourir, que ça soit concrètement ou socialement.

Prendre du recul : se séparer

C'est lorsque l'on subit une telle pression qu'il est essentiel, vital, d'avoir la capacité de prendre du recul et d'interroger les événements qui nous arrivent, qui nous sont imposés. Pris dans le tumulte, soumis au rythme de l'adversaire, il n'est pas possible de questionner ses pratiques : l'on ne peut que réagir, quand cela nous est encore possible, lorsque le vecteur de notre résistance n'est pas encore totalement horizontal¹². C'est ce « devenir vertical » qu'il s'agit de cultiver, en nous donnant les outils qui nous permettent de constituer des espaces apaisés de remise en cause du discours officiel. Ces espaces sont d'un type particulier que nous nommons laïcité, en reprenant un mot déjà très chargé d'histoire et de luttes. Il s'agit d'en définir la provenance, d'en délimiter le champ et d'interroger l'espace de sa mise en application. Si le laïc est l'opposant au clerc, le laïcisme est issu de cette opposition en tant que posture de

capitaliste consumériste : « le client est roi ». Le consommateur n'a aucun pouvoir, n'est souverain en rien, il n'a que le droit de consommer, même s'il peut agir à la marge quand il est associé à d'autres : boycott.

11 Entreprise taïwanaise installée à Shenzhen, ville chinoise du sud, à proximité de Hong Kong. Cf., à titre d'exemple, l'article de Libération du 3 juin 2010 : *Suicides à la chaîne chez le géant Foxconn*.

http://www.liberation.fr/futurs/2010/06/03/suicides-a-la-chaine-chez-le-geant-foxconn_656243

12 Frédéric Lordon, Capitalisme, désir et servitude, Paris, La fabrique éditions, 2010, p 95.

combat anticléricale et le laïcard désigne alors le bouffeur de curé. La laïcité, quant à elle, est souvent associée à ce combat, bien qu'elle permette de s'en extraire. Elle est, à notre connaissance, appliquée pour la première fois le 3 avril 1871, durant la Commune de Paris. Le décret dit :

« Considérant que le premier des principes de la République française est la liberté ; considérant que la liberté de conscience est la première des libertés (...) ; décrète : **Art. 1^{er}** - L'Église est séparée de l'État. **Art. 2** - Le budget des cultes est supprimé (...). »¹³

13 Cf. *Décret du 2 avril 1871, publié le 3 avril, Réimpression du journal officiel de la République française sous la Commune*, Paris, Victor Bunel Éditeur, 1871, p 133.

2- La pensée critique

« Y a des comportements inexcusables, qui sont donc inexplicables. Quand on veut expliquer l'inexplicable, c'est qu'on s'apprête à excuser l'inexcusable. »

Nicolas Sarkozy¹⁴

« Il ne peut y avoir aucune explication qui vaille, expliquer c'est déjà vouloir un peu excuser. »

Manuel Valls¹⁵

Il s'agit, dans ces deux paroles de représentants de l'État, de dénigrer l'explication sociologique en la détournant en explication politique, ou culturelle, ou religieuse, ou simplement intersubjective (individualiste), afin de discréditer la sociologie, alors même que cette dernière inclut depuis ses débuts ces champs dans sa recherche. Ce combat contre la science sociale est dû au fait que la sociologie est d'emblée critique, c'est-à-dire qu'elle est, dès sa constitution, mise en question des faits sociaux, dans le but de les expliquer par une étude qui se veut objective (autant que cela se peut). Sarkozy et Valls ne sont que les figures caricaturales de ce mépris pour le social et lui préfèrent le politique, l'économique et le culturel, refusant une interprétation de la société en termes de structures sociales. Leur préférence va à un individualisme aussi pur qu'idéologique (stratégie managériale mise en place à la fin des années 70). Cette haine de la critique est le trait le plus constant du pouvoir. En effet, quand on est « au pouvoir », ce dernier doit être préservé de toute critique, sauf de celles qui lui sont propres.

14 Paroles prononcées lors de l'interview du Président de la République du 29 novembre 2007 (vers 11" 10').

15 Extrait du discours de Manuel Valls, donné le 9 janvier 2015, au Rassemblement en hommage aux victimes, après l'attentat du 7 janvier à Paris.

C'est cette nécessité de préserver le pouvoir, de le pérenniser, bien qu'il soit en lui-même contingent, qui pousse à sacraliser des institutions, ce qui rend leur arbitraire (et leur contingence) impossible à questionner : sacré. Elles prennent alors les atours de la nécessité. C'est ainsi que la justice a vu son institution devenir sacrée. Par le faste des palais de justice, la pompe, les dorures, les rituels mis en scène par les magistrats et les avocats. Tout est fait pour en imposer au justiciable, pour lui faire ressentir la majesté du tribunal, la sacralité de la justice et par suite, de l'État. Tout comme la justice, sont sacralisées la République, la nation, la police et d'autres institutions de l'État. Le pouvoir séculier revêt les atours du sacré sur le modèle chrétien, pour ce qui est de l'Occident. Il s'agit là des restes de ce qui est nommé religion civile¹⁶ et de tous les éléments qui permettent de reproduire, dans un monde sécularisé, le rapport de subordination qui avait été instauré par l'Église, entre elle-même et le monde, entre le clerc et le laïc.

Le clerc

La langue nous donne un indice fort de cette subordination par l'usage qu'elle fait du mot clerc, par exemple, dans « clerc de notaire ». Ici, le clerc est membre d'une officine où le notaire joue un rôle similaire à celui d'un évêque. La raison d'être de cette officine est bien de placer le clerc au-dessus du commun, puisqu'il apporte la vérité du code à l'ignorant (à l'inculte). De la même façon, la cléricature désigne le clergé, mais aussi les officiers ministériels (ne dit-on pas également ministre du Culte ?), c'est-à-dire, ce corps social qui est au-dessus des simples citoyens et sert de point de contact entre le monde et ceux qui gouvernent : entre la cité des hommes et la cité du dieu État. Qui plus est, la religion civile reprend les mêmes partitions entre une cléricature de « sachants » qui délivrent la parole de vérité et un monde subalterne, impur, ouvrier (auxquels s'ajoutent sans mal les employés de bureau, les techniciens dits supérieurs et les cadres), qui ne peut qu'être ignorant et se soumettre à la sagesse de cette sécularisation de l'Église chrétienne qu'est l'État

16 Nous discuterons de la religion civile avec Jean-Jacques Rousseau au chapitre 12.

moderne¹⁷, dans le cadre du capitalisme, devenu libéralisme forcené : néolibéralisme.

Face aux clercs de l'État, dont la partie la plus visible est le monde politique, les grèves et mouvements sociaux sont du laïcisme : une révolte, une contestation du laïc qui reste dans le système pensé par le clerc, qui se pense même dans ce système qui est dénoncé en vue d'être amélioré, amendé, réformé. Il ne s'agit jamais d'une contestation réelle, c'est-à-dire externe au système qu'elle ne remet précisément pas en cause de façon radicale.

Ce qui sous-tend la critique de l'explication sociologique, c'est l'individualisme de la société (néo)libérale. Pour Sarkozy et Valls, il n'y a plus, il n'y a jamais eu de structures sociales, mais seulement des individus, des personnes, absolument libres (donc, responsables) et devant se soumettre à l'autorité : de l'État, du patron, ou des marchés (ou pour le dire autrement, sous l'autorité de la force publique et des propriétaires des moyens de production, que ne sont pas tous des patrons).

La dissociété

Ce qui est en réalité une construction sociale refusant de se voir comme telle est le résultat de la théologie politique qui a instauré des absolus comme la République, la nation, l'identité, mais aussi, de façon similaire, la théologie économique qui a instauré les différents marchés : marché du travail, des matières premières ou des obligations, etc. Tout est négociable sur un marché, y compris l'homme en tant qu'il est devenu une ressource comme les autres¹⁸.

S'il est toujours possible de remettre en cause, de critiquer le sacré étatique ou économique, cela nous place dans la position de Galilée devant ses juges, à ceci près que nous ne risquons plus le bûcher.

17 La sécularisation, qu'il faut distinguer de la laïcité et de la tolérance, sera abordée au chapitre 14.

18 Il en va ainsi, par exemple, des étudiants qui apprennent à se vendre aux entreprises, pour faire un stage quasiment non rémunéré, au cours de formations universitaires pour doctorants.

Aujourd'hui, la résultante d'une attitude critique de ces sacrés est plutôt le lynchage médiatique (on se gausse de vous, on vous ridiculise : perte de crédit), ou le procès devant la justice (on vous fait passer pour coupable car, s'il faut sans cesse rappeler la présomption d'innocence, c'est bien qu'on est déjà coupable aux yeux du public, via les médias). Jugés par les clercs de l'État, la honte est notre seul lot. Comment ose-t-on s'attaquer à ces institutions qui nous nourrissent (intellectuellement, ou même, très concrètement), qui nous autorisent à vivre dans leur giron ? C'est, paradoxalement, dans cette situation que vous risquez l'accusation d'individualisme, alors que nous vivons précisément dans une société qui prône cette valeur avec toute la force du marketing. La contradiction de l'individualisme est la suivante : puisque nous sommes tous tenus de penser d'abord à nous-mêmes, quand nos actes ne sont pas en accord avec les attendus d'un autre, c'est que nous sommes individualistes, égoïstes, qu'on ne pense qu'à nous-mêmes. L'individualisme vanté par les médias devient notre valeur négative. Autrement dit, on nous reproche ce que nous devenons tout en flattant ce que nous devenons et en nous disant que nous devons être comme cela. Nous devons être misérables, car incapables de faire jouer notre individualisme avec celui des autres pour constituer un ensemble, un collectif. Mais nous sommes sans cesse rappelés à notre responsabilité, de chauffeur, d'adulte, de parent, d'employé. Les injonctions sont contradictoires et ne peuvent qu'instituer une société permissive, où ce qui n'a pas été vu ne peut pas être sanctionné, ni par l'autorité ni par la morale : « pas vu, pas pris ». Quant au « pris, pendu », ce n'est pas valable pour toutes les catégories de population, dès lors que la « sainte » justice n'est pas égale pour tous : le statut de témoin assisté est un exemple d'inégalité des justiciables. L'actualité nous montre que les justiciables qui ont accès à ce statut sont parties prenantes de la caste qui gouverne (ce sont nos clercs. Or, le droit, la parole divine sécularisée, est fait pour la Cité des hommes et non celle de Dieu).

Comment peut-on, dès lors, faire société ? Peut-on encore parler de « faire société » ? N'est-ce pas plutôt là le trajet qui nous mène à une

dissociété¹⁹ ? Nous « faisons dissociété ». C'est là toute l'étendue de la fausse promesse de l'anthropologie néolibérale : ce que Michel Clouscard a appelé le libéralisme-libertaire²⁰, cette association mortifère du libéral et du libertaire que revendique Daniel Cohn-Bendit²¹, ou que représente Manuel Baroso (ancien maoïste qui a rejoint la banque d'investissement Goldman Sachs, après avoir été président la Commission européenne). La défiance est la norme que le (néo)libéralisme met en place.

Fascisme néolibéral

Et si, en sus, nous disions que le néolibéralisme est un fascisme, serait-ce là un excès ? Ce n'est pas ce que pense Manuela Cadelli, présidente de l'association syndicale des magistrats en Belgique. Elle fait cette association dans sa « carte blanche » parue dans Le Soir²². En effet, comment ne pas voir dans le néolibéralisme un économisme, c'est-à-dire un extrémisme, à l'image des extrémismes religieux ? Et ce qui en fait alors un fascisme est son association à l'État, ou plus exactement, l'asservissement de l'État à ses objectifs. L'économisme a assujéti le politique. Il en résulte un alignement des valeurs politiques sur celles du néolibéralisme. Cela crée une situation nihiliste dans laquelle tout humanisme est balayé par l'orthodoxie budgétaire (la technique) qui, de plus, prétend s'inscrire dans la Constitution des États. Le néolibéralisme est un fanatisme appuyé sur une foi fondamentaliste en l'économie libérale. Et puisque cette idéologie prétend concentrer en elle toute la rationalité et le réalisme, réduisant toutes les autres pensées du politique et de l'économie à de truculentes utopies, nous sommes amenés à dire avec Margaret Thatcher : « *There is no alternative* ». Cette injonction est tellement ancrée en nous que, bien souvent, nous ne voyons pas d'alternatives et dénigrons les discours alternatifs en les ponctuant d'un

19 Jacques Généreux, La Dissociété, A la recherche du progrès humain, Paris, Seuil, 2011.

20 Michel Clouscard, Critique du libéralisme libertaire, Généalogie de la contre-révolution, Paris, Éditions Delga, 2013 (édition revue par l'auteur en 2005). Titre original : De la modernité : Rousseau ou Sartre, Paris, Éditions Sociales, 1985. Première occurrence de la locution dans : Michel Clouscard, Néo-fascisme et idéologie du désir, Paris, Éditions Delga, 2013 (1973).

21 Cf., José Fort, Libération, *Cohn-Bendit : « je suis libéral-libertaire »*, 7 janvier 1999.

22 Cf., Manuela Cadelli, Le Soir, *Le néolibéralisme est un fascisme*, 3 mars 2016.

« mais, pour quoi faire ? » Ou d'un « on peut rien faire ». L'impuissance a été distillée jusque dans nos esprits, entraînant le tarissement de nos imaginations politiques. Nous avons intégré l'impossibilité de changer ce qui nous arrive. Nous avons courbé l'échine et baissé les bras. Ce nous n'étant, par facilité, que la représentation du plus grand nombre. Car survit encore une opposition. Muselée ou canalisée par les médias, elle fait entendre sa voix entre deux commentaires désobligeants ou rabaissants, donnant l'illusion de la pluralité, alors que s'il y a pluralité des discours, seuls certains sont pris au sérieux et mis en valeur comme tels.

L'individu et la structure

Entre pensée des structures sociales et pensée de l'individu (soyons plus précis : devant la partition entre subjectivisme – l'atome subjectif et désirant – et structuralisme – antithèse du subjectivisme – de la société libérale, apparaît l'inconscient, nécessaire médiation en réponse à l'impossibilité de l'unité de la conscience dans la société libérale : l'inconscient opère la synthèse entre les deux termes irréconciliables de la conscience), entre ces deux termes que nous posons comme deux cas limites d'un rapport entre l'individuel et le collectif, nous souhaitons introduire de la médiation (mais pas de l'inconscient). Cette médiation est en fait un dépassement de la dualité sujet/structure, et non pas la synthèse qu'en constitue l'inconscient (ou peut-être n'est-ce qu'une autre forme de synthèse).

Le structuralisme, en nous disant que tout est structure, manque la part de libre arbitre que nous défendons en chacun. A l'opposé, l'individualisme, en niant les structures et en affirmant la liberté personnelle comme seule aune explicative des actes de chacun dans l'intersubjectivité²³, méconnaît les déterminismes sociaux qui sont pourtant bien ce qui nous constitue comme parties prenantes d'un collectif. L'inconscient se constituant avec les non dits et non sus du libre arbitre et des déterminismes sociaux. Nous pourrions aller dans le sens du constructivisme quand il affirme que toutes

23 Nous appelons intersubjectivité cette dégradation du social que Bernard Stiegler nomme « une *désarticulation meurtrière* des *je* et des *nous* », in Dans la disruption – Comment ne pas devenir fou ?, Paris, Liens qui Libèrent, 2016, p 18.

nos valeurs sont des constructions sociales. Mais, nous ne suivrons pas ses conclusions lorsqu'il ajoute que, puisqu'elles sont toutes construites, elles sont équivalentes : cela revient à dire qu'il n'y a pas d'individualité pour des personnes partageant les mêmes valeurs.

Il faut donc, à notre sens, parcourir les divers degrés entre structuralisme et individualisme, pour s'approcher avec plus de justesse de ce qu'est un être vivant, un individu, tout à la fois déterminé par ses gènes, son individuation biologique, et par le milieu social dans lequel s'effectue cette individuation (un moi pris dans des rapports, un moi en relation : tout comme il n'y a pas de moi seul, il n'y a pas de relation sans objet de la relation). Individuation biologique et individuation psychique et collective sont alors deux éléments complémentaires et indissociables. Chaque un de nous oscille entre un pôle individualiste et un pôle collectif ; entre l'intersubjectivité et le social, puisque nous ne sommes jamais seuls. La tendance actuelle étant celle d'un individualisme exacerbé, portée par l'idéologie néolibérale qui s'oppose au fantasme du collectivisme, où le collectif se réduirait aux seuls rapports de chacun avec tous, au détriment du rapport de soi à soi.

Du social à l'intersubjectif

Le social se distingue du collectivisme en ce sens qu'il reconnaît les liens structurels entre les individus, sans pour autant nier leur individualité. J'ai le droit d'être moi, mais je ne suis pas seul. Cela se résume à deux rapports à l'autre : la relation intersubjective et la relation sociale. Il est possible de les exprimer dans le vocabulaire de Hegel, en disant que la relation intersubjective est la reconnaissance simple et que la relation sociale est la reconnaissance double ou redoublée. Se reconnaître réciproquement serait l'attitude intersubjective et pour passer à la relation sociale, il faudrait que les consciences :

« se reconnaissent comme se reconnaissant réciproquement. »²⁴

24 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, La phénoménologie de l'esprit, Paris, Aubier, 1941, vol. 1, p 157 (traduction Jean Hyppolite).

Ce qui n'est pas le cas de la relation du maître et du serviteur, qui est un échec de la reconnaissance double²⁵. Le patron d'une entreprise n'est pas, selon cette analyse, dans un rapport social (Hegel dit « spirituel ») avec ses employés, mais dans un rapport intersubjectif de type hiérarchique, où la subordination est la caractérisation même de l'emploi occupé par le salarié. Le patron et l'employé ne font pas œuvre commune, mais l'un consomme ce que l'autre produit, l'un vend sa force de travail en échange d'un salaire qui n'en rémunère qu'une partie de la valeur. Il n'y a pas de « dialogue social », alors que le travail est fondamental dans les processus de socialisation (l'emploi étant destructeur du rapport social). Ce qui nous est vanté dans les médias n'est qu'intersubjectif. Ce que le néolibéralisme apporte, si l'on peut dire, à la société, c'est l'extension du rapport intersubjectif, au détriment du rapport social²⁶ (extension de l'emploi au détriment du travail : il y a une dialectique de l'emploi et du travail, contradiction que la plupart d'entre nous vit tous les jours. Les postes que nous occupons sont tout à la fois du travail et de l'emploi – hormis professions libérales et artisans indépendants. L'un nous permet de nous réaliser tandis que l'autre nous aliène, nous désocialise. Chaque poste tend plus vers l'un que vers l'autre. Ainsi, un ouvrier à la chaîne est plus « employé » qu'un infirmier, qui l'est plus qu'un enseignant, etc.). Le capitalisme n'a pas besoin du social, c'est même son ennemi : un frein au profit²⁷.

25 Nous traiterons de la dialectique du maître et du serviteur au chapitre 13.

26 « Il faut arrêter de politiser les relations sociales. » Tweet du MEDEF, 17 mars 2016, où l'on comprend bien qu'il s'agit précisément de constituer un individualisme non politisé, en procédant à la destruction progressive et systématique du social. Le capital utilise le mot social pour le dénigrer, afin de faire la promotion de l'intersubjectivité, qui n'est ni politisée ni nommée. Seul le social est politique. Le social ne peut être que politique.

<https://twitter.com/medef/status/710366331519033344>

27 Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, Paris, La découverte, 2010, p 59 : « En resserrant à l'extrême le cercle étroit des préoccupations de l'individu, la division des professions finit par consacrer la suprématie des fins économiques (l'amour du gain) sur l'action publique, elle réalise une interdépendance généralisée des travaux privés qui, loin de donner aux individus le sentiment de leur appartenance au tout de la communauté, leur fait perdre le souci de la fin publique. » Les auteurs paraphrasent dans cet extrait la pensée d'Adam Ferguson qu'ils viennent de citer : *Essai sur l'histoire de la société civile*, Paris, PUF, 1992, p 316.

Avant même la révolution industrielle (Ferguson publie son essai en 1767), le diagnostic est posé de la dégradation du social en intersubjectif, par la division du travail dans et par le capitalisme.

« L'idée c'est vraiment de donner du sens à ce qu'on fait, et du sens à tous nos salariés, tous les fonctionnaires, qui sont quelque part des petits aimants, et que ces petits aimants soient orientés nord-sud pour faire un grand aimant. »²⁸

Tout est dit du sens du travail, ou, plus justement, de l'emploi salarié (nous pouvons également comprendre l'emploi comme un processus de désappropriation du travail). Se lit ici l'éloge de la coordination entre employés, de l'intersubjectif, de la reconnaissance simple (Hegel), du *miteinandersein* (Heidegger) : la chaîne fordiste. Éloge du magnétisme comme loi naturelle du néolibéralisme : naturalisation du Capital. Fonction publique et salariat privé sont mis sur le même plan. C'est la politique du nouveau management. Expression dans laquelle « politique » ne désigne plus la relation des citoyens entre eux, mais, d'une part, les décisions et actions des gouvernants et de l'appareil d'État (politique gouvernementale) ; d'autre part, les décisions et actions des chefs d'entreprises, toujours pour le compte des propriétaires des moyens de production (politique d'entreprise). L'État et les entreprises aux ordres du Capital. « Donner un sens à ce qu'on fait » signifie ici, coordonner le travail des employés dans le but de produire selon les exigences du patron. Il est assez étonnant que cela nous soit rappelé en 2016, puisque nous pensions que c'était ainsi que fonctionnait une entreprise depuis les fabriques, et plus généralement, nous pensions que c'était ainsi que s'organisait le travail depuis qu'il y a des équipes de travail : avec un chef qui dit quoi faire et comment le faire. Qu'est-ce qui peut bien amener Pierre Gattaz, grand magnétiseur du Capital, à penser que l'emploi est aujourd'hui désorganisé, désorienté ? Rien, bien entendu. C'est un discours qui dit le banal de l'emploi pour masquer la volonté du patronat de détruire les avancées anti-capitalistes de l'après-guerre : la fonction publique et la sécurité sociale telles qu'elles ont été fondées en 1945.

28 Extrait du court message de Pierre Gattaz, Président du MEDEF, aux participants des Prix Qualité Performance 2016 (<https://youtu.be/Obq1akzV-6g>). Vidéo du 14 mars 2016.

L'exception publique

Le fait d'avoir un salaire à vie, qui n'est pas lié au poste de travail, mais à un grade est une invention anti-capitaliste : il n'y a pas de marché de l'emploi possible dans la fonction publique (mais il y a de plus en plus de contractuels : il y a un marché de l'emploi des contractuels de la fonction publique). Une fois que l'on est titularisé, on reçoit un salaire à vie qui ne peut pas diminuer, quels que soient les postes occupés, car il est lié au grade du fonctionnaire et non, comme dans l'entreprise privée, au poste de travail. Il en va de même pour la sécurité sociale, qui n'est pas un système de solidarité. La solidarité, c'est l'entraide dans le capitalisme (distribution du surplus). Ce n'est pas révolutionnaire. La sécurité sociale est un système de répartition immédiate (mois après mois, sans thésaurisation de l'argent collecté, donc, sans profit) entre ceux qui en ont besoin et ceux qui cotisent (employés et patrons). La sécurité sociale est une socialisation de la valeur économique produite, au jour le jour. Ce n'est pas une charge. C'est un système qui va à l'encontre de l'idéologie capitaliste : aucun profit n'est possible dans ces mouvements d'argent ; ce n'est donc pas rentable (il n'est pas possible d'en tirer une rente). Alors, pour le réduire à néant, on appauvrit le système en réduisant les « charges » des entreprises (baisse des cotisations sociales, annulation de ces mêmes cotisations pour les heures supplémentaires, sous la présidence de Sarkozy).

3- La nostalgie

« *They've been spending most their lives
Living in a pastime paradise
They've been spending most their lives
Living in a pastime paradise
They've been wasting most their time
Glorifying days long gone behind
They've been wasting most their days
In remembrance of ignorance oldest praise* »

Pastime paradise
Stevie Wonder

Dans les temps que nous vivons, il est tentant d'aller chercher dans le passé, dans les histoires ou l'Histoire, la consolation de nos peines, les réponses à nos attentes. Mais, il n'y a que la mort dans le passé. Nul retour glorieux, nul âge d'or, si ce n'est dans les mythes (fructueuse imagination des mortels). Le passé est ce sur quoi nous avons laissé notre trace, si modeste ou invisible soit-elle, nous l'y avons laissée, de la même façon que nos parents y laissèrent la leur, et leurs parents avant eux, les parents de leurs parents, et ainsi de suite, aussi loin que remonte la succession des générations d'hommes (et de femmes). Bien entendu, ces traces disparaissent au fil des générations. Mais, elles ne sont pas effacées, elles sont recouvertes. Si nous ne pouvons nier l'existence des strates de notre histoire, il nous appartient de ne pas y vivre, et de leur préférer le présent, afin d'y accomplir ce que nous pourrons, par notre *praxis*, ajoutant ainsi à ce qui sera, à l'avenir, notre passé (Il est possible de dire « notre pratique », en français, mais nous usons du mot aux sens aristotélicien et gramscien : une action comportant une finalité interne et inséparable de son accomplissement ; et comme marxisme opposé au déterminisme économique. Ajoutons que la *praxis* au sens aristotélicien n'est pas réservée au genre humain, mais que le règne animal dans son ensemble la possède. En effet, l'araignée tisse sa toile : elle met en œuvre une *praxis*. Ce qui la distingue du genre humain, ou *homo*, c'est qu'elle ne

semble pas avoir de subjectivité. Enfin, la *praxis* humaine est une totalité historico-sociale dont les formes spécifiques sont le travail, l'art, la politique, l'éducation, la médecine, etc. Ces formes spécifiques construisent et orientent les activités des individus ou des groupes en même temps que leur production).

C'est l'enseignement de Karl Marx, quand il évoque la poésie de l'avenir, congédiant le passé où il doit être et invitant à l'invention d'une nouvelle langue pour dire le monde, pour le dire autrement²⁹. Car on n'invente pas dans les formes anciennes, on n'y fait qu'adapter, ajuster, réformer. L'invention est d'une autre nature : elle fait surgir du neuf. Inventer est le propre de l'activité dans le présent : c'est ce que permet notre *praxis*. Remettre au goût du jour est aussi une *praxis*, qui consiste tout bonnement à copier ce qui a déjà été fait, en l'adaptant aux attendus du moment (la mode).

L'espérance, une nostalgie prospective

« *They've been spending most their lives
Living in a future paradise
They've been spending most their lives
Living in a future paradise
They've been looking in their minds
For the day that sorrows gone from time
They keep telling of the day
When the savior of love will come to stay* »
Pastime paradise
Stevie Wonder

L'envers de la nostalgie : l'espérance (à distinguer de l'espoir, qui accompagne la réalisation de mon désir). La nostalgie se retourne comme un gant et se déploie comme espérance, qui vise un futur annoncé, prédit,

29 Karl Marx, *Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éditions sociales, 1984, p 72. Ce que nous désignons du nom de poésie de l'avenir, Marx l'exprime ainsi : « La révolution sociale du XIX^e siècle ne peut pas tirer sa poésie du passé, *mais seulement de l'avenir*. Elle ne peut pas commencer sa propre tâche avant de s'être débarrassée de toute superstition à l'égard du passé. Les révolutions antérieures avaient besoin de réminiscences historiques pour se dissimuler à elles-mêmes leur propre contenu. La révolution du XIX^e siècle doit laisser les morts enterrer les morts pour réaliser son propre objet ». Nous soulignons.

qu'il serait possible d'atteindre en se conformant à certaines conditions et pratiques (généralement religieuses, toujours orientées par une idéologie). Le processus est strictement le même : on déserte le présent pour un autre temps qui, cette fois, n'est pas porteur de traces successives, mais est déjà dessiné, tracé par avance, avec la volonté d'initier un processus autoréalisateur. Et voilà qu'au lieu de s'occuper du présent, nous ordonnons nos actions en vue d'un avenir prescrit. Il ne s'agit pas là de réaliser un désir, mais de se conformer à un message, à une prédiction qui est déjà formulée. Ainsi est perdu le sens de la *praxis*. Celui de son agir ici et maintenant, en vue de réaliser notre présent et non de rejoindre un avenir déjà pensé à notre place. Si la *praxis* a une visée, c'est celle de notre désir. Elle organise nos actions selon une visée que nous nous donnons, que nous souhaitons pour nous-mêmes, ou pour autrui (pour autrui, oui, mais pas à sa place). Elle peut être dévoyée par l'intériorisation d'un message étranger commandant nos actions, comme par l'intermédiaire de ses fils prend vie la marionnette. Quelle vie propre est-ce là, si ce n'est celle d'un autre que nous vivons par procuration ? Parler d'autonomie dans ce contexte est une illusion. Tout ici, est hétéronomie, mise en mouvement par un autre, désir appartenant à un autre, servitude, renonciation au propre : vie impropre (même si cet autre est l'autre en moi : altérité intérieure, ou intériorisation de l'altérité).

La présence, en-commun

*« Let's start living our lives
Living for the future paradise
Praise to our lives
Living for the future paradise
Shame to anyone's lives
Living in the pastime paradise »*

*Pastime paradise
Stevie Wonder*

Face à ces deux formes d'aliénation, entre le paradis perdu et le royaume de Dieu, la seule attitude humaine qui vaille est d'embrasser le présent,

d'y inscrire notre présence (comme opération d'individuation), de se l'approprier par notre *praxis*. Il s'agit de vivre pour nous-mêmes et avec chacun, dans une *praxis* commune et en-commun. Remplir le présent de notre présence doit être le mot d'ordre. Et, de proche en proche, mais sans visée idéologique, sans projet d'une communauté à constituer ou instituer, produire l'en-commun comme relation réciproque se reconnaissant comme telle, avec le récit comme liant de la relation sociale : le relater. Relater en présence (de soi, des autres), voilà bien le propre de l'homme³⁰ : se raconter des histoires, les partager, les vivre avec tous et chacun (à différencier radicalement du « vivre ensemble » qui n'est qu'une intersubjectivité : vivre côte à côte, ce n'est pas faire société, c'est former un collectif ovin), maintenant, dans la durée de cette relation, de ce relater. Être-avec, dans la présence. Avec soi, avec l'autre, avec qui on veut, qu'il soit réel ou fantasmé (à distinguer du fantasmatique de la société néolibérale, qui est un pré-fascisme, une libération des pulsions dans l'imaginaire, posant la problématique du passage à l'acte que serait le fascisme néolibéral qui, dans la mondialisation en acte, ne peut plus s'appuyer sur un nationalisme politique). Être présent à soi et aux autres, ici, maintenant. Voilà ce qui compte, si toutefois cela a à voir avec un quelconque calculable. Voilà ce qui *conte*. Les trames du récit qui nous relie, qui nous relate, sont multiples et enlacées. Elles sont d'une complexité que nous ne pouvons appréhender par nous-mêmes. Et c'est là toute la force du calcul qu'entreprennent certaines sociétés privées, telles que Google³¹, Amazon, Facebook et Yahoo, mais aussi Microsoft et d'autres.

30 Ou d'autres espèces vivantes. Les chimpanzés semblent avoir des éléments de culture qu'ils se transmettent, et même des rituels qu'ils pratiquent. Alors pourquoi pas des récits ?

Concernant leur culture, voir dans le n°86 (janvier-mars 2015) de Dossier pour la science, l'article de Christophe Boesch, *Les chimpanzés : des grands singes pétris de culture*, pp 50-55. Et concernant leurs rituels, voir l'article collectif (80 auteurs, dont Christophe Boesch), *Chimpanzee accumulative stone throwing*, Nature, publié le 29 février 2016 (<http://www.nature.com/articles/srep22219>).

31 Cf., Frédéric Kaplan, *Quand les mots valent de l'or*, Le Monde diplomatique, novembre 2011 : « Le succès de Google tient en deux algorithmes : l'un qui permet de trouver des pages répondant à certains mots, l'a rendu populaire ; l'autre, qui affecte à ces mots une valeur marchande, l'a rendu riche. »

Les données de l'homme

Le traitement de données réalisé massivement par des ordinateurs à haute performance nous place devant une réalité qui devrait frapper d'effroi chacun d'entre nous : le récit de nos vies, cet entrelacs complexe, peut être décrypté et analysé par ces *Big Data*³². Au-delà de la question de l'usage qui est fait de ce décryptage, problématique liée au marketing du capitalisme dans sa phase récente, il faut se demander si une telle lecture de nous-mêmes, une telle lecture de *notre* récit est tout bonnement souhaitable ? Ainsi, notre récit, notre relation, nos relations, ce qui fait le cœur même de notre existence est traité par des algorithmes en vue de la commercialisation du résultat des calculs. Mais ce calcul n'est pas neutre, il est accompli en vue de l'orientation de notre récit vers des formes commerciales : valorisation économique de ce qui nous est le plus personnel, le plus propre. Nous tendons à être privés de notre récit, de notre relation à nous-mêmes et aux autres, pour le profit de quelques sociétés privées. Nous sommes privés de nous-mêmes. Nous sommes récités par d'autres (la publicité que l'on reçoit est ciblée par Google selon le profil de l'utilisateur, tout comme les contacts et publications qui sont proposés par Facebook le sont selon l'analyse qui est faite des « amis », des musiques et des films que l'utilisateur a indiqué comme étant ses préférés, etc.). *Nous sommes privatisés = nous sommes privés de nous-mêmes.*

N'est-ce pas là ce qui peut être considéré comme le dernier degré (connu) de l'aliénation (selon le processus par lequel le capitalisme produit le sujet qui lui est nécessaire, au sens d'individu hétérodéterminé : l'aliénation n'est pas quelque chose qui arrive à un sujet préexistant, elle se révèle comme aliénation par le fait que nous pensions être des sujets libres, alors que nous ne sommes que des rouages de la machine capitaliste mondialisée. Le capitalisme peut-être pensé comme un processus d'individuation aliénant, du fait qu'il produit des sujets : des individus qui

32 Les *Big Data* peuvent être compris comme la réalisation du négatif du savoir absolu hégélien. Le savoir absolu se serait en effet réalisé, mais comme sa négation (non-savoir, c'est-à-dire, information), dans le capitalisme computationnel. C'est un stock d'informations, car données exploitables par un pouvoir (économique ou politique), c'est la possibilité d'un savoir informationnel qui donne du pouvoir (experts), mais ce n'est pas un connaître, qui ne reconnaît pas le pouvoir.

lui sont soumis) ? Ce n'est plus seulement notre force de travail qui est mise au service du capital, ce n'est plus seulement une nostalgie ou une espérance qui nous privent du présent, c'est notre être même, le récit de nos vies qui nous est dérobé pour nous être revendu sous une autre forme. Pour le dire en termes absolus, il n'y a plus de vie privée, il n'y a plus qu'une vie privatisée, sans relations sociales. Le processus de prolétarianisation qui commence par la perte de nos savoir-faire est arrivé à un terme et enchaîne sur la confiscation de nos savoir-être par des réseaux dits sociaux ou des machines à cibler la publicité. C'est ainsi que le social se dégrade encore plus vite en intersubjectif : prolétarianisation des savoir-être (et c'est pourquoi, en réaction, le communautarisme se renforce, afin de maintenir du lien social en face de la destruction de la société par l'injonction universelle à l'individualisme, parce que face à l'angoisse et à la peur distillées par les médias, face à la destruction de nos repères sociaux, le retour sur soi, vers sa communauté, ça rassure : le rite, ça rassure). Car un réseau social numérique n'a rien de social, il n'est que mise en contact, la relation n'est pas ici mise en œuvre : il n'est qu'intersubjectif (sauf à considérer les usages qui détournent l'objet premier de ces réseaux et dont résultent des effets concrets de rencontres entre personnes physiques. Dans ces cas, il est, et n'est que, potentielle relation sociale : le résultat de la rencontre n'est pas prédéterminé par le réseau).

L'efficace automate

L'efficacité de ces processus mécaniques n'est plus à démontrer, puisque c'est précisément leur efficacité qui est la mesure de leur viabilité économique. Leur force, l'amortissement de leur coût de production et leur capacité à sécréter du profit, réside dans leur automatisation³³. Nul doute

33 L'automatisation est la délégation de la capacité d'entendement aux machines, c'est-à-dire, de la capacité d'analyse (de calcul). L'entendement est nécessaire à la pensée, mais, pour que nous puissions penser, l'entendement a besoin de la raison, qui est une capacité synthétique, faculté d'interpréter, d'espérer (cf., Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF « Quadrige », 2012). Or, l'entendement automatique court-circuite la raison qui, en temps normal, doit le limiter. C'est le sujet transcendantal qui peut user de raison pour faire une synthèse ou interpréter, après avoir analysé : le procès de la raison est le moment de la dés-automatisation des processus cognitifs (apprendre à lire, c'est apprendre des automatismes). Pour Bernard Stiegler, cette capacité du sujet, quand elle est mise

que s'ils n'étaient pas rentables ils ne seraient plus en usage, après les phases habituelles de tests qui sont menés afin de déterminer la rentabilité d'un produit sur un marché. Nos récits, nos relations, nos vies – bientôt nos savoirs, avec les « MOOC »³⁴, nouvelle prolétarisation en cours – constituent ainsi un nouveau marché, dont la rentabilité est importante, puisqu'il n'y a aucune matière première à acheter ou à extraire à prix d'or. Il n'y a qu'à traiter ce qui est collecté par les bases de données que nous alimentons quotidiennement, en tapant une requête de recherche sur la page de Google ou en publiant quelque chose sur Facebook. En fait, ce n'est pas exact. Le travail d'extraction est bien un travail, mais il est produit par des mathématiciens et informaticiens qui programment les algorithmes de traitement de ces stocks de données. La mine n'est pas exploitée sans intervention humaine. Et l'humain intervient toujours sur les machines qui en extraient et en exploitent le minerai de façon automatique (et la tendance arrive dans la production de biens, avec la robotisation massive qui est en cours).

Voie sans issue

Ainsi, nous avons une attitude intermédiaire entre deux aliénations (la nostalgique restauration de l'être par Heidegger et la visionnaire Cité de Dieu d'Augustin en sont deux exemples), une attitude qui pouvait nous permettre de concevoir la *praxis* comme un dégagement des idéologies, comme le relationnel en acte, ici et maintenant, mais nous constatons que cela conduit à une nouvelle aliénation, qui est une nouvelle étape de la prolétarisation, puisque nos relations elles-mêmes ne nous appartiennent plus en propre et tendent à être orientées, manipulées, récitées par des forces qui ne sont aucunement bienveillantes. Une fois encore, il semble qu'il n'y ait pas d'alternatives – peut-on se priver de ces moyens de recherche ou de communication sans se mettre à l'écart de la société, à

en œuvre, produit de la néguentropie (c'est la capacité du sujet transcendantal de lutter contre l'entropie, de l'atténuer, parce que l'entropie ne se dialectise pas : elle met en échec la dialectique hégélienne, car il n'y a pas de relève (*Aufhebung*) de l'entropie, mais il ne peut y avoir qu'une quasi-stabilisation temporaire). L'entropie est un synonyme de la prolétarisation.

34 *Massive Open Online Course*, formations filmées, y compris universitaires, ouvertes à distance, via Internet.

sa marge (ou en marge de la dissociété : de l'intersubjectif) ? Être à la marge de l'intersubjectif ne crée pas pour autant du lien social. C'est au cœur même de l'intersubjectif qu'il faut tisser à nouveau des relations sociales (ou préserver celles qui sont encore vivaces), chaque jour, après que la nuit en ait défait la trame, et si c'est encore possible. Restent, pour l'instant, des îlots sociaux : les communautés, la majorité des familles, les bandes. Mais ces formes sociales sont, en elles-mêmes, la négation de la réponse que nous cherchons : elles n'ont rien d'universel.

4- Jouir, tout de suite !

La tendance était déjà là, dans les prémices que furent le « jouer sans entrave » du mai 68 étudiantin. Mais elle s'intensifie avec la phase informatique du néolibéralisme. Les perfectionnements de la machine (du calculateur) vont permettre des progrès considérables dans l'appréhension et la gestion du désir. De nos jours, il n'y a plus d'entraves morales, mais une exigence d'instantanéité : jouer, tout de suite ! Le neuromarketing répond à ce cri d'angoisse face à une mort omniprésente dans les médias, donc, dans nos vies. Il faut jouer avant de crever, c'est impératif – c'est l'impératif même : bien qu'il ne s'agisse que d'un sentiment construit par la mise en place d'une proximité morbide et trompeuse avec les victimes d'attentats, associée à l'idéologie du désir du capitalisme néolibéral. Sur soixante-six millions de Français, sur sept cent quarante-deux millions d'Européens, seule une fraction très minoritaire a eu à souffrir de ces attentats. Mais, l'inflation apportée à ces événements par les médias amène une part importante de la population à se *sentir* tout aussi affectée que les rescapés ou les familles des victimes. Les médias annulant la distance (kilométrique et sociale), l'empathie devient angoisse (ce qui a des effets bien réels sur la santé, mais permet, sous la forme de la peur, de contrôler les masses en les tétanisant).

Politique pulsionnelle

On a beau jeu, ensuite, de proposer une politique – qui confine à la navigation à vue – basée sur le sentiment de peur des Français (bien que la politique soit toujours basée sur le sentiment, elle doit aussi et surtout se faire par la raison). Le neuromarketing a pour but de cataloguer très finement les stimuli qui nous font apprécier tel ou tel message visuel ou sonore. Concrètement, il s'agit de déterminer quels stimuli déclenchent le plaisir dans le cerveau, afin de provoquer une pulsion d'achat (selon le vocabulaire du marketing). Les messages publicitaires seront donc (ont

toujours été) construits pour provoquer des pulsions³⁵ d'achat, par définition, irraisonnées. On voit un message : on aime tellement ce qui nous est diffusé qu'on a envie de posséder ce qui a été vanté et de le vanter à notre tour auprès de nos proches. C'est déjà le principe du marketing, mais poussé en ses fondements neurologiques ; ce qui est rendu possible par l'imagerie cérébrale instantanée, c'est-à-dire, que l'on peut visualiser les réactions cérébrales en direct, au moment où elles se produisent. Relation intime entre la libido et la machine. Avancée technique qui n'a été possible que grâce aux progrès de l'informatique (notamment la vitesse de calcul et de transfert des données, qui dépasse de beaucoup la vitesse de la pensée humaine : la vitesse de propagation de l'électricité dans le cerveau humain est de cinquante mètres par seconde, alors que la vitesse de propagation de l'électricité dans les câbles reliant les grands réseaux mondiaux est de deux cent millions de mètres par seconde, soit les deux tiers de la vitesse de la lumière et le double de la vitesse de la foudre – Google va plus vite que Zeus). Le projet est d'exciter notre désir d'un objet, d'un produit, jusqu'à la perte de contrôle, jusqu'à la pulsion, paroxysme du désir : désir de jouir, toute de suite ! Bien entendu, le revers de la médaille est la frustration de ne pouvoir satisfaire ce désir télécommandé qui nous prend de vitesse, parce qu'on n'en a pas les moyens ou qu'on en est empêché pour d'autres raisons.

Cela ne peut que creuser le fossé entre ceux qui peuvent acheter tout de suite et ceux qui ne peuvent que vivre la frustration, tous étant soumis aux mêmes stimuli. Ajoutons à cela les programmes télévisuels spécialement concoctés pour vendre du temps de cerveau disponible aux annonceurs publicitaires. Ajoutons encore l'implémentation des mêmes procédés sur

35 Il ne s'agit pas de la pulsion freudienne, mais de la pulsion contenue dans l'impulsion, ce qui nous fait agir malgré nous pour satisfaire un désir excessif. Le consentement et la raison sont alors mis entre parenthèses et souvent, ce n'est qu'après coup que nous regrettons notre geste. Nous avons souvent le sentiment que ce n'est pas nous qui agissons alors, mais un autre, à travers nous (la colère divine, ou le diable tentateur, par exemple). Le marketing se travestissant en neuroscience veut être cet autre qui nous agit, sans demander notre avis, sans que nous ayons la possibilité de consentir : marionnettiste capitaliste. Cela se rapproche du conditionnement qui devient réflexe inconscient. Nous sommes tous devenus des pythies, relayant la parole des dieux marketeurs (généralisation de la fonction de prophète).

les réseaux sociaux et dans les publicités de Google ou Amazon. Nous obtenons un environnement à peu près global, où le permissif est érigé en fonction automatique et impérative du système, pour ce qui est de la consommation (c'est une appropriation du champ de la conscience humaine, qui est le pendant de l'appropriation du champ de l'économie politique : double stratégie néolibérale).

Fantasme et répression

Le principe de réalité a cédé le pas au fantasmatique. Avec, comme de bien entendu, son doublon : le répressif (police, armée, état d'urgence, MEDEF, plans « sociaux », loi travail), pour ce qui concerne la production (c'est le producteur en nous qui est opprimé ; le consommateur en nous est, quant à lui, libéré des entraves de la bienséance, de la morale). Le nouvel impératif « sociétal » : « tu dois consommer et rester bien sage, surtout ne pas te révolter ; de toute façon, tu n'as aucune chance, regarde ce que j'ai préparé pour toi, pour ton bien, si tu renâcles ». L'autoritaire accompagne la liberté libéralisée : tu es libre de consommer ce qu'on te dit de consommer et quand on te dit de le consommer. Telle est la libéralisation de la liberté : autoritaire, obligatoire, sans alternatives.

« Tout est permis, mais rien n'est possible »³⁶.

Double jeu du permissif et du répressif, qui s'adresse au double Je de l'individu écartelé entre la vie sociale et l'injonction individualiste, mais aussi entre ses fonctions de producteur et de consommateur. Moi, je désire une vie sociale, mais on me fait désirer sa désagrégation en intersubjectif. Face à l'impératif du jour sans délai, il ne peut y avoir aucune forme de refus, ni même de délai, si on ne prend pas de recul : la frustration n'est pas un refus, c'est un empêchement, tout comme le délai, qui résulte de la construction mentale d'une espérance projetée en avant de moi, visant la satisfaction du désir qui a été excité en moi, mais, plus tard (construction idéologique du désir dessinant un avenir souhaité pour moi par un autre, dans lequel mon désir est, enfin, satisfait). Encore faut-il

36 Michel Clouscard, Néo-fascisme et idéologie du désir, Op. Cit., *post-scriptum* (1998), p 130.

être capable de prendre ce recul : ne pas être totalement absorbé par la dynamique de la société de consommation. Qui plus est, il faut que ce recul ne soit pas illusion : la bien-pensance du parvenu. « Moi, je ne suis pas comme vous, je suis libre, au-dessus de la mêlée. Je peux me contrôler. » Simple aveuglement de celui qui se croit supérieur, plus fort, mais fait en définitive, comme les autres. Non, ce recul se gagne par un processus de prise de conscience concernant certains éléments et leur fonction dans le système. Nous en prendrons deux exemples. Le type de révolutionnaire qui n'est qu'un gauchiste bourgeois, une révolte du fils contre le père (crise d'adolescence), destinée à légitimer le système par la contradiction : Cohn-Bendit. La mode qui rabaisse l'Ancien Monde capitaliste (le capitalisme concurrentiel libéral du XIX^e et de la première moitié du XX^e siècle, ou le capitalisme monopolistique d'État, dont nous sortons lentement avec la globalisation, dérégulation des transactions commerciales internationales) au rang de « rétro » ou « *vintage* », façons de mieux le dépasser, de ne pas lui donner d'importance, de le récupérer pour mieux le commercialiser (c'est-à-dire, le neutraliser, l'assimiler) : il faut du neuf ! Le capitalisme de papa, c'est fini !

Impossible mise à distance

Prendre ce recul, c'est bien une prise, comme une prise de guerre. Il ne s'agit pourtant pas – encore – de sortir. La sortie est condamnée : il faut manger, se loger, et pour ce faire, utiliser les outils aliénants qui nous entourent, au travail, hors du travail. Reculer, ce n'est pas seulement pour observer, ce serait rester dans l'impératif du désir : le voyeurisme. Reculer, c'est pour penser, pour parvenir à penser, parce que ce n'est pas possible dans le flux continu du désir excité. Est-ce encore possible à l'heure des réseaux sociaux ? La part du temps de notre journée accaparée par les réseaux sociaux augmente (et, plus généralement, celle qui est accaparée par le marketing). Notre attention est détournée vers eux avec une insistance grandissante. Il faut résister pour ne pas être emporté par le flux. Il faut penser à quitter Facebook pour pouvoir commencer à penser. Que ça soit au travail ou hors du travail, le processus est le même

(nombre d'employés communiquent sur Facebook pendant leurs heures de travail). Mais, quel est cet « en-dehors » du travail ? Il faut le distinguer de l'en-dehors de l'emploi (on travaille encore quand on rentre chez soi et que l'on passe l'aspirateur, mais ce n'est pas valorisé en terme de salaire, parce que pour le capitaliste, ce n'est pas une production de valeur sur laquelle il peut prélever une part. Cette valeur est donc tout simplement niée : elle n'est pas comptabilisée dans le PIB. C'est pourtant bien *valorisant* de recevoir de la visite dans un lieu propre : c'est une valeur d'usage qui est ainsi produite. Étrange usage uniquement économique de la valeur : celui du capitaliste).

Capitalisme intégral

Cet en-dehors du travail, c'est le loisir. Voilà bien une invention récente, magnifiée et marchandisée par le capitalisme néolibéral (dont fait partie le capitalisme monopolistique d'État). Avant cette invention, le « hors du travail », c'était le repos (et par exemple, le bistrot pour les hommes : le social) : le soir, après une journée de douze heures ou plus (il ne faut pas oublier les tâches ménagères), ou le dimanche, parce que c'est le jour consacré aux devoirs du croyant, rappel de la partition hiérarchique de la société entre clercs et laïcs (il ne faudrait pas que le laïc oublie sa place subalterne. On appelle ça la tradition, nous dirons plus volontiers : consolation du vaincu).

Toutefois, cette partition de la société est encore un blocage pour le capitaliste (le propriétaire des moyens de production), qui inventera le travail de nuit, puisqu'il assimile à un gaspillage le non-usage des machines pendant une partie du jour astronomique. Il faut les amortir au maximum ! La nuit sera donc investie par l'emploi. Plus tard, quand la journée de travail (d'emploi) sera réduite à huit heures³⁷, les trois-huit :

37 En France, la journée de huit heures a été une conquête ouvrière (loi du 23 avril 1919). C'est en 1817 que Robert Owen (entrepreneur et théoricien socialiste britannique) lance le mot d'ordre : « 8 heures de travail, 8 heures de loisir, 8 heures de sommeil ». Ce mot d'ordre deviendra celui de la 1^{re} Internationale et du mouvement ouvrier français. Un siècle et des ouvriers morts (les 3 et 4 mai 1886 à Chicago, le 1^{er} mai 1891 à Fourmies, en France) pour obtenir l'application de cette revendication. Le 1^{er} mai 1919 est déclaré journée chômée par le gouvernement Clémenceau, qui craint une grève générale. Le gouvernement bolchevique avait instauré la journée de huit heures et la semaine de quarante-huit heures dès octobre 1917.

parfaite déstructuration de l'ordre ancien, qui tente encore de sauver le dimanche, sans réel succès, au vu des lois passées et à venir (les quatre-huit participeront de cette mise à mort). Ce qui est à l'heure actuelle le projet de loi dite El Khomri, qui était la « loi Macron » et avant cela, le projet de Montebourg, tente d'aligner le droit du travail sur les intérêts du capitalisme, en mettant en place ce que prescrit l'Europe, en matière de *flexisécurité* – flexibilité, souplesse, agilité sont les qualités cardinales vantées par capitalisme néolibéral :

« La *flexisécurité* envisage l'être humain comme un matériau souple qu'il faut mener à la limite de la rupture. »³⁸

Nous n'y échapperons pas, à court ou moyen terme, sauf à envisager une sortie de l'Europe. Bien que, les directives européennes concernant l'égalité salariale entre hommes et femmes ne soient toujours pas mises en application dans le droit national ; preuve que l'État français peut enterrer une décision européenne, si elle ne lui convient pas. Contre cette loi, les conservateurs catholiques de gauche se font réactionnaires, mais plus surprenant, la gauche, de progressiste, se fait elle aussi réactionnaire (le gauchiste, lui, l'a toujours été, c'est sa raison d'être libérale-libertaire). En effet, il semble que peu de gens veulent de cette loi, et ceux qui la rejettent veulent réhabiliter des valeurs antérieures, que le nouveau capitaliste juge dépassées (elles ne sont plus à la mode). La révolution conservatrice du capital se déguise en progressisme pour avancer masquée, obligeant ses opposants à se discréditer aux yeux du public comme réactionnaires, vieux jeu, dépassés. Toutefois, ces opposants ne sont très majoritairement pas opposés au système capitaliste, mais seulement à ce qu'ils jugent comme étant ses excès (il ne s'agit toujours pas d'en sortir). Excès du capitalisme : surproduction, destruction des ressources (naturelles et humaines, si l'on accepte de traiter l'humain comme une ressource), marketing (il faut bien écouler la surproduction).

38 Alain Supiot, *La loi El Khomri attise la course au moins-disant social*, entretien à [Mediapart](#), 3 mai 2016.

Dualisme du producteur et du consommateur

Ceux qui produisent ne consomment pas. La classe ouvrière (ouvriers, employés, techniciens) n'achète tendanciellement que des biens de subsistance et, quand ils le peuvent, des biens d'équipement. Ceux qui consomment ne produisent pas : la bourgeoisie, les grands affairistes, les spéculateurs : ils ont accès aux biens de luxe et aux biens permissifs (drogues, clubs privés, *escort girls*, etc). Cette situation, assez nette durant les trente glorieuses, s'est brouillée avec l'essor des délocalisations et de la production de masse à coût très bas (en Afrique et en Asie surtout, mais aussi dans les nouveaux pays de l'UE : Bulgarie, Hongrie, Pologne, et maintenant en Grèce). L'exploitation s'est déplacée, décentrée et les masses ouvrières françaises ont eu accès, modérément, de façon dégradée, à des biens de loisir et à une permissivité de « couches moyennes » (drogues douces, boîtes de nuit, *Disneyland*, *youporn* et, nouveauté : KidZania³⁹) : c'est la société des loisirs, telle qu'elle nous est vantée et imposée (le fameux « pouvoir d'achat » se gagne sur la baisse des prix et non sur l'augmentation du salaire⁴⁰). Les deux mamelles du capitalisme : l'emploi et les loisirs ; que KidZania fait se rejoindre : l'emploi comme loisir. Deux sources de profits juteux. Un impératif contradictoire : consommer dans la convivialité, mais chacun pour soi. Paradoxe surprenant de la situation actuelle, d'un capitalisme qui a viré à gauche – il est libéral – et d'un État qui a viré à droite – il est conservateur, social-démocrate. C'est la social-démocratie libertaire (ou le social-libéralisme, ou la sociale-technocratie).

39 KidZania est un centre de loisirs pour enfants où sont reconstitués des lieux de travail et où les récompenses des enfants se font en monnaie : le kidZo. Les enfants peuvent « choisir entre plus de 60 rôles, pour des séances de 25 minutes chacune », *KidZania, parc pédagogique ou marketing extrême ?*, in *Courrier international*, 2 novembre 2014. Voir aussi le reportage de France2 du 1^{er} juillet 2015 : http://www.francetvinfo.fr/societe/un-parc-d-attractions-capitaliste-a-londres_978679.html

40 Bernard Friot, *Le management capitaliste entrave notre désir de participer au bien commun*, in *Bastamag*, entretien du 9 janvier 2014 : « La « défense du pouvoir d'achat » ne passe pas par une hausse du salaire, mais par la baisse des prix – et donc des salaires – ou par des formes de rémunération sans cotisations sociales : épargne salariale, intéressement, primes... Utiliser le terme « pouvoir d'achat », c'est aussi nous réduire à nos seuls besoins à satisfaire par ce pouvoir d'achat, c'est accepter de réduire le salaire au seul prix de notre force de travail. Or, le sens du salaire a changé depuis les conquêtes ouvrières du 20^{ème} siècle. Il n'est plus seulement le prix de notre force de travail, mais intègre la qualification et les cotisations sociales. » (<http://www.bastamag.net/Bernard-Friot-Le-management>)

Inversion des valeurs

Le capitalisme marche sur la tête, pourrait-on dire avec un brin de regret, si nous étions nostalgiques.

« Sa dialectique a inversé les composantes originelles : libéralisme économique et conservatisme politique. »⁴¹

Ce retournement, d'une politique libérale en une politique conservatrice et d'une économie conservatrice en une économie libérale, est la marque du capitalisme néolibéral, et de la révolution conservatrice qui a pris la suite des trente glorieuses. Le libéralisme est donc libéré. Et la politique autoritaire. Alors que les Lumières ont apporté l'idée d'une liberté politique, c'est exactement le contraire qui se met en place avec le néolibéralisme. Cette nouvelle liberté est celle du pouvoir économique ; imposé à tous par un pouvoir politique conservateur et répressif. D'où l'injonction qui nous est faite de lâcher bride à nos désirs, tout de suite, mais sans déranger l'ordre public. Désirs de consommateurs (intersubjectif) et non-désirs de citoyens (social).

Autoritarisme

Le politique est verrouillé et est disposé à tuer pour que rien ne change. Ce sont là les éléments d'un néo-fascisme qui ne peut plus être nationaliste (peut-être serait-il plus juste de désigner ce phénomène comme post-fascisme, car il ne s'agit pas d'un retour au fascisme, mais d'un nouvel autoritarisme), pas dans l'Europe actuelle, pas dans la globalisation (ou alors, peut-être, à l'échelle européenne). La crispation des peuples qui revendiquent un nationalisme dans l'actuelle Europe nous semble vouée à l'échec, car le capital ne s'enfermera sans doute plus dans un territoire national : non, il est libre de toute frontière désormais. Cela rapporte plus de profits, pourquoi s'en priver ? Il n'est plus question de soutenir une politique douanière protectionniste (taxes à l'importation pour soutenir la production locale). Nous pensons que la marche de Mussolini, avec le soutien des capitalistes italiens ne pourrait plus se

41 Michel Clouscard, Le capitalisme de la séduction, Paris, Éditions Delga, 2014 (première édition 1981), p 340.

produire aujourd'hui, car si les capitalistes sont d'une ou plusieurs nationalités, ce n'est plus le cas du capital, du grand capital, qui n'est plus enfermé dans les frontières d'un État (Bush financerait probablement à nouveau Krupp de nos jours, du moment que l'opération est rentable). Même le Front National, s'il parvient au pouvoir, ne peut qu'appliquer un programme économique néolibéral. C'est d'ailleurs son programme économique (ses têtes sont lucides sur ce point).

Les politiques économiques hongroises récentes, tendant vers un solide conservatisme, ne seront soutenues par le capital que tant qu'elles lui rapporteront assez de dividendes (une entreprise peut n'être nationalisée qu'en partie, laissant le capital privé prendre la part qu'il désire). Cela n'interdit pas une politique très conservatrice, réduisant les droits des citoyens, persécutant les minorités. Une telle politique n'a qu'une incidence très marginale sur les « marchés ». L'État « illibéral »⁴² qu'Orbán veut construire est déjà celui de la sociale-démocratie libertaire : conservatisme et répression. Il ne s'agit que d'une affaire de degré de répression, ou, pour le dire de façon polémique, de pureté du conservatisme. Par ailleurs, il semble que la tendance à l'économisme soit endiguée ces dernières années, par des affirmations politiques nationales : Chine, Inde. Dans ces aires politiques et culturelles, il est à craindre qu'un néo-fascisme (ou post-fascisme) trouve un terreau national pour prendre racine. Ce mouvement n'est que la réaction à la liberté du néolibéralisme, une réponse à l'autonomie planétaire du Capital.

42 Cf., *Courrier international*, Hongrie. Viktor Orbán pourfend le libéralisme occidental, 1^{er} août 2014.
<http://www.courrierinternational.com/revue-de-presse/2014/07/30/viktor-orban-pourfend-le-liberalisme-occidental>

5- Sécularisation et organisation

« Chaque chose n'est qu'un rapport qui varie sans cesse. »

Platon⁴³

Si l'on accepte le parallèle entre l'Église catholique et l'État moderne, comme structures de pouvoir se plaçant au-dessus d'un monde à gouverner, l'État moderne résultant de la sécularisation de l'Église, surtout catholique, alors le processus dénommé sécularisation peut être utilisé sur d'autres terrains que celui du religieux. Cette sécularisation n'est jamais brutale ni manifeste au moment où elle se produit. La lente dégradation qu'elle produit se déroule sur le temps long. Il s'agit du passage de certaines valeurs du domaine sacré dans le domaine profane (la charité devient solidarité). Par analogie, la baisse régulière et par petits pas des crédits alloués aux institutions de la République (qui sont dans le champ du sacré institutionnel étatique), peut être conçue comme un phénomène de sécularisation, c'est-à-dire, une perte progressive de l'influence de l'État sur les institutions concernées (perte de leur caractère sacré : le vocable habituel étant bien de sanctuariser tel ou tel secteur institutionnel, face à sa déstructuration programmée), au profit, puisque ces institutions ne réduisent pas pour autant leurs besoins financiers, de « partenaires » privés.

43 Platon, *Théétète*, *Œuvres de Platon*, Paris, Bossange frères, 1824, 157b. Nous donnons la traduction de Victor Cousin car, bien qu'elle ne rende pas le texte avec exactitude, elle en donne le sens le plus clair en une formule ramassée. Michel Narcy propose : « rien n'est un, en soi et par soi, mais chaque fois vient à être pour telle chose ».

L'oubli du sacré

Qu'est-ce à dire si ce n'est que nous avons là un passage tendanciel du mode institutionnel au mode organisationnel ?⁴⁴ Passage d'une institution sacrée, parce qu'étatique, à une organisation profane, parce que ne répondant plus aux règles de l'État visant à instituer et à maintenir une communauté nationale et ses composantes. Nous pourrions alors, dans un certain sens, parler de profanation de l'université par l'application de la LRU (si la profanation n'était pas un acte quasi instantané, au regard de la lenteur de la sécularisation). Ce processus de transformation est le passage à une organisation managériale dite « nouveau management public » : le management étant le discours organisationnel de la seconde moitié du XX^e siècle.

« Il n'est pas besoin d'être prophète pour reconnaître que les sciences modernes dans leur travail d'installation ne vont pas tarder à être déterminées et pilotées par la nouvelle science de base, la cybernétique. »⁴⁵

Ce que Heidegger nomme cybernétique est précisément ce qui sera appelé management quelques années plus tard : la « science » du pilotage (κυβερνητική, *kybernêtikê* : l'art de piloter un navire et, par extension, l'art de gouverner), disons, la technique au sens de l'art du pilote, c'est-à-dire, l'ensemble des moyens et consignes visant à un « bon » pilotage entrepreneurial : celui qui fait arriver à bon port au moindre coût. Autrement dit, l'art se disant rationnel de l'organisation, parce que le bon pilote a une attitude rationnelle. La cybernétique est ici l'art de désacraliser les institutions de l'État (tout comme le management, la technocratie en est un synonyme). C'est la systématisation et l'automatisation du rationalisme scientifique, hors du champ des sciences.

Accompagne ce mouvement, l'émergence de la figure de l'expert, la nouvelle tête d'affiche du capitalisme, la nouvelle apparence du sophiste. Cette rationalité est mesurée à l'aune de l'efficacité de l'organisation et

44 Baptiste Rappin, *Le mouvement panorganisationnel : une métaphysique du Management*, in *Le portique*, n°35, 1^{er} semestre 2015, pp 14-24.

45 Martin Heidegger, *Questions III et IV, La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, Paris, Gallimard, 1976 (édition de 2005), p 284.

son efficacité est à son tour mesurée selon la valeur économique produite par la structure à laquelle est appliqué le management : les institutions doivent devenir rentables (verser une rente), ou, au minimum, ne plus coûter. Ce faisant, et par le processus managérial, elles se transforment en organisations. Elles sont alors dites plus ou moins bien organisées, selon leur rentabilité comptable. Le champ lexical n'est pas très vaste, mais correspond au discours néolibéral : performance, baisse des coûts, rentabilité, équilibre budgétaire (une façon de ne pas dire rentable), efficacité, etc. Il en va ainsi de la fonction publique hospitalière. Les procédures de management de l'entreprise privée appliquées à l'institution publique qu'est l'hôpital détruisent la relation patient/soignant en mesurant le temps de chaque tâche pour normaliser les pratiques, c'est-à-dire, les araser. S'il faut, par exemple, sept minutes pour changer un lit et douze pour laver un patient, tous les soignants doivent s'assurer que leur temps d'accomplissement de ces tâches est identique. Parler au patient (qui, par ce processus, devient un client) est au surplus, l'humanité est évacuée du temps de travail⁴⁶.

« Avant que l'être puisse survenir dans sa vérité initiale, il faut que l'être comme volonté soit brisé, que le monde soit renversé, la terre livrée à la dévastation et l'homme contraint à ce qui n'est que travail. »⁴⁷

Fin de la philosophie

Pour Heidegger, la cybernétique (que nous connaissons désormais sous le nom de management) clôt la métaphysique, y met fin : fin de la philosophie. Cet ouvert, qu'est la clairière dont parle Heidegger, est le lieu d'accueil de la lumière, lieu de rencontre avec l'ombre des bois – lutte, conflit, association, coordination, coopération, les modes de cette rencontre sont nombreux. C'est la pénombre de la caverne, c'est le milieu technique associé⁴⁸. C'est cette vie que nous vivons, avec toutes les

46 Fort heureusement, il semble bien que les audits réalisés pour mettre en place ces pratiques ne soient pas toujours suivis d'effets : résistance du réel à l'idéologie.

47 Martin Heidegger, *Essais et conférences, Dépassement de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1958 (édition de 1980), pp 82-83.

48 Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 2012 (première édition 1958), p 70 : « Le milieu associé est médiateur de la relation entre

techniques qui nous entourent, nous traversent, nous machinent (tous les savoirs-faire techniques, y compris, bien entendu, l'écriture, et toutes les machines avec lesquelles nous vivons, avec lesquelles nous co-existons : machine-outil, automobile, ordinateur, smartphone, etc.). L'ouverture ne donne pas d'orientation morale à la rencontre de la lumière et de l'ombre. La pénombre devient, moralement, ce que nous en faisons par notre *praxis*. Elle est le milieu dans lequel nous évoluons, milieu qui est, depuis que l'humain s'est redressé (bipédie permanente), premier usage technique de son propre corps, le milieu technique comme *praxis* humaine : *homo erectus*. Malgré le nom qui lui a été donné, il n'est pas le premier du genre *homo* à s'être redressé. La station debout est beaucoup plus ancienne et remonte aux ancêtres que nous partageons avec les grands singes. Nous usons de ce syntagme comme symbole de l'érection de l'homme, pour signifier que l'*homo* est originairement *erectus*, même si la bipédie s'apprend chez *homo sapiens sapiens* : le nourrisson ne peut commencer à marcher qu'après une dizaine de mois. Le redressement comme *praxis* du corps : bipédie, que l'on peut métaphoriquement associer au refus de se soumettre. Ouverture de l'angle alpha (Lordon), dignité de l'homme, toujours représentée par un homme debout et se tenant droit. Le refus de l'oppression se manifeste par un dire « non » qui s'exprime debout. La soumission, quant à elle, est représentée par une position physiquement subalterne : courbé, à genoux, à quatre pattes, allongé. Position dont il s'agit de s'affranchir en se redressant. C'est contre l'insoumission originaire de l'homme que le management déploie ses techniques.

les éléments techniques fabriqués et les éléments naturels au sein desquels fonctionne l'être technique. (...) C'est ce milieu associé qui est la condition d'existence de l'objet technique inventé ».

Ce nouveau milieu n'est pas simple addition d'un milieu technique à un milieu naturel, mais c'est un autre milieu, auto-produit, qui résulte du processus d'adaptation-concrétisation : « processus qui conditionne la naissance d'un milieu au lieu d'être conditionné par un milieu déjà donné ; il est conditionné par un milieu qui n'existe que virtuellement avant l'invention » (p 68).

Une généalogie de la soumission

A la suite de la phase d'accumulation primitive, qui comprend l'esclavage et la guerre comme modes opératoires, la soumission devient moins directe. Le serf tend à acheter sa terre ou à migrer vers le bourg et l'oppression se focalisera sur ces ruraux venus à la ville chercher un travail sans qualification (ils connaissent tout de la paysannerie, mais rien du travail urbain, des communautés de métiers, de la bourgeoisie naissante). Cette plèbe misérable survivra au bas de l'échelle sociale, en vendant sa force de travail journallement. Les travaux les plus difficiles seront pour eux : aux mines ou carrières, au charbonnage, à la manutention. Ils feront aussi des soldats du rang acceptables, une façon de gagner un peu plus que le manoeuvre (c'est-à-dire, la main d'œuvre). Ils n'accéderont pas, ou marginalement, à la fabrique, où seront regroupés des ouvriers issus des corporations. La fabrique est le début de la ruine des communautés de métiers, qui seront supprimées par la Révolution française⁴⁹.

L'usine prendra la suite, avec la révolution industrielle. Cette usine où l'ouvrier de la fabrique deviendra employé au service de la machine. Ouvrier, il produisait une œuvre en tant qu'artisan d'une communauté de métier. Ouvrier encore, il fabriquait des produits dans la fabrique, spécialisé dans une tâche effectuée à un poste de travail, il touchait déjà un salaire. Ouvrier toujours – du moins, dans l'appellation – il n'est plus, dans l'usine, qu'employé (au sens où on emploie un outil) et ne produit plus rien de ses mains, mais il doit permettre à la machine de produire à sa place. L'appellation ne change pas, mais l'oppression gagne du terrain. Ce ne sont plus seulement les miséreux de la plèbe qui sont soumis par le ventre. Les employés des usines connaissent un chantage similaire :

49 Les corporations (terme péjoratif utilisé par leurs opposants) sont des communautés de métiers où les savoirs et savoirs-faire s'enseignent de maître à disciples. Elles conservent, transmettent et affinent des techniques dans toutes les branches d'activité. Elles seront supprimées par les tenants du libéralisme, qui défendent la liberté du travail et du commerce (ce sera le système concurrentiel et libéral porté par la Révolution française). Les lois révolutionnaires démantèlent les communautés de métiers. Leurs savoir-faire sont mis dans le domaine public et, parmi les mesures prises, l'institution de la propriété privée des brevets est assez emblématique de l'époque.

« accepte cet emploi ou va mendier ta pitance dans la rue ». L'emploi salarié est un rapport social de chantage. Alors que l'artisan pouvait s'exprimer dans son travail, l'employé d'usine n'a plus guère de latitude d'action dans l'accomplissement de son métier. Cette latitude se réduira encore avec le fordisme, qui invente le travail à la chaîne, tout en masquant en partie la situation précédente, qui est le socle constitutif du rapport à l'emploi, en élevant le salaire des ouvriers, afin qu'ils puissent consommer une partie de ce qu'ils produisent (accès aux biens marchands).

Avec le fordisme, se mettent en place les prémices du management : l'organisation « rationnelle » du travail. La situation a évolué de nos jours, mais c'est un habillage qui occulte la prise d'otage de la vie même des salariés par le capitalisme (les rapports sociaux au sein de l'emploi sont des rapports bruts de domination). Il y a de meilleures protections en cas de perte d'emploi et le salariat représente aujourd'hui quatre-vingt-treize pour cent de la population active. Toutefois, l'oppression est toujours là et le chantage à l'emploi est une technique systématique permettant la pression salariale : baisse des salaires par rapport au temps de travail, ou, pour le dire autrement, augmentation du temps de travail sans augmentation du salaire. Cette oppression est distillée par la rhétorique de l'accomplissement de soi dans le travail (dénigrement du travail à la chaîne) : autonomie, réalisation de soi. Le discours managérial recouvre le chantage de l'emploi salarié.

Le mensonge du capital

Le néolibéralisme raconte une histoire qui ne correspond pas à celle qu'il accomplit. Le récit qu'il fait du monde est en contradiction avec de qu'il fait du monde. Nous venons d'évoquer ce récit : enchantement de l'emploi, convivialité, accomplissement dans les entreprises modernes et les *startups*, culture du « *fun* » dans l'entreprise. Simultanément, il maltraite et précarise les salariés à un point qui n'avait pas été vu depuis les années 1940. Le travail humain est considéré comme une ressource quelconque,

dont on peut avoir besoin ou se passer, selon les quantités et qualités de salariés nécessaires à l'accomplissement de la production, permettant de dégager le profit maximum.

Le management est le pendant du marketing. Celui-là dans l'entreprise, celui-ci en dehors. Un même objectif : le profit. Le management organise le travail dans l'entreprise – et maintenant dans la fonction publique – pour gagner en profit. Il dit : « pour limiter le gaspillage ». Mais, ce qu'il gagne est pour le capitaliste et ses valets, pas pour l'employé : les primes sont surtout pour les dirigeants, mais il y a des exceptions. De plus, quand il y a une prime, il n'y a pas d'augmentation du salaire. C'est-à-dire qu'il y a une perte de salaire pour le salarié : diminution des cotisations sociales, la prime n'étant pas du salaire. Le capitaliste gagne d'un côté par une organisation managériale nouvelle, plus « rationnelle » – le toyotisme qui succède au fordisme est un exemple frappant de ce nouveau management – et par ailleurs, il écoule le surplus à l'aide du marketing, qui incite à acheter ce dont on n'a pas besoin, mais qui abonde. C'est l'idéologie de la performance qui est ainsi portée par le management et le marketing. Cette performance prend forme au travers de la gouvernance qui se dessine dans et par l'organisation managériale.

La réalisation de la philosophie

Les sciences de gestion (*organization studies*, ou *organization science*) sont, pour Heidegger, la clôture de la métaphysique, sa réalisation dans le fonctionnalisme de la technique. La philosophie, qui s'est fragmentée en de nombreuses sciences humaines (psychologie et sociologie en tête) tend à disparaître, alors que le management reconstitue cette unité perdue, avec l'interdisciplinarité, par exemple. Tout doit être contenu dans le management.

« Il y va (...) d'une gigantesque et universelle entreprise de recyclage du savoir : tout, absolument tout, doit concourir à l'avènement de l'homéostasie panorganisationnelle (la fameuse « gouvernance ») de telle façon qu'aucune extériorité ne puisse plus subsister. »⁵⁰

50 Baptiste Rappin, *Le portique*, op. cit., p 23.

Il apparaît difficile, désormais, de retrouver le chemin de la clairière, tant l'ombre semble nous avoir égarés dans les bois.

L'idéologie des neurosciences

Cette sorte de sécularisation de la philosophie qu'est le management, la métaphysique devenant séculière, profane, inscrit la pensée dans la matière : floraison des neurosciences. Le courant de pensée mené par Jean-Pierre Changeux en exprime les fondements. De deux choses l'une, soit la connaissance n'est que l'inscription dans l'individu individué d'informations organisées au préalable dans le monde extérieur (rapport entre l'œil et la blancheur d'un objet : Platon, Théétète, 156e), soit la connaissance est produite par l'individu individué grâce à une faculté qu'il possède, celle d'agencer les données immédiates de la perception (Jean-Pierre Changeux). Soit, la connaissance provient de l'action des objets qui s'exerce sur l'individu individué. Les objets agissent sur nous : il y a rapport, relation à l'objet, par le biais de nos sens. C'est cette action qui engendre la connaissance, dans notre esprit. Soit, à l'opposé, les neurosciences explorent les relations entre les structures cognitives qui appartiennent au cerveau, et les structures théoriques qui forment l'armature conceptuelle des théories scientifiques : elles seraient construites à partir de nos structures cognitives. Elles ressemblent aux structures qui sont déjà présentes dans le cerveau. Selon cette approche, nous plaquons nos structures cognitives sur les phénomènes que nous tentons d'expliquer. Les théories que nous produisons ressemblent moins aux phénomènes qu'elles décrivent et expliquent, qu'à notre cerveau qui les produit. La théorie est construite et structurée sur le modèle de nos facultés cognitives. Le savant, le scientifique, n'invente donc rien, mais plaque sur le monde sa propre pensée : il s'étend sur le monde, il s'étend lui-même au monde. De plus, le cerveau donnerait ses propriétés aux créations de l'esprit : l'esprit serait formaté par le cerveau. Le statut du savoir se renverse alors : au lieu de nous révéler quelque chose du monde, il nous révèle quelque chose de nous-mêmes. La science nous en apprend moins sur le monde que sur notre propre cerveau. L'invention se réduit à l'introspection. Tout nous ramène à l'individu individué, à son

cerveau. Nous ne pouvons plus que nous rapporter à des idées homomorphes à ce que notre cerveau a pu produire.

Une approche sensée du réel

Mais, pour Einstein⁵¹, les concepts n'ont rien à voir avec notre pensée. Ils sont librement inventés et ne sont pas dérivés des lois de notre activité mentale. La pensée est non contrainte, ni par les lois de la psychologie ni par celles du fonctionnement du cerveau. Les concepts de la science seraient de pures inventions.

Un autre argument est celui de l'expérimentation. Le réel, qui est étudié par le scientifique cherchant à valider ses théories, peut dire « non » à la théorie et la falsifier (la rendre fausse). Donc, le réel peut dire au cerveau que les théories qu'il a produites sont fausses. Or, si les théories étaient homomorphes au cerveau, elles ne pourraient pas être invalidées : rien ne lui dirait « non », le cerveau étant toujours d'accord avec lui-même. La puissance de dire « non », d'invalider des théories comme celle de la terre comme centre de l'univers, cette puissance appartient au réel, qui est hors de l'esprit. Il y a quelque chose, hors de moi, qui peut m'obliger à changer ma façon de penser, à changer les contours de la raison. La pensée seule ne peut changer la pensée. Elle doit se confronter à son extérieur pour que la possibilité de sa contestation surgisse. Il y a une dialectique entre ce que je sais du réel et la pensée que j'ai de ce savoir.

Revenons à des pensées plus raisonnables que celles consistant à affirmer que nous produisons des théories qui correspondent à nos schémas neuronaux. C'est-à-dire, qu'il n'y a pas de relations à questionner entre moi et l'objet de ma connaissance, mais que je produis l'objet tel qu'il est par l'extension de ma conscience sur le réel. Il suffirait donc de connaître les structures du cerveau pour connaître le réel. Or, il semble évident qu'il y a rapport, relation, entre l'objet et moi ; et que ce rapport est médiatisé par nos sens. Je ne peux pas connaître l'objet en lui-même, mais seulement par ce que mes sens m'en font percevoir. C'est la raison, et plus particulièrement, la logique, qui permet de penser les

⁵¹ Albert Einstein, *On the Method of Theoretical Physics*, in Philosophy of Science, volume 1, n° 2, avril 1934, pp 163-169.

conditions formelles de vérité entre l'objet et moi. La logique est attachée à l'espace intermédiaire entre moi et l'objet. Il y a une tension dialectique entre l'objet et moi. Pas d'objet sans relation, pas de relation sans objet.

L'aveuglement de la cybernétique

Le management semble fonctionner comme une extension de la pensée à la réalité. Une pensée rationaliste, technique, qui n'a pas de rapport au réel, si ce n'est à l'intérieur de sa propre pensée, au travers de ses propres modes ou structures de pensée⁵². La gouvernance dit quelque chose d'elle-même, mais rien du réel, qu'elle met en ordre par l'organisation managériale. Elle s'étale sur le réel et le pense ensuite comme émanation d'elle-même. Elle n'essaye pas d'en penser la complexité, elle y applique ses structures de pensée, une idéologie : il n'y a pas d'alternatives. Comment, dès lors, se redresser dans l'ouvert, sortir⁵³ de l'ombre pour rejoindre la pénombre de la clairière ? Comment dire « non » ? Nous pensons qu'un élément fondamental de réponse se trouve dans la relation sociale ou, le relater social, en reprenant à notre compte une des interprétations de la mécanique quantique qui nous dit que tout est relationnel. Les équations de la mécanique quantique :

« ne décrivent pas ce qui arrive à un système physique, mais seulement comment un système physique vient influencer un autre système physique. »⁵⁴

La relation est centrale, relation entre moi et un objet, moi et l'autre, moi et moi. Il est possible d'en inférer que la réalité n'est qu'interactions entre des objets (il ne faut ni oublier l'interaction, ni les objets, car le relationnel en tant que tel n'a aucune espèce d'intérêt). Il s'agit alors de trouver des lieux permettant ces interactions, ces échanges relationnels : par exemple, la laïcité. Comme ouverture conditionnant la possibilité d'un lien

52 C'est peut-être ça le *Gestell* heideggerien, cette figure de l'être qui est oubli de l'être (l'oubli de ce qu'il est).

53 Y a-t-il seulement une sortie ? Si l'État moderne est la sécularisation de l'Église chrétienne, si l'économisme est une sécularisation du christianisme (à partir de l'économie théologique), alors, comment peut-il y avoir une sortie à ce qui se pose comme universel, c'est-à-dire sans autre limite que celle, paradoxale, de la totalité ? Pour sortir, il faut avoir un seuil à passer, une limite à franchir, un milieu à quitter.

54 Carlo Rovelli, *Par-delà le visible*, Paris, Odile Jacob, 2015 (édition italienne 2014), p 127.

social réflexif, elle permet de produire une conscience sociale libérée. A *contrario*, le management est le processus de mise à mort du rapport, du relationnel, du récit. C'est-à-dire, du récit en tant que relation à un autre que la pensée panorganisationnelle qui s'étend sur le réel, comme si j'étais condamné à me conformer à mes structures cognitives (comme si elles-mêmes ne se transformaient pas au cours de chaque relation que j'ai avec de l'autre que moi).

Qu'y a-t-il hors de cette pensée ? C'est ce qu'il nous appartient de découvrir, nous autres, « occidentaux », qui vivons dans et par cette pensée hégémonique et mondialisée. Pour y parvenir, nous ne pouvons rester dans le quotidien de cette pensée omniprésente. Il faut s'en extraire, ou au moins tenter de s'en distancier. C'est la question de la clairière, celle qu'il faut ouvrir dans la forêt (elle n'est pas donnée, elle n'est pas déjà là), afin de laisser la lumière y pénétrer.

6- La tolérance

Le principe de tolérance permet une association apaisée de communautés existantes. C'est-à-dire qu'il présuppose l'existence de communautés. Celles-ci sont tout à fait autorisées à exercer des droits politiques, en tant que communautés, du moment que personne n'est contraint (soyons tolérants). De plus, l'incroyance est réputée rendre impossible tout lien politique, car l'incroyant est de nature à trahir tout engagement ou lien social (communautaire)⁵⁵. Le principe de tolérance est l'affirmation de la liberté de culte, du moment que l'on en a un. Pierre Bayle va assouplir la tolérance en l'élargissant aux incroyants (1686)⁵⁶, car ceux-ci, s'ils ne craignent pas la loi divine, craignent au moins la loi civile. C'est cette tolérance élargie qui est portée par l'Union européenne. Ce qui importe à John Locke (en 1667 pour son essai, et 1689 pour sa lettre)⁵⁷, c'est la fonction de la forme sociale de la religion, qui est conçue comme le paradigme de toute association humaine (une population assemblée autour d'un système de croyances religieuses, et vivant en bon voisinage avec d'autres populations, répondant à d'autres systèmes de croyances religieuses). Le lien politique s'inspire alors du lien religieux. En effet, comment penser autrement depuis le trafic de sens du mot *religio* commis par Lactance ?⁵⁸ La tolérance pensée comme lien politique est, dans l'aire culturelle chrétienne, une pensée théologico-politique.

La liberté de culte

Une fois cela admis, on peut difficilement s'étonner que l'Union européenne veuille mettre en avant des racines chrétiennes. C'est ainsi qu'est assurée la liberté de religion (pourvu qu'elle ne trouble par les

55 On ne peut, selon cette pensée, faire confiance à un incroyant, lui donner du crédit.

56 Pierre Bayle, *De la tolérance : commentaire philosophique*, Paris, Honoré Champion, 2014.

57 John Locke, *Lettre sur la tolérance* : précédé de *Essai sur la tolérance*, 1667, et de *Sur la différence entre pouvoir ecclésiastique et pouvoir civil*, 1674, Paris, Flammarion, 2007.

58 Maurice Sachot, *Quand le christianisme a changé le monde*, Paris, Odile Jacob, 2007, explique, p 46, que Lactance a attribué à *religio* le sens de *religare*, relier. Ce faisant, il prive le politique de ce qui fait son fond, au profit du religieux.

autres communautés), mais aucunement la liberté de conscience, qui comprend non seulement l'incroyance, mais également l'athéisme (qui est toléré avec l'apport baylien). Le principe de tolérance permet aussi la séparation de l'État et des Églises, mais c'est pour placer comme chef politique le représentant d'une communauté religieuse ou, comme dans le cas des USA, pour laisser la forme religieuse imprégner la vie publique (serment du Président, devise sur le dollar : « *in god we trust* », etc). L'État n'est pas neutre en terme de croyances religieuses. Mais peut-on se libérer du modèle religieux pour penser le lien politique ? Il faudrait pour cela pouvoir affirmer la liberté de conscience comme étant d'un niveau supérieur à la liberté de culte. L'inspiration religieuse du lien politique est donc omniprésente, au moins dans les sociétés occidentales. Pourtant, le lien politique ne devrait pas avoir besoin d'une référence religieuse pour être pensé. Si c'est le cas, c'est peut-être parce que l'État moderne est l'Église chrétienne sécularisée, que la mondialisation est une forme de christianisation : le capitalisme serait alors l'esprit du christianisme (qui revient pour nous hanter), une empoisonnante version du *pharmakon*, avec comme avatar récent, la réalisation négative du savoir absolu hégélien, le mauvais infini managérial (panorganisationnel).

Le lien politique

Dans ce contexte, si l'on peut affirmer qu'aucune adhésion préalable à un lien religieux n'est nécessaire pour former l'association politique, il faudra le montrer et l'expliquer. Car, il ne va pas de soi que la laïcité apporte réponse à cette question. Il faudra pour cela faire confiance à la raison, comme pratique consentie d'une relation politique qui ne soit pas liée à une croyance religieuse. La laïcité a :

« pour principe qu'aucun lien préalable ne peut inspirer le lien politique (...): c'est penser que la loi et la foi sont toujours disjointes. »⁵⁹

C'est ce qu'il va nous falloir examiner, car peut-on être libéré de toute foi ? N'a-t-on foi en la science que sur le mode métaphorique ? Ce n'est pas

59 Catherine Kintzler, Penser la laïcité, Paris, Minerve, 2014, p 19.

certain. Peut-être n'est-elle sise que sur des croyances ? Cela nous conduira à faire la distinction entre foi et croyance. Le lien politique serait alors un commencement absolu délié de toute référence transcendante (faut-il l'entendre phénoménologiquement ? Non bien sûr, ce serait se cloîtrer dans l'immanence et ne plus avoir accès au réel). Suivons l'exemple de John Locke qui, pour parvenir à penser la tolérance déplace la question de la vérité de la foi, de l'ontologie à la psychologie. Cela permet en effet une prise de recul par rapport à nos certitudes, qui perdent de leur influence sur le réel pour se retrancher dans l'individu croyant : le processus de sécularisation atteint le croyant qui, dès lors, pose un regard dédaigneux sur cette réalité qui ne correspond plus à ses attentes. Le régime de la vérité religieuse devient psychologique. Ce qui crée des crispations dues au déphasage entre un monde imaginé et le monde vécu. Ces membres de communautés, ainsi privées de leur monde, peuvent accepter ces changements ou réagir avec des degrés de violence divers.

« Une attitude religieuse qui ne consent pas à la psychologisation, mais qui présente l'adhésion aux dogmes religieux sous le régime de vérité ontologique, qui n'accepte pas le commentaire critique ni la subjectivation, est beaucoup plus difficile, sinon impossible, à faire entrer dans une logique de tolérance qui suppose l'intériorisation psychologique de la foi. »⁶⁰

Il est alors difficile de faire coexister des personnes appartenant à des régimes de croyances différents et dont la relation à la croyance prend la forme d'un régime de vérité ontologique.

Choisir entre nécessité et contingence du croire

Accepter de perdre sa position centrale dans l'explication du monde ; accepter de penser que son système de croyances n'est pas le seul valable, ou qu'il n'est pas moralement supérieur aux autres, quand la pluralité ne peut être niée, c'est ce qui est nommé tolérance (sur ce terrain, l'Occident a encore beaucoup à faire concernant, par exemple, la foi aveugle de ses dirigeants en l'économisme). La croyance, la religion

60 Ibid., p 24.

sont alors contingentes. Mais, l'intégriste refuse la psychologisation de sa foi. Il pense sa vérité, sa foi, comme principe ontologique, comme principe de nécessité. Sa vérité est exclusive de toute autre et le convaincre qu'il fait fausse route est peine perdue. Il est aveugle à la réalité du monde vécu, et refuse d'y prendre part. Pourtant, il y vit et peut s'y confronter chaque jour.

Deuxième partie

La séparation : un agir orienté

7- La question de l'Occident laïque

La laïcité n'est pas une pratique détachée de son sol. Ce sol est français et la France est une des puissances industrielle et militaire les plus actives dans l'Histoire de l'Occident. Si la pensée de la laïcité est si pauvre de nos jours, c'est peut-être parce que la France n'est plus un État souverain (au sens où l'État a été défini depuis au moins Philippe Auguste, qui régna de 1180 à 1223, comme détention de quatre pouvoirs : battre monnaie, décider de ses lois, rendre justice, décider de la paix et de la guerre).

Qu'est-ce que la laïcité ?

En posant cette question, nous pensons immédiatement aux définitions habituelles de la laïcité et la réponse pourrait être : « la laïcité c'est ceci », ou « la laïcité c'est cela ». Ainsi, elle est déjà présente en nos esprits et nous pouvons la convoquer à tout instant pour dire son être.

Ce n'est pas aussi simple, car ce n'est pas répondre à la question que de donner une définition de la laïcité, puisque nous ne savons pas ce qu'est son être, mais seulement ce que nous imaginons ou pensons constater de son existence, de ses manifestations avec lesquelles nous sommes familiers. Pour dire son être, il faut commencer par expliciter ce qu'est l'être.

Nous savons la distinction entre être et étant introduite par Platon et reprise par la restauration heideggerienne. L'être est, l'étant existe. Nous reprendrons cette distinction avec Hegel en disant que l'être n'existe pas puisqu'il est privé de la temporalité. Nous ne pouvons pas l'atteindre, car il est néant (intuitionner ou penser vide), absence de détermination et de contenu⁶¹, si ce n'est par clichés (dans le sens d'une photographie figeant une scène et d'opinion commune sans valeur de vérité).

Quel serait donc l'être de la laïcité ? Nous pourrions répondre par un cliché que c'est la séparation des Églises et de l'État. Mais ce n'est pas

61 G. W. F. Hegel, *Science de la logique. Livre premier : l'être*, Paris, Vrin, 2015, p 103.

cela, puisque *séparation* désigne un processus et non un état⁶². Si nous voulons être précis, il faudra dire que la laïcité est le *séparé* des Églises et de l'État. Le *séparé* désigne un état, soit constaté d'emblée comme un fait présent « de toute éternité », soit comme état issu d'un processus que l'on peut décrire (et qui peut n'être qu'une étape dans un processus plus large en cours d'évolution) : procès du devenir de l'être vers le néant et inversement, du mouvement du néant vers l'être ; « chacun disparaît dans son contraire »⁶³.

Nous aurons ici une préférence pour le mouvement, puisque ce qui est éternellement immuable ne se trouve que dans le ciel platonicien des idées, dans le formalisme étroit qui n'a aucune interaction avec le monde empirique, si ce n'est à sens unique comme modèle formel⁶⁴. Il faut alors initier une analyse afin de distinguer le *séparer* du *séparé*, action et état de ce qui se distingue. Car ce qui n'est pas séparé est un, confondu, sans écart.

Le *séparer* est un acte, un agir. Il est la *praxis* agissante (si on nous autorise ce pléonasma, puisqu'il n'y a pas de *praxis* qui ne soit une action, une activité), l'activité du vivant dans le monde (c'est-à-dire dans l'environnement, dans l'ensemble des choses et des vivants qui nous environnent ou constituent notre milieu, même à distance, depuis que porte notre voix). Séparer c'est vivre, c'est même plus que cela, c'est le devenir autonome : c'est l'être s'ouvrant sur un avenir. Mais alors nous ne sommes plus dans l'être, mais dans l'existence. Cette négation de l'être est ouverture sur l'existence, c'est l'être relevé (*Aufheben*⁶⁵). L'existence

62 Citant Héraclite, Hegel nous rappelle que « Tout *coule*, ce qui veut dire que Tout est *devenir* », *ibid.*, p 105.

Tout coule, Πάντα ῥεῖ, est une expression d'Héraclite s'opposant à l'approche parménidienne de l'être, Héraclite, *Fragments*, Paris, PUF, 1986, p 467.

63 Hegel, *Op. Cit.*, p 104. Le devenir est la vérité de l'être et du non-être.

64 Alors qu'il s'agit de penser le formel dans un rapport de réciprocité avec l'empirique, un rapport d'échange et de modifications réciproques : une idée mise en œuvre permet de modifier le réel et une pratique réfléchie permet de modifier une idée préconçue.

65 La relève hégélienne, l'*Aufhebung* (voir *Remarque*, Hegel, *ibid.*, p 139), est un terme qui a deux sens opposés. Celui de maintien et celui de suppression. Le terme relève est particulièrement bien choisi, notamment par Jean-Luc Nancy, pour désigner ce processus. Pour expliquer le sens de la relève, nous emploierons l'image de la relève de la garde. Ainsi le premier garde est nié par l'arrivée du garde suivant qui vient le relever et ce faisant maintient la garde. Mais cette négation n'est pas une suppression du premier garde, si ce n'est dans le processus qui consiste à garder

est le monde du devenir agencé selon la flèche du temps, à sens unique, menant du moment toujours renouvelé de l'ouverture de l'être – le séparer – à celui du retour à l'être, dans la mort (la fin du fini). L'existence est un temps d'échappement au néant de l'être. De plus, pour ce qui nous concerne au premier chef, c'est un temps qui n'est pas qu'une pulsion de mort, mais tout aussi bien une pulsion de vie, un avenir, pas uniquement un devenir. Ce n'est pas « l'être pour la mort »⁶⁶ qui donne l'existence, il ne fait que tourner l'existant vers sa finalité : il faut bien qu'il existe pour envisager sa fin. Si :

« l'existence, la facticité et l'échéance du *Dasein* se dévoilent dans le phénomène de la mort »⁶⁷,

il ne faut pas oublier la nécessité, dans un premier temps, de l'apparition de l'existence, de son émergence de l'être (elle s'individue à partir du pré-individuel, pour le dire avec les mots de Gilbert Simondon), formant ainsi une sorte de boucle dans le temps, une « temporalité *ex nihilo* »⁶⁸ créée par la subjectivité. Pour initier cette existence, il faut une force qui l'arrache à l'être, une force vive qui crée un avenir dans le devenir, une individuation, une boucle dans la temporalité objective du monde, un temps de l'existence, un temps de la subjectivité. Cette force c'est le rythme, comme temporalité répétée, qui scande la réalité pour en exorciser la mort, pour l'oublier, pour l'écarter.

« La vie est un déni de la mort »⁶⁹.

C'est pourquoi nous dirons que l'existant est *être pour la vie* avant de se tourner vers sa fin, sa mort, sa destruction, son retour à l'être (c'est-à-dire au néant) : ou, pour le dire autrement, l'être-là (le *Dasein* hégélien⁷⁰) est

un lieu pendant un temps donné (seule sa présence là, maintenant, pour garder, est supprimée). Il est nié dans sa présence, il est remplacé, mais ne cesse pas d'exister pour autant. Ainsi, la négation de l'être dans l'existence n'est pas sa suppression. Tout au contraire, elle est sa conservation, son maintien. La relève est la médiation entre l'être et l'existence.

66 Martin Heidegger, *Être et temps*, §49, édition hors commerce, traduite par Emmanuel Martineau, p 199.

67 Ibid., §50, p 200.

68 Michel Clouscard, *Les chemins de la praxis*, Paris, Éditions Delga, 2015, p 96.

69 Ibid., p 139.

70 Il faut préciser la distinction entre *Dasein* hégélien et *Dasein* heideggerien. Le premier est l'étant-là de toute chose existante, une pierre, une chaise ou le corps d'un homme ; il est de l'ordre de l'extériorité, de la naturalité (de la transcendance au sens de la phénoménologie), alors que l'humain est de l'ordre de l'intériorité, du

l'être relevé (*Aufheben*), c'est-à-dire médiatisé, élevé, après être passé par sa propre négativité. Il est « étant-là », il sera « être-pour-soi »⁷¹.

L'être-là est un devenu : son devenir est derrière lui et il apparaît comme un être et non comme un existant (ou être-devenant). Mais ce n'est qu'une apparence, car son être ne peut être fixé dans le réel, il ne peut l'être qu'en imagination – cliché – : tout coule, sans arrêt. L'être-là est au regard du devenir un non-être, car sa fixité d'être-là n'est pas sa vérité. Il *n'est-pas-là*, il n'est jamais là, il devient : il n'est qu'un moment du tout de son existence. Il est déterminé, concret et ses moments sont en relation, comme en vue d'une totalisation à venir, mais toujours incalculable : en vue de sa fin. Cette détermination s'exprime en qualités qui le distinguent des autres existants. C'est par ces qualités qu'il devient quelque chose, c'est-à-dire, une chose parmi d'autres choses déterminables et concrètes. Ce quelque chose :

« est la *première négation de la négation*, en tant qu'une relation à soi simple ayant un caractère d'étant »⁷².

Comme devenir, ce quelque chose :

« est un passage [en autre chose] dont les moments sont eux-mêmes quelque chose »

d'autre et tout à la fois de même, c'est-à-dire, « changement »⁷³. Ce devenir, en même temps qu'il devient est déjà concret : l'existant devient autre, tout en conservant la cohérence totalisante de ses moments (l'existant devient autre et cet autre reste pourtant le même quelque chose : c'est le sens du devenir-autre du même ; c'est également le sens de l'individuation, ou de l'avenir dans le devenir)⁷⁴.

concept, conscience (immanence). Pour Heidegger, le *Dasein* est un étant-là spécifique (être-*le-là*), à savoir l'Homme, et non pas simplement comme corps, mais le corps dans son activité quotidienne, propre ou impropre (il est dans la transcendance). Nous pensons qu'il y a là un écueil anthropocentrique et réactionnaire que Heidegger embrasse dans *Être et temps*, contrairement à son maître Husserl qui distingue clairement chair (*Leib*) et corps (*Korper*).

71 Hegel, Op. Cit., p 141.

72 Ibid., p 156.

73 Ibid., p 158.

74 Inversement, dans le mouvement de constitution du sujet (jamais achevé, si ce n'est à sa fin, qui n'est peut-être pas la mort physique de son corps), l'empathie peut être considérée comme le sens du devenir-même de l'autre.

Si l'être-là est encore en prise avec la négation qu'est la finité, vient ensuite le moment de l'être-pour-soi qui est l'être infini, de par la négation de la négation qu'est la finité. C'est le moment de la conscience apparaissant :

« quelque chose est pour soi dans la mesure où il relève l'être-autre (...). L'autre est pour lui seulement *comme* quelque chose de relevé, *comme son moment*. »⁷⁵

Ainsi, l'autre est en soi – est en moi – après avoir été supprimé tout en étant conservé (*Aufheben*). L'autre est un moment du soi. Ainsi le séparé est un moment du séparer. Il est la négation du séparer puisque dans son être-là il nie le mouvement du séparer. Mais le séparé n'est que cette négation au travail à l'intérieur du séparer, car celui-ci, en tant qu'être-pour-soi, est un mouvement infini qui ne saurait être stoppé, figé, néantisé par le séparé. Le séparé est la négation de la négation, moment – cliché – du séparer infini.

La séparation des Églises et de l'État n'est donc jamais terminée, mais toujours en travail dans le jeu des relations entre les institutions concernées (et ce depuis la fondation de l'Église chrétienne dans l'empire romain, comme institution politique séparée de l'État impérial), elles-mêmes traversées par les contradictions de leurs membres. Les camps de cet affrontement ne sont pas monolithiques et il n'est pas rare de trouver des hommes d'État qui sont contre cette séparation, au nom de leur foi ; tout comme il est courant de trouver des croyants qui sont pour cette séparation, au nom du libéralisme politique.

La Khóra

S'il est une instance du séparer, c'est à notre sens la *khóra* platonicienne. C'est dans le Timée⁷⁶ que Platon aborde cette notion polysémique de la langue grecque. La *khóra* (χώρα) est un terme fréquent qui signifie tout d'abord le lieu et dérive de *khôros* (χώρος), dont les différents sens sont :

75 Ibid., p 224. Nous rendons *Aufheben* par relève.

76 Platon, Timée, dans, Œuvres complètes, Paris, Flammarion, 2008, surtout 52d-e, p 2011.

lieu, place, endroit, région, pays, contrée, campagne (par opposition à la cité). Le mot semble dériver de l'indo-européen commun **ghē-1* : « être vide, manquer de, laisser, quitter ». Il est apparenté à *khôrizô* (χωρίζω), séparer, ou au passif, être séparé, se séparer ; et par suite, se tenir loin, s'abstenir, être étranger à. *Khôrizô* est composé de *khôris* (χωρίς), qui désigne ce qui est à part, le séparément, mais aussi ce qui est sans, en l'absence de. La *khóra* (χώρα) parcourt ces lignes de sens de façon plus riche encore. C'est le lieu, la place, l'endroit, nous l'avons dit, mais aussi le poste militaire. C'est également le moment où peut prendre place une action, ou la position sociale ou morale des esclaves ou des mercenaires. C'est encore le pays, l'étendue, la campagne, la contrée, le champ, la ferme.

Se mêlent les sens contradictoires d'étendues, d'espace délimité (ou délimité négativement par la ville, dans le cas de la campagne) et de localisation précise. De situation intemporelle et d'action durant un temps indéterminé. La notion elle-même est une mise en mouvement du séparer dans la contradiction de ses sens. La *khóra* c'est en quelque sorte le séparer en acte dans la langue même. Elle y dessine cette ouverture, cet écart entre spatialité et localité qui est précisément l'*ici* du moi qui s'ouvre sur le monde (qui s'individue), son milieu. Elle n'est ni le lieu ni l'espace (ni la matière, qui se dit *hylê* – ὕλη). Elle n'est pas non plus intelligible : elle est une « troisième espèce »⁷⁷.

« Elle est le fantôme toujours fugitif de quelque chose d'autre. »⁷⁸

Elle nous hante. Toutefois, elle est aussi la condition de possibilité de l'apparition d'une chose dans le monde, de sa constitution, de son devenir-chose. L'idée est séduisante et il est probable qu'elle soit similaire à la chair du monde de Maurice Merleau-Ponty⁷⁹.

77 Ibid., 52a, p 2010.

78 Ibid., 52c, p 2011.

79 Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

Sé-parer

La séparation semble se présenter, dans la langue française, comme un acte ou une disposition négative. Ainsi, en nous référant à l'étymologie, nous constatons que le sens oublié du mot séparation renvoie, comme il est bien souvent d'usage, à la langue latine et se décompose en un préfixe *se* qui est l'indicateur de l'écart, l'initiateur de la négativité, de la fin de l'unité. Dans « séparation », c'est le préfixe qui désigne la coupure, la césure, la disjonction, la division, l'éloignement. Les synonymes sont nombreux. Nous constatons pourtant que ces synonymes le sont tous de séparation, alors que nous n'avons pas encore examiné le sens de sa racine. Ce qui est le plus intrigant dans le mot séparation, dans le verbe séparer, c'est la marque parfaitement non négative du verbe *parare* qui indique ce que le français traduit par parer, préparer ou même apprêter. Aucune marque de négativité dans ces mots qui n'ont aucun rapport avec le préfixe verbal marquant l'écart *se*. C'est là que nous apparaît la puissance dialectique de ce mot, dans la compréhension nouvelle (ou renouvelée) que la finalité de la séparation est entièrement positive : mettre à l'écart, distinguer en vue de préparer. Il ne s'agit donc pas d'une action négative, d'une césure, d'une déchirure ou d'un arrachement, mais bien d'une façon positive de mettre à l'écart, peut-être et d'une certaine manière, comme l'arbitre séparant des boxeurs qui s'empoignent dans la confusion du combat. Du coup, l'antonyme de séparation n'est plus simplement union, mais également indistinction, amalgame, désordre, désarroi, chaos, ébranlement, fouillis, gâchis, conflit, etc.

La séparation revient alors, dans un certain sens, à mettre de l'ordre (parer), disposer de façon à pouvoir distinguer (apprêter), offrir un espace pour l'action et la réflexion (préparer). Il s'agit dans ce cas de différencier ce qui était confus, de discriminer en vue de mieux comprendre. Cette action négative porte en elle la positivité de sa fin dans une conjugaison dialectique d'une parfaite limpidité, montrant ainsi que la logique spéculative est déjà là dans la langue :

« c'est-à-dire, dans notre praxis même »⁸⁰.

Séparer n'est donc pas un acte négatif ou destructeur, mais une *praxis* visant à distinguer, ici, l'Église de l'État, et non à les opposer. C'est une pratique émancipatrice permettant de quitter une tutelle pour gagner en autonomie (à moins que cela n'ait engagé qu'un changement de tutelle). C'est également dans la séparation que peut (com)paraître la présence, notre présence, rendue possible par « la clairière de l'Ouvert »⁸¹. Séparer, c'est faire œuvre de néguentropie : c'est mettre en ordre.

Définitions modernes de la laïcité

Examinons maintenant plusieurs définitions de la laïcité, afin de pouvoir comparer ce que nous disent les prescripteurs.

Le mot lui-même a été inventé en 1871. Le Littré cite l'extrait d'un article de *La Patrie*, journal pro-impérial, soutien de Napoléon III. L'extrait dit :

« Au sujet de l'enseignement laïque (...) le Conseil [général de la Seine] a procédé au vote sur la proposition de la laïcité, qui a été repoussée » (11 novembre 1871).

Il semble que le mot avait déjà été utilisé durant la Commune de Paris, quelques mois plus tôt, lorsque les communards ont laïcisé les écoles. Remarquons que dès son introduction dans le vocabulaire français, le terme désigne un rapport à l'enseignement.

Fernand Buisson, en 1887, dans son *Dictionnaire de pédagogie*, fait de la laïcité la :

« sécularisation des institutions politiques d'un État ».

Cette définition nous semble fautive, car elle confond la sécularisation qui est, au premier chef, la lente perte d'influence de l'Église sur la société et ses institutions (dégradation de la croyance religieuse) et la laïcité qui

80 Philippe Lacoue-Labarthe, *La réponse d'Ulysse et autres textes sur l'Occident*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2012, VI. *La séparation, c'est le commencement*, p 74. Précédente édition dans *La Séparation*, dir. André Barbier et Jean-Michel Porte, Paris, In Press, 2003.

81 Martin Heidegger, *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1976 (édition de 2005), p. 299.

instaure une distance entre Églises et État – et tout corps qui se sépare d'un autre formant ainsi un espace entre eux, il est possible d'introduire la métaphore de l'espace de la laïcité, nous y reviendrons.

Le *Petit Larousse* de 1905 indique comme définition de la laïcité :

« caractère laïque : la laïcité de l'enseignement. »

Définition parfaitement tautologique qui ne sort pas du cadre de l'enseignement. Il est laïc depuis les lois de Jules Ferry : loi du 16 juin 1881, instituant la gratuité de l'enseignement primaire public, dite loi Ferry ; et loi n° 11 696 du 28 mars 1882, qui rend l'enseignement primaire obligatoire. Remarquons que l'intitulé de ces lois ne fait aucunement référence à la laïcité.

L'accent des définitions de l'Académie française est mis principalement sur le caractère de neutralité religieuse des institutions, en 1932 (8^e édition), avec une ouverture à d'autres champs que celui de l'enseignement :

« caractère de neutralité religieuse d'un établissement d'instruction ou d'assistance, d'une loi, d'une institution. »

La 9^e édition, en cours d'élaboration indique quant à elle :

« Caractère de neutralité religieuse, d'indépendance à l'égard de toutes Églises et confessions. La laïcité d'un établissement d'instruction, d'une loi, d'une institution. La laïcité de l'État est inscrite dans la Constitution de la V^e République. »

Il y a donc universalisation de la laïcité, portée par les notions de neutralité et d'indépendance, vis-à-vis des religions et de leurs institutions.

Mais dans le dictionnaire TLFi, *Trésor de la langue française informatisé*, nous trouvons deux sens à la définition de la laïcité. Il y est surtout question de séparation, bien que la neutralité soit rappelée :

« **A-** Principe de séparation dans l'État de la société civile et de la société religieuse.

B- Caractère des institutions, publiques ou privées, qui, selon ce principe, sont indépendantes du clergé et des Églises ; impartialité, neutralité de l'État à l'égard des Églises et de toute confession religieuse. »

Il est intrigant de constater qu'il s'agit d'une neutralité de l'État vis-à-vis des institutions religieuses et d'une simple indépendance de ces institutions par rapport à l'État. Elles n'ont donc pas ici à être neutres et impartiales vis-à-vis de l'État.

Le *Larousse* indique aujourd'hui que la laïcité est :

«**A-** Conception et organisation de la société fondée sur la séparation de l'Église et de l'État et qui exclut les Églises de l'exercice de tout pouvoir politique ou administratif, et, en particulier, de l'organisation de l'enseignement. (Le principe de la laïcité de l'État est posé par l'article 1^{er} de la Constitution française de 1958). **B-** Caractère de ce qui est laïc, indépendant des conceptions religieuses ou partisans : la laïcité de l'enseignement. »

Un déplacement de sens s'est opéré et l'enseignement est bien devenu un cas particulier du principe de laïcité, qui s'étend aux institutions politiques et administratives. Par contre, sont ajoutées aux conceptions religieuses, les conceptions partisans. Soit cette formulation est fautive, soit il nous semble qu'il faut lire que les partis politiques sont inclus dans ce qu'il faut mettre à distance de l'État, selon le principe de laïcité. Voilà une position qui est assez curieuse, compte tenu par exemple de la mainmise des partis sur la représentation nationale : rares sont les députés qui prennent des décisions qui ne sont pas pilotées par leurs partis respectifs. Cela dit, nous avons enfin là une définition qui prive les Églises de tout pouvoir politique, ce qui est le sens de la laïcité.

Enfin, le *Robert* ajoute la réciprocité :

« Principe de séparation de la société civile et de la société religieuse, l'État n'exerçant aucun pouvoir religieux et les Églises aucun pouvoir politique. »

Il faut ici remarquer, là aussi, la notion de « société civile », nous devons y revenir. La laïcité est donc tout à la fois un caractère, un principe et une conception. Nous voyons ce que peut être un principe, un fondement à partir duquel se construit un raisonnement, une notion importante dont dépend tout développement en terme de connaissances. De quoi la laïcité est-elle donc le principe ? Ensuite, la notion de caractère vient s'ajouter, comme pour réduire la portée du principe, ou en tracer les limites. Le

caractère est une notion complexe : ça peut être un signe ou une lettre gravée, ou inscrite ; un signe appartenant à un système d'écriture ; ou encore une typographie particulière ou un signe à imprimer ; ou un signe conventionnel utilisé par exemple en chimie ou mathématique. Il y a un second sens fondamental, celui de trait(s) distinctif(s) qui s'applique aux choses dans un sens esthétique (cette toile a du caractère) ou aux personnes, de la même façon. L'ensemble des traits distinctifs est aussi le(s) caractère(s) de telle ou telle espèce, animale ou végétale. Les caractères de la laïcité semblent être l'indépendance et la neutralité. Enfin, la conception renvoie à l'enfantement et à l'Immaculée Conception, à la parturition et à la maïeutique, à l'action et à sa métaphore socratique, au sens physiologique et au sens figuré. Concevoir c'est ici accoucher d'un concept, mais aussi se représenter un objet par la pensée. La laïcité serait alors aussi la conception de la séparation. Peut-être. N'est-elle pas plutôt la condition de possibilité de cette conception ?

Émanciper

Dans le champ individuel et psychique, cette séparation positive est la mise en place d'un espace – ou milieu – apaisé autorisant l'émancipation, conquis contre le cadre de la pensée dominante, traditionnelle, conservatrice. C'est cet espace permettant la réflexion, la critique, qui est ce que le législateur institue dans la société française par le biais d'une loi affirmant la séparation des Églises et de l'État. La Laïcité est la forme instituée de cet espace de « libre pensée » conquis sur l'espace occupé principalement par la pensée de l'Église chrétienne ; espace de sécularisation qui s'impose, selon l'expression consacrée, avec la force de la loi (*dura lex, sed lex*). Expression liée au droit du plus fort, après que Rousseau nous ait montré, dans le Contrat social, que nul droit n'est attaché à la force. Cet espace gagné sur la tradition (qu'il le soit par l'application de la loi ou par la lutte personnelle) n'est pas un espace d'opposition, mais une liberté de penser hors des cadres conservateurs dans lesquels nous vivons et avons été élevés. Il semble pourtant difficile de penser contre la tradition dont cette séparation émancipe. Bien

souvent, ce geste de sortie se produit contre ce dont nous tentons la sortie, tout contre. Peut-on échapper à ce tropisme ? Est-il seulement souhaitable d'y échapper⁸² ? Peut-être pas, puisque nous pensons encore dans les catégories de la religion chrétienne, dont la laïcité est issue.

Il s'agirait pourtant de ne pas opposer, mais de distinguer ce qui nous a formés (et nous constitue) de ce que nous souhaitons penser, de ce vers quoi nous tentons de nous diriger. Aussi, en ce sens, penser contre peut permettre de prendre appui pour nous éloigner en quelque sorte de nous-

82 Nous faisons là référence à la différenciation public / privé, qui est une des dualités constitutives de la cité grecque, mais aussi, plus tard, de la modernité libérale. L'espace public (l'espace de la publicité au sens d'*Öffentlichkeit*) est de plus en plus privatisé sous l'effet de la publicité (au sens d'*advertising*) qui a très fortement changé le sens de l'espace public, de la *politeia* (s'il y a encore un sens à user de ce mot grec). Cette privatisation-là n'a rien à voir avec l'espace intime – ou extime – du privé. A partir du moment où les entreprises privées (Coca Cola, Kraft, Google, Yahoo, etc.) financent presque entièrement l'espace public, osons même dire, constituent une forme nouvelle d'espace public privé, c'est en fait une privatisation et donc une destruction de l'espace public. Par conséquent, de nos jours, privé ne veut plus du tout dire ce que cela signifiait pour les Grecs avec Hestia. Chez les Grecs il y a une polarité public / privé, car pour qu'il puisse y avoir un espace public, il faut qu'il y ait un espace privé, dans l'intimité du foyer. C'est ce droit à l'intimité (*privacy*) qui est battu en brèche par Facebook, Amazon et les autres systèmes de collectes d'informations sur la personne qu'on nomme réseaux sociaux et qui ne servent que des intérêts pécuniaires (publicitaires). S'il n'y a pas cette intimité dans les sociétés tribales où tout est partagé, chez les Grecs, Hestia est la déesse du foyer, elle garde le feu, le *pharmakon* par excellence. C'est peut-être ce dispositif psychique et collectif que la publicité (*advertising*) et les médias publics et numériques sont en train de détruire.

Privé a changé de sens et désigne aujourd'hui ce qui appartient à la sphère économique et échappe précisément à la sphère privée. De plus, on peut voir l'émergence de l'espace public-privé, notamment sous la forme des partenariats public-privé (les PPP) dont nous pouvons constater l'échec et même les catastrophes qu'ils engendrent (voir l'exemple du Centre Hospitalier sud-francilien). Et de fait, si l'espace public est détruit par la privatisation, nous sommes tenus de nous demander à quoi peut bien servir la laïcité dans un contexte où il n'y a plus d'écart (où la tendance est à la réduction de l'écart) entre le public et le privé.

Ainsi la question de la séparation des Églises et de l'État fait écho à une séparation autrement plus fondamentale pour la conservation de la société occidentale, à savoir celle de l'espace public et de l'espace privé. Ces tendances s'affrontent dans un processus dynamique qui tend à détruire l'espace public, qui n'est autre que l'espace de la République (*res publica*).

C'est ce processus que l'on nomme néolibéralisme et dont nous voyons la marque dans la destruction de l'État (son démantèlement programmé), livrant toujours plus de secteurs de l'activité publique au secteur privé (c'est-à-dire, celui d'une économie qui ne dépend pas de la sphère publique : le marché capitaliste) : assurances complémentaires, retraite par capitalisation (fonds de pension), etc.

En effet, l'espace public ne « tombe pas du ciel », il est constitué par des institutions publiques (donc, par l'État) qui en permettent le déploiement dans la sphère politique (dans la cité). Démanteler ces institutions revient à détruire l'espace public au prorata de la disparition des secteurs étatiques (de pans des pouvoirs dits publics) attaqués par les forces économiques privées. Ce processus détruit la politique, la cité. C'est un des rôles fondamentaux de la laïcité que de maintenir cet écart entre privé et public, entre conscience intime (ou extime) et vie publique.

mêmes. Cependant, cela revient à pérenniser le mode de pensée duel hérité de Platon (mais aussi des présocratiques) et qui consiste à opposer des termes deux à deux, afin d'en faire surgir les contradictions ; afin que de l'opposition surgisse un dépassement qui permet de composer (ensemble) un nouveau terme (méthode dialectique). Notre propos n'est pas d'écarter la tradition philosophique, mais de comprendre un mode de pensée duel, binaire, avec lequel nous devons compter puisqu'il est à l'origine du dualisme, de l'opposition du bien et du mal (qui naît chez Platon avec l'allégorie de l'âme ailée du Phèdre ; mais qui n'est pas aussi simple, car il y a un troisième terme : le cocher)⁸³. Il semble que cette orientation est en germe dans le dialogue platonicien, mais il ne faut pas confondre pour autant le dialogique avec la dialectique⁸⁴. Pour Platon (et

83 Le cocher tente de concilier les deux chevaux qui tendent à tirer dans des directions différentes. Il pourrait être intéressant d'interpréter cette allégorie avec le Freud d'Au-delà du principe de plaisir et peut-être aussi avec le Nietzsche de Par-delà le bien et le mal. Au demeurant, c'est à partir de la République que se constitue philosophiquement l'opposition entre le bien et le mal, mais aussi la séparation entre ciel et terre (le *chorismos*, χωρισμός, signifie la séparation, l'impossible continuité entre le sensible et l'intelligible) qui constituera ce qu'on appelle le dualisme : séparation de l'être et du devenir, du sensible et de l'intelligible, de l'âme et du corps, du synchronique et du diachronique (Saussure), etc. C'est la naissance du monde chrétien qui est basée sur ces oppositions (Jésus – synchronique, Diable – diachronique) ; monde qui tend à s'universaliser de nos jours de par le processus de sécularisation qu'il porte en lui.

84 Le dialogique, c'est la tendance du premier Platon, celui des premiers dialogues. Platon reste fidèle à Socrate et y pratique la maïeutique, alors que la dialectique (analyse et synthèse, d'après le Phèdre) c'est le mode de pensée qui est basé sur les idées intelligibles (à partir du Phèdre et de la République, mais déjà dans le Banquet). Ce avec quoi le dialogique composait, la dialectique l'oppose.

Si Husserl parlera de l'écriture comme analytique (L'origine de la géométrie), la dialectique (médecine de l'âme) est posée comme la bonne forme de l'écriture contre la rhétorique des sophistes (Phèdre) : la rhétorique est un *pharmakon*. Elle est donc potentiellement une drogue dangereuse (c'est Paracelse qui a introduit la notion de dosage en disant qu'une drogue devient dangereuse en fonction de la dose ; mais les études des effets des faibles doses en lien avec l'industrie chimique – bisphénol A, par exemple – indiquent qu'à faible dose les hormones synthétiques ont des effets mesurables sur le long terme) : elle demande à ce qu'une prescription soit faite par une personne qui en connaît les effets néfastes et bénéfiques, le médecin. De plus, le dialecticien n'a pas appris la dialectique dans les livres (mais alors où l'a-t-il apprise ?).

Les grandes questions du marché seraient déjà dans la République, car nous héritons tous nos processus de pensée, au travers de leur histoire, de la dialectique platonicienne absorbée par la religion chrétienne. Les libertariens mettent en œuvre des processus de pensée platoniciens : le régime timocratique (régime de la valeur) perd son ancrage dans les valeurs morales et intellectuelles pour embrasser les valeurs techniques (à l'ONU, la lutte contre les inégalités devient lutte contre la pauvreté) et pécuniaires (l'économie financière) : c'est la gouvernance européenne. La timocratie va probablement conduire à l'effacement des dialecticiens eux-mêmes : ils se dé-singularisent. La timocratie repose sur la dé-intériorisation de la loi : fondation d'une *politeia* (république) qui distingue les gardiens (médecins – *iatrois*) qui ont accès aux idéalités : ils sont sortis de la caverne ; et tous les autres

toute la tradition philosophique) c'est à deux que l'on pense, dans le dialogue. Que ce dialogue ait lieu entre deux personnes vivantes ou entre un écrivain et un auteur dont seuls les ouvrages sont accessibles importe peu. C'est la confrontation avec l'autre qui permet de comparer ses arguments, de les opposer, de les affronter et d'en tirer une pensée.

Mais cet espace de pensée (ou plutôt de penser) n'est pas possible si nous restons sous la coupe de la tradition, si nos épaules ne sont pas allégées au moins en partie de la charge du dogme, ou plus largement, de la prescription morale, des interdits dont la dernière limite explicative est la foi (quant à la question « pourquoi ? » il ne peut être répondu que « parce que c'est écrit », ou « parce qu'il en a toujours été ainsi », ou « parce que c'est la tendance du marché »).

Cet espace est bien plus ancien que la loi sur la laïcité. On ne peut réellement lui assigner d'origine (ne serait-ce que parce que l'origine est un mythe), car nous sommes enclins à penser que l'homme remet en cause ses dogmes depuis qu'il en a inventé, même si cette remise en cause est souvent (toujours ?) marginale. Socrate est le témoin dans le champ du discours, devancé par les géomètres, les mathématiciens, les astronomes et les législateurs des deux siècles qui le précèdent, d'une transformation sociale qui fait muter le monde grec dans son ensemble, le faisant sortir de l'âge tragique pour découvrir un autre mode de pensée qui deviendra celui de l'Occident dans son ensemble (via l'universalisme chrétien). Nous disons Socrate, mais en réalité, il n'est que le personnage de Platon, auteur dont nous gardons la trace et qui est à notre connaissance le premier à mettre en forme ce nouveau discours qu'est la philosophie et à le nommer comme *philo-sophia*, φιλο-σοφία.

Nous soutenons que la philosophie est née dans une tentative d'émancipation d'avec un conservatisme. La réaction a été violente, puisque Socrate et soixante-dix autres « agitateurs » ont été condamnés à mort ou à l'exil parce qu'ils remettaient en cause publiquement la tradition

sont des ignorants dans la caverne et sont contrôlables, entre autres façons, par le mensonge (en tant que *pharmakon*). En usant du mensonge, les gardiens dé-intériorisent la loi *qu'eux-mêmes incarnent et profèrent* (et donc on doit mettre des policiers à chaque coin de rue). Cela entraîne une perte d'autonomie des individus. Nous reviendrons sur la question du mensonge d'État dans le chapitre 11.

(Socrate aurait été le seul à refuser l'exil et à être par conséquent condamné à boire la ciguë). Ici, c'est bien la justice et donc l'État (la cité) qui condamnent au nom de la tradition. De nombreux autres penseurs écartés (Galilée se rétractant, ou Rousseau censuré⁸⁵) ou éliminés (Bruno, immolé pour ses écrits) parce que leurs travaux remettaient en cause la tradition (ou les idées reçues : les clichés), sont les traces de la lutte difficile et parfois mortelle pour gagner cet espace d'émancipation.

C'est là, pensons-nous, que la laïcité instituée en 1905 ouvre un espace apaisé, un espace qui n'a plus à être gagné individuellement au péril de sa vie, un espace protégé par la loi, un espace séparant l'Église et l'État, les cultes et la vie publique, en somme, le privé (l'extime) et le public. Ainsi la vie publique est protégée des excès de la tradition. Ce qui ne signifie pas que la tradition est niée ou oubliée. Nous sommes toujours constitués par elle, travaillés par notre histoire et ce dont nous héritons. Mais nous pouvons désormais espérer penser sans risquer la réaction d'un appareil rigide et mortifère. Du moins, sans risquer de réaction légale des tenants de la tradition (mais la loi sur la laïcité seule n'est pas protectrice, il faut aussi convoquer les textes légaux antérieurs sur la liberté d'expression⁸⁶, textes qui sans évoquer l'esprit laïc sont bien entendu de cette eau).

La séparation au cœur de l'occident

Ajoutons ici quelques considérations sur la séparation de l'Église et de l'État. Elle est au fondement même de notre ère, l'ère chrétienne, qui se forme au sein de l'Empire romain, sur le socle culturel judéo-gréco-latin.

85 Jean-Jacques Rousseau, calomnié et pourchassé pour avoir défié l'ordre établi et pensé une alternative à la dualité entre les tenants du droit divin – Bossuet, Voltaire – et les tenants du droit naturel comme Hobbes ou Locke ; les premiers soutenant la royauté et la noblesse, les seconds parlant pour les bourgeois : royalistes et aristocrates contre bourgeois et ploutocrates, chacun ayant choisi ses maîtres et justifiant l'inégalité entre les hommes soit par la loi divine, soit par le droit naturel. Rousseau fut censuré par le parlement de Paris, interdit de réponse à ses détracteurs, chassé du canton de Genève et persécuté durant plus de quinze années. Un siècle plus tôt, il aurait pu avoir à répondre de ses thèses devant un tribunal de l'Inquisition.

86 Voir les articles 10 et 11 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789* :

Art. 10 - Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.

Art. 11 - La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'Homme ; tout Citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi.

En effet, nous le verrons plus loin (au chapitre 14), Augustin écrit La cité de Dieu en décrivant une cité céleste, et une cité de moindre qualité qui est seulement terrestre. Mais en procédant ainsi, il ne fait que déguiser la réalité de la cité qui se construit de son temps : l'Église chrétienne. L'Église est en occident un État, non pas dans l'État, mais à côté de l'État qu'est l'Empire romain et ayant en sus la volonté de l'englober en elle, comme un second corps, mais de moindre noblesse qu'elle pourrait gouverner. La société qui devient occidentale est constituée, dès son émergence, de ces deux entités distinctes et dissymétriques :

« une religion-Église d'un côté, la cité civile de l'autre. »⁸⁷

Avant cette constitution de l'Église comme institution séparée de l'État, la religion n'était pas distincte de la vie quotidienne, de la vie civile. La religion n'était pas autonome de la vie de la cité :

« Elle était inséparable de la vie publique et privée dont elle était avant tout l'expression rituelle et symbolique. »⁸⁸

L'Église chrétienne est donc une institution autonome, un État séparé de l'empire. Elle prétend être la société vraie ou pure, en tout cas la société placée sous les lois divines et donc supérieure à la cité civile qui ne connaît que la loi des hommes. La religion est alors la religion de l'Église et elle sert à l'empire de religion d'État. La cité céleste, ou de Dieu est l'Église chrétienne. Ainsi, est mise en place la séparation de l'Église et de l'État au fondement même de l'Occident. Par conséquent, la loi de 1905 n'a rien inventé, mais n'a fait que prendre acte de ce qui était invisible avant que la sécularisation (qui elle-même étant une force interne aux rapports de ces deux corps séparés : l'Église et l'empire) ne vienne démonter l'édifice chrétien, en transformer le cadre jusqu'à en montrer certains des mécanismes. Plus encore, toute la pensée moderne émancipatrice ne fait que dévoiler une séparation qui était présente dès la fondation de l'Occident, indiquant ainsi la diminution de l'influence de l'Église sur les consciences de la cité des hommes.

Cette religion nouvelle, qui n'est pas de même nature que celles

87 Maurice Sachot, Quand le christianisme a changé le monde, Op. Cit., p 44.

88 Ibid.

pratiquées dans l'antiquité, va jusqu'à repenser sa signification même, lorsque Lactance propose une nouvelle étymologie de *religio* :

« rattachant ce terme à *religare*, « relier ». »

Ce faisant, il :

« attribue à la religion-Église ce qui relève par nature du politique, mettant effectivement fin à toute pensée politique véritable. »⁸⁹

Si en effet la question du lien entre les hommes est réservée à cette nouvelle forme de pensée qu'est la religion chrétienne, nous ne pouvons plus penser un lien de nature différente, qui serait un lien politique dégagé d'un arrière-fond religieux (ou métaphysique, c'est ici synonyme). On peut ainsi mieux comprendre les efforts d'une partie des auteurs (oserons-nous dire des pratiquants ?) de philosophie pour s'extraire de la métaphysique, quitte à affirmer que ce faisant, elle n'est plus philosophie, mais simplement pensée ; qu'eux-mêmes ne sont plus des philosophes, mais des écrivains (geste qui rend plus lisibles les rapprochements entre philosophie et littérature).

L'ordre social moderne

Retournons aux définitions que nous avons données pour constater qu'aussi bien dans le *Trésor de la Langue française* que dans le *Robert*, il est intrigant que la séparation ne soit que celle d'avec la « société religieuse » et qu'ainsi se forme par contraste une « société civile », dont la locution n'est que la reprise d'Aristote, qui l'utilise dans son traité politique⁹⁰.

89 Ibid., p. 46. Nous soulignons.

90 La formule d'Aristote est *κοινωνία πολιτική*, la communauté politique. Cicéron traduira cette locution par *societas civilis*. Le sens de cette expression était éminemment politique et désignait l'unité politique de la cité.

Il est également fort intéressant de noter que l'expression hégélienne *der bürgerlichen Gesellschaft* est généralement traduite par société civile, alors que ce dernier se donne la peine de préciser : « *in der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt der Bürger (als bourgeois)* », au §190 des *Principes de philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1940, p 209. La traduction d'André Kaan est la suivante : « Dans la société civile en général, c'est le *Bürger* (comme bourgeois) (...). » Nous avons ainsi l'habitude de traduire société bourgeoise par société civile. N'est-ce pas là une façon inconsciente d'intérioriser la communauté politique comme étant à l'image de la seule classe bourgeoise ? Ne réduit-on pas ainsi un peu rapidement la communauté politique à sa représentation ? Dès lors, n'est-il pas considéré comme

Il faut tout de même noter que la locution « société civile » ne va pas de soi. Qu'est-ce en effet que la société religieuse, qui en serait l'opposé ? La Curie romaine, un monastère, un couvent sont des exemples de sociétés religieuses (en l'occurrence, chrétiennes). Ce sont des communautés, habitées de tensions, mais faisant unité ; plus ou moins fermées sur autre chose qu'elles-mêmes, partageant une morale et des règles communes qui les constituent et leur permettent de perdurer. La société religieuse se pense supérieure et dévalorise la cité et donc la société civile, suivant l'exemple augustinien de la cité de Dieu et de la cité des hommes.

La société civile serait-elle alors une non-communauté, constituée d'individus dissociés n'ayant pas de morale ni de règles, mais seulement des valeurs ? Cette tentative de définition de la société civile ressemble fort à la société que nous fait le libéralisme économique depuis le XIX^e siècle. Il semble bien que le sens moderne de l'expression « société civile » soit une invention du libéralisme (politique) qui, dans sa lutte contre l'Ancien Régime, a créé (ou redécouvert) une coupure entre l'Église catholique et l'État républicain. La société civile c'est alors l'autre nom de la bourgeoisie (ou des pêcheurs). Un nom destiné à englober toute la société, la marquant au coin des valeurs de la classe dominante.

Cette dynamique va transformer les rapports de classes : la bourgeoisie, issue du tiers État, va supplanter l'aristocratie et repousser le clergé pour se constituer comme classe à part entière et dominante. Elle va vouloir s'émanciper de la tutelle morale de l'Église et concentrer le capital financier, alors qu'elle a déjà inventé la spéculation boursière, ce qui lui a permis de s'émanciper de l'aristocratie et de son capital foncier⁹¹.

normal que, dans le discours public, la politique se réduise à la représentation dite nationale ? C'est en tout cas le principe du gouvernement représentatif, mode de gouvernement de la République française (défendu par l'abbé Sieyès le 7 juin 1789, devant l'assemblée des États généraux, au détriment d'un gouvernement démocratique, qu'il rejette avec force, cf. Archives parlementaires de 1787 à 1860, tome VIII, Paris, Librairie administrative de Paul Dupont, 1875, pp 594-595). Il y a de notre représentation mentale de la politique. Elle est transformée par les mots que nous utilisons pour la désigner. Est-elle démocratie ou gouvernement représentatif, république universelle, sociale ou bourgeoise ? Il semble bien qu'il y ait un hiatus entre le discours officiel et la pratique du pouvoir. Hiatus que ne dépasseront pas les tentatives de démocratie participative au parfum de marketing clientéliste.

91 Sur le mouvement d'émancipation de la bourgeoisie avant la Révolution française, cf. Michel Clouscard, L'être et le code, Paris, L'Harmattan, 2003 (première édition)

Il y a un double mouvement de la bourgeoisie qui d'une part prend ses distances d'avec ses anciens maîtres aristocrates, en créant plus d'argent par une nouvelle organisation du travail que ne le faisaient leurs prédécesseurs en récoltant l'impôt ; et en organisant les conditions du changement de régime politique (rappelons que l'Église aussi prélevait des impôts). D'autre part, la bourgeoisie s'émancipe de la tutelle morale de l'Église en prônant la liberté de culte et plus récemment de conscience, qui deviendra loi de 1905, au bout d'un long processus historique qui aura connu quelques reculades, notamment avec la loi Falloux.

Il va en résulter une *nouvelle* division de la société entre les propriétaires des moyens de production et les masses populaires en capacité de vendre leur force de travail. Mais rapidement, des couches intermédiaires émergent (instituteurs, juristes, ingénieurs, etc.) afin d'organiser la société selon les vues des propriétaires. Ces couches sont issues à la fois des classes populaires dont une faible part parvient à échapper à la reproduction sociale, et de la bourgeoisie qui doit bien trouver un emploi ou un mari à ses enfants surnuméraires (en effet, seul l'aîné reprend les affaires du père).

Lien entre contexte et définition

Les définitions les plus courantes de la laïcité (celles de nos dictionnaires) sont issues d'un contexte particulier : celui de la société libérale mise en place par la classe dominante.

Nous avons montré ce processus de production de la laïcité, issue du positivisme des Lumières, pour ensuite être utilisée principalement par la bourgeoisie dans sa lutte émancipatrice contre deux ordres de l'Ancien Régime : la noblesse et le clergé.

En effet, aucune définition ne peut prétendre être absolument objective.

1972), surtout la première partie où l'auteur analyse l'évolution de la structure féodale et l'émergence de la bourgeoisie, jusqu'à la Révolution française, pp 87-251. Clouscard y reprend la critique marxiste, la lutte des classes, qui est travaillée par des dynamiques venant de l'ontogenèse (la constitution de l'individu, l'individuation) et du parcours des individus au sein de la structure sociale, qui est donnée par les rapports de production (les classes sociales). L'ensemble ainsi constitué permet de comprendre la scène étymologique (le socle) de l'ensemble idéologique actuel.

Elle ne l'est que relativement à la visée idéologique (consciente ou inconsciente) qui sous-tend son élaboration. Toutes celles qui ont été indiquées tournent autour du rapport entre État et Religion, depuis la Révolution française et la Constitution de l'an III, écrite par les thermidoriens, c'est-à-dire les bourgeois, jusqu'à la troisième République qui a toujours été très conservatrice, sauf durant ses dernières années, avec l'émergence du cartel des gauches après la Grande Guerre et du Front populaire en 1936.

Une nouvelle pensée de la laïcité

Cependant, ce contexte ne nous empêche pas de réfléchir à une autre conception de la laïcité, basée sur d'autres présupposés que ceux de la société libérale (qui est la sécularisation de la société chrétienne occidentale). Car la laïcité, même si elle est un outil d'émancipation de la bourgeoisie, est également un outil d'émancipation pour tous ceux qui peuvent se l'approprier.

Encore faut-il ne pas la faire sienne dans un esprit de lutte contre la religion. Ce serait la posture du laïcard, du bouffeur de curé. Cette posture ne mène à rien, sinon à un affrontement stérile, comme on peut en juger avec le regain des revendications « laïques » depuis le 11 janvier 2015.

Partons de la définition de Jean Baubérot, fondateur de la sociologie de la laïcité :

« le pacte laïque, la laïcité c'est, à la fois, un règlement juridique et un art de vivre ensemble »⁹².

En effet, mais dans l'imaginaire de classe bourgeoise. Cette définition est fort pauvre, car en ce qui concerne l'aspect légal, nous connaissons la loi de 1905 ; et pour ce qui concerne l'« art de vivre ensemble », cela n'apporte aucune lumière à notre propos et ne fait que pointer vers l'esthétisme propre à la société libérale.

92 *Regard sur l'actualité*, in *Revue de la documentation française*, n°298, février 2004, pp 5-30.
<http://www.ladocumentationfrancaise.fr/dossiers/d000095-laicite-les-debats-100-ans-apres-la-loi-de-1905/questions-a-jean-bauberot>

La laïcité n'est pas un « art » de vivre (ou alors au sens ancien de *technè*), c'est un mode de constitutions de la société. Nous dirions plus volontiers avec Catherine Kintzler qu'elle est de l'ordre de la politique. En effet, c'est ce qui caractérise le vivre, non pas ensemble, mais en société : la politique (ou le politique, comme on voudra, ce dernier ne servant qu'à faire la distinction entre la politique et les manœuvres politiciennes ; mais nous doutons que cette distinction soit pertinente ; en effet, la politique résulte toujours d'un processus historique porté par des hommes : il n'y a pas de politique transcendante, il n'y a pas quelque chose comme « le politique », ou alors, c'est le théologico-politique repensé par Lactance sous la forme de la *religio*).

Catherine Kintzler pose comme définition de la laïcité qu'elle est la condition de possibilité de la constitution du lien politique, dégagé des influences religieuses. La distance avec les définitions officielles est, comme on peut le constater, importante. Il ne s'agit plus de neutralité, mais d'un dégagement, d'une mise à l'écart, d'une séparation, non plus de l'État et des Églises, mais de l'homme et de la foi religieuse, dans le but de constituer un rapport politique.

Catherine Kintzler dit encore :

« la laïcité, c'est dire qu'il n'est pas nécessaire de croire en quoi que ce soit pour fonder le lien politique »⁹³.

Dans Penser la laïcité, elle précise que ce lien politique passe par l'établissement :

« d'un dispositif fondé avant tout sur la constitution d'un espace critique commun et donc inséparable de l'acte même par lequel on s'instruit »⁹⁴.

Le cadre d'enseignement est donc encore essentiel, mais il est envisagé sous le regard du politique. La laïcité sert alors de protection à la liberté d'expression, à :

« la libre circulation de la parole, la libre circulation des arguments et leur confrontation (et non pas l'affrontement dogmatique entre des

93 Cf. Marianne2, *Sarkozy menace-t-il la laïcité ?*, le 29 décembre 2007.

94 Catherine Kintzler, Penser la laïcité, Op. Cit., p 174.

opinions) »⁹⁵.

C'est une approche intéressante en ce qu'elle fait place à la raison dans le processus de constitution de l'en-commun.

Une autre généalogie de la laïcité

Mais d'où vient cette idée ? Il semble qu'elle vienne de Platon et que son histoire constitue le procès de production de la laïcité que la société libérale occulte, car cette laïcité-là est la possibilité même de sa remise en cause (comme de la remise en cause du religieux comme seule instance du lien entre les hommes).

La sécularisation nécessaire à l'émergence de la laïcité s'opère par la transformation du monde traditionnel grec, avec sa vie organisée autour de la volonté des dieux – le monde décrit par exemple dans *l'Illiade* ou dans *l'Odyssée* – en un monde toujours grec où émergent la science géométrique, l'astronomie et le sophisme, puis la philosophie, avec Thalès, Pythagore, Gorgias, Socrate et tant d'autres figures dont nous gardons collectivement la trace. Cette sécularisation se heurte à l'intransigeance des tenants de la tradition, qui trouvent leur énergie dans la peur de perdre leur emprise sur les consciences de leurs concitoyens. Ainsi, l'éducation doit être conservatrice et ceux qui entravent l'élan de la tradition sont ostracisés ou condamnés à mort comme Socrate – pour impiété et corruption de la jeunesse.

Si cela fait taire les citoyens dont la libre expression est condamnée sous peine d'exclusion de ce collectif que nous appellerons la cité, soit définitivement par la mort, soit temporairement par l'ostracisme, c'est à notre avis parce qu'ils trouvent d'autres espaces pour exprimer leur pensée que celui de leur for intérieur. Ainsi, nous pensons que les structures comme l'Académie, fondée par Platon après la mort de Socrate, servent d'écrin à une parole, à un échange entre citoyens invités à y étudier ; parole qui ne pourrait pas s'exprimer aussi librement hors de l'enceinte de l'école de pensée. La structure de l'Académie vise à

95 Ibid., p 68.

préserver la liberté d'expression et de conscience, dans une cité en voie de sécularisation et sous la coupe de la réaction qui refuse la tendance dominante de son temps (c'est un espace privé).

Il s'agit de l'institution de la liberté de penser autrement qu'à l'identique des prescripteurs qui prétendent être investis de vérité et condamnent tout autre discours que le leur. Leur volonté est de faire perdurer une tradition déjà affaiblie par la sécularisation de la société, que cette tradition soit religieuse (cultuelle) ou politique (gouvernementale). Il s'agit pour la caste dirigeante de préserver ses privilèges en interdisant les discours mettant à mal les traditions sur lesquelles ils ont construit leur prospérité. L'espace de contestation est ainsi réduit au plus ténu qu'il est possible. La période est trouble alors ; Athènes se remet de la tyrannie des Trente qui durant près d'un an avait mis à bas la démocratie. Celle-ci fut rétablie en -403, mais les sensibilités étaient exacerbées après cette guerre civile des oligarques contre les démocrates.

Nous pensons que c'est une des raisons qui ont poussé Platon à fonder son Académie : la nécessité de pouvoir continuer à partager des idées aussi librement que possible, au sein d'un groupe bienveillant et à l'écoute des arguments des autres membres de l'école. Cette séparation d'avec les rues de la cité et les maisons des citoyens fortunés où Socrate dialoguait avec toute sorte de personnages, institue un espace d'échange et de controverse mieux préservé des préjugés conservateurs. *C'est cette institution que nous nommons laïcité*, en ce qu'elle apporte une protection aux libertés de conscience et d'expression ; en ce qu'elle permet à l'attention de se focaliser sur tout ce qui attise sa curiosité, sur tout objet d'étude qui éveille son désir, sans qu'elle conçoive une arrière-pensée inquiète vis-à-vis des tenants de la réaction. Cet espace protégeant la liberté d'expression se prolonge dans les institutions académiques, depuis l'autonomie accordée à l'université de Bologne par Frédéric Barberousse en 1158⁹⁶ (il faut cependant garder à l'esprit que l'Académie de Platon est une école et non une université).

96 Frédéric I^{er} de Hohenstaufen, empereur romain germanique, promulgue en 1158 la *Constitutio Habita* qui fait de l'université de Bologne un lieu où la recherche semble se développer indépendamment de tout pouvoir.

S'organise alors le débat académique par la *disputatio* et la *lectio*⁹⁷, une méthode d'enseignement et de recherche de la scolastique médiévale. La discussion était organisée selon un schéma dialogique mettant en débat plusieurs orateurs, généralement devant un auditoire, parfois en public. Cette *disputatio* pouvait également être épistolaire, dans l'échange entre chercheurs sur un sujet particulier de débat. La controverse était bienvenue et nourrissait le débat entre les chercheurs. Ces institutions universitaires sont laïques en ce sens qu'elles préservent la liberté de conscience et d'expression des maîtres et des étudiants ; elles mettent en place, elles instituent, *a priori*, un milieu axiologiquement libéré de la pression des conservatismes.

Cette longue histoire arrive à Jean-Jacques Rousseau, qui est le précurseur de la pensée de Kant, puis de Hegel. Nous insistons sur Rousseau, car dans l'époque qui est la sienne, le XVIII^e siècle, il est le seul à proposer une synthèse des deux courants opposés qui justifient la condition humaine, soit par la volonté divine et le péché originel, soit par le droit naturel qui deviendra le positivisme. Cette synthèse dépasse ces deux courants contradictoires, pour proposer une conscience laïque, dont la mise en place peut se lire dans la Nouvelle Héloïse, roman épistolaire dans lequel Rousseau construit une conscience dégagée et de l'impératif divin et du naturalisme (ou positivisme). Ce roman permet d'éclairer le Contrat social, où Rousseau met en place sa conception de la conscience dans l'ordre politique.

Après Rousseau, nous passons à la laïcité comme moyen de lutte contre le clergé et le procès de production de la laïcité que nous avons exposé précédemment prend le pas sur ce processus émancipateur universel qui culmine avec Jean-Jacques Rousseau. Il faut dire que la Révolution française est le moment de l'émancipation de la société bourgeoise libérale qui succède à ce qui est alors nommé l'Ancien Régime. Ce « nouveau régime » a besoin d'une certaine laïcité, comme il a eu besoin

97 La *lectio*, ou leçon, était la première tâche du maître : la lecture commentée d'un texte de référence au programme des études. Cela entraîna l'apparition d'un procédé d'enseignement corollaire : la *quaestio*, étude mettant en discussion le texte avec les étudiants.

de la puissance d'argent (du capitalisme), pour s'émanciper des classes dominantes (noblesse, clergé).

Aux différents stades historiques, la liberté d'expression, de conscience (d'attention), ne concerne qu'une petite minorité de la population : les membres de l'Académie ou d'autres écoles de pensée de l'antiquité ; les membres des universités libres des pressions politiques et religieuses ; les hors-la-loi qui refusent le cadre de vie dominant ou en ont été exclus et survivent en défiant les autorités. Il faut attendre la Révolution française pour que la réflexion sur le droit à la liberté d'expression, de conscience (d'attention), soit élargie à l'ensemble de la population nationale, toutes classes confondues. C'est avec la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 que s'énonce la liberté d'expression dans les principes sur lesquels doit reposer la loi fondamentale de la nation se constituant⁹⁸. Ce texte ne sera pourtant pas inscrit en préambule des constitutions à venir, si ce n'est comme référence dans celui de la Constitution de 1946 ; et puis rappelé ensuite dans celle de 1958. Tout au plus, la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* reprend-elle en partie cette idée en 1793 dans son article 7⁹⁹, en préambule à la Constitution de l'An I, qui ne sera d'ailleurs pas appliquée. Plus tard, toute évocation de la liberté d'expression ou de conscience est absente de la *Déclaration des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen* de 1795, préambule à la Constitution de l'An III.

Après l'empire et les restaurations, l'éphémère seconde République est instaurée par la Constitution de 1848 dans laquelle est inscrite, et non en préambule, la liberté de culte et celle d'expression¹⁰⁰, bien que rien ne soit

98 Voir les articles 10 et 11 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 :

Art. 10 - Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.

Art. 11 - La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'Homme ; tout Citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la Loi.

99 Voir l'article 7 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1793 :

Art. 7 - Le droit de manifester sa pensée et ses opinions, soit par la voie de la presse, soit de toute autre manière, le droit de s'assembler paisiblement, le libre exercice des cultes, ne peuvent être interdits. - La nécessité d'énoncer ces droits suppose ou la présence ou le souvenir récent du despotisme.

100 Voir les articles 7 et 8 du chapitre deux de la Constitution de 1848 : droits des citoyens garantis par la constitution :

dit de l'athéisme ou d'autres positions spirituelles ; ce qui nous amène à penser qu'il s'agit là plutôt d'une mesure d'apaisement des tensions entre les communautés religieuses et, par conséquent, ayant trait à l'ordre public et au principe de tolérance et non à la laïcité. Nous remarquons également dans l'article 7 que les ministres des Cultes peuvent être rémunérés par l'État, conformément au Concordat qui sera en vigueur jusqu'en 1905. Ainsi, c'est probablement parce que le Concordat est encore en vigueur que nous ne trouvons pas de propos ayant trait à la liberté d'expression ou à la liberté de conscience dans les lois constitutionnelles de 1875, formant le socle légal de la troisième République. Il faudra en passer par des lois, comme celles de Jules Ferry instituant une éducation laïque (en 1881 et 1882), ou la liberté de la presse (en 1881) ; ou plus tard, celle instituant la séparation des Églises et de l'État, en 1905, mettant fin au Concordat.

C'est la Constitution de 1946 instaurant la quatrième République qui reprend pour la première fois la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789¹⁰¹. Cette reprise n'est pas anodine, car elle met enfin en lumière cette déclaration et la place à la base de l'édifice légal de la République française ; c'est un rappel des principes fondamentaux de la Révolution française. Ce préambule constitutionnel apporte une autre transformation importante de la société : l'égalité des droits de la femme¹⁰². Finalement, la Constitution de 1958, instituant la cinquième

Art. 7 - Chacun professe librement sa religion, et reçoit de l'État, pour l'exercice de son culte, une égale protection. - Les ministres, soit des cultes actuellement reconnus par la loi, soit de ceux qui seraient reconnus à l'avenir, ont le droit de recevoir un traitement de l'État.

Art. 8 - Les citoyens ont le droit de s'associer, de s'assembler paisiblement et sans armes, de pétitionner, de manifester leurs pensées par la voie de la presse ou autrement. - L'exercice de ces droits n'a pour limites que les droits ou la liberté d'autrui et la sécurité publique. - La presse ne peut, en aucun cas, être soumise à la censure.

101 Voir le préambule de la Constitution de 1946, premier paragraphe :

« Au lendemain de la victoire remportée par les peuples libres sur les régimes qui ont tenté d'asservir et de dégrader la personne humaine, le peuple français proclame à nouveau que tout être humain, sans distinction de race, de religion ni de croyance, possède des droits inaliénables et sacrés. Il réaffirme solennellement les droits et libertés de l'homme et du citoyen consacrés par la Déclaration des droits de 1789 et les principes fondamentaux reconnus par les lois de la République. »

102 Voir le préambule de la Constitution de 1946 :

« La loi garantit à la femme, dans tous les domaines, des droits égaux à ceux de l'homme. »

République, fait elle aussi référence dans son préambule à la déclaration des droits de 1789, y ajoutant le préambule de la Constitution de 1946¹⁰³ (ce qui n'a pas empêché la censure d'être très présente jusqu'en 1981). Toutefois, ce n'est que le 16 juillet 1971 que ce préambule acquiert une valeur constitutionnelle, suite à la décision fondatrice *Liberté d'association* (décision n° 71-44 DC) du Conseil Constitutionnel.

Malgré tous ces progrès dans l'histoire des textes fondateurs de nos républiques, la liberté de conscience (ou d'attention) et celle d'expression ne se manifestent pas sans risquer de déplaire aux puissants et de faire subir à celui qui porte cette liberté le courroux de gens de pouvoir ou de groupes de pression. Les libertés d'expression et de conscience sont une des revendications de la Révolution française de 1789 ; cependant, elles ne seront par portées par les régimes qui se succéderont ; ni les républiques, ni les empires, ni les monarchies qui feront l'histoire de France jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale ne semblent souhaiter que l'expression ou la conscience des Français soient libres.

Nous pensons que si la liberté d'expression peut être incluse dans les textes constitutionnels français après guerre, c'est probablement parce que d'une part il y a refondation de l'État au sortir de la guerre, négation de l'État vichyste – l'État français libre et légitime ne s'est jamais soumis à l'envahisseur – et d'autre part parce que la loi de 1905 a transformé la relation de l'Église et de l'État, mais aussi la relation de l'homme politique et de l'État en faisant émerger cette neutralité axiologique transversale à toute la société française. Avec la loi de 1905, une protection légale existe enfin pour la liberté de conscience et par conséquent d'expression. La neutralité de l'espace public ainsi instaurée autorise l'expression des points de vue, même religieux, du moment qu'ils restent respectueux d'autrui et ne dérogent pas aux cas prévus par la loi. La controverse académique peut alors s'exprimer dans l'espace public et sortir ainsi des espaces utilisés par les chercheurs, ou de l'espace de la conversation

103 Voir le préambule de la Constitution de 1958 :

« Le peuple français proclame solennellement son attachement aux Droits de l'homme et aux principes de la souveraineté nationale tels qu'ils ont été définis par la Déclaration de 1789, confirmée et complétée par le préambule de la Constitution de 1946. »

privée.

Le procès de production libéral semble avoir été modéré par l'affirmation, mais surtout par la pratique de la liberté de conscience instaurée en 1905. C'est probablement la raison pour laquelle la laïcité se trouve depuis plusieurs années sous les tirs croisés des libéraux (économiques, puisque politiquement conservateurs), qui voudraient bien que son principe émancipateur soit affaibli ou plutôt, perverti.

Un pas plus loin

Après cette présentation historique et généalogique des deux faces de la laïcité, nous proposons un élargissement de sa définition comme condition de possibilité du lien politique. Cet élargissement nous voulons le faire au-delà du dégagement de ce lien politique d'avec les influences religieuses, point important que Catherine Kintzler ajoute au débat, tentant ainsi, peut-être inconsciemment, de défaire l'association de Lactance concernant l'attribution du lien à la seule religion.

Notre travail consiste à essayer de proposer une laïcité, comme condition de possibilité de la constitution du lien politique, dégagée de toute idéologie (au sens marxien du terme, telle qu'elle est définie dans *l'Idéologie allemande*), aussi bien de provenance religieuse que de provenance économique, politique ou sociale. Cela suppose de ne pas prendre pour vraies et acquises les affirmations du discours d'autorité, quelle que soit sa source (religieuse, ou ministérielle, ou même parentale, etc.), et d'instaurer les espaces légitimes de remise en cause, de questionnement de ce discours. Cela suppose aussi d'interroger nos croyances, afin de les remettre en cause et de déterminer celles qui sont nécessaires à la poursuite d'une existence émancipée de l'idéologie de la classe dominante, du marketing qui est son outil le plus massivement manipulateur, de la bêtise généralisée que nous imposent la majorité des médias, etc.

8- *Pharmakologie*¹⁰⁴ de la laïcité

Le *pharmakon* est une drogue qui peut-être soit toxique, soit curative, selon l'usage qui en est fait. Nous allons explorer cette ambivalence en lien avec la laïcité, afin de montrer sous ce regard les usages toxiques et curatifs qu'il est possible de faire de cette dernière.

Le principe laïque

La laïcité est un principe avant d'être une loi. Elle était à l'œuvre dans la société avant 1905 et nous posons qu'elle n'est pas autre chose que cet espace apaisé qui autorise la controverse tout en la protégeant des conservatismes dominants. La loi de 1905 se différencie en ce qu'elle institue cette protection à l'échelle d'un pays comme la France. Mais avant elle, d'autres institutions proposaient (et proposent toujours pour certaines) des espaces de controverse privilégiés, c'est-à-dire non soumis à la réaction des conservatismes religieux, politiques, économiques, etc.

Prenons l'exemple des universités, qui instituent un cadre académique permettant la libre expression dans les limites fixées par les règles académiques. Cette expression libre est protégée et ne subit pas, en principe, de pressions extérieures. C'est un espace public délimité et laïc, au sens où les chercheurs peuvent y échanger librement sans subir la violence des tenants du conservatisme. Cependant, tout ce qui brille n'est pas d'or et toutes les institutions dites académiques ne proposent pas cet espace protégé dédié à la possibilité de la controverse. Ce fut par exemple le cas de l'Académie de Dijon, auprès de laquelle Jean-Jacques Rousseau concourut en répondant au sujet proposé¹⁰⁵ avec son *Discours sur l'origine des inégalités*¹⁰⁶. Cette académie était au service des forces

104 Il s'agit d'une entorse orthographique voulant pointer vers le φάρμακον, *pharmakon*.

105 « Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle ? »

106 Cf., Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Rousseau avait déjà concouru en 1750 et remporté le prix de l'Académie de Dijon avec son *Discours sur les sciences et les arts* qui répondait à la question de savoir « Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs ». En répondant que les sciences et arts, bien loin d'épurer les

conservatrices de son temps, en ne primant que les auteurs de textes soutenant la monarchie et les idées reçues de l'Église.

Il faut cependant modérer notre propos, puisque chacun d'entre nous est peu ou prou conservateur et que la dialectique entre les deux pôles du conservatisme et de ce qu'on appelle généralement le progressisme (ou le libéralisme, mais alors, au sens politique) est une dynamique qui travaille intimement tout individu et par conséquent, toute institution. Ce sont des tendances et c'est le jeu de l'une avec l'autre qui détermine nos positionnements intellectuels, moraux, politiques, etc. Le jeu de ces tendances est la différence qui travaille notre intimité dans la lutte entre le synchronique et le diachronique.

Quand, par exemple, le ministre de l'intérieur et des cultes français déclare qu'il s'agit de démontrer que l'Islam est compatible avec la démocratie¹⁰⁷, nous ne pouvons que pointer le problème qu'une telle déclaration soulève. Ce n'est pas tant de l'Islam que du conservatisme en tant que tel dont il faut parvenir à se démarquer pour faire jouer à nouveau notre liberté. De notre point de vue, toute religion est compatible avec la démocratie, pour autant que cette démocratie existe au sein de l'un ou l'autre des États actuels, du moment qu'elle respecte ses institutions et ses lois. S'il est vrai que certains mouvements intégristes ou fondamentalistes, et donc très conservateurs, cherchent à se jouer des lois et de la diversité des opinions pour imposer par la violence leur vérité à tous (mais les fidèles de l'École de Chicago fondée par Milton

mœurs, éloignent les hommes de la vertu, il plaît à ses lecteurs. Mais quand, dans son second discours, il décrit un état de nature fictif de l'homme et que cela le conduit à critiquer les fondements mêmes de la société de son temps, Rousseau, à rebours des deux courants de pensée dominants du XVIII^e siècle, va affirmer que les inégalités entre les hommes ne sont ni naturelles, ni issues de la volonté de Dieu (via le péché originel).

107 Manuel Valls a déclaré lundi 19 août 2013, au séminaire de rentrée du gouvernement à l'Élysée et au sujet de l'Islam, « la France et l'Europe doivent démontrer que cette religion, à qui l'on demande de faire ce que d'autres ont fait en plusieurs siècles, est compatible avec la démocratie » [précise-t-il], irrité que certains essaient d'instrumentaliser -ou de déformer- ses propos » (Le Parisien). Ou encore : « Alors que le débat sur le thème du « vivre ensemble » était en train de toucher à sa fin, le ministre de l'Intérieur a pris la parole pour évoquer les deux défis majeurs qui attendent la France. D'abord la poussée démographique, notamment africaine va, selon Valls, « obliger d'ici à dix ans à repenser notre politique migratoire ». Et d'ajouter que la « question du regroupement familial pourrait être revue ». L'autre défi serait de faire la démonstration que « l'islam est compatible avec la démocratie » (Libération).

Friedmann ne se comportent pas autrement), c'est précisément là qu'il faut, non pas porter le fer, ce qui reviendrait à parler leur langage, mais délimiter et protéger les espaces d'expression libre. Si l'État doit lutter contre le port du voile intégral, alors pourquoi ne lutte-t-il pas aussi contre le port des crucifix sur le torse, des attributs hassidiques ou de la perruque destinée à cacher la chevelure ? Ce problème ne peut avoir de solution que si l'action de l'État ne crée pas de disparité dans la société.

Pour qu'on prenne de la sorte en otage la laïcité et qu'au vu du peu d'acquiescements à cette politique, l'on prétexte des questions de sécurité entraînant l'interdiction de masquer son visage en public, évacuant ainsi un espace de contestation fort ancien dans lequel le masque permet la controverse libre de sanctions ; ou que l'on prétexte des questions de lutte contre l'oppression de la femme, écartant de fait la question de l'émancipation des femmes par elles-mêmes et, ce faisant, énonçant la norme émancipatrice, il faut ne pas avoir réfléchi à la laïcité, mais se contenter d'ânonner ce que prescrit le manuel.

Un autre discours sur la laïcité, plus direct, est celui de François Hollande tenu le 5 avril 2013, suite à la constitution de l'Observatoire de la laïcité¹⁰⁸. Bien que la loi de 1905 n'ait jamais été « simplement » une séparation des Églises et de l'État¹⁰⁹, il faut reconnaître qu'elle institue une séparation entre l'espace public et l'espace privé. Ces mêmes espaces qui tendent à disparaître sous les assauts répétés et généralisés du capitalisme, notamment numérique. Nous sommes en effet amenés à constater que l'espace public devient publicitaire et que ce faisant la publicité change radicalement de sens. Il faut alors préciser que la question de la laïcité est la question de la possibilité de la publicité (*Öffentlichkeit*) dans un contexte apaisé, possibilité de faire savoir publiquement sa pensée en bénéficiant de la protection de la loi. Mais, c'est tout l'espace public qui s'effondre progressivement sous la pression néo-libérale ; et la disparition de

108 « En 1905 la laïcité était simplement la séparation de l'État et des cultes. Aujourd'hui, elle est une frontière entre ce qui relève de l'intime, qui doit être protégé, et ce qui appartient à la sphère publique qui doit être préservée. Et comme toute frontière, il n'est pas toujours aisé de la tracer. »

109 Les premiers mots de l'article 1 étant : « La République assure la liberté de conscience » ; et non pas, par exemple, la République assure la séparation des Églises et de l'État, comme le titre de la loi pourrait nous inciter à l'imaginer.

l'espace public ne peut se produire sans la destruction progressive et simultanée de l'État. Car c'est l'État qui garantit la publicité (*Öffentlichkeit*) et qui protège la vie privée. C'est l'État qui institue l'espace public et y garantit la libre expression. Sans l'État pour réguler les forces économiques, c'est la raison du plus fort qui l'emporte et le plus fort n'est pas, n'est jamais, le citoyen. Le plus fort quand l'État est faible, c'est l'entreprise privée, où le mot privé a lui aussi radicalement changé de sens. Ces entreprises privées¹¹⁰ colonisent l'espace public, elles le privatisent par la publicité (*advertising*) qui remplace la publicité (*Öffentlichkeit*), elles se l'accaparent. La perversité de cette démarche conduit à ce que l'espace public ainsi colonisé devienne privé (non comme un espace intime, mais comme un espace commercial) : en résulte la prolétarianisation généralisée des esprits par le marketing dont la nocivité a été accrue par l'automatisation et la liquidation de la puissance publique au profit du marché¹¹¹.

Ce phénomène nous conduit à affirmer la mutation progressive de la dualité public / privé en une nouvelle dualité : publicité / propriété. En effet, la sphère privée tend à être privatisée par divers moyens mis en œuvre, par exemple, quand un commercial d'une société de vente de produits consommables pour imprimante demande au responsable des achats d'une entreprise sa date de naissance, car, à cette occasion, il pourra

110 Au premier rang desquelles on trouve celles qu'on appelle les GAFA (Google, Amazon, FaceBook, Apple), appelés aussi les cavaliers de l'apocalypse. Google, par exemple, est une machine de publication qui privatise la publication.

111 Il faut ajouter à cet aspect de la privatisation de l'espace public la marche actuelle de l'urbanisation, surtout dans certaines grandes villes comme Londres, Paris, Hambourg ou Istanbul. Dans ces villes, des quartiers entiers sont la propriété d'entreprises qui agencent l'espace selon des règles qui peuvent différer des règles de circulation dans l'espace public de la cité. Par exemple, dans le quartier de la City, *Pater Noster Square* est un espace privé où les « indignés » n'ont pas pu manifester, ayant été refoulés par des agents de sécurité privés. *Canary Wharf* est un quartier reconstruit dans les années 1980 sur d'anciens docks désaffectés. Ses immeubles, rues, promenades, parcs sont privés et gérés par des entreprises privées, sécurisés par des sociétés privées. Dans *More London*, il est interdit de circuler sur un skateboard ou avec des patins à roulette ou même à vélo et la présence de caméras vidéo est massive. C'est un nouveau modèle de ville qui s'invente. La mairie de Londres est cernée par les espaces privés et n'a d'autre choix que de prôner les partenariats public-privé (PPP). Il s'agit d'un nouveau concept d'urbanisme nommé BID (*Business Improvement District*), importé du Canada.

Cf. le reportage de Claire Laborey et Marc Evreux, *Mainmise sur les villes*, diffusé par Arte le 1^{er} septembre 2015 et disponible sur Youtube :

<https://www.youtube.com/watch?v=dZHw3aKNVXE>

doubler ses points de fidélité. C'est un comportement caractéristique de l'envahissement de la sphère privée pour des raisons marchandes. De même que la colonisation de la sphère publique par des messages publicitaires est une appropriation de l'espace public au profit d'intérêts commerciaux. Ces deux mouvements parallèles et complémentaires mettent à mal le principe de laïcité qui perd de sa pertinence dans une société où le public et le privé tendent à disparaître et à se confondre dans une réalité organisée selon les principes du marketing.

C'est dans ce contexte qu'il convient de s'interroger sur la place de la laïcité dans la société contemporaine. Et pour ce faire, nous allons en rechercher les symptômes, afin de mieux cerner les causes de cette perte de sens, mais aussi de distinguer ce qui dans la laïcité comme principe et comme loi est de nature diachronique et synchronique, ou pour le dire autrement, ce qui dans la laïcité, cette technique de séparation de ce qui est du domaine de l'intime (ou extime) et de ce qui se rapporte au commun, au partage, relève du remède ou du poison, comme il en va de tout objet technique qu'il s'agit d'interpréter.

Un contexte pathogène

Nous avons nommé la maladie, et ainsi, procédé à rebours de la pratique du médecin qui cherche les indices de la maladie avant de la qualifier. Aussi, peut-être serons-nous amenés à redéfinir notre propos après avoir examiné les symptômes.

Il y a des indices de deux natures. Ceux qui sont la résultante d'une application parcellaire du principe de laïcité et de la loi de 1905 (ce qui n'est pas identique) et ceux qui sont au cœur de la laïcité et peuvent la mettre à mal. Commençons par indiquer les symptômes désignant une application incomplète du principe de laïcité.

Les saints du calendrier

Tout d'abord, au plus proche de notre quotidien, les noms de saints de notre calendrier, au demeurant grégorien, qui rappellent chaque jour une

fête, le prénom d'un proche, la possibilité de célébrer un saint. A ce symptôme, la Révolution française avait tenté de remédier en instaurant le calendrier républicain, qui fut utilisé de 1792 à 1806 ainsi que brièvement durant la Commune de Paris en 1871, au cours de laquelle on s'est rappelé l'emprise qu'avait (et qu'a toujours) la tradition chrétienne sur les consciences (sur l'attention). Le premier jour de la proclamation de la République en 1792 a d'ailleurs été déclaré premier jour de l'« ère des Français ». La volonté de se démarquer de la monarchie, mais aussi du christianisme est manifeste et a conduit à l'établissement de ce nouveau calendrier.

La toponymie

Un autre indice aisé à repérer se trouve dans les noms des villes et villages faisant référence à un saint ou portant tout simplement le nom d'un saint, ou même de Dieu. Cette tradition toponymique manifeste l'enracinement profond et ancien de la chrétienté dans le paysage géographique français (mais au-delà, dans tout l'espace géographique occupé par la chrétienté depuis l'association de ses Églises avec le pouvoir impérial romain), soit qu'elle nomma d'après des saints de nouveaux bourgs, soit qu'elle en rebaptisa d'autres ou que les noms locaux de divinités païennes rentraient dans le patrimoine chrétien, alors que l'Église se les appropriait. L'emprise de l'Église chrétienne sur les esprits a été massive durant une très longue période, **jusqu'au XII^e siècle au cours duquel son pouvoir commence à s'amenuiser. C'est au cours du siècle suivant que la mutation de la société vers ce qui sera nommé l'État moderne va s'accroître. Cette mutation va alimenter les dissensions entre le Pape Boniface VIII et le Roi de France Philippe le Bel, ce qui conduira au Grand Schisme d'Occident.**

Les fêtes religieuses

Ajoutons encore à notre liste de symptômes les fêtes religieuses liées à des jours fériés. Celles-ci sont en effet destinées à fêter des moments

particuliers dans le calendrier religieux. Dans un État laïque, il semble qu'il ne devrait pourtant y avoir aucune corrélation autre que fortuite entre les jours fériés et les fêtes religieuses. Pourtant notre calendrier en indique un certain nombre, en sus des jours fériés commémorant des conflits remportés ou la prise de la Bastille. Notons cependant que certains jours fériés ont été annulés avec l'abrogation du concordat en 1905. Cependant, il faut aussi remarquer qu'en Alsace et Moselle, où le concordat n'a pas été tout à fait abrogé, il existe encore plusieurs jours fériés liés à des fêtes religieuses chrétiennes en sus des autres, communs au reste du territoire français. Si la loi institue la liberté du culte pour tout homme et femme, pourquoi alors ne pas intégrer des fêtes religieuses juives, musulmanes ou bouddhistes en tant que jours fériés dans notre calendrier ? Inversement, pourquoi ne pas éliminer tous les jours fériés liés aux fêtes religieuses, quitte à compenser cette perte en instaurant des jours fériés liés au calendrier républicain ?

La religion dans l'espace public

Il faut encore parler du maintien dans l'espace public de manifestations religieuses. Ce n'est pas là un problème lié à la laïcité, par contre ces manifestations sont montrées du doigt comme problématiques, au nom de la laïcité. L'espace public est en effet un espace de libre expression. Alors, pourquoi ne pas laisser les croyants manifester, comme tout autre citoyen ayant le droit de partager ses opinions dans l'espace public, à la condition de respecter l'autre et de lui autoriser la controverse ? Il semble que d'autres schèmes sont à l'œuvre dans la réaction à ces manifestations, par exemple des schèmes racistes ou conservateurs. Dans les deux cas, les réactions sont souvent violentes et tendent à étouffer la liberté d'expression de chacun, même quand cette expression est respectueuse du cadre légal dans lequel elle se manifeste.

La France et le Vatican

Intéressons-nous maintenant aux liens entre l'État français et le Vatican.

De nos jours, l'État nomme, conformément aux accords concordataires toujours en vigueur, l'archevêque de Strasbourg et l'évêque de Metz. Le choix de l'évêque aux armées, qui est un fonctionnaire, est déterminé en collaboration entre l'État français et le Vatican. Et la nomination des évêques est soumise par le nonce apostolique au ministère des Affaires étrangères. Toutefois, les objections du gouvernement à quelque nom de cette liste ne peuvent avoir qu'un caractère politique. Ces éléments montrent les liens étroits entre l'État français et la papauté. Ces liens sont anciens et plongent leurs racines dans les relations entre le pape et le roi des Francs, Pépin le Bref, qui donna naissance aux États pontificaux le 14 avril 754.

Mais cette approche des liens entre la papauté et la France ne serait pas complète sans la liste des titres du Président de la République française. Nous connaissons tous le titre le plus prestigieux, pour avoir appris que Georges Pompidou et François Mitterrand s'étaient abstenus de prendre possession de la stalle du premier chanoine de l'archibasilique de Saint-Jean-du-Latran, dont le président de la République française hérite de Louis XI et d'Henri IV¹¹². Mais d'une part, d'autres titres de proto-chanoines ou de chanoines honoraires sont attachés à la fonction présidentielle¹¹³, et d'autre part, nous avons encore tous en mémoire la très médiatique prise de possession de ladite stalle par Nicolas Sarkozy.

Ce tour d'horizon serait d'ailleurs incomplet si nous n'évoquions pas le discours du Latran qu'a prononcé Nicolas Sarkozy en décembre 2007, et notamment le syntagme de « laïcité positive » qui retourne et met à mal la

112 Le titre de premier chanoine du Latran trouve son origine dans une fondation de Louis XI de 1482, qu'Henri IV a renouvelé en 1604 (il fut le premier chanoine du Latran). La basilique Saint-Jean-de-Latran est l'une des quatre basiliques majeures de Rome. Y siège l'évêque de Rome : le pape.

Cette fondation fut reprise sous forme de bourse par Napoléon III. A partir de 1863, elle finance un remplaçant au chœur. Ce poste de chanoine français est actuellement occupé par Monseigneur Louis Duval-Arnould, conservateur de la bibliothèque du Vatican.

113 Récapitulons, le président de la République française, en tant que chef de l'État et successeur des rois de France, est donc premier chanoine de l'archibasilique de Saint-Jean-du-Latran, proto-chanoine de la cathédrale d'Embrun, proto-chanoine de Notre-Dame de Cléry, chanoine honoraire de la cathédrale Saint-Jean-Baptiste de Saint-Jean-de-Maurienne, chanoine honoraire de l'église de Saint-Hilaire de Poitiers, chanoine honoraire de l'église de Saint-Martin de Tours, chanoine honoraire de l'église Saint-Martin d'Angers, chanoine honoraire de l'église de Saint-Martin de Chalons, chanoine honoraire de la cathédrale Saint-Julien du Mans.

notion de laïcité, en réduisant son sens réel à une influence négative. Faudrait-il qu'elle soit positive cette laïcité, pour qu'enfin elle porte des fruits à même de permettre à tout un chacun de nourrir sa spiritualité ? Non, bien entendu, le geste opéré par Nicolas Sarkozy en cette occasion contribue à discréditer la laïcité et à préparer son démantèlement programmé au profit de l'Église. En guise de réponse provisoire, nous pouvons dire à nouveau avec Catherine Kintzler que :

« la laïcité, c'est dire qu'il n'est pas nécessaire de croire en quoi que ce soit pour fonder le lien politique »¹¹⁴.

Une exception à l'unité républicaine

Il reste encore à aborder les spécificités concordataires de l'Alsace et de la Moselle¹¹⁵. En effet, il y a sur le territoire de la métropole un exemple parfait de la non-application de la loi de 1905, sachant que la révocation du concordat et du droit local dans son ensemble a été refusée après le retour dans le territoire français des trois départements concernés. Il ne sera pas non plus possible de revenir sur cette décision après la Seconde Guerre Mondiale, l'ordonnance du 15 septembre 1944, succédant à la loi du 17 octobre 1919, conservant les dispositions du droit local à titre provisoire. Toutefois, c'est un provisoire qui dure, car il faut compter avec le conservatisme acharné et le clientélisme des élus alsaciens et mosellans. Ainsi, dans ces trois départements, les prêtres, pasteurs et rabbins sont encore rémunérés en tant que fonctionnaires, l'éducation religieuse reste obligatoire au sein de l'école publique (sauf dérogation parentale qui peut être refusée par le chef d'établissement, même si

114 Catherine Kintzler, *Sarkozy menace-t-il la laïcité ?*, [Mariane2](#), le 29 décembre 2007.

115 Il ne faut pas oublier certains territoires d'outre-mer où des dispositions spécifiques sont appliquées. Car, là où il n'y avait pas eu de concordat napoléonien, la loi de 1905 n'a pas été appliquée. Par exemple, notons les décrets sur les colonies de Georges Mandel (alors ministre des colonies) du 16 janvier et 9 décembre 1939, qui donnent un statut particulier à ces territoires en autorisant les missions à gérer des biens. Il y a aussi l'exemple de la Guyane qui dépend de l'ordonnance royale de Charles X du 27 août 1828 ordonnant la rétribution du clergé catholique sur le budget départemental. Seules les Antilles et la Réunion ont connu l'application pleine et entière de la loi de 1905 (mais elle ne fut transposée qu'en 1911).

l'usage veut qu'il ne les rejette plus) et le délit de blasphème est encore inscrit dans le Code pénal d'Alsace-Moselle¹¹⁶ (même si ces articles de loi n'ont jamais été appliqués depuis 1919).

116 Code pénal d'Alsace et Moselle, **article 166** : Celui qui aura causé un scandale en blasphémant publiquement Dieu par des propos outrageants ou aura publiquement outragé un des cultes chrétiens ou une communauté religieuse établie sur le territoire de la Confédération et reconnue comme corporation, ou les institutions ou cérémonies de ces cultes ou qui, dans une église ou un autre lieu consacré à des assemblées religieuses, aura commis des actes injurieux et scandaleux, sera puni d'un emprisonnement de trois ans au plus.

Code pénal d'Alsace et Moselle, **article 167** : Celui qui, par voie de fait ou menaces, aura empêché une personne d'exercer le culte d'une communauté religieuse établie dans l'État [...], ou qui, dans une église, aura par tapage ou désordre volontairement empêché ou troublé le culte ou certaines cérémonies du culte [...] sera puni d'un emprisonnement de trois ans au plus.

Il semble que l'abrogation de ces articles soit envisagée. Toutefois, la proposition de loi visant à abroger le délit de blasphème, encore en vigueur en Alsace-Moselle (22 mai 2015), ne concernait que l'article 166 et n'a pas été adoptée, suite à la réponse du Ministère de la Justice, qui donne pour arguments que cet article n'a pas été traduit en français et n'a donc aucune valeur juridique en France, et que cette disposition tombée en désuétude, devait « être regardée comme implicitement abrogée car contraire aux principes fondamentaux de notre droit. » (Journal Officiel – Sénat, 17 décembre 2015, page 3486).

9- Symptomatologie du *pharmakon*

L'ambivalence du dispositif laïc permet de discerner les pratiques néfastes de celles qui sont bénéfiques, il s'agit de repérer les symptômes du mal, afin qu'ils nous permettent idéalement de proposer une thérapie : cette séparation ouvre un milieu autorisant le questionnement.

Une loi pharmacologique

En France, la laïcité prend la forme d'une loi, et c'est ce qui va nous occuper un temps au regard de ses symptômes. Cette loi comme tout appareil juridique est une technique, indépendamment du fait qu'elle requiert l'écriture comme support et en même temps, précisément parce qu'elle est écrite. Or, toute technique est un *pharmakon*, l'écriture au premier chef, comme le dit Platon dans le *Phèdre*¹¹⁷. Ajoutons encore avec Bernard Stiegler que le *pharmakon* est :

« une puissance *curative* dans la *mesure* et la *démésure* où c'est une puissance *destructrice* »¹¹⁸.

Les aspects hétéronomiques (de fait) et autonomiques (de droit) sont inséparables, parfois indistincts, et il s'agit d'apprendre à les penser séparément à nouveau frais, sans toutefois les opposer. Les penser distinctement est une nécessité, car « la mémoire ne peut plus se passer de son *hypomnématon* »¹¹⁹, c'est-à-dire de l'écriture : nous en sommes dépendants (sous toutes ses formes, y compris l'écriture numérique). Il semble donc n'y avoir d'autonomie que dans l'appropriation d'une hétéronomie, qui est un *pharmakon*.

La laïcité est aujourd'hui tout à la fois un droit et un fait, un soin que la République a tenté d'appliquer de façon partielle pour libérer l'État de l'emprise de l'Église. Cette loi est donc une tentative thérapeutique, dont il nous appartient de déterminer les qualités ou le dosage, étant donné que

117 Platon, *Phèdre*, 274c et suivants.

118 Bernard Stiegler, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, *De la pharmacologie*, Paris, Flammarion 2010, p 16.

119 Ibid., p 48.

la différence entre un poison et un remède réside dans la dose administrée (tout du moins, selon Paracelse). Puisque la loi de 1905 de séparation des Églises et de l'État est un *pharmakon*, nous devons déterminer si, dans l'usage qui en est fait, elle est un poison ou un remède pour la laïcité qu'elle prétend défendre.

Capitalisme, politique et laïcité

Commençons par dire que c'est dans la laïcité que la transgression est la plus pacifiée. C'est en effet dans cet espace protégé que la libre expression est la moins contrainte, ou la moins risquée. La loi de 1905 institue cet espace en lui offrant la protection de l'État, celle de la loi. Ainsi, en principe, la liberté d'expression affirmée par la Révolution française¹²⁰ est désormais protégée des attaques des conservatismes religieux. La laïcité comme loi dote l'espace public de la neutralité idéologique d'un lieu dont les religions sont absentes, du moins c'est ainsi que la loi l'instaure (et l'institue). Un espace de concorde voué à l'universalisme et dans lequel tout particularisme revendicatif religieux est malvenu. Dans cet espace on est humain avant d'être français¹²¹, noir, petit, juif, gros, criminel, catholique, estropié, turc, alsacien, musulman, femme, etc. On est nécessairement humain, les autres adjectifs qualificatifs sont des accidents. Cependant, la loi de 1905 ne protège pas d'autres formes du conservatisme qui nuisent pourtant à l'émancipation des citoyens, comme le conservatisme politique connu sous le nom trompeur de « libéralisme ». Tout conservatisme est trompeur, car il promet inévitablement une liberté qu'il n'accorde pas, en tout cas pas à ceux auxquels il la promet. Tout au contraire, c'est l'asservissement qui est son objectif, la mise sous tutelle

120 Notamment les articles 10 et 11 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789, que nous rappelons ici :

Art. 10, Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.

Art. 11, La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme ; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi.

121 Montesquieu, *Mes pensées*, Paris, Gallimard, 2014, pensée n° 350 : « Si je scavois une chose utile a ma nation qui fut ruineuse à une autre je ne la proposerois pas a mon prince parce que je suis home avant d'etre françois ou bien parce que je suis necessairement home et que je ne suis françois que par hazard ».

des masses populaires pour le profit politique, idéologique ou pécuniaire de quelques-uns. Le carriérisme politique est à la politique ce que la spéculation financière est à l'économie ou le dogme religieux à la spiritualité : trois formes d'enfermement idéologique dont l'issue est la mort de son objet – la carrière tue la politique en la transformant en métier, pire encore, en emploi, la spéculation tue l'économie en la rendant fantasmagique et autodestructrice, le dogme tue la spiritualité en l'enfermant dans la certitude.

Ainsi, le libéralisme ment au nez et à la barbe de tout un chacun en s'appropriant le thème de la liberté (d'entreprendre, pas de conscience : il ne s'agit pas de la même liberté. Bien que la liberté d'entreprise soit un des fondements de la Révolution de 1789, ce qu'en fait le libéralisme dessert la masse des entrepreneurs potentiels, au profit de ceux qui ont accès à l'argent des investisseurs : contradiction de la liberté d'entreprendre et du capitalisme) et, au nom de cet étendard, dérégule toutes les transactions commerciales au fur et à mesure de ses victoires sur le politique, c'est-à-dire, sur l'État tel qu'il était encore capable en France de mener une politique avant 1984. Pourtant, l'affaiblissement progressif de l'État va connaître une suspension temporaire en 1981 avec la vague de nationalisations auxquelles se livrèrent les gouvernements Pierre Mauroy I et II (de mai 1981 à mars 1983). Toutefois, le tournant de la rigueur décidé par François Mitterrand en mars 1983 va ouvrir la France au libéralisme économique, comme ce fut le cas en 1979 en Angleterre avec Margaret Thatcher. A la suite de la rigueur, c'est le gouvernement Fabius qui va, à partir de juillet 1984 et sous la houlette de Pierre Bérégovoy, lancer une vague de privatisations et déréguler partiellement les marchés financiers.

Or, si l'État s'affaiblit et que le législateur répond aux demandes des groupes de pression conservateurs pour établir les lois, si l'espace public se privatise et se vide ainsi de son sens, sens qui avait été constitué par la distinction public / privé issue de la cité grecque, la laïcité comme loi qui, précisément, institue une séparation entre la sphère publique et la sphère privée, ne perd-elle pas en pertinence ? Ne se vide-t-elle pas de son

sens ? Ne devient-elle pas fantomatique et ne se prête-t-elle pas alors aisément à la mascarade de sa « positivation » ? Comme s'il pouvait y avoir une laïcité négative qu'il s'agirait de rendre meilleure. Une laïcité négative serait celle qui rejetterait toute religiosité et au lieu de se poser comme neutralité de l'espace public, laisserait libre cours à l'anticléricisme. Et malheureusement, cette perception de la laïcité a une justification dans la lutte entre la République et l'Église qui les a opposées dès que la première a remis en cause l'universalité de la seconde.

Une République laïque

C'est la Révolution française qui, au premier chef, a remis en cause le pouvoir de l'Église en France. Ce n'est pas le plus ancien événement qui vient saper la puissance de l'Église, mais c'est à l'occasion de cette révolution qu'un renversement fut accompli. En effet, la confiscation des biens de l'Église et la cessation du défraiement des prêtres par l'État ont été menées entre mai 1789 (au moment où les États généraux se transforment en assemblée nationale, puis en assemblée constituante) et la fondation de la République en septembre 1792. Or, bien que la révolution devienne bourgeoise après la mort de Robespierre en juillet 1794 et avec la prise de pouvoir des Thermidoriens qui refusent d'appliquer enfin la Constitution de l'an I (dont ils n'étaient pas disposés à accepter la tendance égalitaire, ni surtout l'article 35 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1793¹²²), préférant en écrire une autre, dite Constitution de l'an III (adoptée en août 1795¹²³), en faveur des bourgeois, plus libérale et modérée (au sens de moins révolutionnaire), ils ne reviennent pas sur la mise à l'écart de l'Église. En effet, pourquoi auraient-ils travaillé contre leur intérêt ? Profitant de la révolution pour s'émanciper de la noblesse et du clergé, ils se coulent pourtant parfaitement dans le moule conservateur du moment qu'il s'agit de leur argent, de leur propriété. C'est avec l'empereur Napoléon I^{er} que viendra le

122 **Article 35** - Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est, pour le peuple et pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs.

123 Celle-ci est précédée d'une nouvelle déclaration des droits et *devoirs* de l'Homme et du Citoyen, bien plus axée sur l'importance de l'inaliénabilité de la propriété.

rétablissement des liens diplomatiques avec le Saint-Siège et la signature du Concordat en 1801 (accord en vigueur déjà avant la révolution, bien qu'il fut renégocié à l'avantage de l'empereur). Plus jamais le peuple, pourtant issu du tiers état au même titre que la bourgeoisie, ne sera en capacité d'écrire une Constitution défendant ses droits, ses intérêts.

La comédie de 1905

C'est pourquoi nous pouvons parler, en suivant le raisonnement de Marx à propos de Napoléon I^{er} et de son neveu¹²⁴, de redoublement comique de la laïcité en 1905, fruit de la bourgeoisie constitutive du parti radical valoisien¹²⁵ qui n'a de gauchisant que son anticléricalisme farouche et son

124 Karl Marx, Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte, Op. Cit., p 20, sur le redoublement comique de la tragédie historique : « Hegel fait quelque part cette remarque que tous les grands événements et personnages de l'histoire mondiale surgissent pour ainsi dire deux fois. Il a oublié d'ajouter : la première fois comme tragédie, la seconde fois comme *farce* ». Le mot farce étant écrit en français dans le texte original.

Marx fait ici référence à un passage des Leçons sur la philosophie de l'Histoire, Paris, Vrin, 1987, p 242, où Hegel parle de la transition opérée par Jules César entre la République romaine et ce qui sera l'empire. Il conclut ainsi cette leçon : « (...) d'ailleurs une révolution politique est, en général, sanctionnée par l'opinion des hommes quand elle se renouvelle. C'est ainsi que Napoléon succomba deux fois et que l'on a chassé deux fois les Bourbons. La répétition réalise et confirme ce qui au début paraissait seulement contingent et possible. »

125 Le Parti républicain, radical et radical-socialiste, est issu du radicalisme. C'est le premier parti fondé en France (1901). Avant son apparition, les députés étaient assemblés en groupes parlementaires (groupes qui existent encore de nos jours). Ce parti républicain est très attaché à la propriété privée et à la laïcité. Il est anti-catholique (laïc) et partisan d'un régime douanier libre-échangiste. Quand les socialistes entreront au parlement, il sera farouchement opposé au collectivisme prôné par les marxistes.

Le radicalisme est un courant de pensée qui existe depuis les lumières, notamment avec Voltaire. Au cours de la Révolution française, il s'attache à la nouvelle forme politique. Les républicains radicaux sont les plus antimonarchistes et anticléricaux. Tout au long du XIX^e siècle, ils cohabitent avec les républicains modérés, les républicains ralliés et les trois branches monarchistes ayant survécu aux révolutions : orléanistes, bonapartistes et légitimistes. Le radicalisme a une vision très spécifique de l'organisation sociale et humaine : il la fonde sur la primauté de l'individu. Doit-on y voir les prémices de l'individualisme exacerbé de notre temps ? Sans doute sont-ils dans la mouvance libérale.

Cependant, tout n'est pas négatif dans ce nouveau parti et il porte sur les bancs de l'assemblée cinq valeurs qui ne semblent pas délétères : la laïcité (bien que sous son habit de combat), la solidarité (partage du surplus), l'humanisme (issu des Lumières et séparant la pensée de la praxis, le savant de l'ouvrier), la tolérance (écho de Locke) et l'universalisme (de l'économie). De plus, la déclaration de clôture du congrès fondateur du parti insistait sur l'union à gauche, la séparation de l'Église et de l'État, la nationalisation des grands monopoles et la création d'un impôt égalitaire fondé sur le revenu.

Cependant, le parti radical vante les mérites de la propriété privée (comment pourrait-il en être autrement ?) : en effet, les radicaux croient que l'accession des

attachement à la République. Ils représentent ce qu'on a appelé la gauche républicaine, donc, la bourgeoisie attachée aux valeurs de la République et opposée à la monarchie (qui elle est soutenue par les républicains dits de droite qui sont à peu près tous monarchistes). Il s'agit du regroupement partisan des bourgeois contre-révolutionnaires qui ont pris le contrôle de l'État (une espèce de Thermidoriens de la troisième République, dont on peut dire qu'ils ne sont de gauche que parce qu'ils auraient voté la suppression des pouvoirs et privilèges royaux et nobiliaires, en ayant à l'esprit leur propre intérêt). Ils seront rattrapés sur leur gauche par ce qu'on appelle déjà alors l'extrême gauche, sans doute afin de la discréditer (comme c'est toujours le cas de nos jours) : les socialistes issus du mouvement ouvrier et portant des valeurs émancipatrices et des revendications sociales que les bourgeois, même radicaux, n'étaient pas disposés à accorder.

En somme, ce sont des parlementaires qui sont anticléricaux dans la mesure où le clergé et l'Église ont pris trop d'importance en France avec les accords concordataires et la loi Falloux (promulguée le 15 mars 1850), mais cette opposition s'arrête à la défense de leurs intérêts. Ils ne sont républicains que dans la mesure où la République protège leurs intérêts, c'est-à-dire la propriété de leurs biens, contre les tenants du pouvoir (politique et moral) antérieurs à la révolution : la noblesse et le clergé. La bourgeoisie s'émancipe en effet, en prenant des atours dits de gauche. Ils ne prendront un peu plus en compte la condition ouvrière qu'après le 1er mai 1906 qui fut explosif, réprimé dans le sang et suivi d'élections qui

salariés à la propriété sera le remède aux problèmes de la société industrielle (cette croyance demanderait à elle seule toute une analyse de la propriété comme *phamakou*, car, à l'évidence, l'accession à la propriété n'a pas été un remède, mais bien plutôt un pis-aller, un privilège – celui de posséder, or, n'oublions pas que celui qui possède, c'est le revenant qui a volé le corps d'un vivant pour pouvoir agir dans le monde : le possédant hante le possédé. Bien vite exploitée par le capitalisme pour enchaîner l'ouvrier à son travail, la dette est le spectre de l'ouvrier, elle le possède et le hante).

Ce parti regroupe des tendances qui étaient alors rivales. C'est une composition hétéroclite de comités électoraux, de sections de la Ligue des droits de l'homme, de la Ligue française de l'enseignement et de loges maçonniques.

Sa politique anticléricale (laïciste) sera marquée par l'action du Président du Conseil Émile Combes (1902–1905). La loi de séparation des Églises et de l'État est adoptée grâce aux efforts du député socialiste Aristide Briand. Mais cela ne se passe pas dans le calme et cette fois ce sont les fidèles et curés qui s'insurgent et imitent les ouvriers émeutiers de ce début de siècle.

confortèrent la majorité radicale-socialiste en place (Georges Clémenceau sera appelé à la présidence du Conseil le 25 octobre 1906 et fondera le ministère du Travail), dans un esprit paternaliste visant, même inconsciemment, à éviter une autre révolution en apportant aux masses en ébullition le « juste » partage des richesses qu'ils produisent. C'est-à-dire, le minimum qu'il sera possible de leur céder en espérant leur retour au calme¹²⁶ : le repos hebdomadaire obligatoire (loi du 10 juillet 1906). C'est dans ce contexte non pas insurrectionnel, mais émeutier, de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e que ce dont le peuple ne porte aucune revendication est adopté. La loi de 1905 nous apparaît alors comme une loi visant à protéger des intérêts des possédants.

Le top-down laïque

« Jamais, dans une Monarchie, l'opulence d'un particulier ne peut le mettre au dessus du Prince ; mais dans une République, elle peut aisément le mettre au dessus des lois. Alors, le gouvernement n'a plus de force, et le riche est toujours le vrai souverain. »¹²⁷

Deux logiques s'affrontent ou se complètent, selon les points de vue, celle du *top-down* qui fait descendre l'organisation de la société vers sa base, opérant des choix qui sont ensuite imposés à tous (qu'elles que soient leurs justifications, ils sont imposés soit au nom du bien commun, ou par autoritarisme, ou en invoquant la raison ; à cela s'ajoute l'injonction violente que nul n'est censé ignorer la loi) ; et celle du *bottom-up*, qui organise la société en partant de la multitude pour en tirer des principes de fonctionnement et de gouvernement qui viennent ensuite réguler la société au nom de tous (c'est-à-dire qu'une fois ces principes établis, ils reviennent sous la forme de *top-down* : c'est l'association et la complémentarité de ces deux logiques qui sont ici intéressantes).

L'association du *bottom-up* et du *top-down* est le principe d'organisation

126 Voir à ce sujet : Anne Steiner, Le goût de l'émeute – Manifestations et violences de rue dans Paris et sa banlieue à la « Belle Époque », Montreuil, L'échappée, 2012.

127 Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, Œuvres complètes V, Paris, Gallimard, 1995, p 105.

du corps social qui correspond à ce que Rousseau a thématiqué dans son Contrat social. Il s'agit ici du vieil affrontement entre la démocratie et l'aristocratie, déjà présent chez Platon et Aristote (tous deux aristocrates). Quand un petit groupe de dits experts décide des règles qui doivent être appliquées à tous, il apparaît que nommer cela une aristocratie est fondé. Il s'agit en effet du régime où les meilleurs dirigent, même si la qualité de meilleur est bien souvent déterminée en vase clos, par cooptation et non par l'établissement d'une évaluation externe, aussi objective que possible. Sous l'Ancien Régime, les aristocrates l'étaient de par leur sang ou le devenaient par décision d'un aristocrate (c'est ce qui distingue la noblesse de sang et celle d'épée, et plus tard de celle d'empire). Mais après la Révolution et sa récupération bourgeoise, les « meilleurs » sont désormais les riches (ou du moins, ceux qui sont assez riches pour offrir à leurs enfants un cursus scolaire leur permettant de rejoindre ce qu'on appelle l'élite, dans les grandes écoles fondées par Napoléon ; ces corps d'élite sont des juristes, des économistes, des savants, qui sont des qualificatifs dont le retournement désigne parfaitement ce qu'on nomme la populace (le peuple, la multitude) : les idiots, les incultes, les ignares ; en somme la masse informe et grouillante des petites gens : la plèbe).

Ainsi, ces deux logiques tendanciennes composent ensemble et créent, au gré des bouleversements sociaux d'un pays, des réalités politiques métastables. De cette manière se forment les tourbillons de l'histoire, ces moments de stabilité temporaire qui sont défaits par les événements et l'agitation des peuples. Cette métastabilité sociale ne peut perdurer que par l'équilibre des forces en jeu. Mais ces forces ne sont pas constantes et l'une peut dépasser le seuil de stabilité (ou de tolérance) et entraîner la destruction du tourbillon concerné. Nous pouvons appeler révolutions ces phases de destruction, si nous acceptons d'inclure dans ce raisonnement les révolutions conservatrices.

La laïcité n'échappe pas à ce jeu de tendances et si elle est, à ce qu'il nous semble, le fruit d'une volonté conservatrice, elle est tout autant celui d'une volonté émancipatrice. Comme nous l'avons vu, il s'agissait pour les républicains de s'émanciper de l'Église et de l'aristocratie. Toutefois, un

second moment s'est joué dans cette émancipation, celui de la distinction des riches et du reste de la société : des forces productives et des détenteurs du capital. A l'aristocratie (au sens de la noblesse) s'est substituée la ploutocratie. Plus précisément, à la filiation par le sang s'est substituée la filiation par l'argent. Bien entendu, être noble n'interdit pas d'être tout à la fois riche et être riche n'interdit pas d'être noble (la noblesse va s'allier en grande partie avec la bourgeoisie, la première pour pouvoir maintenir un niveau de vie élevé, la seconde pour le prestige du nom et du lignage). D'ailleurs, cette ploutocratie va constituer une nouvelle aristocratie (au sens de gouvernement des meilleurs) et se coulera dans le moule du pouvoir sans aucune vergogne. Cependant, être riche et/ou noble n'interdit pas non plus de se préoccuper des classes populaires. Il est cependant rare que cet altruisme soit exempt de toute arrière-pensée.

C'est parce que la République a prévalu et que la nouvelle aristocratie est bourgeoise (est la bourgeoisie), que l'État fonctionne comme une sorte de corps mort (du roi) dont de nouveaux marionnettistes auraient pris le contrôle. L'assemblée représentative du peuple est et n'a jamais été autre que presque totalement bourgeoise (ou royaliste)¹²⁸. C'est donc parce que

128 Les premières élections au suffrage universel en France datent de l'automne 1792 (elles ne concernent que les hommes ; et avant l'éviction du roi, quand il était question d'une monarchie parlementaire, il avait été décidé que les élections seraient censitaires), car le roi ayant disparu il fallait établir une nouvelle constitution (ce sera la Constitution de l'An I) et à cette fin nommer des représentants du peuple à ce qu'on a appelé la convention (mot anglais désignant une réunion et choisi probablement parce que l'américanisme était alors à la mode, du fait de la proximité avec la déclaration d'indépendance des États-Unis d'Amérique). Le peuple appelé aux urnes va élire avec plus de cinquante pour cent d'abstention, une convention entièrement composée de possédants, de notables. Sur 750 députés, il y avait seulement deux représentants issus du peuple, l'un dénommé Armonville, cardeur de laine dans la région de Reims, l'autre s'appelant Noël Pointe, employé à la manufacture d'armes de Saint-Étienne.

Une seconde fois le suffrage universel est utilisé pour former la Constituante de 1848 (le 23 avril, suite à la Révolution de février). Les hommes français vont encore une fois élire une assemblée entièrement composée de notables, de possédants (qu'ils soient républicains ou royalistes : 180 membres de la Montagne et des démocrates-sociaux, 75 républicains modérés – qui sont assimilables à notre droite et droite libérale – et 450 membres du Parti de l'ordre). Cette assemblée va provoquer une insurrection ouvrière en juin 1848, en décidant la fermeture des ateliers nationaux (destinés à fournir du travail aux ouvriers au chômage, l'idée est née de la révolution de février, mais on peut y voir un rappel de l'article 21 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1792, dont le fond a disparu de la version de 1795 : « Les secours publics sont une dette sacrée. La société doit la subsistance aux citoyens malheureux, soit en leur procurant du travail, soit en assurant les moyens d'exister à ceux qui sont hors d'état de travailler »). Le droit au travail est proclamé le 25 février par le gouvernement provisoire, mais Louis Blanc

les gouvernants ont fait l'État à leur mesure (car ils ont le pouvoir de réviser la Constitution, contrairement au peuple¹²⁹) que mécaniquement toute loi ne peut qu'être majoritairement issue d'un processus *top-down*, comme l'est la loi sur la séparation de l'Église et de l'État. Il est en effet rare de voir le peuple être consulté sur une orientation légale qui sera élaborée et votée par ses représentants.

n'a que peu de latitude d'action, obligé qu'il est d'être solidaire du gouvernement tout en calmant les classes populaires. Cette insurrection (ou est-ce simplement une émeute ?), « les journées de juin », sera réprimée dans le sang par le général Cavaignac. Une fois le calme revenu, il sera temps de penser à l'éducation des enfants, afin qu'ils ne reproduisent pas les « erreurs » de leurs parents insurgés. C'est ainsi que le comte Frédéric Alfred Pierre de Falloux de Coudray formera le 4 janvier 1849 une Commission en vue d'étudier le problème scolaire (il faut penser à l'avenir et l'avenir, c'est la jeunesse).

La troisième occurrence du suffrage universel en France date du 8 février 1871 et encore une fois le résultat sera l'élection d'une chambre très réactionnaire (seulement 38 républicains radicaux – tendance du futur parti radical –, 112 républicains modérés, 72 libéraux (déjà libéraux au sens économique actuel), 20 bonapartistes, 214 orléanistes, 182 légitimistes). Pourtant cette chambre va choisir le régime républicain (à une ou deux voix près), mais une république organisée de façon conservatrice. Cette étrangeté s'explique par le fait qu'Adolphe Thiers (républicain libéral, proche des orléanistes) parvient à rallier une partie des royalistes à sa cause et va former ce qu'on appellera le centre gauche (bien plus à droite que les radicaux que nous avons évoqués précédemment). Le centre gauche, ce sont les affairistes, les propriétaires qui feront de l'anticléricalisme afin de prouver leur républicanisme. Notons tout de même que l'anticléricalisme fût nécessaire à cette époque, tant le poids du clergé était important dans la vie de l'État : la loi Falloux ayant autorisé les écoles « libres » (donc congréganistes) et organisé le passage du monopole universitaire napoléonien aux mains du clergé.

Mais l'anticléricalisme du centre gauche ressemble bien plutôt à un alibi destiné à tourner la classe populaire contre le clergé, afin qu'elle se détourne de ceux qui l'exploitaient réellement. L'idée de Thiers est encore celle de la paix sociale. C'est avec la paix sociale que l'on peut faire des affaires et que l'industrie continue de fonctionner (Cf. à titre d'exemple, l'article 8 des devoirs de l'homme et du citoyen de la déclaration de 1795 : « C'est sur le maintien des propriétés que reposent la culture des terres, toutes les productions, tout moyen de travail, *et tout l'ordre social* », nous soulignons).

Or, le système monarchique n'est peut-être pas le mieux adapté pour parvenir à la paix sociale (ou l'ordre social, les deux expressions sont synonymes), car il suffit que les gens se déclarent citoyens pour renverser le gouvernement. Dans le système représentatif, c'est en principe le peuple qui gouverne. C'est concrètement la majorité plus un qui gouverne la nation tout entière (par le biais de ses représentants). Il en résulte que l'homme qui est appelé au pouvoir par la majorité, par la souveraineté nationale, dispose d'une puissance bien supérieure à celle du roi, car il représente la volonté nationale. Dès lors, toute rébellion contre l'autorité est désormais une rébellion contre la liberté des citoyens qui ont choisi leurs représentants (et en sus de nos jours, leur président).

C'est bien ainsi que la chose est entendue lorsqu'aux revendications populaires, mêmes massives, il est répondu que « le Parlement doit décider, la rue doit défilé, mais ce n'est pas la rue qui gouverne » (Jean-Pierre Raffarin, le 8 mai 2003) : autrement dit, défilez si vous voulez, vous n'êtes pas représentatifs, vous ne représentez que vous-même, pas le peuple français.

129 Cf., la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1792, **Article 28**. - Un

Une éducation laïque

Il s'agit maintenant de mettre en évidence le point névralgique, central et constitutif de la puissance publique, de la πολιτεία, *politeía* (de la république). Cette clef de voûte est la παιδεία, *paideía*, l'instruction, le partage du savoir : il faut former les citoyens sinon il ne peut tout simplement pas y avoir de citoyen et donc, il ne peut pas y avoir de cité (c'est le citoyen qui forme la cité et réciproquement, d'où l'obligation qui est faite d'apprendre à lire pour devenir citoyen dans le monde Grec, car il faut pouvoir lire les lois qui sont promulguées et gravées sur des stèles visibles de tous). Pour donner le pouvoir à tous, il faut donner le savoir à tous, ou pour le moins, les outils permettant l'acquisition de ce savoir.

Mais, l'éducation n'est pas l'affaire de l'école (qui s'occupe d'enseignement et d'instruction), c'est le travail des parents que d'éduquer leurs enfants. Or l'enfant n'est tendanciellement plus éduqué, il est souvent placé devant la télé et des programmes répétitifs (parce qu'ils captent son attention) afin que ses parents puissent jouir d'un peu de temps libre supplémentaire. Ainsi, il découvre la solitude, le quasi-abandon. C'est cette double spirale réciproque qui est fondamentale. Mais tout comme Rousseau à propos de la politique (comment des hommes injustes peuvent-ils fonder une politique juste ?), il faut appliquer la question à l'éducation : comment des parents dés-éduqués pourront-ils élever leurs enfants pour en faire des êtres humains éduqués ?

Cependant, au-delà de la famille, de l'école et de l'instruction que l'enfant devrait pouvoir y acquérir (et qui reste fondamentale), c'est la question de l'éducation politique des adultes telle que la décrit Condorcet qui est posée, et telle qu'elle se prolonge dans l'éducation populaire (quand elle est bien comprise, car emmener des jeunes faire du foot, ce n'est pas faire de l'éducation populaire, contrairement à une acception répandue et qui a, sans surprise, les faveurs de la classe politique).

Pratiquer l'éducation populaire, c'est pratiquer l'éducation politique des adultes. Mais cette pratique est soumise au même problème : comment

peuple a toujours le droit de revoir, de réformer et de changer sa Constitution. Une génération ne peut assujettir à ses lois les générations futures.

des adultes dépolitisés peuvent-ils transmettre des questions, des pratiques permettant une politisation d'autres adultes ? Il y a des pistes à développer dans cette direction : apprendre à décrypter la langue de bois, apprendre des stratégies d'évitement face au management participatif, se réappropriier nos mots pris en otage par la novlangue. Ces difficultés nous invitent à penser l'éducation comme une dynamique réciproque entre deux (ou plusieurs) personnes : une forme dialogique d'échange, au sens de Platon (celui du Ménon).

La laïcité mise à mal

Il nous faut réfléchir à ce qu'implique ce questionnement pour notre société. Si tout est issu d'une éducation spécifique et d'un système éducatif spécifique, revenons à Condorcet, qui organisa de façon pragmatique la répartition géographique des écoles afin qu'elles puissent accueillir la plus grande partie de la population de son temps. En effet, il organisa l'école publique et gratuite pour tous, sur des principes d'abord géographiques égalitaires (une école par bassin de population), mais aussi afin que chaque élève puisse recevoir le meilleur enseignement selon son niveau d'étude : école primaire, école normale, faculté.

Mais bien rapidement, les programmes reflétèrent ce que le pouvoir attendait des enfants qui apprenaient sous son autorité. Ainsi, naquit en 1806 le monopole universitaire¹³⁰ (qui désigne un équivalent de l'Éducation nationale et non l'enseignement supérieur). Il se trouve que depuis un décret du 15 septembre 1793, les universités avaient disparu en France, la Convention leur préférant des écoles spéciales comme l'École des Beaux-Arts ou le conservatoire des arts et métiers. Il s'agit donc pour l'empereur de créer une université d'État qui aura le monopole de l'enseignement¹³¹ et regroupera en son sein tous les établissements d'enseignement. Le décret du 17 mars 1808 sera bien plus extensif et

130 Le 10 mai 1806 est créée l'Université impériale. Le décret d'application sera signé en mars 1808.

131 Cf., la *Gazette nationale* ou le *Moniteur universel*, 7 mai 1806 : « **Art. 1er** : Il sera formé, sous le nom d'Université impériale un corps chargé exclusivement de l'enseignement et de l'éducation publics dans tout l'Empire. **Art. 2.** : Les membres du corps enseignant contracteront des obligations civiles, spéciales et temporaires. **Art. 3** : L'organisation du corps enseignant sera présentée en forme de loi du Corps législatif à sa session de 1810. »

précis, puisque comportant 144 articles, marquant la primauté du pouvoir impérial, structurant l'enseignement public sans laisser de latitude au clergé¹³². L'objectif de Napoléon I^{er} est également très bien défini dans ce décret, puisque la base de l'enseignement sera, entre autres choses :

« la fidélité à l'empereur, à la monarchie impériale dépositaire du bonheur des peuples et à la dynastie napoléonienne, conservatrice de l'unité de la France et de toutes les idées libérales proclamées par les constitutions »¹³³.

Il est donc question de former les esprits des enfants selon un programme bien réfléchi et tournant autour de la personne de l'empereur et du bien-fondé de l'empire. Napoléon a donc éminemment conscience que c'est à l'école que l'on forme les hommes de demain. De plus, l'éducation de l'Université impériale n'a rien de laïque et dévoie complètement le projet révolutionnaire porté par Condorcet. Toutefois, bien que cette loi ne soit pas anticléricale, le clergé va la combattre, car l'impérieux besoin de disposer d'écoles populaires, autres que ses séminaires dédiés à la formation des prêtres, semble baigné de la nostalgie du temps où le curé faisait l'éducation des enfants (et des adultes) d'une paroisse, du temps où il était le seul référent spirituel et culturel de tous les croyants (catholiques, voir chrétiens pour les plus nostalgiques).

Fort heureusement pour les représentants de l'Église (ces dispositions ayant été maintenues par les deux restaurations, bien qu'avec des aménagements), arrivera Monsieur Falloux, qui pourra légiférer en 1849

132 A titre d'exemple, les premiers articles du décret : « **Art. 1.** – L'enseignement public, dans tout l'empire, est confié exclusivement à l'Université. **Art. 2.** – Aucune école, aucun établissement quelconque d'instruction, ne peut être formé hors de l'Université impériale, et sans l'autorisation de son chef. **Art. 3.** – Nul ne peut ouvrir d'école, ni enseigner publiquement, sans être membre de l'Université impériale, et gradué par l'une de ses facultés. Néanmoins, l'instruction dans les séminaires dépend des archevêques et évêques, chacun dans son diocèse. Ils en nomment et révoquent les directeurs et professeurs. Ils sont tenus seulement de se conformer aux règlements pour les séminaires, par nous approuvés » (Bulletin des lois n° 185).

133 **Article 38** : Toutes les écoles de l'Université impériale prendront pour base de leur enseignement : 1° les préceptes de la religion catholique ; 2° La fidélité à l'empereur, à la monarchie impériale dépositaire du bonheur des peuples et à la dynastie napoléonienne, conservatrice de l'unité de la France et de toutes les idées libérales proclamées par les constitutions ; 3° L'obéissance aux statuts du corps enseignant, qui ont pour objet l'uniformité de l'instruction, et qui tendent à former, pour l'état, des citoyens attachés à leur religion, à leur prince, à leur patrie et à leur famille ; 4° Tous les professeurs de théologie seront tenus de se conformer aux dispositions de l'édit de 1682 concernant les quatre propositions contenues en la déclaration du clergé de France de ladite année.

du fait que l'assemblée élue alors était très majoritairement conservatrice et royaliste. La loi relative à l'enseignement du 15 mars 1850, dite loi Falloux, va opérer deux changements majeurs dans le paysage éducatif français. Tout d'abord elle va autoriser les écoles dites « libres », c'est-à-dire, congréganistes¹³⁴. Mais cette loi va également remettre l'Université impériale aux mains du clergé¹³⁵. Ainsi, l'enseignement qui était le monopole de l'État le reste, tout en redevenant le terrain privilégié de l'Église, puisqu'elle exerce désormais une influence très forte sur les écoles publiques fonctionnant dans le système du monopole universitaire et qu'elle a en sus le droit d'ouvrir des établissements où elle pourra « librement » enseigner à sa guise¹³⁶. Ainsi, le Concordat peut s'exercer au mieux des espérances des congrégations, l'école étant revenue dans leur sphère d'influence.

134 **Article 17** : La loi reconnaît deux espèces d'écoles primaires ou secondaires : 1- les écoles fondées ou entretenues par les communes, les départements ou l'État, et qui prennent le nom d'écoles publiques ; 2- les écoles fondées et entretenues par des particuliers ou des associations, et qui prennent le nom d'écoles libres.

Article 18 : L'inspection des établissements d'instruction publique ou libre est exercée : par les inspecteurs généraux et supérieurs ; par les recteurs et les inspecteurs d'académie ; par les inspecteurs primaires ; par les délégués cantonaux, le maire et *le curé, le pasteur ou le délégué du consistoire israélite* en ce qui concerne l'enseignement primaire. Nous soulignons.

Article 44 : Les autorités locales préposées à la surveillance et à la direction morale de l'enseignement primaire sont, pour chaque école, le maire, *le curé, le pasteur ou le délégué du culte israélite*, et dans les communes de deux mille âmes et au-dessus, un ou plusieurs habitants de la commune délégués par le conseil académique. *Les ministres des différents Cultes sont spécialement chargés de surveiller l'enseignement religieux de l'école. L'entrée de l'école leur est toujours ouverte.* Dans les communes où il existe des écoles mixtes, un ministre de chaque culte aura toujours l'entrée de l'école *pour veiller à l'éducation religieuse des enfants de son culte*. Lorsqu'il y a pour chaque culte des écoles séparées, les enfants d'un culte ne doivent être admis dans l'école d'un autre culte que sur la volonté formellement exprimée par les parents. Nous soulignons.

135 Enfin, pas directement. L'État reste maître de la manœuvre, tout en étant à nouveau très proche de l'Église.

Article 85 : Jusqu'à la promulgation de la loi sur l'enseignement supérieur, le Conseil supérieur de l'instruction publique et sa section permanente, selon leur compétence respective, exerceront, à l'égard de cet enseignement, les attributions qui appartenaient au Conseil de l'université, et les nouveaux conseils académiques les attributions qui appartenaient aux anciens.

Article 82 : Sont abrogées toutes les dispositions des lois, décrets ou ordonnances contraires à la présente loi.

136 **Article 23** : L'enseignement primaire comprend : l'instruction *morale et religieuse* ; la lecture ; l'écriture (...). Nous soulignons.

Anticléricalisme et laïcisme

Dans les années qui suivirent, sous le règne de Napoléon III, plusieurs amorces de séparation des Églises et de l'école seront mises en œuvre. Mais il faudra attendre la III^e République et Jules Ferry pour que cette séparation soit à nouveau effective et aussi complète que possible. Avec ces lois, l'enseignement sera marqué par trois notions fortes : il sera gratuit¹³⁷, obligatoire¹³⁸ et laïque. Le combat anticlérical de Jules Ferry fut âpre, car le pouvoir impérial s'était montré :

« ennemi de toutes les libertés, sauf de la liberté des congrégations ». ¹³⁹

Tant et si bien que l'orateur ajoute qu'aujourd'hui (en 1879) :

« il existe en France plus de congrégations non-autorisées qu'il n'en exista jamais sous l'ancien régime ». ¹⁴⁰

Il s'agit bien là pour Jules Ferry d'un anticléricalisme et non d'un combat pour la laïcité (qui est de nature non belliqueuse), comme en atteste le désir de Monsieur Ferry de n'accepter aucun curé à ses funérailles¹⁴¹. Toutefois, si par le fait de ces lois l'école sort des mains de l'Église, ce qui est en soi tout à fait positif, ce n'est pas pour émanciper les enfants, mais pour remplacer, dans leur enseignement, la morale chrétienne par une morale laïque et républicaine. C'est une sorte de tour de prestidigitation qui est opéré par ces lois et l'instituteur, s'il est désormais dégagé de tout ce qui a trait à l'instruction religieuse, est maintenant guidé et pressé de dispenser l'enseignement moral et civique de la République. Il s'agit de distinguer :

« deux domaines trop longtemps confondus : celui des croyances, qui sont personnelles, libres et variables, et celui des connaissances, qui

137 Loi du 16 juin 1881, instituant la gratuité de l'enseignement primaire public, dite loi Ferry.

138 Loi n° 11 696 du 28 mars 1882, qui rend l'enseignement primaire obligatoire.

139 Extrait d'un discours de Jules Ferry, au banquet donné en son honneur au Conseil général des Vosges, le 23 avril 1879, *dans Discours et opinions de Jules Ferry*, tome troisième, *Les lois scolaires (1^{ère} partie)*, p 54, Paris, Armand Colin et C^{ie} Éditeurs, Paris, 1895.

140 Ibid., p 55.

141 Cf. Testament de Jules Ferry (en bas de page) (<http://www.samuelhuet.com/paid/41-textes-officiels/743-lettre-de-jules-ferry-aux-instituteurs.html>) : « Je ne veux, bien entendu, d'aucun prêtre à mes funérailles. » Consulté le 11 février 2016.

sont communes et indispensables à tous ». ¹⁴²

Dans ce geste il s'agit de la relégation de la vie spirituelle dans la sphère privée (qui n'est pas le propos de la loi de 1905, qui ne fait que prendre acte de cette distinction en affirmant que la République « assure la liberté de conscience ». Nous y viendrons). Pour Jules Ferry, dans sa lettre aux instituteurs, il s'agit d'expliquer que la morale laïque, c'est la « bonne et antique morale » de « nos pères et mères ». Elle n'est autre pour lui que « la sagesse du genre humain », destinée à faire des enfants des « honnêtes gens ». Le rôle de l'instituteur est d'élever autour de lui « le niveau des mœurs », de :

« poser dans l'âme des enfants les premiers et solides fondements de la simple moralité »,

dont les deux exemples sont tout à fait parlants : le « respect de la loi » et le « dévouement ». Il s'agit encore d'« exercer le sens moral de l'enfant », de faire « impression sur l'âme des élèves ». Et toutes ces recommandations sont destinées à ce que les enfants puissent rentrer chez eux, auprès de leurs parents, plus respectueux, avec :

« plus de droiture, plus d'obéissance, plus de goût pour le travail, plus de soumission au devoir »

qui sont tous les signes d'une « incessante amélioration morale ». Ce texte, d'un conservatisme éloquent (Jules Ferry est un républicain libéral membre du centre gauche que nous avons évoqué plus haut) donne aux instituteurs leur feuille de route. Il s'agit ici, non pas de laïcité, mais bien plus de laïcisme, de cette sorte d'anticléricalisme qui est ce qu'on reproche souvent, à tort, à la laïcité. Ainsi, après Falloux dont nous pouvons résumer la maxime au fait que l'enseignement doit être dirigé par des prêtres qui apprennent la résignation au peuple (aux pauvres), Ferry fait reculer le prêtre pour que l'instituteur apprenne aux enfants (majoritairement pauvres) le respect des hiérarchies sociales (et donc, à bien garder leur place).

La réforme de Jules Ferry est une réforme à arrière-pensée sociale : il

142 Ibid., *Lettre aux instituteurs* du 17 novembre 1883.

nous semble réagir à la peur qu'il peut éprouver face au peuple, à la possibilité d'une révolution, au socialisme réprimé de la Commune de Paris, peur qui a poussé jadis les Thermidoriens à prendre le pouvoir. C'est en effet en 1879 que reparaît *L'Égalité*, premier journal marxiste en France¹⁴³. Il y avait donc probablement pour Jules Ferry une sorte de danger social à risquer que l'éducation des enfants se fît au travers d'idées marxistes (ou socialistes). Il était donc indispensable que cette nouvelle génération d'enfants soit élevée dans la discipline et le respect de la République (de la loi, de la hiérarchie sociale). Ajoutons à cela l'avis de Jean Jaurès sur son illustre confrère :

« l'essentiel à ses yeux n'était pas de réformer : c'était de gouverner.¹⁴⁴ »

143 Fondé en 1877 par deux figures importantes du socialisme, Jules Guesde et Paul Lafargue, gendre de Karl Marx.

144 Cf., Jean Jaurès, *Le socialisme et le radicalisme en 1885*, introduction aux *Discours parlementaires*, Paris, Édouard Cornély Et Cie, Éditeurs, 1904. Et Jean Jaurès développe son propos d'une façon fort éclairante : « Ce n'est pas que cet homme remarquable manquât de philosophie et de vues générales. Mais il se refusait de parti pris aux perspectives lointaines, et l'idée qu'il se faisait du rôle dominant de la bourgeoisie brisait presque tout essor. Je le pressais un jour sur les fins dernières de sa politique : « Quel est donc votre idéal ? Vers quel terme croyez-vous qu'évolue la société humaine, et où prétendez-vous la conduire ? — Laissez ces choses, me dit-il ; un gouvernement n'est pas la trompette de l'avenir. — Mais enfin, vous n'êtes pas un empirique : vous avez une conception générale du monde et de l'histoire. Quel est votre but ? » Il réfléchit un instant, comme pour trouver la formule la plus décisive de sa pensée : « Mon but, c'est d'organiser l'humanité sans dieu et sans roi. » S'il eût ajouté « et sans patron », c'eût été la formule complète du socialisme qui veut abolir théocratie, monarchie, capitalisme, et substituer la libre coopération des esprits et des forces à l'autorité du dogme, à la tyrannie du monarque, au despotisme de la propriété. Mais il s'arrêtait au seuil du problème social. Croyait-il donc que la vie humaine est figée à jamais dans les formes économiques présentes ? Non, il avait le sens de l'évolution et de l'histoire. Contre M. de Mun, contre l'utopie rétrograde de la corporation et du petit métier, il avait défendu la grande industrie moderne, le machinisme brutal et libérateur, avec une ampleur de pensée où semblait tenir la possibilité de transformations nouvelles. Les corporations aussi avaient été utiles, jadis ; mais leur rôle était fini, « et les institutions successives s'effeuillent sur la route du temps ».

L'institution de la propriété capitaliste et oligarchique ne tombera-t-elle point à son tour ? Peut-être, mais c'étaient là à ses yeux des spéculations vaines. L'idée d'un ordre social vraiment nouveau n'était point pour lui une force capable d'agir sur le présent, ou même de déterminer un avenir prochain. Au demeurant, il n'avait point sur la propriété de préjugé métaphysique et dogmatique. Il n'y voyait pas « l'expression et le prolongement de la personnalité humaine ». J'ai assisté, entre M. Allain-Targé et lui, à une brève controverse. « La propriété est une institution sociale », disait M. Allain-Targé, et il signifiait par là qu'elle n'était possible que par la société, que la société avait donc le droit de régler, de discipliner par des lois une force qui procédait de la société même. — « C'est avant tout, répondait M. Jules Ferry, une institution politique », c'est-à-dire un moyen de prévenir entre les hommes les compétitions qui naîtraient de l'indétermination de la vie économique, et aussi de constituer une classe dirigeante, capable de communiquer à la vie publique la stabilité des intérêts consolidés. La bourgeoisie républicaine apparaissait à ce

Un autre exemple de cette orientation, qui tend au laïcisme et au républicanisme de l'instruction publique, peut être trouvé chez Félix Pécaut, appelé au ministère par Jules Ferry, et proche de Ferdinand Buisson. Félix Pécaut est un protestant libéral, qui a suivi des études de théologie pour devenir pasteur, mais y a renoncé. La théologie libérale se caractérise par une association du fondamentalisme (retour à la lecture de la Bible, qui a toute autorité en matière de foi et de morale) et du

positiviste comme la synthèse historique des deux grandes forces de progrès et d'ordre qui sont, selon Auguste Comte, les composantes de l'histoire. Il livra toute sa pensée lorsque dans une de ces allocutions méditées et brèves où il excellait, il parla de « cette grande bourgeoisie sans le concours de laquelle rien de durable ne peut se fonder ».

S'il y a quelque vérité en cette parole, c'est une vérité bien incomplète et provisoire. Oui, il est vrai (et je crois en avoir multiplié les preuves dans *l'Histoire socialiste*) que si la Révolution a été possible, c'est parce que la bourgeoisie était parvenue à une grande puissance intellectuelle. Oui, il est vrai que Robespierre même, quand il voulait mettre la Révolution en garde contre les périls de la politique belliqueuse et les illusions de la propagande universelle, l'avertissait de ne pas compter sur le soulèvement des peuples opprimés, le peuple de France n'étant entré dans le mouvement qu'encouragé par la bourgeoisie, qui en Europe était contre-révolutionnaire. Et si la grande bourgeoisie a eu, à l'origine, cette maîtrise sur le mouvement révolutionnaire, si c'est de son impulsion première et de sa force que procède la Révolution, comment n'aurait-elle point gardé une influence très grande sur la société née de la Révolution ? En ce point la pensée de Ferry coïncide avec l'interprétation ultra-marxiste qui réduit la Révolution à être la Révolution « bourgeoise ». Et certes, il est inévitable que dans un système social fondé sur la propriété privée, la classe qui détient les grands moyens de production exerce sur les affaires publiques et sur la destinée des gouvernements une influence profonde ou même décisive. Aujourd'hui encore, malgré les progrès de la démocratie et du prolétariat, la démocratie et la République subiraient une terrible crise si toute la grande bourgeoisie en toutes ses variétés, bourgeoisie de finance, bourgeoisie industrielle, bourgeoisie de négoce, bourgeoisie rentière, bourgeoisie terrienne, se coalisait contre le régime républicain, et engageait contre lui non pas une lutte partielle, incohérente, passagère, mais une lutte totale, systématique, continue. Grande difficulté à coup sûr et grand problème pour ceux qui comme nous veulent conduire la démocratie politique légalement la République semi-démocratique et semi-bourgeoise en République populaire et socialiste.

Mais Jules Ferry oubliait deux choses essentielles. Il oubliait d'abord que peu à peu, par l'effet combiné de la grande industrie et de la démocratie, la classe ouvrière grandit en puissance, en nombre, en lumière, en organisation, qu'elle se prépare peu à peu dans les assemblées représentatives de tout ordre qui gèrent tant d'intérêts, dans les syndicats, dans les coopératives, à l'exercice du pouvoir politique et à l'administration du pouvoir économique, et qu'elle offre déjà à la démocratie contre les résistances ou les entreprises de l'oligarchie bourgeoise un point d'appui sérieux, en attendant d'être la base inébranlable d'un ordre nouveau. Ce qu'il y a donc de vrai dans la superbe affirmation bourgeoise de Jules Ferry va s'atténuant, et ce n'est pas un obstacle infranchissable qui coupe le chemin. Aussi bien, il y a dans la pensée de Jules Ferry une singulière équivoque. Car ce concours nécessaire de la grande bourgeoisie, quel est-il ? Est-ce un concours spontané, ou un concours forcé ? Jules Ferry veut-il dire qu'il n'y a pas de possibles dans notre société que les institutions politiques et économiques que la bourgeoisie reconnaît comme siennes, qu'elle adopte et soutient délibérément ? Ou bien veut-il dire simplement que des institutions nouvelles ne sont vraiment fondées et inébranlables que lorsque la bourgeoisie s'y est résignée et a renoncé à les combattre ? La

libéralisme, en ce qu'elle remet en cause toute institution ecclésiastique et tout magistrature. Voyons ce que Félix Pécaut dit dans une lettre adressée au président de l'association des instituteurs de la Seine¹⁴⁵ (Paris et alentours).

Tout d'abord, l'école doit « *moraliser* les enfants »¹⁴⁶ en lieu et place de l'Église, dans un projet salvateur de la société. De plus, l'auteur parle de l'institution ministérielle et du corps enseignant comme du « clergé

distinction est capitale, car l'histoire du progrès de la démocratie est l'histoire d'institutions d'abord combattues par la bourgeoisie, mais que la force des choses, la logique de l'idée démocratique, l'action révolutionnaire ou légale du peuple, la puissance lente et irrésistible de l'habitude et des mœurs l'ont obligée enfin d'accepter.

Le suffrage universel a été écarté d'abord dans la constitution de 1791 par la bourgeoisie révolutionnaire ; il a été bafoué sous la monarchie de Juillet par la bourgeoisie étroitement censitaire. Et si depuis trente ans il est vraiment accepté de tous, si aucun parti, si aucune classe ne se risque ou même ne songe à le mutiler, ce n'est pas seulement parce que la bourgeoisie a compris qu'elle pouvait gouverner avec lui et en obtenir longtemps encore la ratification de son privilège de propriété, c'est parce qu'il est entré si avant dans la conscience commune de la démocratie, qu'il serait infiniment plus dangereux aujourd'hui à l'oligarchie possédante d'en essayer la suppression que d'en tolérer les hardiesses. Il vient une heure où les institutions longtemps disputées entre les classes apparaissent comme une transaction acceptée de toutes les classes. Le suffrage universel est aujourd'hui pour la bourgeoisie une garantie contre les surprises de la violence et contre les formes anarchiques de la révolution sociale, et il est pour le prolétariat, si celui-ci en sait faire fortement usage, l'instrument décisif d'une transformation libératrice de la propriété. Mais si l'on disait, faisant application au suffrage universel de la formule de Jules Ferry, qu'il n'est une institution durable que par le concours de la grande bourgeoisie, on attribuerait à celle-ci un rôle d'initiative qui n'a pas été le sien.

De même, malgré toutes les tentatives ou violentes ou sournoises pour paralyser le droit de coalition et le droit syndical, nul aujourd'hui, même dans la bourgeoisie industrielle et capitaliste, n'ose contester aux ouvriers le droit de faire grève et le droit de se syndiquer. La coalition et le syndicat sont définitivement entrés, quoiqu'avec des garanties encore incomplètes, dans le droit public, dans le droit social de la démocratie française. Ou s'ils en disparaissaient, ce ne serait pas par un effet de réaction, mais pour faire place à des institutions supérieures, donnant au prolétariat non plus seulement des garanties extérieures, mais une participation directe à la puissance économique, une force organique intérieure à la propriété même.

Comment ces institutions, d'abord repoussées par toutes les législations et par toutes les bourgeoisies européennes, se sont-elles enfin imposées presque partout ? Comment sont-elles maintenant à peu près hors de débat ? Ce serait simplifier outre mesure cette histoire que de n'y voir que la lutte de toute la classe dépossédée contre toute la classe possédante, bloc contre bloc. Il y a eu entre les diverses catégories de possédants des divisions qui ont permis au prolétariat de passer. Ce serait aussi appauvrir les faits que de ne pas tenir compte des progrès de la lumière et de l'idée de justice dans une démocratie qui n'est pas directement engagée tout entière dans le conflit des ouvriers et des « maîtres », et qui contribue à créer dans le sens des droits du travail une opinion dont la force désintéressée fait fléchir l'égoïste résistance du privilège, et finit même par la décourager. Mais surtout ce serait fausser tous ces événements que de faire de la grande bourgeoisie, au sens où Ferry l'entendait, la dispensatrice ou la régulatrice de progrès auquel elle s'est résignée comme à l'inévitable, et la caution nécessaire d'institutions que le plus souvent elle a subies. Jusqu'où ira cette force d'assimilation de la démocratie ?

laïque »¹⁴⁷. L'instituteur est ensuite comparé à un soldat, ne devant pas compter les heures de son engagement et se contenter de sa maigre solde en compensation d'un dévouement de chaque instant. Après un court passage pétri de nationalisme, Félix Pécaut ajoute qu'être libre :

« pour une nation comme pour un particulier, c'est se gouverner soi-même ; et qui dit gouvernement dit obéissance, discipline, contrainte volontaire. »¹⁴⁸

Se reconnaissent là les préceptes du parti de l'ordre, autoritaire et nationaliste. C'est aussi, comme chez Jules Ferry, une exhortation à respecter la hiérarchie sociale. Quant à l'économie politique, il s'agit de former les esprits contre le socialisme :

Il est clair qu'à mesure qu'elle entrera plus avant, sous l'action croissante du prolétariat, dans le fond même du problème social, la résistance de la bourgeoisie possédante se fera plus vive, plus cohérente, plus systématique. Ou du moins cela est infiniment probable.

Quand dans la République et par elle les problèmes d'ordre politique seront résolus, quand la pleine souveraineté du suffrage universel sera assurée ou par la révision démocratique de la Constitution, ou par la transformation décisive de l'état d'esprit du Sénat et que toute la nation recevra le même enseignement rationnel et laïque ; quand cette première série de réformes fiscales et sociales qui est parfaitement compatible avec la production capitaliste et la propriété bourgeoise, comme l'impôt général et progressif sur le revenu, sera réalisée, alors la question sociale, la question de la propriété apparaîtra à découvert et au premier plan. Alors la démocratie sera appelée à décider si elle entend consolider le privilège de la propriété bourgeoise, laisser à cette grande bourgeoisie, laisser à cette grande bourgeoisie, qui est selon Jules Ferry le fondement nécessaire de toute institution durable, tous ses moyens de pouvoir et tous ses moyens de jouissance, la direction du travail et la perception d'une large part de ses fruits ; ou si elle entend, par la réalisation graduelle et variée d'une propriété collective aux modalités multiples, transférer à la communauté nationale et aux travailleurs groupés la puissance directrice et les profits du capital. Elle dira si elle entend confirmer à jamais la rente, le loyer, le fermage, le dividende, le bénéfice, ou les résorber peu à peu dans la vaste coopérative sociale du travail organisé. »

Jean Jaurès parle de la société de son temps. Cette société est celle du capitalisme industriel. Elle n'est pas encore la société consumériste (la social-démocratie libertaire) que nous connaissons et qui prend un essor exponentiel avec la massification de l'usage de l'Internet. La manipulation des masses par le marketing a grandement sapé les espoirs que Jaurès développe dans ces pages. La prolétarianisation des ouvriers (la dépossession de leur savoir-faire artisanal par les machines, concomitante du passage du statut d'ouvrier à celui d'employé) a fait place à une prolétarianisation généralisée qui s'est accélérée avec la grammatisation qu'opèrent les grands acteurs de l'Internet (au premier rang desquels, les GAFA). Cette nouvelle prolétarianisation affecte (c'est-à-dire, détruit tendanciellement) les savoirs humains, la socialisation, le désir, afin de laisser place à la pulsion d'achat comme comportement du consommateur.

145 Félix Pécaut, L'éducation publique et la vie nationale, Paris, Hachette, 1907 (3^e édition), pp 255-262.

146 Ibid., p 257.

147 Ibid., p 258.

148 Ibid., p 261.

« Il n'est donné à personne d'arriver à l'aisance, à l'indépendance, à la sécurité matérielle du lendemain, sinon par la pratique des vieilles vertus aujourd'hui passées de mode, la tempérance, la sobriété, l'économie rigoureuse, la privation obstinée des commodités et des plaisirs. »

Ce sont des préceptes du protestantisme rigoureux. Il est donc question de mettre en place une éducation protestante libérale, sans y associer une éducation religieuse. L'orientation idéologique est alors très marquée. Ainsi, les enfants du peuple sont toujours subordonnés aux « honnêtes gens », aux gouvernants, qu'ils soient dans la cité du gouvernant ou dans celle du travailleur, devenu employé de l'industrie. Mais comme s'il s'agissait d'enfoncer le clou, ou de marquer l'univocité de la trajectoire que doivent suivre les enfants et adolescents, afin de bien s'insérer dans la société républicaine libérale, l'auteur ajoute :

« à penser autrement on ne fait que se griser de mots et se préparer à soi, aux siens, à son pays une ruine inévitable et méritée. »¹⁴⁹

Nous traduirons : « *there is no alternative* ». Avec un siècle d'avance sur Margaret Thatcher, il n'y a pas d'alternatives. Pas d'alternatives à la pensée bourgeoise libérale, sinon la ruine du capitalisme. Effectivement, nous pouvons être en accord avec cette idée et il n'est pas surprenant de voir le gouvernement de la III^e République défendre le capitalisme comme mode de vie consistant à prôner la liberté dans la soumission (ou la soumission comme liberté).

Séparation contre relégation

La laïcité telle que nous venons de la décrire est une relégation de la vie spirituelle dans la sphère privée. Cela constitue une limite qui est aussi une carence de nos sociétés : en réservant à la sphère privée la foi religieuse, et plus largement la vie spirituelle, elles se préoccupent surtout des corps des citoyens et de leur gestion dans leur environnement matériel. Cependant, l'éducation du citoyen doit être une des préoccupations majeures de la politique (non pour le conditionner, mais pour lui permettre de tenir sa place de citoyen comme un adulte). Cette

149 Ibid., p 262, pour les deux citations. Nous soulignons.

approche de la laïcité, qui est plutôt un laïcisme et naît dans l'anticléricisme – mais n'est pas dénouée avant que d'être reprise dans la loi de 1905 comme assurance de la liberté de conscience – a plutôt un effet dissociatif, surtout quand la liberté de conscience est comprise et vécue comme interdiction de faire droit à la vie spirituelle dans l'espace public.

Cette dissociation résulte de la prolétarianisation sociale et spirituelle de la population. Elle relève plutôt d'une approche dialectique (au sens particulier d'opposition : comme antonyme de dialogique) qui défait les liens entre les individus psychiques et leurs pratiques, leurs savoir-faire et les oppose comme deux termes d'un affrontement (celui de l'homme et de la machine : pensée petite bourgeoise de la modernité, issue du cartésianisme). Elle s'accomplit dans la perte du savoir-faire de l'ouvrier qui devient machiniste – et donc, se prolétarianise. S'il acquiert en effet un nouveau savoir-faire, celui d'actionner la machine, c'est pour y perdre son savoir-faire artisanal de menuisier ou de forgeron. Il ne sait plus manier les outils que sont le ciseau ou le marteau et les remplace par une machine qui reproduit son geste de façon automatique, mécanique. Il s'agit désormais de placer la taule sur l'emboutisseuse et non plus de frapper la pièce de métal au poinçon avec l'aide d'un marteau. Et ce n'est que le premier stade de la machinisation. Bientôt, la taule sera mise en place par une autre machine et l'employé (qui n'est plus un ouvrier, bien qu'il en porte encore le nom : il ne fait plus œuvre, mais est devenu un rouage de la machinerie) sera relégué à la vérification du travail de la machine, au tri des pièces embouties¹⁵⁰.

Oppositions

C'est un geste similaire qui fait dissocier la vie spirituelle de la vie biologique, quand la foi est reléguée dans la sphère privée. Ainsi, la vie publique (qui ne serait alors que biologique) ne doit pas être « polluée » par les croyances et seules les connaissances doivent y avoir leur place. Non seulement des savoir-faire se perdent encore, mais s'y ajoutent les

150 Cf., le film de Sébastien Jousse et Luc Joulé, *C'est quoi ce travail ?*, 14 octobre 2015. Mais aussi, Karl Marx, *Grundrisse*, Paris, Éditions sociales, 2011, p 658.

savoir-être de l'individu psychique évoluant dans la société. Si nous distinguons l'esprit et le cerveau, nous dirons alors que c'est une sorte de prolétarianisation des esprits, en ce sens qu'elle tend à débarrasser l'espace public des comportements religieux qui y sont jugés malvenus (et qui, eux, sont en lien avec le cerveau). De ce fait, ces comportements tendent à être oubliés par une partie des individus psychiques et, en réaction, dialectique au sens que nous avons avancé, certains groupes se radicalisent et s'opposent à ce laïcisme avec leur foi, leurs croyances et leurs pratiques, dans l'espace public. Qu'on le nomme fanatisme ou fondamentalisme, le problème reste le même : ce sont des formes d'intégrisme qui répondent au laïcisme – qui est une forme de l'intégrisme laïque – avec une force équivalente mise en opposition. Il s'agit là de la question du bouc émissaire, de la victime expiatoire (*le pharmakós*, φαρμακός) qui est « à l'horizon de toute situation pharmacologique »¹⁵¹.

C'est pourquoi, plutôt que de reléguer la vie spirituelle dans l'espace privé, il serait plus avisé non pas de lui laisser la place – ce serait un retour en grâce du conservatisme religieux – mais de déplacer le champ de questionnement pour tenter de le rendre plus fécond, en parlant de séparation de la sphère privée et de la sphère publique, qui peuvent très bien se tramer (au sens de la trame d'un tissu – et pourquoi pas, de la métaphore du tissu social) avec la séparation de la vie religieuse et de la vie dans la cité (ou vie politique).

Nous voyons à la lumière de ces précisions en quoi peut et devrait consister la séparation des Églises et de l'État. Cette séparation ne devrait pas opposer, comme c'est le cas de nos jours, mais bien plutôt se contenter de différencier. C'est ce qui, à rebours de la dissociation propre à notre temps, pourrait permettre l'association et le dialogue (comme fruit du dialogique, à comprendre ici comme la thérapie dialectique).

151 Bernard Stiegler, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, Op. Cit., p 221. L'auteur ajoute dans le même paragraphe : « faire du religieux le bouc émissaire de tous nos maux est ce qui dispense de penser la dure réalité du *pharmakon* contemporain que dénie de concert intégrismes et fanatismes de tous poils, religieux aussi bien que laïcistes. »

Il s'agit de penser des milieux associés, c'est-à-dire, relationnels et dialogiques (au sens de Platon), car ce sont ces milieux associés qui sont la condition de formation de la confiance et de la fidélité (nécessaires à toute société et à tout système économique), valeurs battues en brèche de façon systématique (et automatique) par la société consumériste et le marketing qui manipule nos pulsions sans se préoccuper – c'est-à-dire, sans prendre soin – de nos désirs. Si « le libéralisme est mort »¹⁵², ce que nous vivons nous semble bien plus problématique, y compris pour la laïcité.

152 Discours d'un membre éminent du patronat français, Auguste Detœuf, directeur général de Thomson-Houston et vice-président d'Alstom, prononcé le 1er mai 1936 devant le groupe X-crise (cercle de réflexion et de débats sur l'économie qui rassemble des anciens élèves de l'École polytechnique) et portant sur « la fin du libéralisme » :

« Le libéralisme est mort ; il a été tué, non pas par la volonté des hommes ou à cause d'une libre action des gouvernements, mais par une inéluctable évolution interne. [...] Je crois que la fausse mystique libérale, les déclarations libérales sans sincérité, toute cette démagogie à l'intention des classes dirigeantes et d'un peuple qui confond la liberté économique avec la liberté tout court, sont des dangers publics. [...] Si ceux qui souffrent le moins de l'économie moderne pensent avoir individuellement intérêt à la liberté économique totale, ils se trompent. En tant qu'individus, non plus qu'en tant que collectivité dans la collectivité, ils n'y ont intérêt. Ils n'ont intérêt à sauver que ce qui est bon, et une part du libéralisme est aujourd'hui malfaisante ».

Cité par Pierre Dumesnil, dans, *Fragments d'un discours économique*, in *Communication et Langages*, n°162, p 108.

En effet, nous étions entrés dans l'époque du consumérisme, depuis qu'Edward Bernays, neveu de Freud, considéré comme le père de l'industrie des relations publiques et de la propagande politique institutionnelle, avait inventé ce qu'on nommera plus tard le marketing (c'est-à-dire, la manipulation des pulsions humaines visant à inciter à l'achat des productions fabriquées en masse, afin de tenter de compenser la baisse tendancielle du taux de profit du capital qui, au tournant du XX^e siècle, faisait craindre l'arrêt de la dynamique capitaliste).

Cf., *The Engineering of Consent*, in *The Annals of the American Academy*, n° 250, mars 1947 :

« *The engineering of consent is the very essence of the democratic process, the freedom to persuade and suggest* ».

« L'ingénierie du consentement est l'essence même du processus démocratique, la liberté de persuader et de suggérer » (nous traduisons).

10- Individuation et laïcité

La pensée de Gilbert Simondon nous semble pertinente et éclairante pour tenter de proposer une individuation laïque, un processus permettant de formaliser l'individuation comme socialisation.

Une lecture de Simondon

Une personne, un être psychosomatique n'est pas un état stable de l'être, mais une dynamique¹⁵³. Sa constitution suppose un processus qui mène à l'émergence d'un individu ou d'un sujet, selon le vocabulaire privilégié de la tradition philosophique. Mais il ne s'agit pas du *subjectum* qui sous-tend hypothétiquement les êtres que nous sommes ; il est bien plutôt question du sujet comme étape métastable¹⁵⁴ dans un processus d'individuation, c'est-à-dire comme phase de l'être. Gilbert Simondon défend sa thèse¹⁵⁵ contre l'hylémorphisme qui engendre d'après lui le dualisme, et dont le substantialisme est une conséquence logique. Il met en avant la relation entre les termes ainsi que le principe de médiété – *μεταξύ* – afin de reprendre à nouveaux frais la pensée de l'individu et celle du sujet, entre lesquels il opère une distinction. Nous allons examiner la méthode et la pensée de Gilbert Simondon afin de chercher en quoi cette individuation peut nous aider à comprendre la constitution de la laïcité dans notre société, au travers de chacun de nous en tant qu'individualités, en nous intéressant plus particulièrement à l'individuation psychique et collective

153 Nous reprenons dans ce passage une version modifiée de l'article publié sous ce titre dans la revue *Le portique*, n°36, 2^{ème} semestre 2015, pp. 107-126.

154 Un état métastable est un état qui est encore susceptible de changements par une impulsion interne, ce qui n'est pas le cas de l'état stable, qui n'est plus susceptible de changements que par une impulsion externe. Ce concept est utilisé par Simondon pour détacher le problème de l'individuation du modèle de la stabilité. Les éléments qui composent un système métastable sont en tension permanente et l'équilibre résultant de leurs tensions complémentaires peut cesser à tout moment, ce qui conduit à l'émergence d'une nouvelle structure métastable. Il en va ainsi des tourbillons que l'on peut observer dans l'eau d'une rivière : ils forment des structures métastables, donc temporaires. Pour Simondon, l'être est métastable, il n'est pas *un*, mais capable d'individuations successives en se déployant à partir de lui-même : il est potentialisé.

155 Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (1958), Paris, Jérôme Millon, 2005.

telle que l'auteur la définit au travers de son argumentaire.

L'individuation

Le processus d'individuation s'inscrit dans un devenir. Il y a un avant l'individu individué et cet avant correspond à une phase de l'être dite pré-individuelle. Cette phase de l'être coïncide avec ce que la tradition a nommé l'indéterminé – ἄπειρον. Il s'agit de l'être indéterminé, dans sa phase inindividuée. Il recèle en puissance tous les possibles. De cet être va émerger l'individu, par un processus d'individuation qui consiste en la résolution d'un rapport de diverses forces entrant non pas en conflit, mais en relation (le conflit n'étant qu'un cas particulier de relation). Ces forces expriment dans leurs tensions un problème qu'il s'agit de résoudre ; il leur faut surmonter ce problème par un processus d'individuation qui aboutit à un être individué, résolution en acte de cette difficulté, de ce rapport de force. L'individuation est ce :

« mouvement critique où l'unité et la cohérence apparaissent »¹⁵⁶.

Si le corps est pensé comme matière morte¹⁵⁷ et donc matérialisé comme réalité instantanée, inexpressive, inversement l'âme est spiritualisée comme réalité intemporelle, éternelle. Les deux termes, corps et âme, sont ainsi substantialisés dans et par leur opposition et cette bisubstantialisation est considérée comme réductrice, car elle remplace :

« l'être individuel, qui n'est pas une substance »¹⁵⁸.

Or, le psychique et le somatique sont des cas limites qui ne nous sont jamais offerts à l'état pur (sauf peut-être en ce qui concerne le corps, lorsqu'il est inerte, mort) et ce qui nous manque dans cette description dualiste de l'individu c'est précisément ce que Simondon réactive comme troisième terme médian :

« l'ensemble des fonctions et des structures médianes, comme les

156 Ibid., p 230.

157 Platon, *Cratyle*, 400b, c : σώμα / σῆμα ; corps / tombeau. Le corps pensé comme tombeau de l'âme et le tombeau comme signe de la mort, tout signe étant fait pour donner une présence à ce qui est absent.

158 Op. Cit., p 264.

fonctions unitaires d'expression et d'intégration »¹⁵⁹.

Ainsi, pour Simondon, le modèle du vivant est le psychosomatique en tant qu'il est unité. L'individu n'est pas le seul aspect de l'être et l'individuation n'épuise pas l'être. Tout comme les forces à l'œuvre dans l'être forment système et appellent à une résolution du problème que pose leur mise en relation, l'individu individué fait système avec le milieu qui est son complément et est engendré en même temps que lui. L'individuation n'est pas contenue tout entière dans l'individu, elle l'excède tout en l'individuant.

D'autre part, le substantialisme (dualiste ou moniste) provient pour Simondon d'un postulat commun selon lequel l'être est une substance, c'est-à-dire qu'il existerait comme individué :

« avant toute opération et toute genèse »¹⁶⁰.

Or, l'être est précisément ce qui pour l'auteur est inindividué, pré-individuel – nature, dit-il également. C'est par ces arguments que Simondon entend donner raison des deux erreurs du substantialisme qu'il exprime ainsi :

« prendre la partie pour l'origine du tout, en cherchant dans l'individu l'origine de l'individuation, et vouloir renverser le cours de l'ontogenèse, en faisant sortir l'existence individuante de la substance individuée. »¹⁶¹

L'individuation amène donc l'être à exprimer la résolution d'un problème en changeant de phase, passant de l'indéterminé à une construction en partie déterminée qu'est l'individu individué. Cet individu est compris comme sujet si l'on y ajoute la part inindividuée qui compose son milieu. Le sujet est l'individu et le milieu, c'est-à-dire l'individu et la part pré-individuelle qui subsiste avec lui dans le processus d'individuation. Ainsi, le sujet excède l'individu en englobant la part de l'être qui l'accompagne, portant une charge d'individuation – charge d'être – qui permet l'ouverture à d'autres potentiels. Le sujet n'est pas fini, car il porte encore en lui une charge d'individuation potentiellement activable, alors que l'individu est fini en tant qu'il est individualisé *hic et nunc*.

159 Ibid.

160 Ibid., p 266.

161 Ibid.

L'individuation psychique

Si corps et esprit sont les termes de la relation, formant une dyade bien connue du dualisme, il s'agit alors de saisir que l'être vivant est le rapport de médiété entre ces deux termes : il occupe le centre de la dyade formée par les termes de la relation. Il s'agit d'un troisième terme à penser, celui qui relie et équilibre les deux autres : il est médiation et relation entre les termes qui sont des cas limites et permet par sa position médiane de rendre compte de tous les autres cas intermédiaires. Ce que Simondon essaye de penser n'est ni un humanisme, ni une théorie de la transcendance, qui sont aussi des termes, mais il cherche un moyen terme permettant de penser la réalité commune à ces deux termes. C'est en appliquant ce modèle que la spiritualité est décrite comme respect de la relation entre l'être individué et le fond pré-individuel ; elle est essentiellement affectivité et émotivité :

« mouvement entre l'indéterminé naturel et le *hic et nunc* de l'existence actuelle ; elle est ce par quoi s'opère dans le sujet cette montée de l'indéterminé vers le présent »¹⁶².

L'affectivo-émotivité n'est cependant pas solipsiste et c'est vers le collectif qu'elle tend, car l'individuation psychique est toujours en même temps individuation collective. Le collectif est cette relation des individus dans laquelle ils partagent leurs fonds pré-individuels. L'individu est tout à la fois « seul et non seul » ; et pour que le collectif puisse exister, l'individuation doit précéder la spiritualité et contenir encore de l'indéterminé :

« ce par quoi le collectif s'individuera en rattachant l'être séparé. »¹⁶³

Les affections ne sont pas des états, comme on pourrait parler d'états d'âme, mais des échanges affectifs entre le pré-individuel et l'individué dans le sujet. L'affectivo-émotivité est l'écho des résultats de l'action au sein de l'être individuel ; mais elle est plus que cela, car son rôle est actif et transforme le rapport entre le pré-individuel et l'individué. Elle modifie l'action en fonction de ce rapport :

162 Ibid., p 247.

163 Ibid., p 246.

« l'harmonisant à ce rapport et faisant effort pour harmoniser le collectif. »

Si l'émotion est cette individuation du collectif en train de s'effectuer dans la transindividuation – qu'il faut distinguer de la relation interindividuelle, nous devons y revenir –, l'affectivité quant à elle précède et suit l'émotion ; dans l'être sujet, elle est :

« ce qui traduit et perpétue la possibilité d'individuation en collectif ».

C'est par elle que le pré-individuel de chaque sujet devient support de l'individuation collective. L'action est ici double : elle résout le problème perceptif, mais aussi, en tant qu'émotion, résout le problème affectif qui est celui de :

« la bidimensionnalité incompatible du plaisir et de la joie ».

L'action est à la perception ce que l'émotion est à l'affection :

« la découverte d'un ordre supérieur de compatibilité, d'une synergie, d'une résolution par passage à un niveau plus élevé d'équilibre métastable. »¹⁶⁴

La spiritualité est la réunion de l'action et de l'émotion qui sont comme :

« deux versants opposés qui montent vers le même faite ».

Emotion et action sont les deux termes d'une même réalité qu'il faudrait saisir en son centre. Mais ces deux versants ne se joignent pas dans la pensée philosophique commune, car leur rupture est actée par le dualisme : c'est pour Simondon l'échec de la spiritualité, la rupture qui crée la science et la foi, deux existences irréconciliables :

« parce que plus aucune individuation ne peut les réunir. »¹⁶⁵.

La science étant l'image appauvrie de l'action et la foi l'image appauvrie de l'émotion.

Nous avons donc à ce stade un être sujet qui est composé d'un individu individué et d'une part pré-individuelle, sujet issu d'une individuation qui fait passer l'être d'une première phase indéterminée à cette seconde

164 Ibid., p 247, pour les précédentes citations.

165 Ibid., p 249.

phase qu'est le sujet. Une seconde individuation est effectuée lors de la formation du collectif, par la libération de la charge d'individuation que recèle la part pré-individuelle du sujet. C'est ce qui forme groupe et amène d'autres dénominations comme celle de la présence du sujet, qui consiste en l'individuation simultanée des êtres individuels et du groupe ; ou celle de la signification qui est le rapport des êtres, rapport entre les natures des sujets qui se transmettent une information ; la signification est relationnelle, collective, transindividuelle ; le transindividuel voulant quant à lui rendre compte du psycho-social.

Le transindividuel

La notion de transindividuel intervient quand l'individu est confronté à son extériorité. Contrairement à la relation interindividuelle qui peut rester un simple rapport et n'être pas réflexive, qui est une médiation purement fonctionnelle entre individus, le transindividuel est constitué par l'individu qui s'est mis en question en étant confronté au collectif. Plus exactement, il est mis en question par autrui dans la relation interindividuelle et peut alors se remettre en question par lui-même, se décentrant ainsi en tant que sujet. Au-delà de la solitude, l'individu découvre alors la présence d'une relation transindividuelle ; c'est au terme de l'épreuve d'isolement qu'il s'est imposé que l'individu trouve l'universalité de la relation¹⁶⁶. Il s'agit pour Simondon d'une réalité indépendante et même antérieure à tout contexte religieux et :

« c'est elle qui est la base commune de toutes les forces religieuses, quand elle se traduit en religion ».

Ainsi, c'est le transindividuel qui est présenté comme la base de toutes les religions et non la société. Cette force qu'est le transindividuel n'est socialisée, institutionnalisée que par la suite :

166 Ibid., p 273, « la relation transindividuelle, c'est celle de Zarathoustra à ses disciples, ou celle de Zarathoustra au danseur de corde qui s'est brisé au sol devant lui et a été abandonné par la foule ; la foule ne considérait le funambule que pour sa fonction ; elle l'abandonne quand, mort, il cesse d'exercer sa fonction ; au contraire, Zarathoustra se sent frère de cet homme, et emporte son cadavre pour lui donner une sépulture ; c'est avec la solitude, dans cette présence de Zarathoustra à son ami mort abandonné par la foule, que commence l'épreuve de la transindividualité. »

« elle n'est pas sociale dans son essence »¹⁶⁷.

Le transindividuel est ce qui caractérise :

« la relation vraie entre toute extériorité et toute intériorité par rapport à l'individu ».

C'est dans cette relation que :

« se constitue le point de départ de la transindividualité »¹⁶⁸.

De plus, l'individu psychologique n'est pas indépendant du transindividuel. Il n'y a pas de monde antérieur psychologique ; il n'y a pas de monde psychologique *a priori*.

« Le monde psychologique est constitué par la relation des individus psychologiques »¹⁶⁹.

Ainsi ce sont les individus qui sont antérieurs au monde et c'est leur relation transindividuelle qui constitue le monde. Le monde psychologique n'a pas d'existence indépendante des individus psychologiques qui le composent. L'individu psychologique n'appartient pas au monde psychologique, mais le constitue à travers la relation transindividuelle ; l'individualité psychologique s'élabore en élaborant la transindividualité et cette élaboration repose :

« sur deux dialectiques connexes, l'une qui intériorise l'extérieur, l'autre qui extériorise l'intérieur »¹⁷⁰.

Ainsi l'individu psychologique est présence de l'organisme, en tant que le présent est opération d'individuation :

« l'âme est le présent de l'être ; le corps est son futur et son passé ».

Le passé et l'avenir rayonnent à partir du présent qui est leur médiation. Cette présence est celle de la conscience – c'est-à-dire de l'attention – médiane entre deux devenirs du corporel :

« mouvement ascendant vers le présent, mouvement descendant à partir du présent »¹⁷¹.

167 Ibid.

168 Ibid., p 274.

169 Ibid., p 272.

170 Ibid., p 274.

171 Ibid., p 281.

Ce mouvement est transductif (ni déductif ni inductif) en ce qu'il est réciproque et que notre conscience présente – notre attention – se projette tout autant vers notre passé, au travers des rétentions (ce qui est recueilli ou retenu par la conscience), que vers notre à venir, au travers des protentions (attentes, désirs) qui nous habitent. Attendu que l'attention, la rétention et la protention forment la vie de la conscience, nous venons de voir tout à la fois leur agencement chronologique (passé, présent, avenir), que leur agencement logique faisant une place centrale à l'attention ou présence, ou conscience présente, qui ouvre l'une à l'autre la rétention et la protention, en occupant la place médiane, médiatrice, relationnelle, transductive¹⁷².

Cette présence est toujours présence individuelle à d'autres individus psychologiques dans un rapport transindividuel qui constitue le collectif ; l'individuation psychique et collective est donc toujours psycho-sociale, si l'on accepte le social comme système de relations et non comme substance (comme terme de la relation) :

« l'humain est social, psycho-social, psychique, somatique, sans qu'aucun de ces aspects puisse être pris comme fondamental alors que les autres seraient jugés accessoires »¹⁷³.

Ainsi, la genèse d'un groupe est contemporaine des personnalités psycho-sociales qui le composent ; le groupe est l'individuation de la personnalité psycho-sociale. Le rapport de l'individu au groupe est donc toujours un rapport de présence :

« il repose sur l'individuation simultanée des êtres individuels et du groupe »¹⁷⁴.

Pour Gilbert Simondon, cette seconde individuation est propre à l'homme et vient après l'individuation spécifique, notamment celle des mammifères pour laquelle le groupe est plutôt un mode de conduite de l'espèce par rapport au milieu ou dans leurs relations à d'autres espèces. L'humain quant à lui, exprime son caractère imparfait et inachevé au travers de

172 Sur ce sujet, voir le *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, par Victor Petit, dans, Bernard Stiegler, *Pharmacologie du Front National*, Paris, Flammarion, 2013, pp 380 à 382.

173 Op. Cit., p 289.

174 Ibid., p 291.

l'individuation de groupe :

« le psycho-social est du transindividuel : c'est cette réalité que l'être individué transporte avec lui, cette charge d'être pour des individuations futures »¹⁷⁵,

puisque le collectif ne se constitue que par le partage des charges pré-individuelles des sujets mis en relation. Ce partage, cet échange, cette constitution collective est le produit de la part d'être pré-individuel que l'individuation apporte comme milieu à l'être individué. Le transindividuel est la collection (connexion, relation) des parts pré-individuelles des sujets groupés. Le transindividuel est donc du pré-individuel, c'est-à-dire qu'il n'appartient pas à la même phase d'être que l'individu individué, mais à une phase antérieure de l'être, indéterminée, inindividuée ; mais le transindividuel est pourtant postérieur à l'individué et trouve son origine dans l'individuation de l'être individué : il est le milieu complémentaire à l'individu individué que l'individuation a fait émerger de l'être.

Si l'on suit ce raisonnement, alors nous pouvons concevoir le collectif comme psychosomatique. Il n'est pas indépendant des individus qui le composent et plus précisément, il dépend absolument des individus qui le composent, ou plus exactement des sujets dont la part pré-individuelle est partagée pour former le collectif. Les individus ne sont pas la matière du groupe ; c'est cette charge restante et pré-individuelle en eux qui est cette matière :

« le collectif est une individuation des natures jointes aux êtres individuels »¹⁷⁶.

C'est par cette jonction des natures que se crée la personnalité de groupe, et chaque ajout d'un sujet au groupe transforme cette personnalité tout comme chaque retrait d'un sujet du groupe modifie la personnalité de groupe. Ainsi, la découverte de la signification du collectif est :

« à la fois transcendante et immanente par rapport à l'individu antérieur »,

puisque'elle est en même temps contemporaine de la nouvelle personnalité

175 Ibid., p 295.

176 Ibid., p 297.

de groupe ; personnalité à laquelle :

« l'individu participe à travers les significations qu'il découvre, c'est-à-dire à travers sa nature »¹⁷⁷.

Mais comme nous l'avons vu, cette nature n'est pas une partie de son individualité, mais le milieu de cette individualité, part du pré-individuel qui subsiste dans le sujet. Cette rémanence du pré-individuel implique une tendance à aboutir à la troisième phase de l'être, celle du collectif. C'est cette part de nature rémanente dans le sujet qui lui permet de communiquer avec le monde dans lequel il découvre des significations. En ce sens :

« l'être est porteur d'origine absolue »,

car :

« la signification est la correspondance des *a priori* ».¹⁷⁸

Dans la seconde individuation, et pour qu'une information soit significative, l'existence du collectif est nécessaire : la signification est le transindividuel qui prolonge une information ; l'information est reçue par l'individu, mais ne peut être comprise et interprétée que par un rapport de la nature de cet individu aux natures des autres individus du collectif dont il fait partie. La structure du raisonnement de Simondon lui fait par exemple dire, contre Freud, que la sexualité – tout comme l'individu lui-même – n'a pas d'aséité. La sexualité est, mais en tant qu'intermédiaire, rapport, médiété ; elle est attachée à l'être individué :

« puisqu'elle est déposée dans sa modalité d'individuation ».

Ainsi, l'auteur dénie que le principe des tendances dans l'individu puisse être identifié à la sexualité et refuse également le partage en deux de l'être entre les principes de plaisir et d'instinct de mort. Si Freud a bien senti qu'il y a à la fois unité et dualité de l'être individué, Simondon nous dit quant à lui que l'être ne peut être interprété :

« ni selon l'unité, ni selon la pluralité pure » ;

177 Ibid.

178 Ibid., p 298.

il doit l'être dans un rapport médian entre unité et pluralité. De plus, il semble bien que chez Freud le sujet soit identifié à l'individu et que la sexualité soit renfermée par lui, alors que pour Simondon, la sexualité est :

« une modalité de l'individuation première plutôt qu'un contenu de l'individu actuel »¹⁷⁹.

Le sujet

Nous avons vu que le sujet est association, coexistence, jointure entre l'individu individué et son milieu qui est constitué du pré-individuel accompagnant l'individu dans le processus d'individuation. Ce pré-individuel, cette réalité inindividuée recèle un pouvoir d'individuation qui est trop faible à lui seul ; mais ce pouvoir d'individuation, rassemblé avec d'autres, fait naître le collectif qui est transindividuel : le sujet y est tout à la fois le théâtre et l'agent d'une seconde individuation. Ainsi, l'individuation est considérée comme une phase de l'être qui se déploie et l'être particulier, en tant que sujet, est plus que l'individu. Si le milieu de l'individu est sa part de pré-individuel, nous pouvons en déduire que le collectif n'est pas un milieu pour l'individu, mais bien plutôt :

« un ensemble de participations dans lequel il entre par cette seconde individuation qu'est le choix, et qui s'exprime sous forme de réalité transindividuelle ».

Le sujet est donc cette unité « condensée et systématisée des trois phases de l'être »¹⁸⁰ : pré-individuelle, individuée, transindividuelle. En envisageant le sujet ainsi, nous évitons la difficile distinction entre le transcendantal et l'empirique : il n'est ni âme, ni corps ; ni pur psychisme, ni pure matérialité ; il est rapport, relation entre ces deux termes, ces deux cas limites. De plus, dans ce raisonnement l'anthropologie n'est pas fermée sur elle-même, n'étant pas le point de départ de la connaissance de l'homme basée sur une essence. Comme nous l'avons vu, l'individu n'est pas tout dans l'homme, qui est lui-même le sujet en tant que partie

179 Ibid., p 300.

180 Ibid., p 301.

prenante d'un collectif. En sus, l'être individué n'est pas premier, puisqu'il est précédé par le pré-individuel dont il est issu et qui l'accompagne pour partie. C'est pourquoi il faut intégrer l'ontogenèse à l'examen philosophique, car il s'agit :

« d'assister à la genèse des êtres individués à partir d'une réalité pré-individuelle, contenant des potentiels qui se résolvent et se fixent en systèmes d'individuation ».

Le collectif est la collection d'êtres qui sont individuellement disparates, associés en un système unique de formes dynamiques qui est la signification. Le collectif est une signification réalisée :

« comme système unifié d'êtres réciproques ».

Car, la réciprocité, ou la résonance interne du système :

« est la condition d'avènement du collectif ».

Mais le collectif ne sauve pas l'individu de la mort, car cette mort est la conséquence de la première individuation qui reste individuelle. Cependant, dans l'individuation psychique et collective, les significations transindividuelles engendrées ne meurent pas avec les individus au travers desquels elles ont été constituées ; la mémoire collective garde trace des individus qui ont été vivants et partie prenante du collectif : la charge de pré-individuel associée à l'individu qui :

« devenue signification intégrée dans le collectif, survit au *hic et nunc* de l'individu contenu dans le sujet »¹⁸¹.

Ainsi, c'est comme information que le sujet peut se survivre dans le collectif ; tant que cette information subsiste elle participe à l'individuation collective : le sujet laisse la part de l'être qui lui est associé infuser dans le collectif qui est une réalité plus stable que ne l'est l'individu. C'est donc au travers de cette part de nature disséminée dans le collectif qu'existe le contact avec l'être ; et ce contact est l'information. Mais cette information n'est pas une prise de forme¹⁸² ; elle est relation réciproque, résonance

181 Ibid., p 302.

182 En effet, il s'agit de l'information au sens de la théorie de l'information de Claude Shannon (1948). L'information n'est alors que la mesure du nombre d'alternatives possibles, dans une relation, puisque tout est relations. Chaque terme de la relation disposant d'un certain nombre d'alternatives. Le réel et le monde sont des réseaux

interne. Ainsi, le collectif n'est ni un fait sociologique, ni une construction psychologique manifestant les tendances ou besoins sociaux de l'individu ; le collectif n'est pas relation entre les termes du social ou du psychique qui sont des cas limites de la connaissance, résultants de l'application d'un schème hylémorphique : un couple de notions claires encadrant une notion obscure :

« il est l'être même qui se déploie en spectre allant de l'extériorité sociale à l'intériorité psychique ».

La notion d'individuation veut donc saisir l'être en son centre d'activité et en découvrir les significations en se déployant dans toutes les dimensions de l'être. Mais comme le schéma hylémorphique procède par la classification et la définition d'essences – par inclusion ou par exclusion –, il faut faire l'effort de se passer de ces procédés. Ce n'est pas une forme informant une matière qui fait l'unité de l'être, mais la cohésion de l'être ; la manière dont l'être consiste. La relation n'est pas relation entre des termes pré-existants, mais :

« régime réciproque d'échange d'information et de causalité dans un système qui s'individue »¹⁸³.

L'être est relation, résonance interne par rapport à lui-même. Ce que veut nous enseigner la pensée dite transductive¹⁸⁴, c'est que la relation existe comme résonance interne de l'être individué, tout aussi bien au niveau physique que biologique, psychologique ou collectif ; la relation est au centre de l'être et exprime l'individuation.

L'émotion

Si l'on considère l'être comme totalement individué, alors l'émotion pose souci à la psychologie, car elle ne peut être expliquée en fonction de l'être totalement individué ; elle l'excède en ce qu'elle est une partie de l'être non individué, elle est changeante, contradictoire, évolutive et n'est pas

de relations, d'informations réciproques.

183 Ibid., p 304.

184 Ibid. : « La pensée que l'on peut nommer *transductive* ne considère pas que l'unité d'un être est conférée par la forme informant une matière, mais par un régime définit de l'opération d'individuation qui fonde l'être de manière absolue. »

stabilisée dans un équilibre métastable, comme l'est l'individu individué. L'émotion, en tant qu'elle est psychique, manifeste dans le sujet la rémanence du pré-individuel. L'émotion :

« suscite dans le sujet la relation au sein du collectif qui s'institue ; il y a collectif dans la mesure où une émotion se structure ».

L'individu qui reçoit l'émotion s'adapte à elle, non pour lutter contre elle, mais pour exister avec elle :

« il y a corrélation de l'individu et de la charge de nature pré-individuelle dans l'émotion »¹⁸⁵.

De plus, elle renvoie tout autant à l'intériorité qu'à l'extériorité, parce qu'elle n'est pas de l'individué, mais ce qui échange au sein du sujet entre le pré-individuel et l'individué ; elle est préfiguration de la découverte du collectif. L'émotion met en question l'être individuel, car elle est potentiel réel suscitant l'individuation du collectif qui recouvrira et liera l'individu. Mais elle n'est pas pour autant issue du social, comme s'il agissait sur l'être individuel. Elle n'est pas non plus élan de l'individu solipsiste qui essaierait au travers d'elle de constituer une relation à partir de lui-même, comme seul terme ; l'émotion est un potentiel qui n'est pas virtuel, mais bien réel :

« qui se découvre comme signification en se structurant dans l'individuation du collectif ».

Elle doit s'accomplir dans l'individuation du collectif pour être complète et achevée. Si dans le collectif elle existe comme émotion, dans le sujet elle existe comme conflit entre le pré-individuel et l'individu. Ce conflit n'est pas l'émotion, mais sa latence, sa préfiguration : inadéquation du sujet à lui-même, car sa charge de nature et sa réalité individuelle sont inadéquates, incompatibles et indique au sujet qu'il est plus que l'individu et conserve en lui le potentiel d'une nouvelle individuation. Mais cette nouvelle individuation ne peut se faire qu'à travers l'être du sujet et à travers d'autres êtres, vers l'institution du collectif transindividuel. Ainsi, l'émotion ne dérègle pas le sujet et n'est pas non plus socialité implicite ; elle est :

185 Ibid., p 305.

« amorce d'une structuration nouvelle »

et ne pourra se stabiliser que dans le moment de la construction du collectif. L'émotion utilise ce qu'il reste dans le sujet de nature pré-individuelle pour constituer la relation collective. Ni le social pur, ni l'individuel pur ne peuvent expliquer l'émotion, qui prend sa source dans le potentiel pré-individuel pour instituer du collectif. Sa signification n'est définie qu'au niveau du collectif et de façon fonctionnelle. On ne peut donc comprendre l'émotion par les termes, les cas limites de son développement : l'individu et la société, l'individuel pur et le social pur. Ils sont les cas limites définis et localisés comme termes par une individuation que l'émotion institue. Ainsi, c'est par rapport à l'émotion, ou pour élargir, par rapport à la réalité transindividuelle que ces cas limites, ces termes extrêmes existent : l'individuel et le social. Et Simondon de terminer en disant que :

« le transindividuel n'a été oublié dans la réflexion philosophique que parce qu'il correspond à la zone obscure du schéma hylémorphique »¹⁸⁶.

C'est-à-dire, le point médian, l'ensemble des points médians entre la forme et la matière, l'esprit et le corps, l'idée et l'être, le sensible et la chose en soi, le phénomène et le noumène, etc.

La laïcité comme émotion

Reprenons ces analyses pour essayer de comprendre ce qu'est la laïcité et de quelle façon elle structure notre rapport aux autres. Nous pouvons d'ores et déjà inférer que notre réalité sociale n'est pas unique : nous appartenons d'emblée à plusieurs collectifs et pouvons en quitter certains et en rejoindre d'autres tout au long de notre vie. Le premier est celui de la famille et de la relation de l'enfant à ses parents, ou à son parent dans le cas des familles monoparentales, ou à ses parents adoptifs dans le cas

186 Ibid., p 306. Cette zone obscure est la pénombre de la caverne de Platon. C'est le milieu technique associé, lié à l'individuation technique dont nous ne parlons pas ici, mais qui nécessiterait des développements complémentaires, à la lecture de Gilbert Simondon, Du mode d'existence des objets techniques, Paris, Aubier philosophie, 2012 (première édition 1958).

d'orphelins ou d'enfants placés en famille d'accueil, quelles qu'en soient les causes. S'ajoute immédiatement la famille étendue aux oncles et tantes, cousins et cousines ; mais aussi les rencontres d'autres enfants en bas âge. D'emblée, l'individuation psychique est collective et nous inclut dans des groupes où les émotions circulent dans un système de relations réciproques. Il ne s'agit pas ici de traiter des dysfonctionnements psychiques qui altèrent le rapport au collectif de ceux qui en sont affectés, comme la sociopathie, la paranoïa et tous les troubles mentaux qui représentent divers degrés de participation au collectif, allant jusqu'aux cas limites et excluant parce que brisant, ou ne constituant pas, le rapport de réciprocité intrinsèque de l'individuation collective.

La laïcité peut alors être conçue comme réalisation d'un potentiel psychique au travers de l'institution d'un collectif transindividuel, ayant pour objectif de protéger la liberté de conscience de chaque sujet en imposant une réserve vis-à-vis des manifestations publiques du sentiment religieux et en prônant une bienveillante neutralité à l'égard des sensibilités religieuses des collectifs de croyants, qui sont d'autres formes de collectifs transindividuels. Ce collectif en construction constante – c'est-à-dire également en délitement constant – est soutenu par la force de la loi depuis 1905 au nom de la République française, c'est-à-dire, au nom de la nation française, autre collectif auquel appartiennent la plupart des sujets habitant le territoire français ; mais il existait antérieurement, en France et plus largement dans la société occidentale, depuis la Grèce antique et le début de la sécularisation de la société grecque – si toutefois nous pouvons lui assigner un commencement, ce qui reste non démontrable. Cette sécularisation s'opère par la transformation du monde traditionnel grec, comme nous l'avons vu précédemment. Cette sécularisation se heurte à l'intransigeance des tenants de la tradition, qui ont peur de ne plus capter l'attention des citoyens.

Ce qui amène les sujets à chercher d'autres espaces pour exprimer leur pensée, comme celui offert par l'Académie de Platon. Nous voyons là un exemple de formation d'une individuation collective, s'ajoutant à l'individuation collective des sujets citoyens, mais s'en distinguant par un

échange d'informations qualitativement différent. C'est une individuation toute particulière, visant à préserver la liberté d'expression, la liberté de conscience, la liberté de l'attention que l'on porte aux objets de notre curiosité, de nos pensées, de nos incroyances, de nos déductions, de nos recherches, etc. La liberté de penser autrement qu'en conformité avec le discours des dirigeants, qu'ils soient religieux ou politiques¹⁸⁷.

Cependant, l'*a priori* ne permet de penser la présence des sujets s'individuant collectivement que si nous reconnaissons que la signification est la correspondance des *a priori*, c'est-à-dire relation de la part de l'être pré-individuel accompagnant chaque individu qui s'individue psychiquement et collectivement. Le collectif n'est pas une forme qui façonne les sujets qu'elle englobe ; le collectif se forme dans la présence des individus s'individuant par le partage réciproque d'informations sensorielles, dont celles édifiant nos émotions, au travers des échanges entre les parts de nature accompagnant les individus s'individuant, formant ainsi des significations qui sont partagées collectivement. Le sujet (qui est l'être en relation), dans son individuation laïque, adopte de la sorte une attitude de réserve, ne cherchant pas à imposer à autrui ses convictions, mais les partageant de bon gré sans se soucier de leur adoption par d'autres sujets du collectif – il n'y a pas de prosélytisme.

De la même manière qu'il n'y a pas de monde psychologique *a priori*, il n'y a pas de collectif *a priori*. Le collectif n'existe pas avant l'individuation qui le constitue, même s'il peut exister avant tel individu, puisque son existence historique peut précéder l'individuation vitale, qui elle est première dans le processus d'individuation. La seconde individuation de l'individu qu'est l'individuation psychique et collective, succède à l'individuation vitale du sujet s'individuant, mais peut préexister à son individuation. Mais, l'individu individué n'arrive pas toujours dans des collectifs lui pré-existant, car il peut à tout moment de son existence constituer de nouveaux collectifs avec d'autres individus individués. Mais

187 Ce qui suppose que le mot sécularisation peut s'appliquer à toute forme de conservatisme et non uniquement à la perte d'influence des croyances religieuses. La période grecque du passage du monde tragique au monde que connaît Platon ne concerne pas que le sentiment religieux des Grecs, mais tous les aspects de leur société : c'est, notamment, la période du passage à la démocratie athénienne.

plus encore, l'adjonction d'un nouvel individu à un collectif existant n'est pas la simple addition d'un individu à un ensemble. En effet, sa participation au groupe transforme l'individu par l'individuation psychique et collective qu'il expérimente alors. Réciproquement, par l'arrivée d'un nouveau membre, cette individuation transforme tout autant le groupe et les rapports des individus le composant. Ainsi les relations qui existent au sein du collectif seront modifiées par les relations ajoutées par l'adjonction du nouveau venu. Elles produiront de nouvelles significations, non seulement en rapport avec lui, mais en rapport avec tous les individus participant au collectif, de façon multilatérale et réciproque. La laïcité s'exprime dans la présence du sujet, individuation simultanée des êtres individuels et du groupe ; elle trouve sa signification dans le rapport entre les êtres individuels se transmettant une information ; elle est transindividuation, c'est-à-dire qu'elle nous transforme en nous renvoyant des valeurs de tolérance, de réserve, de convivialité qui pourraient nous permettre de créer un lien politique qui soit dégagé des pressions de la tradition.

Par conséquent, si la loi de 1905 dite de séparation des Églises et de l'État, en assurant la liberté de conscience¹⁸⁸, instaure au plan national un espace légal d'échange laïque, commun à tous les citoyens sans distinction de communauté religieuse ni d'autres appartenances (sociale, culturelle, politique) ; si cette loi crée une nouvelle individuation psychique et collective, d'ampleur nationale, qui permet aux individus individués de se lier nationalement d'une façon nouvelle, de façon extracommunautaire – ou alors, sur le plan de la communauté nationale, alors, cela opère un profond changement dans l'espace culturel et mental français, car désormais les milieux académiques ne sont plus les seuls à être laïques, mais c'est toute la société française qui le devient ; du moins, formellement, car les résistances sont nombreuses et les différenciations communautaires vont devenir plus marquées.

188 Voir la loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État :
Art. 1 : « La République assure la liberté de conscience. »

Troisième partie

La pratique politique : un processus de sécularisation

11- Mensonge, vérité, laïcité

Nous avons l'habitude de penser que le mensonge est justifié dans certains cas. Peut-être, après tout, comme toute technique, c'est un *pharmakon* et il peut avoir un usage curatif. Il reste toutefois que le mensonge est une arme de propagande massivement utilisée par les gouvernants, afin de laisser le peuple dans l'ignorance. Le mensonge est une pratique anti-laïque.

*Mentira la mentira
Mentira la verdad*¹⁸⁹

Du mensonge avec Platon

Le mensonge (ψεῦδος) est la drogue (φαρμάκον) utilisée par les médecins (ἰατροῖς) de la cité¹⁹⁰ que sont ses chefs, ceux qui sont au principe de la cité¹⁹¹ : les archontes (τοῖς ἄρχουσιν)¹⁹², ceux qui gouvernent. Le mensonge est un des outils (une des techniques) des dirigeants de la cité que décrit Platon dans la République. Ce mensonge n'est pas

189 Paroles tirées d'une chanson de Manu Chao : *Mentira*, sur l'album Clandestino (2003) : « le mensonge mentira, la vérité mentira » (nous traduisons).

190 Platon, République, Livre III, 389b, traduction de Georges Leroux (nous soulignons) :

« Ἄλλὰ μὴν καὶ ἀλήθειάν γε περὶ πολλοῦ ποιητέον. εἰ γὰρ ὀρθῶς ἐλέγομεν ἄρτι, καὶ τῷ ὄντι θεοῖσι μὲν ἄχρηστον ψεῦδος, ἀνθρώποις δὲ χρησιμον ὡς ἐν φαρμάκου εἶδει, δῆλον ὅτι τό γε τοιοῦτον ἰατροῖς δοτέον, ἰδιώταις δὲ οὐχ ἄπτεον. »

« Mais il faut accorder beaucoup d'importance à la vérité. Car si nous avons eu raison de parler comme nous l'avons fait tout à l'heure, et si réellement le *mensonge* n'est d'aucune utilité pour les dieux et qu'il est par contre utile aux hommes à la manière d'une espèce de *drogue*, il est évident que le recours à cette drogue doit être confié aux *médecins*, et que les profanes ne doivent pas y toucher. »

191 Et puis, *ibid.* :

« Τοῖς ἄρχουσιν δὴ τῆς πόλεως, εἴπερ τισὶν ἄλλοις, προσήκει ψεύδεσθαι ἢ πολεμίων ἢ πολιτῶν ἕνεκα ἐπ' ὠφελίᾳ τῆς πόλεως, τοῖς δὲ ἄλλοις πᾶσιν οὐχ ἄπτεον τοῦ τοιούτου. »

« C'est donc à ceux qui *gouvernent* la cité, si vraiment on doit l'accorder à certains, que revient la possibilité de *mentir*, que ce soit à l'égard des ennemis, ou à l'égard des citoyens quand il s'agit de l'intérêt de la cité. » Nous soulignons.

192 Il s'agit bien des gouvernants, puisque nous parlons du principe (ἀρχή) qui est au fondement de la cité. Ce sont donc des princes.

omniprésent, mais il peut être utilisé par les chefs et seulement par eux, dans l'exercice de leur gouvernement.

Chez Platon, le mensonge et la vérité ont un statut particulier, car ils peuvent être justes ou injustes, selon le contexte de leur utilisation. Le mensonge est juste quand est mise en avant celle qui est appelée de nos jours la raison d'État, que cela soit pour mentir aux ennemis de la cité ou à sa propre population (la multitude, le *laós*, λαός) que les dirigeants gouvernent (où est confondu ce que Rousseau distinguera à raison dans le Contrat Social : diriger et gouverner ; pour ce dernier, les représentants gouvernent et le peuple, qui est le souverain, dirige ; alors que pour Platon, le peuple n'est maître en rien et ce sont les âmes les plus pures qui gouvernent et dirigent, dans un même élan : nous pourrions nommer cela une aristocratie despotique). Toutefois, ce mensonge d'État est bien évidemment présenté comme une vérité à ceux à qui il est conté. Sa profération entraîne la croyance en une vérité qui n'est qu'illusion. C'est ainsi que le nuage radioactif issu de l'explosion de la centrale nucléaire de Tchernobyl s'est arrêté à la frontière française en avril 1986 : l'anticyclone des Açores nous a protégés de cette menace.

Cependant, le mensonge n'apparaît pas chez Platon sans qu'il y ait une sorte de gradation menant à lui. Platon procède par étapes. Il fait dériver les mensonges de la fiction. C'est, plus précisément, la dégradation qu'il opère de la fiction qui mène au mensonge, dans le *livre II* de la République. En effet, Platon assimile des fictions comme la poésie ou la peinture à un mensonge qu'il faut extirper de la Cité¹⁹³, ponctuant son discours par des répliques sans appel, comme celle-ci :

« Et il ne convient pas, Adimante, de les [la poésie et la peinture] rencontrer dans notre cité. »¹⁹⁴

Ces fictions poétiques ou picturales sont considérées comme le vrai mensonge, alors que le mensonge en politique serait un faux mensonge, destiné à maintenir la cohésion de la cité. Il serait donc acceptable et utile au bon gouvernement de la cité. Cette distinction est appuyée par un

193 Platon, République, Livre II, 376e-377a.

194 Ibid., 378b : « Καὶ οὐ λεκτέοι γ', ἔφην, ὧ 'Αδείμαντε, ἐν τῇ ἡμετέρᾳ πόλει. »

appel au bon sens, ou au sens commun, quand Platon argumente :

« Tu ne sais pas, dis-je, que le mensonge véritable, si on peut s'exprimer de la sorte, tous les dieux et tous les hommes le haïssent ? »¹⁹⁵

Platon poursuit l'argumentation en détaillant la haine de ceux qui sont trompés par un vrai mensonge, car c'est une imitation de ce qui affecte l'âme et non la réalité, une réelle affection. Quant au mensonge en parole, il est dit :

« assez utile pour ne plus mériter qu'on le haïsse ». ¹⁹⁶

Il est même élevé au rang de « drogue utile »¹⁹⁷. Il faudrait donc entendre qu'un vrai mensonge qui affecte vraiment l'âme serait moins toxique qu'un faux mensonge qui n'affecte donc pas vraiment l'âme.

Cependant, Platon ne dit rien des conséquences liées à l'éventualité de la découverte d'un mensonge proféré par ceux qui gouvernent la cité. Il explique cette nécessité comme s'il était impossible que d'autres sources d'information viennent faire trembler la vérité révélée par la descente verticale de la parole des chefs (parole principielle ; tout à la fois parole du prince et parole au principe de la vie politique). Le modèle entièrement imaginaire de Platon pose que la duperie est impossible à révéler, à dévoiler. L'ἀλήθεια serait donc tout à fait inefficace dans cette cité timocratique (mode de gouvernement par la valeur). Cette impossibilité du dé-voilement n'est-elle pas le résultat du changement de statut de la vérité opéré par Platon dans la République ? En effet, de réminiscence (ἀνάμνησις), la vérité devient exactitude (ὀρθότης) dans ce texte politique¹⁹⁸. La géométrie, en tant qu'elle engage la vision, devient l'aune de toute vérité. C'est à « l'exactitude du regard »¹⁹⁹, ou à la rectitude du raisonnement, sans plus tenir compte de la réminiscence, que va s'ordonner la vérité. Cette vérité devient donc celle du regard, qui cerne

195 Ibid., 382a : « Οὐκ οἶσθα, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι τό γε ὡς ἀληθῶς ψευδός, εἰ οἶόν τε τοῦτο εἰπεῖν, πάντες θεοί τε καὶ ἄνθρωποι μισοῦσιν; »

196 Ibid., 382c : « πότε καὶ τῷ χρήσιμον, ὥστε μὴ ἄξιον εἶναι μίσους; »

197 Ibid. : « φάρμακον χρήσιμον ». Nous traduisons par « drogue utile », en gardant au mot drogue son sens ancien et bivalent de poison et de remède.

198 Cf., Martin Heidegger, *La doctrine de Platon sur la vérité*, dans, Questions II, Paris, Gallimard, 1991.

199 Ibid., p 153.

avec précision la réalité grâce à la lumière du soleil qui est hors de la caverne : le bien (τὸ ἀγαθόν : ce qui est propice, un bienfait ; Heidegger dit « ce qui rend apte »²⁰⁰ ; Platon le définit comme « le plus lumineux de ce qui est »²⁰¹ ; « le paraissable maximum »²⁰² : cela revient à évacuer la possibilité de l'interprétation, de la doctrine de la vérité). Puisque ce regard est celui porté par l'esprit sur les idées, cela signifie que « l'ἰδέα prend le dessus sur l'ἀλήθεια »²⁰³, bien que précédemment, et notamment dans le Ménon, Platon eût défini la vérité comme le *re-souvenir* d'un élément que l'âme avait oublié et dont le retour en mémoire est appuyé sur un raisonnement explicatif²⁰⁴. Le mensonge vrai ne pouvant plus être dévoilé ni vu par ceux qui n'ont pas accompli l'ascension, puisque pour voir avec acuité il faut être sorti de la caverne et avoir contemplé le bien, deviendrait un remède utile à la cité, s'il est utilisé par les gouvernants pour le bien de la cité. Ces privilégiés sont en sus les seuls à pouvoir décider de ce qui est bon pour la cité, puisque ce sont les âmes les plus pures.

Ainsi amené par Platon, le discours du gouvernant à son peuple s'inscrit dans la structure même de la révélation : verticalité de la parole donnée pour vraie sans aucune possibilité de la questionner, sans possibilité de l'interpréter, en somme, univoque, calculable, exacte. Si nous avons foi en nos gouvernants, le questionnement n'est pas possible, sa possibilité même ne vient pas à l'esprit, à la conscience. Mais dans une société où l'espace public est institué (comme celle d'Athènes, ou la société moderne occidentale issue des diverses révolutions politiques en Europe et ailleurs)

200 Ibid., p 150, l'expression traduit *Das Tauglichmachende*, d'après la note de la traduction française : ce qui fait que c'est apte.

201 Platon, République, Livre VII, 518c : « τοῦ ὄντος τὸ φανότατον ».

202 Traduction de Heidegger, Op. Cit., p 150.

203 Ibid., p 152.

204 Platon, Ménon, 98a : Les opinions vraies ne sont pas d'une grande valeur « ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσει αἰτίας λογισμῶ. Τοῦτο δ' ἐστίν, ὃ Μένων ἐταῖρε, ἀνάμνησις, ὡς ἐν τοῖς πρόσθεν ἡμῖν ὡμολόγηται. Ἐπειδὴν δὲ δεθῶσιν, πρῶτον μὲν ἐπιστήμαι γίνονται, ἔπειτα μόνιμοι· καὶ διὰ ταῦτα δὴ τιμιώτερον ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης ἐστίν, καὶ διαφέρει δεσμῶ ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης. »

Les opinions vraies ne sont pas d'une grande valeur « tant qu'on ne les a pas reliées par un raisonnement qui en donne l'explication. Voilà ce qu'est, Ménon, mon ami, la réminiscence, comme nous l'avons reconnu par nos accords précédents. Mais dès que les opinions ont été ainsi reliées, d'abord elles deviennent connaissance, et ensuite, elles restent à leur place. Voilà précisément la raison pour laquelle la connaissance est plus précieuse que l'opinion droite, et sache que la science diffère de l'opinion vraie en ce que la connaissance est le lien » (traduction de Monique Canto-Sperber).

et où le débat est possible et encouragé au sein de cet espace public en cours de sécularisation, le questionnement est inévitable. Platon semble donc proposer une société utopique pour son temps, une société dont l'avènement n'est pas possible à l'époque où il vit (est-il seulement souhaitable ? C'est une autre question). Peut-être le fait-il par nostalgie du monde tragique d'où sort la génération de son maître, Socrate ? (La société athénienne est une religion civile qui se désagrège dans le processus de sortie du monde tragique, avec la révolution isonomique et l'établissement de la démocratie. Platon cherche un remède politique à cette situation).

Pourtant, plusieurs siècles après Platon, la République (et toute son œuvre) va très fortement et très profondément inspirer la pensée chrétienne et orienter la constitution de l'Église chrétienne en occident. La foi juive réformée par Jésus (si cette formulation nous est autorisée), portée et informée (mise en forme) par le converti Saül (Saint-Paul) qui parcourra le monde grec, dont les écoles de pensée (αἱρέσεις, *haíreseis*) philosophiques s'imprégneront des paroles, pour se les approprier et les recevoir, principalement, sous l'éclairage néo-platonicien (et en langue grecque, non pas en langue hébraïque, araméenne ou latine). Comme toute appropriation est une désappropriation, c'est-à-dire, ici, une interprétation, ces écoles vont diverger de la construction centrale, ou de ce qui deviendra la construction centrale avec l'établissement du dogme, notamment par Augustin (avec en sus un déplacement de référent linguistique, puisque la langue latine va être préférée à la langue grecque, qui perd progressivement son statut de langue commune au profit du latin).

La postérité néo-platonicienne

Cette structure de pensée a si profondément travaillé l'occident que nous en sommes les héritiers. Bien qu'en France nous ayons préféré le modèle romain dans l'art, puis dans la politique issue de la Révolution française, nous ne sommes pas affranchis pour autant de la pensée grecque, ne

serait-ce que parce que les Romains s'étaient approprié cette éducation, avant même que naisse l'empire avec Auguste (une lutte entre les écoles épicuriennes et stoïciennes traversait les grandes familles romaines au cours du premier siècle avant Jésus-Christ ; nous savons que les stoïciens ont prévalu, notamment avec Cicéron ; mais l'école épicurienne était importante à Herculaneum, avec Philodème de Gadara, qui était sous la protection de Pison).

C'est avec Constantin que l'Église peut commencer à se mettre en place, à s'unifier. Il préside le premier Concile à Nicée en 325 (il y en aura un second en 787, sur d'autres thèmes), nouant ainsi des liens intimes entre le pouvoir temporel et ce qui deviendra le pouvoir spirituel²⁰⁵ (de par la destruction du pluralisme des écoles de pensée et de l'affirmation du monothéisme). Ce concile avait pour objectif principal d'établir l'orthodoxie de la foi et de mettre fin à l'hérésie²⁰⁶ d'Arius. Les églises se réunissaient pour la première fois, afin de décider ensemble et sous le regard de l'empereur, de la direction à donner au dogme chrétien. Nous sommes au cœur même du processus permettant d'établir une vérité commune : la vérité du dogme chrétien dans l'empire, la vérité de l'empereur (et celle-ci se met en place en territoire grec, puisque dans l'empire d'Orient, Nicée étant dans l'actuelle Turquie). C'est un exemple de synchronisation face aux diverses écoles diachroniques qui existaient au sein de la chrétienté (écoles également nommées, églises, communautés ecclésiales et guidées, si ce n'est dirigées, par un évêque qu'elles se choisissaient encore dans la plupart des cas).

A partir de cet instant (non pas historique, mais symbolique) et tout au long de l'histoire chrétienne, un conflit va déchirer l'Église. Il s'agit de savoir qui détient la vérité et donc qui doit être écouté. Ceux qui défendent

205 C'est le premier concile dit général qui regroupe toutes les églises et prend des décisions universelles. Il y en eut d'autres avant celui-ci, mais régionaux. Le plus ancien dont nous ayons la trace est le concile de Carthage en 251.

206 Remarquons le changement de sens du mot hérésie (αἵρεσις, *haíresis*) et sa charge désormais uniquement négative. Ce qui est différent, autre, devient l'ennemi, l'étranger qu'il s'agit de combattre et non pas d'écouter (on s'oppose plutôt que de composer : le dialogue est rompu) : tendance à la synchronisation (violente) du diachronique.

Sur le changement de sens du mot hérésie, on lira avec profit Maurice Sachot, L'invention du Christ, Paris, Odile Jacob, 1998, notamment *le coup de force de Tertulien*, pp 183 à 189.

des points de vue différents de la majorité (ou du moins de ceux qui ont le plus de pouvoir au sein des églises) et professent dans des écoles de pensées, développant des discours autres que le discours officiel du dogme cherchant à se constituer, sont appelés hérétiques. Étrange réappropriation du terme d'écoles de pensées (αἱρέσεις) qui, comme il se doit si l'on suit les règles de l'appropriation, tend vers son opposé (une différence devient un ennemi, un écart de discours devient insupportable et je me définis comme l'ennemi de celui que j'ai désigné comme mon autre). Tout ce qui est différent est donc qualifié de nuisible et combattu en vue de sa disparition. Ce qui pouvait tout aussi bien être compris et vécu comme une richesse de pensées, comme divers points de vue sur un discours central, est désormais retourné en négatif et combattu comme l'ennemi de la vérité. Ce processus va conduire l'Église à condamner les différentes écoles de pensée qui ont fleuri au sein de la chrétienté : Arius en premier lieu, mais aussi Nestorius, le monophysisme d'Eutychès, le monothélisme de Sergius, le schisme de Photius. Ainsi, se constitue le dogme, en tant que processus d'opposition à ce qui diffère de la lecture officielle des textes sacrés. Finalement, on s'excommunie réciproquement en 1054, ce qui n'est qu'un acte de plus affirmant la séparation des églises d'Orient et d'Occident. Les historiens reviendront rétrospectivement placer à cette date le moment d'une séparation qui prend racine dans la séparation de l'Empire romain d'Orient d'avec Rome (395), créant, par ce geste même, un empire romain d'Occident.

Une autre étape importante est la lutte pour la captation de la parole vraie, principielle. En effet, le pouvoir de l'Église est d'autant plus important qu'il est lié à sa capacité de garder secrète la parole qu'elle délivre à sa guise aux fidèles. C'est ainsi qu'au concile de Toulouse, en 1229, est prise la décision d'interdire au commun (au non-clerc) de lire la Bible. Il est également interdit de posséder une Bible dans la langue vernaculaire et de la traduire à partir du latin. Toute tentative d'exégèse du texte biblique qui ne serait pas interne à l'Église et l'œuvre de ses clercs est donc interdite. Mais cette décision n'a probablement été prise que pour retarder l'inéluctable. En effet, l'Église catholique romaine, confrontée aux

mutations économiques des sociétés du moyen-âge tardif, voit se constituer des États modernes, culturellement plus différenciés, et n'est plus en mesure de les dominer par sa culture uniforme (et univoque). Elle ne peut plus tenir le rôle de garant moral de l'équilibre social qu'elle s'était attribué. Cela débouche notamment sur le Grand Schisme d'Occident, qu'initie l'affrontement entre Philippe Le Bel et le pape Boniface VIII (à la fin du XIII^e siècle), chacun cherchant à affirmer la primauté de son pouvoir sur l'autre : pouvoir temporel contre pouvoir spirituel (qui est également un pouvoir temporel, le Pape possède des terres, les États pontificaux), autour de la levée d'un impôt sur le clergé. La lutte pour la détention de la vérité et du pouvoir temporel est âpre. S'ensuivra l'installation de la papauté en Avignon en 1378. C'est le concile de Constance, de 1414 à 1418, qui mettra fin au Grand Schisme²⁰⁷.

Mais cette période troublée porta sur le devant de la scène un autre problème, longtemps discuté dans l'histoire de l'Église et finalement tranché, parce que souvent mis en œuvre au cours du Grand Schisme, par le concile de Bâle (qui démarre en 1431, mais dont l'histoire complexe des luttes entre le Pape et le Concile, bien que pouvant illustrer plus encore notre propos, serait trop vaste à exposer ici). Il s'agit du conciliarisme, à savoir l'affirmation explicite de la prédominance du concile sur le Pape. Cette affirmation indique les tensions existant au sein de l'Église. Les forces contradictoires qui sont à l'œuvre au sein de cette institution sont puissantes et déterminées. Il faudra attendre le cinquième concile du Latran, de 1512 à 1517 pour que l'accomplissement vertical de la profération de la vérité soit affirmé avec force. Après avoir été bousculée lors du concile précédent, l'autorité du Pape est désormais affirmée comme supérieure à celle du concile²⁰⁸. Mais ces dispositions ne suffisaient sans doute pas, car face à la Réforme et à la naissance de l'anglicanisme, la réaction conservatrice est forte. Le concile de Trente, se tenant entre 1545 et 1563, définit la foi catholique en prenant appui sur les points qui sont niés par le protestantisme. Il réforme l'Église en

207 Sur cette question, cf. Jean Chélini, *L'Église au temps des schismes*, 1294-1449, Paris, Armand Colin, 1982.

208 Notons que le schisme luthérien date de 1520 (puis viendra la Réforme calviniste) et que le schisme anglican se produit en 1534.

profondeur, détermine la doctrine, le nombre et la nature des sacrements. Le prêtre devient le pivot de l'Église et la primauté du Pape est encore renforcée.

Suit une longue période au cours de laquelle il semble bien que les institutions revisitées lors du concile de Trente suffisent au bon fonctionnement de l'Église. Et de fait, il n'y aura plus de concile général avant Vatican I, plus de trois siècles plus tard (1869 – 1870). Ce concile ira encore plus loin en définissant le dogme de l'infaillibilité pontificale. Il s'agit ni plus ni moins de l'institutionnalisation de l'argument d'autorité. La longue route se termine et la vérité peut enfin être proférée verticalement, irriguant la foi des fidèles en ne laissant aucune place au doute ou à la discussion (et en cela, ce dispositif délivrant le principe avec la force de l'infaillibilité est en opposition frontale avec le principe de laïcité qui permet, précisément, de questionner et de remettre en cause tout énoncé, qu'il soit présenté comme vrai ou non).

C'est du moins ainsi que cela se concrétise au ciel des idées, car il en va tout autrement dans le monde que nous partageons. En effet, il semble pertinent de dire que ce moment paroxystique de l'appropriation de la vérité par le pape, va non seulement au-delà de la description platonicienne des gouvernants de la cité²⁰⁹, mais qu'en sus il entraîne l'effet inverse de celui souhaité, à savoir que la contestation surgit face à et du fait de l'imposition monolithique de la vérité à tous les fidèles (ou, citoyens de la Cité de Dieu) : toute appropriation entraîne une désappropriation, de l'autre en soi, mais aussi de soi dans l'autre²¹⁰.

209 Nous posons comme hypothèse que les conciles, en tant qu'ils sont les assemblées décisionnaires et dirigeantes de l'Église, équivalent à la caste des gouvernants de la cité de Platon (même si la cause de la nomination d'un Évêque n'est pas le mérite, mais la résultante d'un jeu de pouvoir). Or, le pape n'étant plus le *primus inter pares* du fait de l'établissement de sa primauté sur le concile (ce qui a été à nouveau affirmé par Vatican II), et plus proche de nous, de l'établissement du dogme de l'infaillibilité pontificale, il y a ici sortie du modèle platonicien pour, peut-être, se rapprocher de celui de l'impérialité. Quoi qu'il en soit, la tendance est à une synchronisation croissante (entropie).

210 Nous soutenons l'hypothèse qu'en France, les lois sur l'École laïque et sur la séparation des Églises et de l'État, répondent en quelque sorte à l'infaillibilité pontificale, en ce qu'elles sont issues d'un contexte social et historique de forte pression de la part de l'Église catholique sur l'État français et la société française, tout comme le dogme de l'infaillibilité pontificale, qui précède ces réformes de quelques années (1870), est issu d'un processus d'affaiblissement du concile par rapport à la figure papale.

Cette verticalité de la parole est reprise dans la Cinquième République par la figure présidentielle. Cette dernière se met en position quasi monarchique, au regard des pouvoirs du président de la République figurant dans la Constitution française. Cependant, cette figure hiératique va être désacralisée, notamment par Valéry Giscard d'Estaing qui doit jouer de l'accordéon devant les caméras pour complaire à la médiatisation naissante de la vie politique (fruit de l'idéologie néoconservatrice).

Affaiblie, la figure présidentielle est progressivement remise en cause par l'émergence de la parole de l'expert, qui se fait plus forte avec l'arrivée en Europe de la révolution conservatrice, que nous connaissons en France depuis les années 70 (mais dont l'influence s'est surtout fait jour en 1983, avec la mise en place de cette politique qui a été appelée « la rigueur »). La posture monarchique du président de la République est ainsi égratignée, car surgit sur la scène publique la figure de l'expert – sophiste contemporain – qui donne le *la*, énonce la vérité, sur tous les sujets dépendants de l'autorité de l'État ou du « marché », prenant, dès lors, une importance croissante²¹¹.

211 Nous avons pris pour exemple le développement du dogmatisme de l'Église catholique et romaine, mais nous aurions tout aussi bien pu évoquer le dogmatisme de n'importe quel parti politique, qui fait descendre la parole de vérité vers les militants qui ne sont, ici, en rien différents des croyants, des fidèles de l'Église catholique.

Désormais, se sont ajoutées les agences de notations qui, dans le dispositif néoconservateur de l'ultralibéralisme, prennent la place de l'autorité qui délivre la parole sacrée et dogmatique. Ce sont les nouveaux médecins de la cité mondialisée, à ceci près que, maniant le *pharmakon* technique qu'est la spéculation boursière, bien souvent sans avoir la moindre idée de son fonctionnement (nous renvoyons au témoignage d'Alan Greenspan, économiste de renom qui a été directeur de la Réserve fédérale, penseur et artisan de l'automatisation des marchés financiers, et qui déclara devant le Congrès des États-Unis d'Amérique, où il était interrogé sur les causes de la crise des *subprimes*, qu'il ne comprenait plus le fonctionnement de la finance), ils distillent en fait le poison en lieu et place du remède, tout en faisant largement savoir que tout va pour le mieux et qu'il faut continuer : de toute façon, il n'y a pas d'alternatives.

Usage massif du mensonge, c'est-à-dire, encore une fois, du *pharmakon*. Dans ce contexte, le bouc émissaire (le *pharmakos*) n'est plus le religieux, mais le pauvre qui rechigne à rembourser sa dette, c'est-à-dire à se prosterner devant les idoles de la finance qui ont eu la bonté de lui accorder un (du) crédit.

Le champ de la laïcité

Face à toute vérité proférée par une autorité, face à tout discours d'autorité, la laïcité introduit une « exigence de sérénité critique »²¹². La laïcité se constitue comme transindividuation, par la relation entre des sujets au sein d'un collectif (au sens de Gilbert Simondon). Cette transindividuation est un processus de transmission d'informations²¹³ entre des sujets. C'est donc un enseignement ou une instruction ou un apprentissage ou une éducation : il y a transmission et relation entre tous les sujets du collectif. Le processus laïc qui se déploie au sein d'un collectif est un moyen technique (et donc ambivalent, comme tout *pharmakon*), un dispositif technique instaurant un espace critique commun, comme le dit Catherine Kintzler. Cet espace commun fondé par la posture laïque est le fruit du dispositif technique que nous nommons laïcité. Son objectif est d'instaurer un espace critique, espace de la critique, permettant l'écoute et la circulation libre de la parole, des arguments.

Il est aisé d'imaginer combien ce dispositif peut sembler agressif du point de vue des opinions constituées²¹⁴, puisqu'il nie la prétendue vérité de l'opinion pour la soumettre à l'examen critique, ce qui suppose l'établissement de critères de jugement autres que la croyance. Il n'est donc pas étonnant de constater avec quel acharnement certaines institutions cherchent à remettre en cause le dispositif laïc. Une fois compris que la laïcité est un dispositif technique, il est aisé d'en pointer les défaillances ainsi que les mésusages. Car toute technique peut être utilisée de façon inappropriée, ce qui est souvent un argument pour en démontrer la dangerosité fondamentale. Cependant, ce danger est intrinsèque à toute technique, aussi, mettre en avant cet argument revient

212 Catherine Kintzler, *Penser la laïcité*, Op. Cit., p 69.

213 Le nombre d'alternatives possibles (Shannon).

214 L'opinion, ou δόξα, *dóxa*, est l'étymologie du dogme. La *dóxa* vient de δοκέω, *dokéō* – penser, supposer, sembler – qui est apparenté au latin *decor* – convenance, décor. C'est la même racine que pour dogme, δοκέω, avec le suffixe -μα : « δοκέμα », δόγμα, *dógma*. Le dogme signifie l'opinion, mais aussi la décision, le décret, l'arrêt.

C'est une opinion qui prend force de règle et de loi (dans le droit canon). Mais il est important de garder à l'esprit que c'est une opinion et non une vérité.

à ne pointer du doigt que les défaillances de la mise en œuvre d'une technique, c'est-à-dire, les défauts des vivants qui en usent. Pour reprendre une expression de Bernard Stiegler, *c'est le défaut qu'il faut*. C'est-à-dire, qu'il faut en passer par la bêtise, qu'il faut en passer par l'erreur, pour parvenir à la connaissance. C'est le processus de fonctionnement de la science, qui consiste à faire des essais, qui sont très majoritairement des erreurs, pour ensuite corriger ces erreurs en fonction des résultats. Ainsi progresse la théorie scientifique, par une correction successive d'erreurs. C'est pourquoi nous ne pouvons dire qu'une théorie scientifique est vraie. Elle n'est que non-fausse, jusqu'à ce qu'une future expérimentation, non pas la valide et la rende vraie, mais l'invalidé et la rende fausse.

Ainsi, pour ce qui nous occupe, le combat laïciste contre l'Église catholique est l'exemple type de mésusage de la laïcité : c'est un usage révélant le poison qu'elle recèle, une erreur à partir de laquelle nous pouvons espérer reformuler une théorie moins fausse. Nous pourrions prendre cette erreur ou ce mésusage comme prétexte pour discréditer la laïcité dans son ensemble, si nous ne savions pas que toute technique recèle un poison en elle : faire du feu peut causer un incendie, l'écriture peut nous faire perdre la mémoire et figer la pensée, la laïcité peut servir à lutter contre une religion, etc.²¹⁵ Il s'agit d'apprendre de nos erreurs.

D'autre part, la lutte contre la laïcité prend souvent la forme de son adjectivation : laïcité positive, apaisée, ouverte, etc. Autant de manières de présenter la laïcité comme un dispositif antireligieux, alors que tout au contraire, elle permet aux êtres humains d'avoir un espace commun d'échange où chacun est invité à faire un effort de neutralité, afin d'être à

215 Nous ne pouvons pas comparer l'ambivalence de la technique avec l'entéléchie première et l'entéléchie seconde d'Aristote : une hache est faite pour couper du bois, mais il est aussi possible de s'en servir pour frapper son voisin. Cependant, les deux types d'usages ne sont pas toujours ambivalents (remède, poison ; positif, négatif). Une hache peut avoir quantité d'usages seconds, comme briser une vitre avec le manche (pour entrer par effraction ou secourir une personne enfermée), faire office de presse papier, alimenter un feu avec le bois de son manche, etc. Ce qui nous intéresse n'est donc pas l'ensemble des usages possibles, premiers ou seconds, d'un objet technique, mais les cas d'usages curatifs et toxiques de cet objet, tels que nous pouvons les définir comme thérapeutiques ou empoisonnants (le jugement de ce qui est négatif et positif dépendant du contexte). Cela réduit le champ exploré par Aristote et l'oriente dans la perspective du *pharmakon*.

l'écoute des autres sans leur imposer ses opinions. Cet espace de neutralité n'est pas réservé à ceux qui doivent se contenir de partager leurs opinions religieuses. En effet, il vaut fondamentalement pour toute opinion qui se présente comme vérité. L'espace critique constitué par le déploiement du dispositif laïc est l'espace de la critique, de la possibilité de toute critique, du questionnement de toutes les opinions, aussi bien opinions contenues dans les discours des politiques, que dans ceux des économistes qui prétendent dire le vrai, ou dans les discours civilisationnels défendant les pratiques traditionnelles de telle ou telle communauté. Tout discours est donc littéralement discutable, afin de les trier en pétitions de principe, affirmations non argumentées, actes de foi, croyances imprécises, promesses plus ou moins vides, énoncés performatifs, raisonnables, rationnels, etc.

Espérer, c'est souhaiter, c'est croire. Espérer c'est croire que quelque chose que l'on souhaite va advenir. Or, le croire relève de la *dóxa*, de l'opinion. Il est généralement écarté de la réflexion philosophique comme une instance inférieure du penser. Croire, ce n'est pas rationnel. Cette relégation repose sur des distinctions constitutives de la pensée philosophique, plus largement, de la pensée rationnelle. Distinctions entre exactitude (*ὀρθότης*) et réminiscence (*ἀνάμνησις*), entre raison et croyance, modernité et archaïsme, vérité et erreur, entre réalité et mythe, entre la Loi et le cœur²¹⁶, moi et l'autre. Mais ces distinctions ne sont-elles pas arbitraires ? Ne peuvent-elles pas être conçues comme les termes d'une suite infinie de positions intermédiaires ? Ces termes composent alors, ils sont en relation, il y a rapport entre eux et c'est là le fond commun, le *cum* cher à Jean-Luc Nancy²¹⁷, que nous voulons examiner du point de vue du transindividuel : le *cum* serait alors l'information qui circule entre les parts préindividuelles des sujets impliqués dans un rapport²¹⁸. Mais non pas *avant* que l'on puisse parler de collectif (ne serait-ce que de deux, celui des amants, par exemple), car ce serait céder à l'idéalisme en niant l'histoire et expliquer la constitution du collectif par l'antéprédicatif,

216 Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Paris, Minuit, 1983.

217 Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris, C. Bourgois, 1986.

218 C'est-à-dire le nombre d'alternatives possibles dans la relation qu'est le *cum*, l'être-avec.

alors qu'il s'agit d'une construction historique, engendrement réciproque du relationnel et du fonctionnel, du lien et du collectif, qui ne deviennent communauté que l'un par l'autre : le monde (l'étant) et la pensée (l'idée) s'engendrent mutuellement dans le procès de production de l'histoire. Sans relation : le néant.

C'est là que le premier Platon reprend vigueur, dans la relation entre l'esclave et Socrate, lorsque celui-ci produit par son questionnement le savoir de l'esclave. Ils vivent, ensemble, la mise en place de leur communauté éphémère. C'est par le rapport qui s'instaure entre eux que va se former l'idée, c'est par le raisonnement explicatif que va surgir la connaissance géométrique, c'est par le relationnel que va advenir le formel. Et ce formel va constituer, dans le même geste, dans la même temporalité, le relationnel, celui qui lie les géomètres par la connaissance qu'ils ont de cette science²¹⁹.

La question de la communauté

La communauté n'est, pour reprendre le vocabulaire d'Aristote, ni en acte, ni en puissance ; ou, ce qui revient au même, tout à la fois en acte et en puissance. Plus encore, il nous semble qu'il faut aller chercher une autre détermination de la communauté, car elle n'est pas simplement la conjonction de ces deux moments contradictoires, ou alors, dans leur dépassement, leur synthèse. Ainsi, pour parler avec Husserl²²⁰, il s'agit de corrélérer, de mettre en rapport des protentions (des attentes) et des rétentions (des souvenirs). Ces deux ensembles de moments encadrent le moment présent. C'est la relation (le rapport) entre les protentions et les rétentions qui est le maintenant du *cum*, en train de se constituer, à la fois en acte (maintenant) et en puissance (souvenirs orientant des attentes), car se projetant par ses attentes tout en se construisant à partir de ses rétentions. Phénoménologiquement, le *cum* serait alors l'attention²²¹

219 Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 2010.

220 Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 2002 (traduction Henri Dussort).

221 Voir à ce sujet le *Vocabulaire d'Ars Industrialis*, Op. Cit. Notamment l'entrée : *Attention, Rétention, Protention*, p. 380.

(comme modalité de la conscience, qui est toujours conjuguée au présent, immanente au présent)²²², qui permet de relier la rétention (rapport au passé, ce qui est retenu par la conscience, la mémoire et le souvenir)²²³ à la protention (l'attente, ce qui est projeté, le désir, la confiance). Cette attention est alors un prendre soin *de*, attention à, à ce qui est en train d'advenir, à ce qui est venant au monde : c'est un processus, le processus de production de la communauté, toujours se faisant, toujours se défaisant ; se fermant sur elle-même en s'ouvrant simultanément sur son altérité.

Reprenons d'une autre manière notre raisonnement, en partant de ce que Marx nomme communisme²²⁴. Il semble que ce communisme pointe dans deux directions incompatibles : d'une part dans la direction du projet de fondation d'une communauté – qui n'échappe pas à ce que Jean-Luc Nancy nomme l'immanentisme²²⁵ –, et d'autre part, à notre sens, dans la direction même du désœuvrement (de l'*en* de l'*en-commun*). C'est cette difficulté, cette contradiction, que nous voulons exposer.

Jean-Luc Nancy nous dit que « le communisme » indique une idée, un projet, tandis que la « communauté » semble noter un fait, une donnée. Le « communisme » :

« se déclare en faveur d'une « communauté » qui n'est pas donnée, qu'il se donne comme but »²²⁶.

S'il est tout à fait vrai que le communisme a été pensé comme projet d'une

222 Nous entendons par conscience l'ensemble de ses graduations, de l'inconscience à la pleine conscience, tout comme l'attention est l'ensemble des degrés d'attention, de l'inattention à la pleine attention. Ni l'une ni l'autre de sont des états fixes, mais des réalités en constante évolution, connaissant des états métastables temporaires.

223 Il faut ici ajouter à la rétention et au souvenir d'Edmund Husserl (que Bernard Stiegler nomme rétention secondaire), la rétention tertiaire stieglerienne, c'est-à-dire, le support technique de mémoire, dont l'écriture, mais aussi de nos jours toute l'écriture numérique, ne sont que des exemples limités. C'est aussi la photo de parents disparus qui marque notre mémoire et ravive des souvenirs, ou le marteau qui concentre dans sa forme et la matière dont il est façonné, toute l'histoire de la constitution de l'outil à percussion, depuis le galet ou l'os, en passant par le martinet (marteau de forge à comes actionné par la force hydraulique).

224 Cette partie de nos analyses contient des éléments repris et modifiés de notre mémoire de Master : *Lecture du Dix-huit brumaire de Louis Bonaparte*. Non publié.

225 Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Op. Cit., p 15 : « c'est bien l'immanence de l'homme à l'homme, ou encore c'est bien *l'homme*, absolument, considéré comme l'être immanent par excellence, qui constitue la pierre d'achoppement d'une pensée de la communauté. »

226 Jean-Luc Nancy, *La communauté affrontée*, Paris, Galilée, 2001, p 27.

communauté par Marx, et surtout après lui, il semble pourtant que Marx tente de résister autant que faire se peut à cette tendance. Il ne semble pas vouloir retrouver une communauté perdue²²⁷. Par contre cet état d'esprit nostalgique est celui des romantiques allemands. Le communisme selon Marx n'échappe cependant pas complètement à la critique de Jean-Luc Nancy : il parle bien du communisme comme étant :

« le produit d'hommes qui se sont librement mis en société »²²⁸.

Cette affirmation ne lui permet pas de penser une activité humaine qui ne fasse pas œuvre, si l'on veut bien mettre sur le même plan la production d'une œuvre et la production d'une marchandise²²⁹ (l'œuvre est-elle marchandise ? Le marché de l'art contemporain semble nous répondre par l'affirmative).

Néanmoins, si la constitution d'une communauté se fait toujours en établissant la limite de ce qui est en-commun pour ceux qui sont d'emblée associés à cette communauté, ce geste fondateur est un geste d'exclusion. La communauté exclut ce qui ne se laisse pas identifier en elle (comme Athènes a exclu les autres cités pour se fonder en tant que communauté singulière), et ce qui est laissé en dehors est nommé « l'autre », elle exclut ainsi son propre fondement²³⁰. Cependant, et pour

227 Op. Cit., p 29 : « Jusqu'à nous, l'histoire aura été pensée sur fond de communauté perdue – et à retrouver ou à reconstituer. »

228 Karl Marx, Le Capital, Livre I, *La marchandise*, Paris, PUF « Quadrige », 1993, p 91 : « Le reflet religieux du monde réel ne peut disparaître de manière générale qu'une fois que les rapports de la vie pratique des travaux et des jours représentent pour les hommes, de manière quotidienne et transparente, des relations rationnelles entre eux et la nature. » C'est à dire des rapports non idéologiques, car la religion n'est que l'exemple type de l'idéologie en tant qu'elle en présente la forme universelle.

Marx poursuit : « la configuration du procès social d'existence, c'est-à-dire du procès de production matérielle, ne se débarrasse de son nébuleux voile mystique, qu'une fois qu'elle est là comme produit d'hommes qui se sont librement mis en société, sous leur propre contrôle conscient et selon leur plan délibéré. Mais cela requiert pour la société une autre base matérielle, c'est-à-dire toute une série de conditions matérielles d'existence qui sont elles-mêmes à leur tour le produit naturel d'un long et douloureux développement historique. »

229 Jean-Luc Nancy, La communauté désœuvrée, Op. Cit., p 13 : « c'est la base même de l'idéal [rappelons que Marx affirme que ce n'est pas un idéal] communiste qui finit par apparaître sous le jour le plus problématique : à savoir, l'homme, l'homme défini comme producteur (on pourrait dire aussi : l'homme *défini*, tout court), et fondamentalement comme producteur de sa propre essence sous les espèces de son travail ou de ses œuvres. »

230 Jean-Luc Nancy, *La comparution*, dans La comparution (avec Jean-Christophe Bailly), Paris, Bourgois, 1991, p 98.

bien distinguer les termes, ce que veut dire communisme, c'est que l'être est en *commun*.

« Il veut dire que nous sommes, autant que nous « sommes », en commun. *Que nous sommes communément*. Que chaque *un* de nous, d'*entre* nous, est en commun communément »²³¹.

L'ontologie proposée par le communisme est celle de :

« l'être en tant qu'il n'est rien de ce qui est ».

Mais ceci est dit par Heidegger, ce n'est ni dans Marx, ni dans ses continuateurs²³². A quoi il convient d'ajouter, selon Jean-Luc Nancy, que la *praxis* est essentiellement commune, ou en-commun, contrairement à la *ποίησις*, *poiêsis*. Une première distinction a été posée par Aristote selon l'agent et l'œuvre : on sait qu'Aristote les distingue, plaçant la *praxis* du côté de l'action morale et politique – action immanente n'ayant d'autre fin que le perfectionnement de l'agent –, et déterminant la *poiêsis* comme production d'une œuvre extérieure à l'agent, par le biais de techniques²³³.

Une seconde distinction s'y ajoute, celle que fait Jean-Luc Nancy, selon le commun et le non-commun (que la *poiêsis* soit individuelle ou collective)²³⁴. Et si la *praxis* est ici en-commun, c'est sans doute parce que Marx, passant par la dialectique hégélienne, transforme la suppression qu'est la relève – *aufheben* – en réalisation : supprimer (dépasser, relever, c'est la synthèse hégélienne) devient réaliser ; et cette réalisation est l'objet même de la *praxis* du communisme. Ce qui se joue avec Marx, ce

231 Ibid., p 65.

232 Ibid.

233 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre VI, 1139a 31, 1139b 6 (Traduction de Richard Bodéüs), Les principes de la décision : « Ainsi donc, l'action a pour point de départ la décision, laquelle est à l'origine du mouvement, mais n'est pas son objectif, tandis que la décision a pour point de départ le désir et la raison qui a un objectif. De ce fait, la décision ne peut se passer ni d'intelligence et de pensée, ni d'un état moral, car le succès ou son contraire dans l'action ne vont pas dans la pensée et un caractère.

Cependant, la pensée elle-même ne met rien en mouvement. Ce qui le fait au contraire, c'est la pensée qui a un certain objectif et peut l'exécuter. [1139b] Celle-ci commande en effet aussi à la pensée productive, car c'est toujours en fonction d'un certain objectif qu'un agent produit quelque chose, et la fin pure et simple, ce n'est pas ce qu'il peut produire (et qui n'est qu'une fin relative ayant encore en vue quelque chose), mais c'est l'action qu'il peut exécuter, puisque c'est le succès dans l'action qui constitue la fin. Or c'est cela que vise le désir. C'est pourquoi la décision est soit une intelligence désidérative, soit un désir intellectif. Et tel est le principe constitutif de l'homme. »

234 Jean-Luc Nancy, *La comparution*, Op. Cit., p 71.

n'est pas que :

« la pensée soit mise en pratique, (...), mais que la *praxis* soit la pensée (...) »²³⁵.

Et si la *praxis* est la pensée, la nouvelle langue qu'il s'agit d'inventer pour satisfaire aux attentes de la poésie de l'avenir²³⁶ est la *praxis* même. Nous voyons bien que la question de l'en de l'en-commun, met à l'écart la *poïésis* puisque celle-ci opère précisément cette mise en œuvre qui est critiquée ici. Le communisme ne doit donc pas être mis en œuvre, parce que sa mise en œuvre se règle sur un idéal immanent visant à la constitution d'une communauté particulière (invention d'un mythe, fondation nationale). Or, justement, la prétention universaliste de la *praxis* ici mise en lumière, n'autorise pas cette fragmentation de l'humanité en communautés (elle relève du même universalisme que la religion chrétienne). Est-elle dès lors réalisable ?

Puisque sa forme même interdit tout retour en arrière, toute réminiscence, reprise ou répétition d'un modèle antérieur, comment la « lutte » va-t-elle pouvoir s'organiser ? Car s'il s'agit de développer cette *praxis* universelle, il faut pouvoir lutter contre les formes de pressions communautaires dont nous sommes tous, et les agents, et les œuvres, ou, si l'on veut, les produits (mais aussi les victimes).

Sans prétendre résoudre ici cette question, nous allons tenter de déterminer les éléments essentiels de la révolution prolétarienne. Selon Marx, la *praxis* prolétarienne devra agir de façon tout à fait nouvelle en regardant vers l'avenir, sans poser de but et se donnant les moyens pratiques de se propager. Si l'on suit Marx, en gardant à l'esprit les réserves déjà évoquées, le danger de la mise en œuvre de sa propre

235 Ibid., p 75. Nous donnons le passage complet, car y surgit la question du sens : « Nul doute pourtant que chez Marx lui-même c'est autre chose qui se fraye la voie. Autre chose : non pas que la pensée soit mise en pratique, et qu'ainsi le réel soit le produit du sens que lui donne l'idée, mais que la *praxis* soit la pensée, et que le "sens" paraisse avec le réel même et comme le réel. En d'autres termes, non pas un sens de l'existence, mais l'existence en tant que sens. »

Nous aborderons la question du sens comme question des sens et de l'orientation, au travers des analyses de Husserl. L'existence en tant que sens serait alors l'orientation dans le réel par le biais de nos sensations, c'est-à-dire, comme ensemble de nos kinesthèses : *praxis* des sens, possibilité d'une orientation (chapitre 17).

236 Karl Marx, Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte, Op. Cit., p 72.

essence n'est pas écarté, car ce qui sera appelé le prolétariat par les marxistes est une classe en lutte, c'est donc, en tant qu'il est la classe ouvrière rassemblée (ce qui semble être une vue idéologique universaliste), une communauté s'instituant contre les autres classes (contre l'autre classe qui est la bourgeoisie). Cela constitue même le mode d'action des hommes « qui se sont librement mis en société », mais à un niveau d'abstraction moindre que la notion de classe (ou de prolétariat) : l'association peut être très locale et éphémère (par exemple, les ouvriers d'un atelier peuvent s'associer librement dans la grève). Toutefois, comme il s'agit de se déprendre des illusions idéologiques – si c'est seulement possible –, il ne s'agit plus ici d'imiter les Anciens, mais d'inventer le réel, de le produire concrètement, jour après jour.

Nous pensons que cette forme de μίμησις, *mímêsis* marxienne, en quoi consiste la répétition historique (imitation de ce qui est déjà survenu), peut correspondre à la seconde forme aristotélicienne, dite *mímêsis* générale²³⁷, qui trouve sa grandeur dans l'achèvement du travail de la nature. Et ce travail d'achèvement est créateur. Il s'agit de créer le réel, de l'inventer. C'est là que la poésie trouve sa force et son sens le plus fondamental. Cette *mímêsis* créative – ou *mímêsis* productive – ne pourrait plus alors se trouver enfermée dans l'ordre de la répétition du même : elle avancerait dans le monde en suivant le cours de l'histoire réelle²³⁸. C'est ce que nous désignons comme étant la *poésie de l'avenir* et

237 Aristote (en sa Physique, B, mais aussi dans sa Poétique) prolonge Platon, en soulignant l'importance de la *mímêsis* comme production d'images (copie de la nature, de ce qui est donné). Mais il lui donne aussi une autre orientation, plus générale, où la *mímêsis* supplée à un certain défaut de la nature, à son incapacité à tout produire : elle accomplit, finit la production de la nature – d'où son rapport à la *poíêsis* (la force productrice). Il y a donc là un renversement du rapport nature/art (φύσις / τέχνη, *phúsis / tékhnê*), l'art devenant supérieur à la nature en ce qu'il l'imite pour suppléer à son incapacité. Chez Aristote, c'est le théâtre en tant que forme exemplaire de la *mímêsis* générale qui rend raison de la fonction de suppléance dévolue à l'art (la représentation se faisant par le son et la forme). Et c'est dans l'acte même de création que le poète – celui qui fait acte de *poíêsis* –, disons l'artiste – l'homme de la *tékhnê* –, imite la nature : il imite le processus de création. C'est ce second sens qui a le plus d'intérêt.

238 Nous ne suivons pas sur ce point essentiel l'analyse de Paul-Laurent Assoun lorsqu'il écrit que la répétition est également à l'origine de la poésie de l'avenir : « La répétition, comme retour au point de départ, loin d'avoir un simple effet annulateur (rétroactif), remplit une fonction créatrice – donc perspective », et plus loin « le retour au point de départ crée la nécessité de (re)créer un point départ radical (révolutionnaire) ». Paul-Laurent Assoun, Marx et la répétition historique, Paris, PUF, 1978 (édition 1999), p 158.

que Marx exprime ainsi :

« La révolution sociale du XIX^e siècle ne peut pas tirer sa poésie du passé, mais seulement de l'avenir. Elle ne peut pas commencer sa propre tâche avant de s'être débarrassée de toute superstition à l'égard du passé. Les révolutions antérieures avaient besoin de réminiscences historiques pour se dissimuler à elles-mêmes leur propre contenu. La révolution du XIX^e siècle doit laisser les morts enterrer les morts pour réaliser son propre objet »²³⁹.

Il est ainsi question, en se tournant vers l'avenir, de se défaire de la tradition mortifère, de conjurer les spectres qui nous hantent, de ne plus se laisser porter par les fantasmes de l'idéologie. Toutefois, la méthode proposée laisse perplexe devant le paradoxe qu'elle énonce : « laisser les morts enterrer les morts ». En effet, le bon sens nous rappelle que les morts n'enterrent pas les morts²⁴⁰ : ce sont les vivants qui se chargent de cette tâche, et cela implique le travail du deuil.

Cependant, ce que semble manquer Jacques Derrida (mais peut-être est-ce volontaire et ironique) c'est que Marx fait ici référence à une parole de Jésus, abondamment commentée, et que l'on peut lire dans l'*Évangile de Luc*²⁴¹. Si Derrida tente de libérer la promesse révolutionnaire du messianisme religieux, l'évocation par Marx de la parole biblique nous y renvoie d'un trait. Cependant, il semble bien s'agir là d'une métaphore destinée à appuyer le geste marxien : geste de rupture d'avec le passé,

S'il y a répétition, elle nous semble plutôt placée du côté de la tentative bourgeoise d'occultation de l'événement et de réappropriation de l'inédit, renversé comme familier. La répétition est justement ce qu'il s'agit d'éviter, puisqu'elle réintroduit inévitablement de la hantise, du spectre : cette tradition dont il est précisément question de s'émanciper.

239 Karl Marx, *Le Dix-huit Brumaire*, Op. Cit., p 72.

240 Jacques Derrida, *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Éditions Galilée, 1993, p 277 : « Même si on le voulait on ne pourrait laisser les morts enterrer les morts ».

241 *La Bible* (la TOB, traduction œcuménique), Évangile de Luc, 9:57-62 : « ⁵⁷Comme ils étaient en route, quelqu'un dit à Jésus en chemin : « je te suivrai partout où tu iras. » ⁵⁸Jésus lui dit : « Les renards ont des terriers et les oiseaux du ciel des nids ; le Fils de l'homme, lui, n'a pas où poser la tête. » ⁵⁹Il dit à un autre : « Suis-moi. » Celui-ci répondit : « Permets-moi d'aller d'abord enterrer mon père. » ⁶⁰Mais il lui dit : « Laisse les morts enterrer leurs morts ; mais toi, va annoncer le Règne de Dieu. » ⁶¹Un autre encore lui dit : « je vais te suivre Seigneur ; mais d'abord, permets-moi de faire mes adieux à ceux de ma maison. » ⁶²Jésus lui dit : « Quiconque met la main à la charrue, puis regarde en arrière, n'est pas fait pour y rentrer. » (Il s'agit de rentrer dans le règne de Dieu, selon une note. La traduction donne toutefois « n'est pas fait pour le Royaume de Dieu »).

La façon dont le règne de Dieu peut se substantifier en royaume est fort intéressante et appuie l'idée selon laquelle l'Église a voulu mettre en place un royaume pour l'après-vie. Ce sera la cité de Dieu d'Augustin.

afin de se libérer du poids de la tradition, de l'idéologie ; l'on pourrait donc dire aussi que ce geste nous libère également de la tradition biblique – puisque, selon Marx, la religion est le modèle de l'idéologie – ; sa forme seule serait similaire et nous renverrait à la forme messianique : « mais toi, va annoncer le Règne de Dieu » – forme qui est alors remplie par une promesse qui ne se rapporterait pas au messianisme biblique, mais à la *praxis* révolutionnaire²⁴².

Cette métaphore veut indiquer que la coupure entre la tradition idéologique et la poésie de l'avenir doit être radicale. Il faut tout laisser derrière soi et ne pas en porter le deuil. Le passé est révolu, il n'appartient plus à notre présent, il est radicalement congédié. Et s'il appartient encore à notre mémoire, il ne faut pas le convoquer, mais le laisser dans cet oubli étrange et paradoxal d'une mémoire qui se souvient encore, mais ne doit pas prendre ses souvenirs comme modèles : ce n'est pas un oubli, c'est une discipline. C'est seulement ainsi que la révolution prolétarienne pourra « réaliser son propre objet », à partir du nouveau point de départ qu'elle se donne à elle-même.

« La société *semble* être actuellement [en 1851] revenue à son point de départ. En réalité, *c'est maintenant qu'elle doit se créer son point de départ* révolutionnaire. »²⁴³

Le retour en arrière n'est qu'une farce jouant l'histoire. Il faut donc, à partir de ce point de départ issu d'une répétition, se déprendre du poids de la tradition qui pèse sur le cerveau des vivants. Et si le prolétariat ne se réalise effectivement :

« qu'en réalisant la nécessité objective de l'histoire »,²⁴⁴

alors nous sommes dans le registre épique, mais un épique sans héros, sans mythologisation de l'histoire.

A ces descriptions, il faut ajouter la question des moyens de la communauté, à savoir, nous interroger sur ce qui, en amont, rend possible

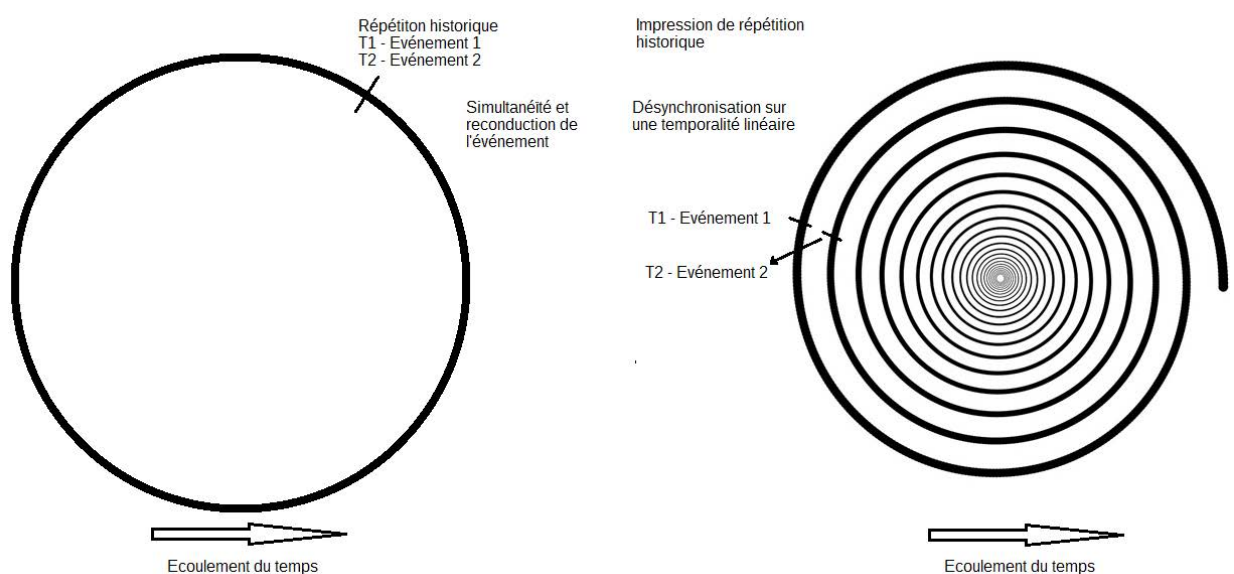
242 Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Op. Cit., pp 146-147.

243 Karl Marx, *Le Dix-huit Brumaire*, Op. Cit., p 73. Nous citons à dessein la traduction utilisée par Paul-Laurent Assoun, en soulignant pour marquer notre point de désaccord. Il s'agit bien de se créer son point de départ et non de le recréer.

244 Paul-Laurent Assoun, *Marx et la répétition historique*, Op. Cit., p 156.

cet être-avec et ce qui, en aval, découle de ce phénomène. Car, même si Marx semble toucher à un mode de création du communisme, il nous semble impossible de ne pas connaître notre passé et de ne pas nous en servir pour corriger notre action dans le présent. Nous nous inscrivons dans un processus historique, qui ne nous plaît peut-être pas, mais dont nous ne pouvons nous extraire que par l'extrapolation idéaliste qui masque la réalité. Or, la méthode marxienne semble contradictoire avec la proposition d'oublier le passé, ou plus exactement de l'ignorer. En effet, le matérialisme historique décrit la construction du moment présent (sa production), moment de notre actualité, pour que nous puissions tirer les enseignements de l'objectivité des processus de production qui ont façonné la société dans laquelle nous vivons. Il sera difficile ici de trancher entre répétition et ignorance du passé. Ce sont peut-être les deux termes d'un champ de possibilités qu'il s'agit d'examiner afin de trouver une médiation entre ces pratiques incompatibles.

Au fond, ce que dit indirectement Marx, c'est que l'histoire ne se répète pas : il n'y a pas de retour au même, le temps n'est pas cyclique, mais linéaire. Cependant, s'il y a des similitudes qui peuvent être comprises comme des répétitions, c'est peut être, pour prendre une autre figure, parce que le temps, s'il n'est pas un cercle, serait une spirale. Ainsi, le « retour » serait une simple similitude avec un moment antérieur, parce que la boucle de la spirale a fait « un tour » et que les positions des événements compris comme original et reproduit sont proches.



Nous y reviendrons dans notre quatrième partie et examinerons cette façon de parler du temps qui est probablement une simplification héritée de Newton et de sa conception des lois de la physique. En effet, en pensant au temps de cette manière, nous pensons un temps de référence universel, éternel, immuable qui serait (à) la mesure des changements du réel.

12- La *praxis* du contrat

Dans le paysage de la pensée laïque, Jean-Jacques Rousseau fait figure de précurseur, du moins, pour la modernité. Il a en effet posé des jalons essentiels au développement de cette approche sociale, mais il n'a pas été aussi révolutionnaire qu'on a bien voulu le dire.

« L'état moral d'un peuple résulte moins de l'état absolu de ses membres que de leurs rapports entre eux. »²⁴⁵

La question de la révolution

Jean-Jacques Rousseau fait figure de précurseur, de figure hiératique de la Révolution Française et en même temps d'étendard de la réaction conservatrice. Il faut tout de suite préciser qu'il vécut avant la Révolution Française, puisque décédé le 2 juillet 1778, et que le mot révolution apparaît dans ses écrits sous deux formes. Un premier sens est celui, banal et commun, qui désigne un changement brusque et inattendu. Ce changement soudain s'applique tout aussi bien aux états psychiques qu'aux sociétés. Au moment de son mariage forcé avec M. de Wolmar, Julie sent en elle une « révolution subite »²⁴⁶, et le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes parle de ces peuples laissés à demi-morts par des bouleversements, qui renaissent après ces « révolutions » comme un mourant retrouve la vigueur.

Un deuxième sens apparaît sous une forme conceptuelle, liée à la théorie métaphysique de l'ordre. Il y a chez Rousseau une prévalence de l'ordre sur l'être qui détermine chaque chose par la « place » qui est la sienne (et l'ordre, c'est la négentropie, ce qui permet de limiter l'avancée de

245 Jean-Jacques Rousseau, *Fragments politiques, [Du bonheur public]*, in Œuvres complètes III, Paris, Gallimard, 1964, p 511.

246 Jean-Jacques Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, in Œuvres complètes II, Paris, Gallimard, 1964, p 354.

l'entropie). Un changement d'assignation, de place, entraîne une modification générale de toutes les autres places et amène les êtres à des ajustements de proche en proche, ce que Rousseau nomme « révolution ». Les révolutions, en ce sens, sont de l'ordre naturel : quand l'individu (ou un groupe) est amené à évoluer pour s'adapter aux nouvelles configurations du monde (climats, végétation, etc.) ou du corps (forces, besoins, etc.). Dans l'*Émile*, Rousseau distingue dans l'individu deux grandes « révolutions », comme il le fait dans le *Discours sur l'inégalité* à propos des hommes. L'homme est au centre de ces révolutions parce qu'il est « perfectible », c'est-à-dire qu'il est capable de modifier son être pour trouver sa place, à la différence des autres créatures : il est capable de raison, de synthèse, de négentropie.

Ce concept de révolution, parce qu'il est serti dans celui de perfectibilité, est employé pour décrire le procès de la nature mais aussi celui de la dénaturation, c'est-à-dire les troubles sociaux engendrés par la mouvance anarchique des places : quand Rousseau dit que :

« Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions »²⁴⁷,

il désigne le désordre des situations sociales, les changements constants des états, et non pas l'annonce d'émeutes populaires à venir, ni bien évidemment, la prophétisation de la Révolution Française. Cependant, il est à noter que ces changements sont dus, pour lui, à la dégradation, au pourrissement de la situation monarchique, en général. Il ajoutera plus loin :

« Nos gouvernements modernes doivent incontestablement au christianisme leur plus solide autorité et leurs révolutions moins fréquentes ; il les a rendus eux-mêmes moins sanguinaires ; cela se prouve par le fait en les comparant aux gouvernements anciens. »²⁴⁸

Il y a donc une relation osmotique entre gouvernement profane et christianisme. En effet, l'influence de l'Église a été importante, bien que

247 Jean-Jacques Rousseau, *Emile, ou de l'éducation*, in *Œuvres complètes IV*, Paris, Gallimard, 1969, p 468. Rousseau ajoute en note : « Je tiens pour impossible que les grandes monarchies de l'Europe aient encore longtemps à durer : toutes ont brillé, et tout état qui brille est sur son déclin. J'ai de mon opinion des raisons plus particulières que cette maxime ; mais il n'est pas à propos de les dire, et chacun ne les voit que trop. »

248 Ibid., p 634.

décroissant au fil des siècles. Rousseau exprime ici l'idée que s'il n'y avait eu la morale chrétienne, si peu suivie fut-elle parmi les puissants, les sociétés auraient été encore plus durement soumises aux aristocrates et à leurs séides. C'est une idée qui nous semble pertinente et que Rousseau va développer avec la religion civile.

Le pacte social

Mais commençons par la théorie du « pacte social »²⁴⁹, qui semble bien désigner une révolution au second sens, puisqu'il est question de changer sa manière d'être à propos de l'espèce humaine, et puisque le résultat du pacte est une mutation ontologique qui transforme en homme un animal

249 Jean-Jacques Rousseau, *Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique*, in *Œuvres complètes III*, Op. Cit., p 360 : le problème fondamental auquel répond le contrat social est de « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. »

Pages 360-362 : « Les clauses de ce contract sont tellement déterminées par la nature de l'acte, que la moindre modification les rendroit vaines et de nul effet ; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont par-tout les mêmes, par-tout tacitement admises et reconnues ; jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça.

Ces clauses bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tout ses droits à toute la communauté : Car premièrement, chacun se donnant tout entiers, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres.

De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle ne peut l'être et nul associé n'a plus rien à réclamer : Car s'il restoit quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui put prononcer entre eux et le public, chacun étant en quelque point son propre juge prétendrait bientôt l'être en tous, l'état de nature subsisteroit et l'association deviendroit nécessairement tyrannique ou vaine.

Enfin, chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a.

Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivans. *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.*

A l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenoit autrefois le nom de *Cité*, et prend maintenant celui de *République* ou de *corps politique*, lequel est appelé par ses membres *Etat* quand il est passif, *Souverain* quand il est actif, *Puissance* en le comparant à ses semblables. A l'égard des associés ils prennent collectivement le nom de *peuple*, et s'appelle en particulier *Citoyens* comme participans à l'autorité souveraine, et *Sujets* comme soumis aux loix de l'Etat. »

précédemment borné. Cependant, le mot « révolution » n'est pas employé dans ce texte.

Ce « pacte » possède bien les caractères d'une insurrection, puisqu'il s'agit de rassembler les forces, de les faire agir de concert, contre une menace extérieure, un état de nature qui a tous les traits de la tyrannie, cette tyrannie que le *Discours sur l'inégalité* décrivait précisément comme un retour à l'état de nature. Le « pacte » serait une révolution au sens politique et au sens métaphysique : la politique ne serait réalisée en son essence que par l'agir et la force du peuple rassemblé qui, par cette *praxis*, se constituerait comme peuple. La politique, l'insurrection, et le peuple naîtraient « à l'instant », dans ce moment privilégié qu'est le moment révolutionnaire. Rousseau serait ainsi le théoricien de la révolution, de son inscription dans l'ordre du concept.

Toutefois, la formation de ce pacte social peut être mise en relation avec la formulation de Jean-Luc Nancy proposant de laisser :

« seulement le monde être monde, et la venue au monde être immanquablement commune »²⁵⁰.

Une totalité politique

Il s'agit en effet pour Rousseau de laisser les hommes s'associer et non pas de leur donner un principe directeur qu'il revient justement à leur souveraine assemblée de formuler. Il s'interroge précisément sur la formation de cette convention qui lie les hommes en communautés appelées par Rousseau peuples²⁵¹. Le peuple s'assemble par nécessité,

250 Jean-Luc Nancy, *La comparution*, Op. Cit., p 54.

251 Jean-Jacques Rousseau, *Du Contract Social ou Essai sur la forme de la République* (première version), in *Œuvres complètes III*, Op. Cit., p 289 : « L'HOMME est né libre, et cependant partout il est dans les fers. (...) Si je ne considérais que la force, ainsi que les autres, je dirois ; tant que le peuple est contraint d'obéir et qu'il obéit, il fait bien ; sitôt qu'il peut secouer le joug et qu'il le secoue, il fait encore mieux ; car recouvrant sa liberté par le même droit qu'il la ravie, ou il est bien fondé à la reprendre, ou l'on ne l'étoit point à la lui ôter. Mais l'ordre social est un droit sacré qui sert de base à tous les autres ; cependant ce droit n'a point sa source dans la nature ; il est donc fondé sur une convention. Il s'agit de savoir quelle est cette convention et comment elle a pu se former [pour être légitime]. »

Notons également cette autre définition du pacte social, p 290 : « Chacun de nous met en commun sa volonté, ses biens, sa force et sa personne, sous la direction de la volonté générale, et nous recevons tous en corps chaque membre comme partie inaliénable du tout. »

car les hommes ne sont pas assez forts individuellement pour se maintenir en vie dans l'état de nature. On doit s'associer pour survivre et, ce faisant :

« on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a ».

Aussi, dit-il que :

« Sitot que les obstacles qui nuisent à notre conservation l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer à les vaincre, l'état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périroit si l'art ne venoit au secours de la nature. »²⁵²

Cette intéressante formulation, qui a disparu de la version définitive du Contrat Social, fait à notre sens écho à la définition de la μίμησις, *mímêsis* générale aristotélicienne, telle que nous l'avons évoquée. « L'art » est ici la traduction de *ars* et par suite, signifie la technique venant au secours de la nature pour la compléter, ou en compléter la production (c'est donc un *pharmakon*).

Le sujet du texte étant la politique, « l'art » évoque donc ici les techniques politiques, et l'assemblée ainsi formée est une démocratie, puisque son « corps moral et collectif » est composé « d'autant de membres que l'assemblée a de voix » et que de cette convention naît « son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté ». C'est ainsi que Rousseau définit ce qui « prenoit autrefois le nom de *Cité* ». Ces peuples sont des totalités, puisque chacun est mu et dirigé par la volonté générale, qui englobe l'ensemble des individus du peuple. Ainsi, c'est la totalité qui est souveraine et prend les décisions politiques. Voilà un coin enfoncé par anticipation dans la notion de totalitarisme qui désigne en réalité un système autoritaire ou dictatorial ou bien tyrannique (fascisme, nazisme, stalinisme, franquisme, pétainisme, *kim-jongisme*, *erdoganisme*, etc.). Dans la société totalitaire, c'est la totalité qui est souveraine, et non une partie du peuple qui se dit chef et confisque la souveraineté. Nous pensons qu'il est important de se défaire de cette confiscation négative de la notion de totalité, car la totalité du peuple souverain n'est précisément

252 Ibid.

pas totalitaire, au sens usuel de cette notion.

La souveraineté de cette assemblée démocratique, de ce peuple ou de cette communauté, selon le langage que l'on parle, ne souffre aucun représentant et s'exerce à la manière d'une démocratie directe²⁵³. La souveraineté du peuple n'est là ni feinte ni dénaturée par l'adjonction de représentants corruptibles ou égoïstes. Elle s'exerce directement en assemblée et ses décisions sont souveraines, ce qui n'est pas sans nous rappeler le mode de fonctionnement de la Commune de Paris. Cependant, nous devons nous garder de :

« confondre l'essence de la société civile avec celle de la souveraineté. Car le corps social résulte d'un seul acte de volonté et toute sa durée n'est que la suite et l'effet d'un engagement antérieur dont la force ne cesse d'agir que quand ce corps est dissous. Mais la souveraineté qui n'est que l'exercice de la volonté générale est libre comme elle et n'est soumise à aucune espèce d'engagement. Chaque acte de souveraineté ainsi que chaque instant de sa durée est absolu, indépendant de celui qui précède et jamais le souverain n'agit parce qu'il a voulu mais parce qu'il veut »²⁵⁴,

dans l'instant, dans la succession interrompue des instants (succession saccadée ou régulière : rythme). Notons que le sens de « société civile » est ici général et englobant, et non, comme nous l'avons noté à propos de ce vocable, une métonymie désignant la bourgeoisie pour dire le peuple. Si donc la souveraineté n'est que l'exercice de la volonté générale, et que cette volonté n'est que la traduction idéale de l'ensemble des volontés particulières qui s'exercent librement dans l'assemblée du peuple, nul ne devrait être à même d'utiliser la pensée politique de Rousseau pour justifier des pratiques autoritaires ou réactionnaires. Cependant, certains passages sortis de leur contexte et surtout privés de leurs explications, se prêtent à ce jeu de mauvaise foi. C'est ainsi qu'on peut lire que :

« quiconque refusera d'obéir à la volonté générale, y sera contraint par

253 Jean-Jacques Rousseau, *Fragments Politiques, [Du Pacte Social]*, in *Œuvres complètes III*, Op. Cit., pp 484-485, fragment 10 : « Mais toutes les fois qu'il est question d'un véritable acte de souveraineté, qui n'est qu'une déclaration de la volonté générale, le peuple ne peut avoir des représentants, parce qu'il lui est impossible de s'assurer qu'ils ne substitueront pas leurs volontés aux siennes, et qu'ils ne forceront point les particuliers d'obéir en son nom à des ordres qu'il n'a ni donné ni voulu donner. Crime de Lèse majesté dont peu de Gouvernements sont exempts. »

254 Ibid., p 485, fragment 11.

tout le corps. »²⁵⁵

La porte est alors ouverte aux interprétations autoritaires et il est aisé de voir comment est possible la justification, par exemple, de la Terreur, de par la simple citation de ce passage de Rousseau. Et voilà cette phrase devenue mot d'ordre, dans l'oblitération de la suite du texte qui précise les conditions de son interprétation. Celui qui ne veut pas entendre que « le peuple ne contracte qu'avec lui-même », ne peut alors que passer sous silence cette précision et faire comme si les engagements pris n'étaient pas « absurdes, tyranniques et sujets aux plus énormes abus ».

État de civilité

Si nous admettons que l'état de nature de l'homme est celui de la lutte de tous contre tous et de la survie des plus forts au détriment des moins adaptés (c'est la société capitaliste dont Rousseau voit se constituer les prémisses et qu'il a combattu avec ses propositions politiques), alors le contrat social apporte la sécurité et la possibilité de s'épanouir au sein d'une communauté qui nous protège du fait de son existence et de notre adhésion à elle. L'aliénation de notre liberté naturelle à la communauté et à ses besoins fait de nous des êtres plus à même de survivre. Il faut bien comprendre que :

« ce que l'homme perd par le contract social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui lui est nécessaire ; ce qu'il gagne c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède. »²⁵⁶

255 Jean-Jacques Rousseau, *Du Contract Social ou Essai sur la forme de la République* (première version), in *Œuvres complètes III*, Op. Cit., p 292 : « Ainsi le pacte fondamental renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force à tous les autres que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale, y sera contraint par tout le corps. Mais il importe ici de se bien souvenir que le caractère propre et distinctif de ce pacte est que le peuple ne contracte qu'avec lui-même, c'est-à-dire, le peuple en corps, comme souverain, avec les particuliers qui le composent, comme sujets : condition qui fait tout l'artifice et le jeu de la machine politique, et qui seule rend légitime, raisonnables et sans dangers des engagements qui sans cela seroient absurdes, tyranniques et sujets aux plus énormes abus. Ce passage de l'état de nature à l'état social produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions des rapports moraux qu'elles n'avaient pas auparavant. »

256 Ibid., pp 292-293. Le passage continue ainsi : « Pour ne pas se tromper dans ces estimations, il faut bien distinguer la liberté naturelle qui n'a pour bornes que la force de l'individu, de la liberté civile qui est limitée par la volonté générale, et la possession qui n'est que l'effet de la force ou le droit du premier occupant, de la propriété qui ne peut être fondée que sur un titre juridique. »

Il gagne donc une liberté morale qui transforme l'inégalité fondamentale de l'état de nature en égalité conventionnelle et morale : l'homme est désormais de droit l'égal de ses semblables, plus précisément, des autres hommes de sa communauté, de son peuple, car il faut pour que cette égalité conventionnelle existe un accord commun de ceux qu'il convient désormais de nommer citoyens²⁵⁷.

La religion civile

Avant la conclusion du Contrat Social, vient le chapitre sur la religion civile. Rousseau couronne son travail politique par l'adjonction d'un texte sur la spiritualité qui lie des individus en formant un peuple. La religion est ici présentée comme ce qui permet le lien social (nous verrons que c'est la pensée majoritaire, quasi exclusive, depuis Lactance). Toutefois, cette religion porte sur ce qui permet de faire perdurer la communauté du peuple (c'est un ciment social). C'est un lien spirituel que Hegel reprendra en parlant de reconnaissance redoublée. Il s'agit tout à la fois pour Rousseau de la question de l'identité et du liant social ; de ce qui fait que je me sens partie prenante d'un peuple et que j'en respecte les usages et les lois (question qui rejoint le thème du récit national, glissant aisément vers le nationalisme ; il s'agit donc de faire preuve de prudence en ces matières).

Cela a eu bien plus d'envergure que ce qu'on laisse généralement entendre à propos de Rousseau. Il s'agit, avec la religion civile, de ce qui appartient à la fondation de la démocratie rousseauiste. Jean-Luc Nancy y ajoute que la religion civile appartient à la fondation :

« de notre démocratie, c'est-à-dire au point d'aboutissement, d'épanouissement et de nouage ontologique et métaphysique complet de toutes les théories du contrat : c'est à la fois la production de l'homme [et l'homme produit] lui-même. »²⁵⁸

257 Ibid., p 294 : « (...) au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avoit pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que pouvant naturellement être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit. »

258 Cf., Alain Jugnon, Jean-Luc Nancy et Bernard Stiegler, *Entretien sur le christianisme*, 28 avril 2008 à Paris, in Bernard Stiegler, Dans la Disruption, Op. Cit., p 457. Nous nous sommes permis d'interpréter le sens de la phrase de Jean-Luc

Bien que nous n'emploierons pas le mot de démocratie pour désigner la République française (il faudrait plutôt dire : gouvernement représentatif), c'est très précisément ce dont nous parlions en évoquant l'école laïque de Jules Ferry : elle essaye de se substituer à l'Église pour enseigner une autre forme de lien social. Cela fait écho, de manière tout aussi anti-cléricale, à la tentative de culte de la Raison des Hébertistes qui étaient athées, entre l'automne 1793 et le printemps 1794, ainsi qu'au culte de l'Être suprême des Montagnards qui étaient déistes, du printemps et de l'été 1794. Ces fêtes civiques et religieuses indiquent que des essais étaient effectués par la convention pour retrouver un lien social au travers d'une religion civile²⁵⁹.

Au fondement de l'État moderne est active cette séparation de l'État et de l'Église qui est une mise à mort de la religion civile, c'est-à-dire de ce qui permet le lien politique, par une intégration du spirituel, qui n'est pas obligatoirement religieux, dans la cité (et non, au-delà, comme une promesse pour l'après-vie). Nous héritons de tout cela, au travers de la césure du formel et de l'empirique (qui deviennent par la suite formalisme et empirisme), portée par le monde moderne (par Descartes²⁶⁰). Rousseau

Nancy, car celle-ci ne semblait pas correctement construite. Il poursuit son raisonnement ainsi :

« Le contrat, c'est ce qui fait un être intelligent et un homme, dit Rousseau, et toute la machinerie du contrat est la machinerie d'un système qui ne serait proprement bon que pour un peuple de dieux ; comme nous ne sommes pas un peuple de dieux, cela demande la religion civile ; la religion civile, selon Rousseau, c'est ce qui doit rendre sensible au cœur du citoyen le système de gouvernement. Et ça a raté. L'obsolescence de la République française, qui a sans doute été héritière de cela, c'est l'obsolescence de la religion civile.

J'en suis venu à me dire que la rupture dont j'ai parlé, qui a eu lieu entre le monde antique et le monde moderne, c'est la rupture de la religion civile ; à force de parler de la démocratie athénienne, on finit par oublier que c'était un système de religion civile ; Athènes, c'est une grande religion civile. La preuve, c'est que la philosophie, elle commence avec Socrate, c'est-à-dire avec une condamnation à mort pour manquement à la religion civile. (...) Le christianisme justement n'apporte pas une autre religion civile, il apporte la séparation de César et de Dieu. Il introduit la possibilité de béance de l'infini qui met en péril toute la cité terrestre. Donc, ensuite, il y aura l'État, la souveraineté, la démocratie pour Rousseau. Mais, dans l'opération, la religion civile a été rendue impossible. Nous, on est là-dedans. »

259 Il faut dire ici que l'Être suprême est nommé dans le préambule de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 : « l'Assemblée Nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être suprême, les droits suivants de l'Homme et du Citoyen. »

260 René Descartes, dans ses *Règles pour la direction de l'esprit*, in *Descartes, Œuvres philosophiques I*, Paris, Bordas, 1988, ouvre la pensée occidentale à la modernité en exprimant l'externalisation de l'entendement comme rétention tertiaire. Cf, *Règle XV*, p 184 : « Il est utile aussi, la plupart du temps, de dessiner ses figures et de les

tente de passer outre cette coupure, il essaie de bâtir un pont, de faire une synthèse entre la vie empirique (qui se réduit à la mise en pratique de la loi du plus fort) et la vie formelle (ou sociale, ou spirituelle). Cette tentative est la condition de possibilité de la refondation d'un peuple : lutte contre le délitement lent mais inéluctable de toutes nos structures sociales (entropie), dont les temps que nous vivons ne sont qu'une accélération, une aggravation systématique et automatique. Descartes ou Husserl, qui en reprennent le procédé, ne sont probablement que les symptômes d'un mal plus profond, plus ancien.

Dans ces pages, Rousseau critique durement le christianisme, qui est décrit comme ne pouvant pas permettre à un peuple de se lier durablement car, toujours il sera écartelé entre l'obéissance qu'il doit au maître (nous y reviendrons quand nous lirons Hegel et sa dialectique du maître et du serviteur), vivant sur des terres qui lui appartiennent, et l'obéissance au prêtre, citoyen d'un royaume céleste et universel. Le christianisme a institué l'opposition terrestre/céleste : c'est sa marque sur le monde, c'est la grande faille qui divise le monde chrétien, matrice de la dichotomie de l'empirique et du formel :

« Jésus vint établir sur terre un royaume Spirituel ; ce qui, séparant le système théologique du système politique, fit que l'État cessa d'être un, et causa les divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens. »²⁶¹

Et, comme nous le verrons avec l'édit de Thessalonique, les choses changent, le rapport de force s'inverse :

« Alors tout a changé de face, les humbles Chrétiens ont changé de langage, et bientôt on a vu ce prétendu royaume de l'autre monde

présenter aux sens externes, afin que par là notre pensée soit plus aisément retenue en état d'attention. » Et *Règle XVI*, p 185 : « Pour ce qui n'exige pas l'attention immédiate de l'esprit, tout en étant nécessaire pour arriver à la conclusion, il vaut mieux le désigner par des signes très concis que par des figures complètes : car ainsi la mémoire ne pourra se tromper, cependant que la pensée ne se dispersera pas à le retenir, tout en s'occupant à déduire d'autres choses. »

Ce sont là les questions de la rétention tertiaire qui est externalisation de l'entendement, et ouvrira l'accès, au travers de la « caractéristique universelle » de Leibniz, puis du langage formel de Turing, à l'externalisation automatique de l'entendement : l'ordinateur (dont les *Big Data* sont des universalisations), construit aussi avec la théorie de l'information de Shannon : les « bits » donnent le nombre d'alternatives. Un « bit », deux alternatives : 0 ou 1 (ouvert ou fermé).

261 Jean-Jacques Rousseau, *Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique*, in *Œuvres complètes III*, Op. Cit., p 462.

devenir sous un chef visible le plus violent despotisme dans celui-ci. »²⁶²

Rousseau vise ici principalement les violences commises par l'inquisition, mais nous pouvons y ajouter toutes les hérésies combattues au fil de siècles. De cette double puissance mondaine – la temporelle et la spirituelle – résulte :

« un perpétuel conflit de juridiction qui a rendu toute bonne politique impossible dans les États chrétiens ». ²⁶³

Et jamais il n'y a eu de lien nécessaire entre le corps de l'État et le christianisme, ce qui a sans doute entraîné l'émancipation des États modernes, ce qu'on a nommé leur sécularisation (nous y viendrons au chapitre 14).

Asocialité du christianisme

Deux solutions : l'athéisme de l'État, ou la religion civile. Rousseau, qui est croyant, propose une religion attachée à l'État et non distincte, comme l'est le christianisme. Il loue Mahomet d'avoir lié foi et système politique et préfère les États païens aux chrétiens, parce que la religion y était indistincte du politique (la *religio romana* en est un exemple). Prenant acte de l'universalisme du christianisme, il va proposer plusieurs distinctions²⁶⁴. Il nomme religion générale, celle du genre humain (assimilant ainsi à tort le genre humain au monde chrétien, à l'Occident ; mais anticipant de ce fait la mondialisation), qui est un droit divin naturel. Et d'autre part, il nomme religion particulière, les religions politiques ou civiles, dites droit divin positif ou civil. Ce faisant, Rousseau écarte le christianisme de la gestion de l'État tout en préservant sa prétention universelle (qui est incompatible avec les frontières et intérêts d'un État). Il prend acte du processus de sécularisation.

Est également établie une distinction entre le message des Évangiles et la politique mondaine de l'Église. Ainsi, est préservée la foi dans le message du Christ et dénoncée l'attitude du prêtre dans le christianisme romain :

262 Ibid.

263 Ibid.

264 Ibid., p 464.

« la religion du Prêtre » et non celle du croyant. Se joue là aussi la dichotomie du clerc et du laïc, et Rousseau de dire que le christianisme romain « rompt l'unité sociale ». Propos à rebours de la pensée commune qui décrit la religion comme liant social.

Il semble que Rousseau essaye de penser le lien politique par-delà la définition de Lactance, qui empêche de penser ce lien hors de la religion. Mais dans le même temps, Rousseau qualifie bien son idée de religion civile. Il en reste donc à cette définition religieuse du lien politique, mais tente au moins de le dégager de la tutelle de l'Église (nous pouvons aussi faire un lien avec la société civile, celle de Rome ou d'Athènes, la *societas civilis* de Cicéron traduisant Aristote : ce que dit l'expression « religion civile » semble être très exactement ce que dit celle de « *societas civilis* »). Là aussi nous pourrions discuter, puisque Rousseau utilise le terme de prêtre. Y aura-t-il alors des clercs de la religion civile ? Cela semble aller de soi : il va bien falloir des gardiens de ce lien civil. Ils seront probablement nommés par le peuple assemblé, selon les modalités qui lui conviennent.

Le christianisme est donc compris comme asocial par Rousseau :

« Cette religion n'ayant nulle relation particulière avec le corps politique laisse aux loix la seule force qu'elles tirent d'elles-mêmes sans leur ajouter aucune autre, et par-là un des grands liens de la société particulière reste sans effet. Bien plus ; loin d'attacher les cœurs des Citoyens à l'État, elle les en détache comme de toutes les choses de la terre : je ne connois rien de plus contraire à l'esprit social. »²⁶⁵

Il y a là une opposition qui est exprimée entre la religion chrétienne et l'esprit social. Nous voyons dans ce geste la question hégélienne de la reconnaissance redoublée, en ce qu'il n'est plus question de religion, mais d'esprit social, ce lien qui fait qu'un peuple se différencie d'un autre. Il est possible de parler d'esprit d'un peuple, qui serait la reconnaissance spirituelle réciproque de ses parties (de chaque membre de la population concernée) et constituerait son mode d'existence. En somme, ce serait la culture comme particularité d'un peuple, mais une culture forte, liante et

265 Ibid., p 465.

durable, pas la fusion dans et par l'émotion (le foot). La religion naturelle serait à l'humanité occidentale ce que la culture serait à un peuple particulier : l'ensemble des traits qui le distinguent d'un autre peuple, avec en sus, un liant pérenne (les lois qu'il s'est donné en toute conscience).

L'État séparé de l'Église

Pour Rousseau, il s'agit de :

« laisser le Christianisme tel qu'il est dans son véritable esprit, libre, dégagé de tout lien de chair, sans autre obligation que celle de la conscience, sans autre gêne dans les dogmes que les mœurs et les Loix. La Religion Chrétienne est, par la pureté de sa morale, toujours bonne et saine dans l'État, pourvu qu'on n'en fasse pas une partie de sa constitution, pourvu qu'elle y soit admise uniquement comme Religion, sentiment, opinion, croyance ; mais comme Loi politique, le Christianisme dogmatique est un mauvais établissement. »²⁶⁶

Il n'y a donc pas récusation de la religion chrétienne, mais séparation de celle-ci des affaires de l'État. C'est le principe même de la laïcité, car ici la charge politique n'est pas offerte au représentant d'un culte, dans un système de communautés à faire vivre ensemble (ce serait alors de la tolérance). Non, la religion chrétienne est écartée de l'État, congédiée dans le champ psychologique de la foi personnelle et n'est plus dans le champ politique commun à un peuple. Rousseau pose ici une des pierres fondatrices de la laïcité, allant plus loin que Locke, mais récusant

266 Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la montagne, Première lettre*, in Œuvres complètes III, Op. Cit, pp 705-706.

Rousseau poursuit ainsi : « (...) bien loin de taxer le *pur Évangile* d'être pernicieux à la société, je le trouve, en quelque sorte, trop sociable, embrassant trop tout le genre humain pour une Législation qui doit être exclusive ; inspirant l'humanité plutôt que le patriotisme, et tendant à former des hommes plutôt que des Citoyens. Si je me suis trompé j'ai fait une erreur en politique, mais où est mon impiété ?

La science du salut et celle du Gouvernement sont très différentes ; vouloir que la première embrasse tout est un fanatisme de petit esprit ; c'est penser comme les Alchimistes, qui dans l'art de faire de l'or voyent aussi la médecine universelle, ou comme les Mahométans qui prétendent trouver toutes les sciences dans l'Alcoran. La doctrine de l'Évangile n'a qu'un objet ; c'est d'appeler et sauver tous les hommes ; leur liberté, leur bien-être ici-bas n'y entrent pour rien, Jésus l'a dit mille fois. Mêler à cet objet des vues terrestre, c'est altérer sa simplicité sublime, c'est souiller sa sainteté par des intérêts humains : c'est cela qui est vraiment une impiété.

Ces distinctions sont de tous tems établies. On ne les a confondues que pour moi seul. En ôtant des Institutions nationales la Religion Chrétienne, je l'établis la meilleurs pour le genre humain. L'auteur de l'*Esprit des Loix* a fait plus ; il a dit que la musulmane étoit la meilleure pour les contrées asiatiques. Il raisonnoit en politique, et moi aussi. », pp 706-707.

l'athéisme qui avait été défendu par Bayle. Pour Rousseau, on ne peut être citoyen honnête et athée ou incroyant. C'est pour cela que cette séparation est comblée par la religion civile. Nous sortons de la tolérance pour faire un pas vers la laïcité.

Et puisqu'une :

« société de vrais chrétiens ne seroit plus une société d'hommes »²⁶⁷,

il faut qu'ils ne soient pas de vrais chrétiens (c'est-à-dire, dogmatiques, intégristes ou fondamentalistes) pour pouvoir être une société d'hommes, un peuple, car les affaires de l'État réclament d'autres dispositions morales que celles des vrais chrétiens. De plus, la patrie du chrétien n'est pas de ce monde, elle est dans la Cité de Dieu. Deux raisons pour écarter la religion dogmatique des affaires de l'État (mise à l'écart tout à fait applicable à l'Islam, ou à la politique actuelle de l'État d'Israël). Cette société chrétienne qui serait composée d'hommes parfaits, puisque bons chrétiens, ne peut donc exister. Cependant, elle aurait une particularité qui nous intéresse :

« elle manqueroit de liaison, son vice destructeur seroit dans sa perfection même. »²⁶⁸.

Ce manque de liaison (retournement de la définition de Lactance) serait son caractère intersubjectif. Et son vice destructeur, la perfection de l'automatisation généralisée, qui détruit tendanciellement le lien social (dégradation de la reconnaissance redoublée en reconnaissance simple). Rousseau va jusqu'à ajouter plus loin que :

« Les vrais Chrétiens sont faits pour être esclaves ; ils le savent et ne s'en émeuvent gueres ; cette courte vie a trop peu de prix à leurs yeux. »²⁶⁹

Dans l'attente de la vie éternelle, du paradis, de la résurrection des corps, le chrétien déprécie sa vie actuelle. Pourquoi alors se fatiguer à maintenir un lien social, politique, puisque la vie ici-bas n'est qu'une peine à subir en attendant l'au-delà ? La position de Rousseau nous semble assez peu

267 Jean-Jacques Rousseau, *Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique*, in Œuvres complètes III, Op. Cit., p 465.

268 Ibid.

269 Ibid., p 467.

nuancée sur ce sujet. C'est ce que relèvera Hegel dans sa dialectique du maître et du serviteur. Bien entendu, on peut être en accord avec Rousseau si l'on prend la peine de voir en son propos un discours général qui dit en termes nets et fermes ce qui est plutôt de l'ordre de tendances internes au christianisme (certains chrétiens ont été ou sont dans cette configuration mentale, bien que cela nous semble de plus en plus rare : la sécularisation a rendu ces pratiques moins fréquentes).

Une laïcité émergente

C'est dans le cours de son exposé que se trouve l'embryon de laïcité qui naît dans la pensée de Rousseau, précisant ce que nous avons relevé plus haut :

« Il importe bien à l'État que chaque Citoyen ait une Religion qui lui fasse aimer ses devoirs ; mais les dogmes de cette Religion n'intéressent ni l'État ni ses membres qu'autant que ses dogmes se rapportent à la morale et aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui. Chacun peut avoir au surplus telles opinions qu'il lui plaît, sans qu'il appartienne au Souverain d'en connoître : Car quel que soit le sort des sujets dans la vie à venir ce n'est pas son affaire, pourvu qu'ils soient bons citoyens dans celle-ci. »²⁷⁰

Ce qui intéresse le souverain, c'est que ses lois soient obéies. Et pour cela, il ne faut pas qu'il y ait d'autres lois qui viennent s'y opposer ou les affaiblir, par exemple, au nom de Dieu. La loi civile de l'État doit être la seule à être suivie par les citoyens. C'est en cela que la religion chrétienne est un danger pour le lien social qui est le lien politique entre les membres d'un peuple (rappelons que le souverain est ici la volonté générale et non un prince ou maître autoproclamé ou de droit divin : c'est la souveraineté du peuple dans sa totalité). Rousseau insiste donc sur la séparation de l'État et de l'Église (le christianisme dogmatique, ou la religion du prêtre). De plus, le souverain prend une posture neutre quant aux croyances de chacun, c'est-à-dire que l'État est neutre vis-à-vis de la foi personnelle de ses composantes unitaires (les individus individués dont les relations constituent le peuple). Reste cependant que Rousseau rejette l'athéisme et l'incroyance, ce qui nous amène à ce qu'il dit de la religion

270 Ibid., p 468.

civile.

Le dogme de la religion civile est donc abordé, mais brièvement, en quelques lignes, alors que le propos sur le contexte de la religion civile remplit plusieurs pages. Cela montre la complexité de cette pensée, qui parvient à amener quelque chose à la lumière, mais l'exprime dans une énonciation balbutiante.

Relations à la religion civile

Les propositions de Rousseau sont précédées de précisions concernant le comportement du souverain vis-à-vis de la religion civile :

« Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au Souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de Religions, mais comme sentimens de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon Citoyen ni sujet fidelle. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'État quiconque ne les croit pas ; il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les loix, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort ; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les loix. »²⁷¹

La profession de foi civile est donc une adhésion aux règles communes. Mais pas une adhésion due à notre éducation, elle est due à notre volonté, publiquement exprimée, de faire partie de ce peuple souverain et à notre engagement d'en respecter les lois (ce qui va de soi, puisque c'est la volonté générale qui décide des lois et donc, chaque membre du peuple). Quelle est donc cette imprécision qui rend le sentiment de sociabilité plus important que le dogme religieux ? C'est un sentiment d'appartenance, de faire corps avec chaque participant du peuple, sentiment que nous pouvons placer sur le même plan que le sentiment national, ou religieux. Ce n'est pas une prescription hétéronomique, mais un choix fait en conscience en tant que souverain. Mais alors, il est de même nature que le sentiment tel qu'il est décrit par Hegel. Il peut devenir hégémonique et conduire au nationalisme, à l'intégrisme religieux, au populisme (s'il on reste dans le cadre rousseauiste).

271 Ibid.

Ce populisme serait un cas de renfermement sur soi du peuple, rejet de l'autre, intolérance de la différence, repli communautaire. Rousseau manipule là des idées fort périlleuses qui, comme le saut du même nom, peuvent devenir dangereuses : idées *pharmakologiques*. Sans ce sentiment, on ne peut être un bon citoyen, mais avec, on peut être le pire des citoyens. Et s'il est aisé de mettre à l'écart, de bannir celui qui ne respecte pas ses engagements, il est bien plus délicat d'écarter celui qui les prend à cœur et les place au-dessus de toute autre valeur. Quant au parjure, il tient la place du *pharmakos*, du bouc-émissaire, de la victime expiatoire dont la mort, ritualisée, permet la cohésion de la communauté. Nous pourrions dire que dans ce paragraphe, la pensée de Rousseau est, sinon religieuse, du moins dogmatique. Il sera plus modéré par la suite :

« Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul ; c'est l'intolérance : elle rentre dans les cultes que nous avons exclus. »²⁷²

Il établit donc une limite à la volonté générale, celle de l'intolérance. Cette injonction à la tolérance est louable, mais ne nous semble pas suffisante pour contrecarrer ce qu'il vient de dire.

Intolérable intolérance

Toutefois, c'est s'en remettre à la moralité de chacun que de poser l'intolérance comme limite de la tolérance. Il y a un fanatisme de l'antifanatisme dont Rousseau est pourtant bien conscient. La tolérance peut-elle être ainsi élevée au rang de dogme ? Il est tout à fait probable qu'elle se renversera rapidement en son contraire, puisque la tolérance ne peut être absolue : elle est limitée, non par l'intolérance, mais les lois que se donne le peuple.

Julie s'exprime ainsi sur le sujet :

« Je vois qu'il est impossible que l'intolérance n'endurcisse l'âme. (...) Voulons-nous donc être humains ? jugeons les actions et non pas les hommes, n'empiétons point sur l'horrible fonction des Démons : n'ouvrons point si légèrement l'enfer à nos frères. »²⁷³

272 Ibid., pp 468-469.

273 Jean-Jacques Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, in Œuvres complètes II, Op. Cit., p 698.

En effet, plus on veut à toute force appliquer un dogme, plus on est de fait intolérant envers ceux qui s'en écartent. Et Rousseau est pris dans ces difficultés concernant la religion civile. Il exprime sans doute son point de vue dans une première note, empruntant la plume de Wolmar :

« Si j'étois magistrat, et que la loi portât peine de mort contre les athées, je commencerois par faire brûler comme tel quiconque en viendrait dénoncer un autre. »²⁷⁴

N'est-ce pas là un bon exemple d'intolérance vis-à-vis de la très détestable dénonciation ? Il s'exprime ensuite au sujet des persécuteurs dans une autre note de la même lettre :

« Combien ce sentiment plein d'humanité n'est-il pas plus naturel que le zèle affreux des persécuteurs toujours occupés à tourmenter les incrédules, comme pour les damner dès cette vie, et se faire les précurseurs des démons ? Je ne cesserai jamais de le redire ; c'est que ces persécuteurs-là ne sont point des croyants ; ce sont des fourbes. »²⁷⁵

Les athées sont bien entendu à distinguer des incroyants (incrédules), qui semblent être bien moins acceptés par Rousseau, puisque celui qui ment au sujet de son respect des lois, « qu'il soit puni de mort ». Toutefois, il semble que substantifier ainsi la loi que se donne la volonté générale revient à la sacrifier. C'est que Rousseau, qui apporte des avancées considérables à la pensée, tant en matière de politique que de morale, est encore de ceux qui substantifient des pensées. La loi n'est pourtant pas substance, mais relation consentie, librement ou non, en toute connaissance de cause, ou non (qui est abonné au *Journal Officiel*, si ce n'est l'expert ?). Le persécuteur est celui qui refuse d'accepter ce qui diffère de lui, de ses convictions, de son mode de vie. Il refuse la différence, celle qui permet d'éviter de rester dans le même, ce déphasage qui nous fait sortir de nous-mêmes en nous permettant d'accéder à une nouvelle individuation psychique et collective. C'est tout cela que refuse le persécuteur : un monde différent (il reproduit le même, sans parvenir à sortir du cercle vicieux).

274 Ibid., p 589.

275 Ibid., p 594.

Les dogmes de la religion civile

Voyons maintenant ces dogmes positifs :

« Les dogmes de la Religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision sans explications ni commentaires. L'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du Contract social et des Loix ; voilà les dogmes positifs. »²⁷⁶

Dans cette énumération de principes qui doivent être clairs et aisés à comprendre, seuls deux sont de l'ordre civil : « la sainteté du Contract social et des Loix ». Il est donc clair que Rousseau veut intégrer les lois et le contrat social à la sainteté des Écritures. Et c'est très exactement ce que nous ferons en proclamant les *Droits de l'homme et du citoyen*, puis les Constitutions de nos républiques. Ces textes sont de l'ordre du sacré républicain et ne peuvent en aucune façon être contestés par ceux qui les font. Il se trouve que pour Rousseau, il s'agit de la volonté générale et donc du peuple dans son ensemble. Nulle partie du peuple ne peut alors s'insurger contre ce qu'elle a librement et en toute conscience accepté. Pour nous, si le peuple est réputé souverain, ce sont des juristes et la représentation nationale qui font les lois, modifient la Constitution à leur convenance et imposent ensuite à tous leurs décisions (plus ou moins inflexibles par les groupes de pression qui gravitent autour du pouvoir), comme si ces textes étaient les leurs et non un bien commun à tous, à l'ensemble des français. Il faudrait sans doute imaginer des moyens de les rendre nôtres.

Liberté de croyance

Il nous reste un sujet, celui de la liberté de conscience. Car sur ce point aussi Rousseau va de l'avant. Il écrit à Voltaire, lui-même défenseur de la liberté de culte (bien qu'il ait mené à Rousseau une guerre sans pitié, à la suite de la publication du *Discours sur l'inégalité*) :

« Mais je suis indigné, comme vous, que la foi de chacun ne soit pas dans la plus parfaite liberté, et que l'homme ose contrôler l'intérieur

²⁷⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contract Social ; ou, Principes du Droit Politique*, in *Œuvres complètes III*, Op. Cit., p 468.

des consciences où il ne sçauroit pénétrer ; comme s'il dépendoit de nous de croire ou de ne pas croire dans des matières où la démonstration n'a point lieu, et qu'on pût jamais asservir la raison à l'autorité. (...) tout Gouvernement humain se borne par sa nature aux droits civils. »²⁷⁷

La liberté de conscience est bien présente et bien qu'elle semble englober la liberté de ne pas croire en Dieu, il apparaît qu'elle ne nous présente pas comme liberté de conscience celle de nier l'existence de Dieu. L'athéisme n'est pas, comme pour Locke, susceptible de permettre l'association politique. Cependant, nous avons pu constater que Rousseau avance de façon significative sur les sujets d'organisation de la société, vers un fonctionnement démocratique où chacun participe à l'élaboration des lois et ne consent à rendre sa liberté naturelle que pour la remplacer par une liberté civile. Disons de façon provocante que c'est le début de la civilité et par conséquent, de la civilisation.

L'influence de Rousseau sera grande pour la tradition de l'idéalisme allemand, surtout pour Kant et Hegel. S'ils ont lu notre auteur et critiqué certains de ses propos, c'est pour en reprendre la dialectique à l'œuvre dans son travail, comme celle déployée ici de la tolérance et de l'intolérance, qui s'opposent et jouent l'une avec l'autre pour chercher un autre chemin de pensée. Plutôt que de les opposer nous préférons les voir comme les termes d'un champ dont il faut explorer les médiations. La difficulté de faire société nous semble être dans la manière d'apprendre à doser tolérance et intolérance, afin de permettre au corps social de prendre, comme le béton prend en agrégeant sable et ciment. Trop de sable et le résultat sera friable, trop de ciment et il ne sera pas résistant aux contraintes de pression (il sera cassant au lieu de se plier aux exigences mécaniques qui lui seront imposées). Mais la question du dosage est la question du maçon, du chimiste ou du cuisinier ; elle n'est pas question du penseur, au sens où elle réclame une confrontation directe d'une *praxis* avec le réel.

277 Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à Voltaire (18 août 1756)*, in Œuvres complètes IV, Op. Cit., p 1072.

13- La dialectique du seigneur et du serf

Tout comme le valet ou le précepteur est au service d'un maître, le serf est au service d'un seigneur féodal. Nous placerons notre interprétation de cette célèbre dialectique hégélienne sous le regard politique de l'émancipation du serf, par le processus historique de sortie de la servitude féodale dans les campagnes françaises.

« La querelle de la réalité ou de l'irréalité du penser – qui est isolé de la *praxis* – est un problème purement scolastique. »²⁷⁸

Le contexte de la dialectique

Le seigneur est celui dont dépendent des terres et des personnes. La forme romane ancienne est *sendra* (du latin *senior* signifiant « ancien » ou « plus âgé », et qui donnera *sendre*, puis *sire*), telle qu'on peut la lire dans les *Serments de Strasbourg* (842). Le seigneur est le maître et possesseur (propriétaire) d'un domaine terrien et de tout ce qui s'y trouve : ressources, bâtiments, animaux, habitants. Nul n'échappe à son autorité, et il a droit de vie et de mort sur tout ce qui vit sur ses terres, bien qu'il doive composer avec le prêtre. Le terme allemand de *Herr* signifie, selon les contextes et les époques, gentilhomme, monsieur, maître, seigneur, souverain. Les trois derniers pouvant se rapporter directement à la situation du seigneur féodal. Quant au terme *Herrschaft*, il signifie le domaine seigneurial, la seigneurie, la prééminence, la domination, la maîtrise. Ici aussi, la correspondance avec les qualités du seigneur féodal est remarquable.

Le serf est celui qui doit des servitudes. Issu du latin *servus*, « esclave », il sera également en bas latin le « serviteur de Dieu », avant de devenir

278 Karl Marx, deuxième des *Thèses sur Feuerbach*, in Œuvres III, Philosophie, Paris, Gallimard, 1982, p 1030.

celui du seigneur, sous la forme *serw* (dans la seconde moitié du X^e siècle) qui signifie serviteur. Le serf est assujéti, soumis au seigneur. Il est attaché à une terre dont le travail qui y est produit et les biens qui s'y trouvent, appartiennent au seigneur. Dans le vocabulaire religieux du XVI^e siècle, serf signifiera « déterminé à l'avance », mais cela nous fait avancer trop loin, à une époque où la féodalité est déjà finissante. L'allemand *Knecht* se traduit serviteur, valet, domestique ou même familièrement, plouc. Et *Knechtshafft* signifie servitude ou esclavage. Ces deux mots correspondent parfaitement à la situation du serf.

C'est dès le règne de l'empereur Louis I^{er} (814–840), dit « le Pieux » ou « le Débonnaire », enfant et successeur de Charlemagne, que les révoltes de ses fils et les guerres civiles commencent la désagrégation de l'unité impériale. Avec le partage de l'empire carolingien (843), non pas en trois, mais en quatre (Francie orientale pour Louis II, Francie médiane pour Lothaire I^{er}, Francie occidentale pour Charles II et royaume d'Aquitaine pour Pépin I^{er}; Pépin parvenant à imposer sa succession contre Charles, en 845), le pouvoir des propriétaires fonciers va prendre son essor. En effet, le pouvoir central fort de l'empire se délite lentement dans des royaumes séparés, dont les rois n'ont pas l'autorité qu'avait Charlemagne. Le pouvoir politique dépend du pouvoir économique qui est détenu par les propriétaires fonciers. L'autorité du roi passe aux comtes au cours du X^e siècle et ces derniers la perdent au profit du pouvoir foncier au tournant des X^e et XI^e siècles. Ils doivent se faire propriétaires fonciers pour regagner leur autorité politique, dans un territoire dont les terres sont déjà aux mains des seigneurs châtelains qui disposent du pouvoir économique, c'est-à-dire des capacités de production de nourriture et de biens marchands, dans leurs seigneuries. Cette période historique voit la naissance du système vassalique, outil du renouveau de l'autorité des comtes et ducs sur les propriétaires fonciers.

C'est une période de bouleversements sociaux. Des titres sont perdus, des familles s'élèvent. Ceux qui embrassent avec les meilleures dispositions la période féodale sont ceux qui ont le mieux exploité leurs populations. Un nouvel ordre s'est substitué à l'ordre ancien, impérial, par

nécessité économique. L'autorité nouvelle est celle du grand propriétaire foncier, car il assume désormais les fonctions de protection qui ne sont plus assurées par le pouvoir royal. Il assume également les fonctions publiques et devient chef politique et militaire de son domaine. S'il engage des conflits armés, c'est pour garantir que l'économie de son territoire perdure et fleurisse. Son succès se construit sur le travail de ceux qui deviennent ses serfs dans l'économie féodale, ainsi que sur la rentabilité de ses terres. Cette organisation prend la forme du fief et de la tenure, de la plus petite unité politique et de la plus petite unité économique. C'est le jeu de ces deux consciences, celle du seigneur (le vassal, qui a délégation des pouvoirs du propriétaire du fief) et celle du serf (exploitant de la tenure), que nous allons examiner avec Hegel.

Domination par les servitudes

Le seigneur est conscience pour soi, mais en relation avec la conscience du serf, par la médiation du travail de ce dernier.²⁷⁹ Le serf a perdu le combat pour la reconnaissance et s'est soumis au seigneur, afin de préserver sa vie : il a pour essence d'être-pour-un-autre ; il est astreint à des servitudes, au profit de son seigneur. C'est le travail du serf qui fait vivre le seigneur, comble son désir. Le seigneur est l'être-pour-soi, dans le rapport tautologique du moi au moi. Mais dans le même temps, s'il est l'être-pour-soi, c'est au travers de la médiation du serf. Il se rapporte ainsi immédiatement aux deux moments que sont, premièrement, l'objet de son désir, la chose, secondement, le serf ; et il se rapporte en même temps médiatement aux deux, l'un par l'autre : à la chose par la médiation du serf qui la travaille, au serf, par la médiation de la chose qu'il consomme. La médiation de la conscience de soi du seigneur passe par l'extériorité d'une autre conscience de soi, celle du serf. Le serf n'acquiert sa « subsistance-par-soi » (selon la traduction que Bernard Bourgeois donne pour *Selbständigkeit*) que dans la chose. Il dépend de la chose qu'il travaille pour que le seigneur puisse la consommer, et ainsi réaliser son désir. Il y a donc jeu entre le procès de production et le procès de

279 G. W. F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, Op. Cit., p 161.

consommation. Le travail du serf n'est pas négation de la chose, mais transformation de cette dernière, pour la consommation du seigneur, qui la nie en assouvissant son désir (pure négation de la chose). Le serf est donc empêché de jouir, son travail est :

« désir *réfréné*, disparition *retardée* ». ²⁸⁰

C'est précisément parce que la reconnaissance n'est pas redoublée qu'elle est inégale et unilatérale. Si le seigneur est pure puissance négative (pur consommateur), anéantissement de la chose engloutie par son désir, le serf n'est que dépendance à la chose, qu'il ne peut que travailler pour autrui (pur producteur). L'activité du serf est inessentielle, car il n'y réalise pas son désir, mais celui du seigneur, dont l'activité de consommation, elle, est essentielle, car jouissance totale de la chose. La vérité du seigneur est donc le serf, qui permet son existence libérée de la production de subsistance.

« la vérité de la conscience indépendante est la conscience servile. » ²⁸¹

Signe que l'époque est sur le point de commencer la sortie de la féodalité : le serf devient conscient de son pouvoir de transformation de la chose, de son pouvoir économique de producteur. La conscience servile :

« se transformera, par un renversement, en véritable indépendance. » ²⁸²

Toutefois, ce renversement ne sera ni aisé ni rapide. Il faudra s'émanciper de la condition de serf pour devenir homme libre, paysan assujéti à l'impôt, mais libéré de la servitude.

Sur un autre plan, ce qui détermine aussi le serf dans son être est la crainte du seigneur. Ce dernier a droit de vie et de mort sur ses subordonnés et cela éveille la peur dans la conscience du serf. L'explication du processus précédemment exposé est la suivante : l'être-pour-soi devient être-pour-autrui, pour le seigneur, dans l'espoir de rester en vie. Par cette angoisse intime, la volonté du serf a été dissoute pour s'aligner sur celle du seigneur. En se réalisant dans chaque acte du

280 Ibid., p 164.

281 Ibid., p 163.

282 Ibid.

quotidien, cette angoisse supprime le rapport du serf à la chose qu'il travaille : elle est toute et entière pour le seigneur. Le serf perd ainsi son rapport à l'être naturel pour devenir simple outil du seigneur. Mais c'est en cultivant qu'il va se cultiver (jeu de mot sur le double sens de la *Bildung*).

Émancipation du serf

Dans le monde féodal, la concurrence des fiefs entraîne un défrichement qui, associé à une poussée démographique, augmente la production des tenures. Ce saut quantitatif, puis qualitatif de la production rend possible le dépassement du politique par l'économique. Le producteur, le serf, pourrait s'enrichir, ce qui menacerait la structure politique. Aussi, cela sera empêché : il n'y aura pas de promotion verticale du serf. Cependant, ce dernier parviendra à s'organiser par un réseau horizontal d'échanges :

« par un circuit de la marchandise qui permettra une double désaliénation du serf : comme producteur (richesse du laboureur, paysannerie aisée) et comme producteur d'un autre système politico-économique (mouvement communal). »²⁸³

Au cours de la période de transformation de la société impériale en société féodale, le seigneur dont nous parlons est devenu le vassal d'un grand propriétaire foncier qui lui délègue le pouvoir économique sur un fief, pour qu'il contrôle l'enrichissement du serf (et que cela lui permette de continuer de consommer sans produire, ou plus qu'il ne produit, puisque le seigneur dispose de terres qui sont exploitées en son nom : la réserve). Le vassal est le gestionnaire, l'entrepreneur qui garantit la production économique au pouvoir politique. Il est parfois un ancien serf, devenu intendant, puis anobli : celui-ci a accompli le renversement de sa situation et est devenu seigneur, ayant été serf ; mais le seigneur n'a pas été déchu, au contraire, il a également été promu. C'est la continuation de la relation du possédant et du gestionnaire, comme pourrait l'être, de nos jours, la relation du propriétaire des moyens de production et du directeur d'entreprise.

Dans le système féodal, le serf peut se libérer de son servage quand,

283 Michel Clouscard, *L'être et le code*, Op., Cit., p 91.

laboureur économe, il parvient à racheter sa liberté d'homme. Toutefois, il ne faut pas que le chevalier le plus pauvre soit plus démuné que le laboureur le plus riche, car cela rendrait possible une inversion des situations : l'économique pourrait se munir de sa propre structure politique et évincer le seigneur. La promotion sociale est donc politique (à l'intérieur de la noblesse) et le seigneur ne saurait tolérer qu'elle fût économique.

« Le pouvoir du vassal est l'aliénation du serf. »²⁸⁴

Cependant, bien que le seigneur travaillât aussi la terre et requît les bras de ses serfs dans le cadre des servitudes, un changement s'opère aux XII^e et XIII^e siècles : le seigneur du fief cesse de travailler la terre et transforme les terres qu'il exploitait (la réserve) en tenures supplémentaires, qu'il loue. Le seigneur du fief cesse totalement d'être producteur pour devenir consommateur à part entière. Le serf, quant à lui, passe progressivement d'une obligation de servitudes à une redevance qu'il paie (pour la terre qu'il exploite comme pour l'émancipation qu'il s'achète). La relation du paysan (devenu libre) et du seigneur tend alors à s'inverser, car ce dernier n'est plus que rentier de la terre, alors que le pouvoir économique est toujours plus important du côté du paysan. Toutefois, si leur relation s'inverse, leurs positions restent socialement identiques : le serf ne prend pas la place du seigneur, il s'émancipe dans une autre direction que celle du remplacement du seigneur.

A la même époque, l'économie de subsistance devient économie de marché : les denrées et biens s'échangent, alors que précédemment, les fiefs étaient quasiment autarciques (ce sont les prémices du commerce marchand, activité qui échappe totalement au contrôle du seigneur). Le pouvoir du seigneur est subordonné au numéraire, car il a besoin d'argent : rentes, redevances, impôts, taxes ; et qu'il ne travaille plus la terre : c'est l'équivalent général qui devient le véritable maître. Dans un même geste, le serf s'est émancipé politiquement et le laboureur s'est enrichi économiquement. Cette nouvelle économie, liée à l'autonomisation économique et politique du serf, va lentement déprécier la valeur foncière au profit de l'échange marchand.

284 Ibid., p 92.

Formation et culture

Revenons à Hegel. C'est donc par le travail que le serf acquiert la conscience de son indépendance, car il peut façonner la chose, la niant partiellement en la travaillant. La chose ainsi travaillée (rapport négatif partiel à la chose) est remise au seigneur, mais dans l'intervalle, le serf a gagné une expérience, un savoir-faire, une pratique artisanale, qui va croître en valeur d'usage, puis en valeur d'échange. Il n'est plus simple outil, même s'il le reste dans l'esprit du seigneur, il a acquis un début d'autonomie ; et plus son savoir-faire sera étendu ou spécialisé, plus le seigneur sera dépendant de son travail. La conscience du serf devient être-pour-soi dans la négation de la puissance du seigneur que constitue son savoir-faire, son travail. L'émancipation du serf commence par la prise de conscience de son pouvoir sur le seigneur, pouvoir de négation lié à la qualité croissante de son travail.

Alors qu'elle était tremblante devant le seigneur, la conscience du serf se crée son propre être-pour-soi, qui tend à n'être plus être-pour-autrui : elle finit par ne plus trembler. La conscience du serf peut s'affirmer, affirmer son indépendance, commencer à quitter la tutelle du seigneur. Si dans le travail qu'elle effectuait pour le seigneur, la conscience du serf paraissait extérieure à soi, transformant la chose pour le seigneur, elle trouve maintenant son originalité, sa singularité dans son travail pour-elle-même : le résultat de son travail est singularité qui lui permet de se reconnaître comme telle. C'est, à proprement parler, la naissance de l'artisanat comme activité économique (dans le cadre féodal) ; un élément de plus permettant l'émancipation du serf.

« Pour une telle réflexion sont nécessaires ces deux moments, celui de la peur et du service en général, comme celui de la formation ; et tous les deux doivent aussi exister d'une façon universelle. »²⁸⁵

En effet, sans la discipline (servitudes et obéissance), « la peur reste formelle » et ne peut être vécue comme réelle. D'autre part, sans la formation (*Bildung*) :

285 G. W. F. Hegel, La phénoménologie de l'esprit, Op. Cit., p 166.

« la peur reste intérieure et muette, et la conscience ne devient pas conscience pour elle-même. »²⁸⁶

Le travail du serf devenu artisan est une production qui est son pur être-pour-soi. Il est défini par son activité productrice. Ce travail fait quitter au serf émancipé politiquement sa situation angoissante de subalterne absolu, d'outil et de propriété du seigneur. Le travail de l'artisan, pure forme de l'être-pour-soi, devient sa vérité : il ne dépend plus entièrement du seigneur pour sa survie.

Ainsi, le serf devient artisan et se libère du pouvoir du seigneur. Cependant, il ne devient pas pour autant seigneur, sauf pour les cas, rares, de promotion politique. Il devient autre, il devient lui-même ; et le rapport dissymétrique de cette dialectique ne se résout pas, à ce qu'il semble, dans l'inversion simple des positions hiérarchiques. Si le seigneur devient dépendant de ses serfs, c'est parce qu'il est dépendant du pouvoir économique qui vient en surplomb, dépendant de ce qu'ils produisent, parce qu'il prélève une part de cette production. Il ne produit plus lui-même et devient donc entièrement dépendant du servage. Cette dépendance ne fait pas pour autant de lui un serf, mais elle amorce une transformation profonde de l'activité économique et une sortie progressive du monde féodal (avec la baisse du rendement économique des taxes foncières, le seigneur devra trouver d'autres sources de gain pécuniaire : augmentation du nombre des impôts ; taxation de l'économie marchande en plein essor).

Les rapports du seigneur vassal et du serf peuvent être mis en parallèle avec ceux du patron et de l'employé. Rapports hiérarchiques stricts, fondés sur le chantage à la survie économique du subalterne. Ce dernier se soumet, mu par la peur de ne pas parvenir à subvenir à ses besoins et à ceux de sa famille. Nul doute que s'il trouvait à s'émanciper comme le serf a pu y parvenir, cela amorcerait une sortie du rapport de soumission à l'employeur, premier indice d'une sortie, qui ne peut qu'être longue et difficile, du capitalisme. Cette émancipation ne peut qu'avoir deux aspects simultanés : affirmation économique et politique propres à celui qui sort de

286 Ibid.

l'état de subordination.

Le mouvement se poursuit après l'émancipation

Le paysan libéré de la servitude forme, avec ses pairs, le hameau (association de plusieurs exploitations agricoles libres), puis le bourg. Le serf affranchi a deux choix : soit il reste dans le monde rural, comme paysan ou artisan ; soit il se rend à la ville. L'artisan qui est sorti du travail de la terre (partiellement d'abord, puis à plein temps) devient forgeron ou charpentier, menuisier ou tanneur. Il peut exercer au bourg et dans ce cas, il profite à et de l'économie du bourg qui se développe hors du contrôle du seigneur, dans un processus communal. Il peut également quitter le milieu rural pour se rendre à la ville. Dans le milieu urbain, s'il n'est pas un artisan suffisamment doué, il ne pourra pas rentrer dans les communautés de métier en train de se constituer : il restera à la marge, constituant la plèbe, masse indistincte de miséreux. Ceux-là ont échoué à intégrer la ville et ne peuvent généralement plus retourner à la ferme. Ils forment une couche sociale de marginaux pauvres qui sont des prolétaires (l'ouvrier, ici, artisan, n'est pas un prolétaire : il n'a pas (encore) perdu de savoir-faire). Cette masse de refoulés par la ville sera cantonnée aux faubourgs et ils peuvent être comparés aux miséreux qui vivaient dans la ceinture parisienne constituée par le glacis défensif de la ville. Ce glacis sera la ceinture de bidonvilles de Paris, qui seront démantelés lors de la construction du périphérique. Cette plèbe est :

« L'étymologie des « classes dangereuses ». »²⁸⁷

C'est-à-dire, leur fondation, leur condition de possibilité.

« L'affranchi ne peut quitter son état. Mais alors que le servage le soumettait à une praxis qui épuisait sa vigueur, il est réduit à une vacuité, à une vacance, qui donne à la nature (au corps) un nouveau champ d'action (travail occasionnel, subalterne, saisonnier). »²⁸⁸

Le serf affranchi a ici totalement perdu le bénéfice de son opération émancipatrice et de son travail qui le rendait indispensable au seigneur. Il

287 Michel Clouscard, *L'être et le code*, Op., Cit., p 147.

288 Ibid.

est redevenu simple force de travail, simple outil, à nouveau taillable et corvéable à merci, mais cette fois, par l'artisan et le bourgeois (ou l'évêque). Alors, bien sûr, il est libre, liberté politique acquise en payant le seigneur. Mais il n'a plus de liberté économique, liberté qui a été conservée par cet autre affranchi qui continue de travailler la terre ; mais également par l'affranchi qui a pu faire valoir son talent artisanal et rentrer dans une communauté de métier, ou est simplement resté au bourg. Le faubourg est le lieu d'une libération politique qui est une révolte contre le seigneur et contre le curé. Libération qui, poussée à sa limite misérable, conduit au brigandage. L'attitude subversive du révolté se construit dans les faubourgs de la ville. Les paysans qui viennent à la ville deviennent donc majoritairement des marginaux, qui rejettent l'ordre politique qui les a repoussés dans les faubourgs, hors les murs, mais tout contre. Cet ancien paysan marginalisé est le prototype du laïc s'opposant au clerc.

Celui qui a réussi à intégrer une communauté de métier, ou celui qui est resté au bourg en tant qu'artisan, a un sort autrement plus enviable. Le second va s'enrichir progressivement en vendant ses productions ou ses services. Bientôt se créera un nouveau métier, celui de marchand. Le marchand ne travaille plus la terre, ni la chose, il achète ce que produisent les paysans et les artisans pour aller le revendre sur un marché dont l'éloignement est variable. Sa fortune est assurée et il deviendra tendanciellement plus riche que le seigneur avec l'essor du grand commerce, celui qui se fait à l'international, pour des épices ou des animaux exotiques. Ce marchand fera partie des plus riches familles du royaume : il s'agit de la haute bourgeoisie en devenir.

A la ville, l'artisan n'est pas sur la voie d'un enrichissement aussi important. Toutefois, s'il travaille bien, il deviendra maître (les rapports maître / apprenti imitent les rapports seigneur / serf, avec comme principale différence que le maître n'a pas droit de vie et de mort sur son apprenti). Le maître, sans remplacer le seigneur, parvient à une position de reconnaissance sociale : il est maître artisan. Et ce maître-là, s'il est habile, deviendra petit bourgeois dans la cité qui l'aura enrichi. Cependant, c'est bien le marchand qui devient le socle de la moyenne et

grande bourgeoisie et non l'artisan.

Ainsi, le serf émancipé ne remplace pas le seigneur et le seigneur ne remplace pas le serf. Leurs places ne sont nullement interverties. Le seigneur ne retourne plus au travail de la terre une fois qu'il s'en est affranchi par la location de la réserve. De plus, affirmer que le serviteur s'émancipe en devenant artisan, puis bourgeois, est bien moins soutenable qu'on peut le penser. Seules quelques familles d'anciens serfs deviennent bourgeoises, les marchands qui réussissent et certains artisans qui deviennent maîtres des communautés de métiers. Les plus riches des premiers constitueront la noblesse de robe, alors que la majorité des artisans deviendront ouvriers dans les fabriques (ce qui sera le début de leur prolétarisation). Malgré la possibilité laissée au maître artisan de s'élever, la petite bourgeoisie sera majoritairement constituée par les lettrés et juristes (petite noblesse de robe). Elle est principalement issue, comme toute la classe bourgeoise, de la vénalité des charges (édit de la paulette). Les lettrés et juristes sont favorisés parce qu'ils savent lire et connaissent les lois, dans un monde majoritairement analphabète et rural. Ils représentent le *cogito* cartésien et leur être est exclusion de la *praxis* en tant que travail manuel (en cela ils reproduisent le geste du seigneur concernant le travail de force ou l'agriculture, car le travail de l'écrivain public ou du comptable est incontestablement en partie manuel ; et inversement, celui du paysan est en partie intellectuel : les savoirs ruraux sont nombreux et efficaces). Sur cette réalité, se construira le débat moderne entre rationalisme (Descartes) et empirisme (Locke) ; Rousseau apportant à Kant la division entre le domaine de la liberté et le domaine de la morale.

Il faut probablement limiter la dialectique hégélienne du maître et du serviteur au processus d'émancipation du serviteur qui se forme et se cultive (*Bildung*), qui s'instruit et parvient ainsi à quitter sa condition de subalterne inculte (et ce faisant, manque au maître qui dépend de lui et devra lui trouver un remplaçant). Il est voué aux tâches les plus basses : main d'œuvre réputée sans qualification étant tenue de faire don d'une partie de sa force de travail (fausse réputation, puisque le travail du

laboureur demande une qualification bien réelle). Le serviteur est alors, dans la plupart des cas, voué à quitter sa condition d'exploité, pour devenir artisan de sa propre existence laïque. Ce ne semble être que sur le plan du désir (abordé dans les pages précédentes la dialectique) que l'on peut pleinement faire fonctionner le raisonnement de Hegel. En effet, dans le jeu du désir et de la jalousie, les places peuvent s'invertir et les émotions se renverser. Cependant, cela reste une description psychologique. Il semble dès lors fautif de vouloir appliquer la dialectique telle que Hegel la pense aux rapports de la classe ouvrière et de la bourgeoisie, comme le marxisme a pu le dire : l'idée du renversement des rapports de classe. Ces rapports-là ne s'inversent pas, ils suivent une trajectoire similaire à celle des rapports du seigneur et du serf à l'époque féodale.

14- Tradition, sécularisation et croyance

La féodalité laisse progressivement place au monde moderne. Les rapports économiques ont changé et le politique (la noblesse) s'adapte pour préserver son pouvoir. C'est la naissance des États modernes qui, pour s'affirmer, se dégagent tant bien que mal des traditions précédentes en se sécularisant.

La Tradition : le « c'est comme ça »

C'est ce qui reste généralement non interrogé, du moins la tradition qui nous est propre. Car nous sommes curieux de ce que nous appelons les traditions des autres peuples, mais il est rare que nous connaissions l'étymologie de la nôtre. Tout se passe généralement comme si nous n'en avions pas, ou comme si nous étions la référence universelle, comme si nous étions hors tradition (hors-sol, selon la terminologie agricole), dans une position de surplomb nous permettant de comprendre le foisonnement des particularismes (l'Occident, mesure de toutes choses, pour paraphraser Héraclite). Or, l'Occident a une tradition, si ce n'est plusieurs. Il se reconnaît au moins dans la tradition philosophique, mais aussi, dans la tradition monothéiste, les deux s'étant nourries mutuellement et la religion chrétienne ayant supplanté et absorbé la philosophie grecque²⁸⁹.

« La tradition devient quelque chose d'autre que la description du comportement surprenant d'animaux à face humaine aussitôt que, et seulement quand, je suis obligé (matériellement ou intellectuellement) de reconnaître qu'il existe au moins une autre manière de vivre et que cette manière, même si elle n'est pas la mienne, est humaine au sens le plus fort du terme, c'est-à-dire qu'elle *pourrait* être la mienne. »²⁹⁰

Il s'agit donc dans un premier temps de reconnaître l'autre comme un autre moi-même, de lui accorder le statut qui est le mien, même si c'est à des degrés inférieurs : de reconnaître que les Indiens des îles caraïbes,

289 Nous faisons référence à la fermeture de l'école philosophique d'Athènes, en 529, par Justinien.

290 Eric Weil, Essais et conférences, tome 2, Politique, *Tradition et traditionalisme*, Paris, Vrin, 1991, p 11.

ou les esclaves noirs exportés dans les colonies ont une âme. Lorsque nous rencontrons une autre tradition, la première réaction est la méfiance, le doute. Cet autre est peut-être considéré comme membre de l'espèce humaine, mais il n'est pas « comme » moi. Nous n'avons pas tous la même dignité et bien évidemment, moi, l'occidental, je leur suis supérieur. C'est là le principe qui a gouverné et gouverne encore l'Occident, formé et fondé sur la religion chrétienne, dans un empire colonialiste.

La tradition nous façonne à son image, nous éduque dans le respect de ses valeurs, nous apprend à devenir ce que nous sommes.

« Tout ce qui tient à la fibre de notre être, tout ce qui est sacré pour notre foi, tout ce sans quoi la vie ne vaudrait pas la peine d'être vécue, n'acquiert cette importance décisive que *par* la tradition. »²⁹¹

Comparer les traditions amène à se poser la question de la nôtre. Et ceux, qui agissent consciemment pour respecter les traditions de leurs ancêtres (en commençant par leurs parents), trahissent leur tradition. En effet, ils font consciemment, par conviction, ce que leurs ancêtres faisaient sans y penser, sans se comparer avec d'autres :

« sans penser qu'ils auraient pu agir autrement, sans penser, comme nous le faisons, que la tradition est quelque chose de précieux. »²⁹²

Nos « pères », comme dit Eric Weil, ne pouvaient faire preuve de relativisme et considérer leur tradition comme étant une parmi d'autres. Non, ils adoptaient plutôt une attitude de mépris par rapport à ceux qui n'entraient pas dans leurs cadres de lecture. C'est à l'aune de notre tradition que nous jugeons celle des autres. Mais de nombreux exemples de peuples dits « traditionnels » vivent selon des règles et dans des structures sociales qui n'ont apparemment pas changé depuis le néolithique. Et quand bien même nous, en tant qu'observateurs extérieurs, pouvons déceler un changement, celui-ci n'est pas considéré comme tel : il reste intégré au fonctionnement habituel de la communauté.

Ces peuplades ne défendent pas leur tradition comme nous défendons la nôtre. Elles la vivent. Le changement pour ces peuplades n'est pas

291 Ibid., p 12.

292 Ibid., p 13.

possible, pas représentable ou pensable, car elles ne se pensent pas avec la catégorie de tradition :

« elles ne font aucune place au concept de tradition. »²⁹³

Ce qui nous pose la question de notre propre tradition. Comment appréhender une tradition qui n'est pas figée dans un état stable, mais évolue et se transforme sans cesse ? Sans doute pas en tentant de réactiver ce qui serait le fond de telle ou telle tradition, en suivant la démarche traditionaliste. Ce geste chercherait à restaurer un mode d'existence qui n'a été qu'une étape, un moment dans l'histoire d'une tradition. Le traditionaliste refuse le changement, l'évolution et cherche dans sa régression à empêcher les modifications de la tradition. Mais ce faisant, il avoue qu'il n'est pas ce qu'il prétend défendre, puisqu'il veut restaurer un état antérieur dont il ne sait d'ailleurs quasiment rien, que des fragments idéalisés.

Cette entreprise est le fait de groupes qui cherchent à maintenir leur influence sur telle ou telle société ou portion de société. Leur action se base sur des croyances et se réclame d'un intellectualisme plus avisé ou d'une morale supérieure afin de justifier des pratiques qu'ils peuvent même qualifier d'objectives, alors qu'elles relèvent d'un subjectivisme affirmé, mais non assumé comme tel. Cette transformation de la tradition qui consiste en une restauration est :

« la transformation la plus radicale de la tradition [qui] consiste à passer de l'obéissance inconsciente à la justification consciente. »²⁹⁴

Ainsi, l'apparition du traditionalisme indique que la tradition elle-même s'est éloignée, a cessé d'être ce qu'elle était, a simplement cessé d'être. C'est ce que le traditionaliste est obligé d'admettre à contrecœur, car pourquoi alors vouloir revenir à une tradition qui serait toujours la sienne ? L'action du traditionaliste est d'ailleurs souvent efficace quand il s'agit :

« de lutter contre un changement spécifique, de forme et de contenu déterminés. »²⁹⁵

293 Ibid.

294 Ibid., p 15.

295 Ibid., p 16.

Dans ce cas, le traditionalisme peut se révéler être un « instrument utile » pour contrer ou influencer des décisions politiques. Le traditionaliste va toujours faire la distinction entre ce qui est essentiel et ce qui n'est que périphérique. Il déclarera que sa communauté vivra comme elle a toujours vécu, mais sans renoncer aux avancées sociales majeures de son temps : l'esclavage, la crémation des sorcières, le travail des enfants à l'usine ne seront pas des valeurs qu'il revendiquera, alors qu'elles ont été des moments de notre tradition. Mais, demande Eric Weil :

« qui va se faire juge de ce qui est devenu impossible et de ce qui reste valable ? Un universitaire d'orientation technocratique peut se proclamer traditionaliste dans le domaine des relations familiales ; un fondamentaliste peut devenir révolutionnaire en politique : qui nous dira ce qu'est *la* tradition, si ce ne doit plus être le tout de la tradition ? »²⁹⁶

Le traditionaliste ne se réfère pas à la science historique pour y puiser ses revendications traditionnelles. La tradition qu'il défend n'a pas de contenu précis. Il la remplit de ce qu'il souhaite y voir figurer, que cela ait un rapport à l'histoire, à la mythologie ou à ses propres fantasmes importe peu. Il fait plutôt appel aux émotions de son auditoire avec d'autant plus d'aisance que sa foi est faible en ce qu'il prêche. Comment peut-on encore en appeler à plus de libéralisme après la crise des *subprimes*, si ce n'est par intérêt personnel ou de classe, ou par aveuglement de type traditionaliste (il faut déréguler sans cesse, car cela apportera le bonheur à l'humanité) ? Et puis, tout compte fait, *there is no alternative*. C'est du moins ce que proclament les prêtres du libéralisme économique. Le traditionaliste ne peut tenir un raisonnement rationnel, car il a renoncé à tout rapport à la réalité pour se consacrer à l'énonciation d'un discours idéologique commandant une action irrationnelle, mais qui est souvent longuement réfléchi.

« Le traditionalisme est la renonciation aux règles de la discussion logique, telles que vingt-cinq siècles de réflexion les ont élaborées. »²⁹⁷

Ces réflexions posent le problème du relativisme. Si la tradition

296 Ibid., p 17.

297 Ibid.

occidentale est définie par son changement continu, toutes les positions morales et politiques, qu'elles soient ou non traditionalistes, ne se valent-elles pas ? Toutefois, cette continuité du changement n'est pas absolue, c'est une tendance qui masque le fait que tout changement n'est pas d'emblée acceptable et que cette tradition n'est pas uniquement caractérisée par le changement. Il y a en effet des actions que nous ne souhaitons pas accomplir ou laisser accomplir par d'autres, si nous ne voulons pas trahir ce que nous sommes, « notre être même »²⁹⁸.

Mais cela n'est-il pas considérer que ces limites doivent trouver leur raison hors de la tradition ? Pour ne pas nous plonger en pleine contradiction, nous devons trouver les critères de ces limites dans notre tradition tels qu'ils puissent être également justifiés « à d'autres égards »²⁹⁹. Mais comment sortir de la tradition chrétienne qui a façonné nos concepts et nos modes de pensées ?

C'est la raison qui sera ce critère, car :

« C'est à la raison de décider ce qui est valide dans une tradition mouvante et ce qui ne l'est pas. »³⁰⁰

Et nous ajouterons que pour s'exercer librement, cette raison a besoin d'un espace laïque, d'un espace protégeant la liberté d'expression. Cette raison ne peut cependant pas être pure, car nous ne sommes pas de purs esprits dégagés de leurs corps ou de leurs histoires. Nous ne pouvons jamais être certains :

« d'avoir surmonté toutes les influences de notre tradition ; nous voulons être raisonnables, mais nous le voulons *dans notre situation historique*, tout en demeurant ce que nous sommes. »³⁰¹

Notre situation historique est unique, bien que nous ayons été élevés dans un environnement commun à d'autres. L'ensemble de nos expériences et la manière dont nous nous sommes appropriés notre langue et nos

298 Ibid., p 18.

299 Ibid., p 19.

300 Ibid., p 20 . Rappelons que pour Kant, la faculté de connaître se divise en intuition, imagination, entendement et raison. La raison doit borner, limiter les facultés de l'entendement. La raison est la faculté d'espérer, c'est-à-dire de projeter, de déployer des protentions, au-delà des facultés de l'intuition.

301 Ibid., nous soulignons.

coutumes nous sont propres. C'est le jeu de nos différences qui permet « l'histoire, la vie, l'évolution »³⁰². Sans elles, nous serions figés dans un immobilisme immémorial et nous ne pourrions pas nous poser les questions soulevées ici.

C'est précisément le travail de la raison que de mettre en tension ces différences, tout à la fois en nous-mêmes et entre nous et les autres. Tensions entre nous et la tradition, entre notre désir et le souvenir de la tradition dans laquelle nous avons été élevés. Nous mettons constamment en question notre tradition dans la recherche de la vérité – et c'est précisément ce qui la définit – non pas scientifique et relative, mais de cette vérité :

« au tribunal de laquelle la valeur de toute science est jugée. »³⁰³

C'est cela notre tradition : la tradition philosophique³⁰⁴. Mais pour pouvoir l'exercer, il faut un cadre qui la préserve du traditionalisme et c'est tout l'objet de la laïcité telle que nous tentons de la penser en ces pages, bien qu'elle soit elle aussi issue de la religion chrétienne.

La sécularisation

Souvent sont confondues sécularisation et laïcité. Ce n'est pas une surprise puisque, pour en donner l'exemple le plus net, dans la langue anglaise il n'existe pas de mot pour dire « laïcité », mais une torsion de sens, laïcité se traduisant par *secularism* (bien qu'il existe le mot *laicity*, qui est peu usité et ne signifie que la séparation des cultes et de l'État). La raison en est fort simple : il n'y a aucune séparation des Églises et de l'État en Grande-Bretagne, et il n'en est pas besoin, puisque c'est le roi (actuellement la reine Élisabeth II) qui est chef de l'Église anglicane et non

302 Ibid.

303 Ibid., p 21.

304 Eric Weil conclut son article ainsi : « Notre tradition est la tradition de la pensée philosophique. C'est la tradition qui ne se satisfait pas de la tradition. »
Pourtant, elle est toute entière englobée dans la religion chrétienne, influencée par la métaphysique et incapable de penser un lien politique hors de la religion, seule institution reconnue comme formant le lien social. C'est en quelque sorte comme penser la politique en dehors du lien social. C'est en rester à la philosophie politique, enfermée dans les schémas métaphysiques des formes du politique.

un souverain étranger, comme le Pape en ce qui concerne la France et les autres pays catholiques. Ainsi, la nécessité politique de l'émancipation de l'État de la tutelle religieuse ne se pose pas comme pour la France, l'Angleterre ayant fait sa révolution réformatrice à la suite d'une querelle entre le Pape Clément VII et le roi Henry VIII. Après le Grand Schisme d'Occident³⁰⁵ entre Philippe le Bel et le pape Boniface VIII, le schisme anglican transforme à son tour les rapports de la papauté au souverain temporel d'un État de l'aire européenne. Cette fois, la querelle n'est pas économique, mais matrimoniale. En effet, le pape avait refusé la requête que le roi lui avait adressée en 1527 concernant l'annulation de son mariage avec Catherine d'Aragon. C'est ce refus qui entraînera la rupture avec Rome et l'installation d'une Église réformée dont le roi d'Angleterre prendra la tête. Dans le contexte d'une Réforme qui gagnait en puissance au sein des États européens, la Grande-Bretagne s'émancipe de la tutelle papale en transférant les pouvoirs du Saint-Siège au roi d'Angleterre.

Il n'y a donc de place outre-Manche que pour la sécularisation et la tolérance, dans un pays où la terre est encore aujourd'hui propriété du souverain, qui en remet la gestion à ses vassaux, qui eux-mêmes en louent l'usage à leurs paysans et habitants. C'est un peu après les révolutions anglaises (entre 1640 et 1660) que, sous le règne conjoint de Guillaume d'Orange et de Mary II (1689-1694), la bourgeoisie anglaise est parvenue à sa constitution politique³⁰⁶. Cette évolution, qui est parallèle avec celle de la bourgeoisie française, qui prendra pour sa part le pouvoir politique un siècle plus tard, n'est possible que dans un contexte de sécularisation de la société occidentale. L'action et la pensée politique se sont sécularisées dans les états européens au cours de l'époque moderne.

305 Il est possible que l'émergence des États modernes européens fasse suite à la profonde déception du monde chrétien qui attendait la venue du sauveur à l'an mille. Jusqu'à l'an mille, les chrétiens attendaient la fin du monde. Après l'an mille, il a fallu se résigner au fait que la fin n'arrivait pas. C'est un élément de sécularisation de la société, qui perd une partie de ses croyances avec le non accomplissement de la fin des temps. Et c'est sur la féodalité qui émerge de la décomposition de l'empire carolingien que va se construire l'État moderne (en mettant tendanciellement fin à l'époque féodale).

306 Karl Marx, Misère de la philosophie, édition électronique de l'UQAC, p 103.
http://classiques.uqac.ca/classiques/Marx_karl/misere_philo/misere_philo.html

Le rapport entre religion³⁰⁷ et politique n'est pas le même dans la Grèce de Socrate ou dans la Rome de Cicéron et dans l'Europe moderne. Pour les Grecs et les Romains, il n'y a pas lutte entre État et religion.

« On ne persécute pas une foi, mais une attitude qui est contraire à l'ordre public ou semble l'être. »³⁰⁸

Dans la langue de Hegel, le monde pré-chrétien ne connaît pas le principe de subjectivité : ni intériorité ni conviction. L'État est le plan de la vie morale et le citoyen la forme de vie qui constitue cet État. Les pensées des citoyens n'intéressent pas l'État. Seuls leurs actes publics sont observés et jugés s'ils dérogent aux lois communes. Si l'on ostracise à Athènes ou que l'on tue les chrétiens qui refusent de reconnaître le statut divin de l'empereur à Rome :

« ce n'est pas à cause de leur foi, mais parce qu'on y voit des adversaires politiques. »³⁰⁹

Mais revenons à la chronologie de l'article d'Eric Weil, qui commence son enquête sur la sécularisation avec Marx. C'est en effet le communisme marxiste qui s'échine à faire disparaître la religion, tout à la fois par l'éducation et par la propagande. Contrairement à Feuerbach, Marx n'interprète pas le phénomène religieux sur le plan idéologique. Le Manifeste du Parti communiste nous indique pour commencer que :

« Les lois, la morale, la religion sont à ses yeux [ceux du prolétaire] autant de préjugés bourgeois derrière lesquels se cachent autant d'intérêts bourgeois. »³¹⁰

« Quand le monde antique était à son déclin, les anciennes religions furent vaincues par la religion chrétienne. Quand au XVIII^e siècle les idées chrétiennes cédèrent devant les idées des Lumières, la société féodale livrait sa dernière bataille à la bourgeoisie, alors

307 Rappelons que « la catégorie de religion qui est la nôtre est celle-là même que le christianisme a lui-même élaborée pour se penser et s'exprimer, et cela seulement lorsqu'il en est venu à se concevoir et à s'exprimer directement en latin, à savoir à partir de l'extrême fin du second siècle ». Cf., Maurice Sachot, *Invention d'une genèse*, in *Les cahiers de médiologie* n°11, pp 98-99.

308 Eric Weil, Essais et conférences, tome 2, Politique, *La sécularisation de l'action et de la pensée politique à l'époque moderne*, Paris, Vrin, 1991, p 40.

309 Ibid., p 41.

310 Karl Marx, Friedrich Engels, Manifeste du Parti communiste, édition électronique de l'UQAC, p 15.
http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_Marx/manifeste_communiste/manifeste_communiste.html

révolutionnaire. Les idées de liberté de conscience, de liberté religieuse ne faisaient que proclamer le règne de la libre concurrence dans le domaine de la conscience. »³¹¹

« La révolution communiste est la rupture la plus radicale avec les rapports traditionnels de propriété ; rien d'étonnant si dans le cours de son développement, elle rompt de la façon la plus radicale avec les idées traditionnelles. »³¹²

Il est intéressant de noter, comme le fait Eric Weil, que Marx ne se déclare ni pour la tolérance du fait religieux ni pour sa persécution. En effet, dit-il :

« La religion est un préjugé bourgeois ; mais la philosophie des lumières et la lutte contre le christianisme ne sont-elles pas également des entreprises bourgeoises ? »³¹³

En effet, comme nous l'avons montré précédemment, la lutte émancipatrice de la bourgeoisie contre la noblesse se résout en partie au cours de la Révolution française (et finalement lors de la fondation de la III^e République), et celle contre le clergé trouve une solution dans la loi de 1905.

Marx ne réclame pas la destruction de la religion, qui est déjà moribonde (c'est-à-dire fortement sécularisée) avant la Révolution française. C'est d'une part inutile, car ses forces vives sont en déclin, mais aussi parce que tel n'est pas son propos. Marx s'oppose en effet à ce projet de destruction idéologique qui est celui de Feuerbach, comme nous le montre la quatrième des *Thèses sur Feuerbach* :

« Feuerbach part du fait de l'aliénation religieuse de soi, du dédoublement du monde en un monde religieux et un monde profane. Son travail consiste à dissoudre le monde religieux dans son assise profane. Mais si l'assise profane se détache d'elle-même et se fixe dans les nues, tel un royaume indépendant, cela ne peut s'expliquer que par le déchirement de soi et par la contradiction à soi-même de cette assise profane. Il faut donc tout autant comprendre cette assise en elle-même, dans sa contradiction, que la révolutionner pratiquement. Ainsi, une fois que l'on a découvert, par exemple, que la famille terrestre est le secret de la Sainte Famille, c'est la première elle-même qui doit être anéantie en théorie et en pratique. »³¹⁴

311 Ibid., pp 22-23.

312 Ibid., p 23.

313 Eric Weil, *Essais et conférences*, tome 2, p 24.

314 Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach*, *Œuvres III, Philosophie*, Op. Cit., p 1031.

Pour Marx, la religion n'est pas une idéologie défailante et erronée.

« Il ne pense pas que la réduction de la superstructure à l'infrastructure puisse avoir une efficacité politique et historique décisive ».³¹⁵

C'est sur ce point qu'il s'oppose à la « critique critique » de Feuerbach et Bauer, comme nous l'indique encore cet autre texte de Marx :

« Dans la mesure où la coappartenance essentielle de l'homme et de la nature, dans la mesure où l'homme est devenu pour l'homme intuitionnable de façon pratique et sensible comme existence de la nature, et la nature pour l'homme comme existence de l'homme, la question en direction d'un être *étranger*, d'un être situé au-dessus de la nature et de l'homme – une question qui inclut l'aveu d'un caractère inessentiel de la nature et de l'homme – est devenue impossible dans la pratique. *L'athéisme*, comme négation de cette inessentialité, n'a plus de sens, car l'athéisme est une *négation de dieu* et il pose, par l'intermédiaire de cette négation, *l'existence de l'homme* ; mais le socialisme en tant que socialisme n'a plus besoin d'une telle médiation. »³¹⁶

L'enseignement du christianisme est à la fois vrai et faux. Il est vrai puisqu'il révèle l'essence du monde présent ; mais il est faux, car il ne peut être prouvé ou falsifié par la science objective. Il est la vérité d'un monde en contradiction avec lui-même. Un monde dans lequel l'homme ne se reconnaît plus, dans lequel il est aliéné.

« Il est la vérité d'un monde qui lui-même est faux en vérité. »³¹⁷

Le travail de Marx consiste à essayer de réconcilier l'homme avec le monde, avec lui-même. Cette tâche ne peut être accomplie par une réfutation de la religion, mais par le geste de renversement que tente Marx :

« Si, dans le pays de l'émancipation politique achevée, nous trouvons non seulement *l'existence*, mais l'existence *fraîche et vigoureuse* de la religion, la preuve est faite que l'existence de la religion ne s'oppose en rien à la perfection de l'État. Mais, comme l'existence de la religion est l'existence d'un manque, la source de ce manque ne peut être recherchée que dans *l'essence* même de l'État. Nous ne voyons plus, dans la religion, le fondement, mais le *phénomène* de la limitation mondaine [séculières]. C'est pourquoi nous expliquons l'embarras religieux des libres citoyens par leur embarras mondain [séculier].

315 Eric Weil, Op. Cit., p 25.

316 Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, 2007, p 155.

317 Eric Weil, Op. Cit., p 25.

Nous ne prétendons nullement qu'ils doivent dépasser leur limitation religieuse, dès qu'ils abolissent leurs barrières mondaines [séculières]. Nous ne transformons pas les questions mondaines [séculières] en questions théologiques. Nous transformons les questions théologiques en questions mondaines [séculières]. Après que l'histoire s'est assez longtemps résolue en superstition, nous résolvons la superstition en histoire. La question des *rappports de l'émancipation politique et de la religion* devient pour nous la question des rapports de l'émancipation politique et de l'émancipation humaine. »³¹⁸

Il ne s'agit donc pas pour Marx d'être antireligieux, mais la tournure de sa pensée le pose comme areligieux. La religion chrétienne n'est pas, n'est plus un ennemi, mais une idéologie qui a fait son temps et de laquelle il est possible de s'émanciper sans l'abattre. Il s'agit ici de la sécularisation de la société, de sa perte de croyance en la religion, de la perte d'influence des institutions religieuses sur la vie de l'homme. Ce phénomène qui n'est pas de l'athéisme, ni un phénomène areligieux, s'observe dans les États modernes les plus avancés. Mais il ne s'agit, comme le laisse entendre le texte, qui confond athéisme et sécularité, ni d'un pas vers cette dernière, ni d'opposition à la religion catholique. La laïcité est d'une autre nature et ne se résume pas à une perte de croyance. La sécularisation a commencé de transformer le monde, de l'état d'esprit antique (le monde d'Homère) à celui des modernes : la religion perd de son emprise et la pensée areligieuse gagne en vigueur.

C'est cette modification du rapport au divin, cette tendance à la non-croyance (mécréance, dira l'Église : la mauvaise croyance, une erreur sans doute), qui va façonner les consciences de la modernité. La réalisation de ce principe de sécularisation :

« mènera inévitablement l'athéisme au pouvoir. »³¹⁹

Nous ne sommes pas en accord avec Eric Weil quand il utilise le terme d'athéisme pour qualifier ce mouvement de l'histoire. C'est une distanciation d'avec la foi par laquelle l'État moderne gagne son autonomie. Dès lors, d'autres valeurs seront premières : l'économie, la

318 Karl Marx, *La question juive*, édition électronique de l'UQAC, p 13. Traduction modifiée.

http://classiques.uqac.ca/classiques/Marx_karl/question_juive/question_juive.html

319 Eric Weil, Op. Cit., p 27.

politique. Cette distance n'est pas obligatoirement un athéisme. Elle peut prendre des formes intermédiaires : agnosticisme, incroyance. L'État moderne se distingue par la raison : il tend à être raisonnable, alors que :

« La religion est la relation à l'absolu dans la forme du sentiment. »³²⁰

Par inversion, nous avancerons que l'État hégélien est la relation à l'absolu dans la forme de la raison, mais aussi de la morale. Pour que l'État se constitue ainsi et arrive à l'existence :

« il doit nécessairement se différencier de la forme de l'autorité et de la croyance. Or, cette différenciation ne se produit que si le domaine religieux en vient à une séparation intérieure [à l'État]. Alors seulement l'État atteint l'universalité de la pensée, qui est son principe formel et le réalise au-dessus des Églises particulières. (...) Bien loin que le schisme des Églises soit ou ait été pour l'État un malheur, ce n'est au contraire que par lui qu'il a pu devenir ce qui était son destin : la raison et la moralité consciences d'elles-mêmes. »³²¹

Ce sont là les déterminations de l'état libéral tel qu'il se constitue en France pendant et après la Révolution française. La science sera mobilisée et tendra au scientisme, alors que la séparation des Églises et de l'État sera mise en place par étapes.

« La sanctification du monde (...) a été accomplie dans et par l'histoire, c'est une tâche qui appartient au passé, non à l'avenir. »³²²

Eric Weil dit cela en expliquant le rapport de Hegel à la religion. L'avenir s'ouvre donc sur une autre tâche, celle de la raison (avec Galilée, Copernic, Newton, etc). Le sentiment n'en est pas pour autant éliminé. Il perdure et continue à nous façonner (il commandera la naissance des arts modernes) tout en laissant place à la raison pour ce qui est de « l'essentiel » : la gestion de l'État moderne³²³. L'émancipation des États

320 G. W. F. Hegel, Principes de la philosophie du droit, Op. Cit., 265.

321 Ibid., p 274.

322 Eric Weil, Op. Cit., p 30.

323 Le sentiment est aussi, par exemple, le ferment de l'engagement des terroristes qui ont commis les attentats de 2015 en France, au Liban, en Tunisie, au Mali, etc. C'est un sentiment de haine qui les anime et forge leur détermination (qu'ils soient manipulés pour éprouver ce sentiment est une autre question). De même que c'est le sentiment de stupeur qui nous fige face à ces événements, état de choc dont l'État fait une stratégie pour imposer sa politique tout en donnant l'impression qu'il répond au sentiment, aux « attentes » des français (n'est-il pas symptomatique de notre époque que l'INSEE produise des statistiques sur le sentiment des français ? Va-t-on vers une politique du sentiment ?).

Le sentiment de ces terroristes est construit, c'est un processus mental qui est

modernes de la papauté coïncide avec l'essor du grand commerce : c'est la naissance des prémices du capitalisme. La France a eu en cette matière deux siècles d'avance (avec Philippe le Bel), ce qui lui a permis de dominer toute la séquence historique qui l'a menée à 1789 (surtout sous le règne de Louis XIV). C'est sous celui d'Henri IV, en 1604, qu'est instauré un nouvel impôt facultatif dit « de droit annuel » mais appelé « la paulette ». L'édit de la paulette est une idée de Sully, alors premier ministre du roi, mais c'est Charles Paulet, secrétaire de la chambre du roi qui le mettra en place deux ans plus tard.

« Avant la paulette, une charge revenait au roi à la mort de l'officier ou pouvait être cédée contre le paiement d'une taxe de résiliation, mais à condition que l'officier survive 40 jours à l'acte de résiliation. La paulette, qui se montait à un soixantième de la valeur de la charge, à verser annuellement au roi, supprimait la clause des quarante jours, facilitant la transmission par l'officier de sa charge à la personne de

façonné au cours de leurs échanges électroniques ou en personne avec des recruteurs, puis lors de leur séjour auprès de *Da'ech*, qui n'est ni un État, ni islamique. Ce n'est pas un État au sens hégélien d'État moderne : cette organisation n'a pas de frontières et ne s'est pas émancipée de la religion (même si cette « religion » est très éloignée de l'islam, il y a un cadre d'endoctrinement religieux), bien que sa volonté soit en effet de fonder un État, un califat. Et elle n'est pas islamique, car elle se construit sur l'ignorance du Coran et de l'histoire du monde musulman. Elle a cependant une référence historique et religieuse, c'est celle de la réunification de la péninsule arabique commencée par Mohammed Ibn Saoud (et poursuivie par ses descendants, à partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle), s'alliant et s'appuyant à partir de 1744 sur les conseils religieux du fondamentaliste Mohammed ben Abdelwahhab, fondateur de la doctrine du wahhabisme, dans ce qui deviendra l'Arabie saoudite, le 22 septembre 1932.

Ce sentiment est probablement construit sur l'ennui et le vide idéologique des jeunes qui s'engagent ainsi dans un « projet de vie » (ou de mort), qui partent faire le djihad sans même savoir le sens de ce mot qui désigne surtout un processus personnel d'introspection visant à la perfection morale de l'individu et non à l'éradication d'un ennemi.

Faisons l'hypothèse que, comme Richard Durn, qui tua plusieurs personnes au terme d'une séance du conseil municipal de Nanterre en mars 2002, ces jeunes ont perdu ou sont en voie de perdre le sentiment d'exister (c'est ainsi que Richard Durn exprime son rapport à la vie dans son journal intime, dont des extraits ont été publiés peu après les faits). Qu'attendre en effet d'un monde sans espoir ? Quelle est la perspective d'une grande part de la jeunesse française aujourd'hui ? Le chômage. Leur avenir a été hypothéqué par l'orientation prise par la société française lors du tournant libéral de 1983 (mais les grandes mutations industrielles avaient commencé au début des années 60). Il n'y a plus qu'une concurrence générale sans objet et sans projet ; une dérégulation brutale qui est une destruction, un dé-tricotage de la société qui avait été construite et régulée au fil des siècles passés (nous qualifions ce phénomène de déstructuration du social au profit de l'intersubjectif). Les USA eux-mêmes n'ont pas une politique aussi « libérale » que celle de l'Europe. Cette idée des Lumières voulant la liberté politique a été récupérée par le Capital. De politique elle est devenue économique. L'idéal d'émancipation a investi une sphère qui doit être subordonnée au politique, mais qui s'en est affranchie au nom même de la liberté.

son choix, notamment des bourgeois à leurs enfants »³²⁴

Cette disposition légale permettra l'essor massif de la bourgeoisie de robe qui dès lors, n'aura plus de difficulté à conserver ses charges et pourra prospérer plus aisément.

Revenons encore à Eric Weil qui commente Hegel, pour qui si l'État devient affaire publique, la religion devient quant à elle affaire privée :

« la liberté intérieure de l'individu est intangible aussi longtemps qu'elle reste intérieure ; mais si elle s'extériorise, elle reste soumise à la loi de l'État. »³²⁵

Se dessinent là les deux aires déjà présentes dans la cité grecque, entre Hermès et Hestia, entre les affaires publiques de la cité, l'espace de la politique et l'espace privé du foyer, de l'intimité (*privacy*). Cependant, pour Hegel, l'État n'est pas en guerre contre le christianisme, tout au contraire, il en accomplit le principe. L'État moderne est chrétien de part en part, il réalise la liberté « raisonnable et responsable »³²⁶ de l'individu. La politique est donc devenue autonome en réalisant l'essence du christianisme : l'État moderne :

« a dépassé le christianisme en tant que règle de vie. »³²⁷

Nous pouvons alors parler de relève (*aufhebung*) du christianisme, de sa suppression et de son maintien (de son dépassement). L'État moderne a, pour Hegel, relevé le christianisme. Le processus de sécularisation est la négation de la religion dans le maintien de l'État. La politique serait donc devenue autonome à l'intérieur du monde, en réalisant la religion, en la relevant. L'État moderne serait donc la vérité de l'Église. Il s'agit d'une forme de réalisation de la raison dans le monde (bien entendu, Hegel se garde de nommer un État en exemple de ce qu'il avance : cela reste un raisonnement théorique, métaphysique, sur la forme de l'État moderne). En ce sens, nous pouvons parler avec Hegel d'a-religiosité politique, puisque si :

324 Cf., Wikipedia, article sur la paulette (consulté le 18 novembre 2015) :

https://fr.wikipedia.org/wiki/Paulette_%28imp%C3%B4t%29

325 Eric Weil, Op. Cit., p 31.

326 Ibid., p 32.

327 Ibid.

« la conscience immédiatement religieuse, la foi personnelle ont leur place incontestée dans l'État ; [...] cette conscience, en tant qu'immédiate, ne peut plus et ne doit plus influencer sur les décisions de l'État. »³²⁸

Ici, Hegel, commenté par Eric Weil, prend acte de la volonté de séparation de l'Église et de l'État qui s'est manifestée au cours de la Révolution française et dans les décennies qui ont suivi. Ainsi, vie politique du citoyen et religion seraient séparées et la religion ne devrait donc plus avoir d'influence sur la politique (nous verrons que les choses sont un peu plus complexes). C'est là le principe de neutralité de l'État. Hegel théorise la philosophie de l'État et sa pensée :

« forme le nœud historique vers lequel vont tous les fils de la philosophie politique antérieure et à partir duquel ils se dispersent de nouveau. »³²⁹

Ce nœud pense les trois formes de conflit entre religion et politique qu'Eric Weil nous expose ensuite : le christianisme comme religion populaire, le christianisme en tant qu'Église et la critique de la religion comme telle. Et si de nouveaux conflits s'engagent, alors la notion d'athéisme est remise à l'honneur. Car l'athéisme est un rejet de l'affirmation de l'existence de Dieu, ce qui est en opposition frontale avec les religions révélées.

La religion chrétienne comme éthique

La première forme de conflit pose le rapport entre la vie politique et la forme de l'État d'une part, les mœurs ou la morale vivante d'autre part (ἥθος, coutume, usage, habitude et νόμος, ce qui est attribué en partage, la loi, les usages, la coutume). Les sens de ces deux mots grecs se recouvrent presque entièrement, surtout si l'on prend en compte le doublon lexical de νόμος, *nómos*, qui désigne un partage, une division territoriale, puisque ἥθος, *ēthos* désigne aussi un lieu de séjour, une demeure, une résidence. Le caractère d'une fréquentation habituelle d'un lieu ou d'une disposition morale semble traverser les deux mots avec le même impératif. Toutefois, si le second tend dans les développements de son usage plutôt vers les mœurs, le caractère, la manière d'être, le

328 Ibid.

329 Ibid., p 33.

premier se rapporte plus volontiers à la règle de conduite, à la loi. Le mot νόμος semble tracer une ligne entre ce qui est bien ou légal et ce qui ne l'est pas. Il prescrit. Alors que l'ἥθος est plutôt englobant, désignant une habitude au lieu de prescrire une attitude.

Dans cette forme d'État, l'État est celui d'une population donnée qui porte une tradition donnée. Il serait absurde de vouloir imposer à cette population une forme d'État que sa tradition ne lui permet pas de comprendre en termes de coutumes et de lois : c'est ainsi que la tyrannie des trente imposée à Athènes par Sparte est vécue comme détestable, dans une période où Athènes est une cité démocratique depuis déjà longtemps. Cette rupture politique est vécue comme infamante, car elle ne correspond pas aux habitudes de l'époque, à Athènes. La question qui se pose alors avec Eric Weil est celle de la capacité de fondation d'un État bon par le peuple chrétien, ou s'il peut seulement le faire perdurer (questions qui ont été posées par Machiavel et Rousseau). La réponse est négative, car :

« le bon État [...] doit d'abord protéger l'indépendance et la particularité du peuple, et le christianisme y est parfaitement inadapté, d'abord parce qu'il est universaliste et mine de cette façon le sentiment national, ensuite parce que, en tant que religion de la souffrance et de la renonciation et comme religion du salut personnel et transcendant, il détourne les citoyens des affaires de l'État et les incite à tout accepter, qu'il s'agisse de l'injustice et de l'incapacité d'un mauvais gouvernement, ou de la volonté conquérante d'autres États. »³³⁰

Il se sera pas possible d'avoir un véritable État, tant que les chrétiens rechercheront un salut personnel et ne connaîtront qu'une morale individuelle. Mais ce n'est pas ici une critique de toute religion, seulement du christianisme comme facteur politique. L'idée de Rousseau d'une religion civile sera reprise au cours de la Révolution française, car pour lui comme pour les parlementaires de 1789, un homme areligieux est impensable, car il serait impossible à socialiser, il serait « *insociable* »³³¹. La figure de l'athée n'est pas pensée comme politiquement viable, car il serait incapable de sacrifice pour la communauté, étant jugé immoral. Malgré cela, le christianisme est une religion jugée politiquement sans

330 Ibid., pp 32-33.

331 Ibid., p 33. C'est l'idée de la tolérance selon John Locke.

intérêt, inutile, mais moins néfaste que l'athéisme, que le manque de toute religion.

L'institution chrétienne de l'Église

Le problème est tout autre si nous passons à la critique du christianisme en tant qu'Église. En effet, c'est alors l'Église et non la chrétienté qui entre en conflit avec l'État, l'institution et non la religion. D'une part, l'Église (au moins la partie catholique) est « supranationale et par conséquent anti-nationale »³³² et d'autre part, ses prétentions morales et universalistes gênent le fonctionnement de la vie politique, troublent la paix intérieure des États. La lutte est en effet frontale entre l'affirmation universaliste de Rome et les États particuliers se formant à partir des XII^e et XIII^e siècles (ne s'individue-t-on pas toujours « contre » ?). Comment concilier les frontières qu'un souverain impose et défend avec leur négation que soutient le discours de l'Église ? C'est le conflit entre cléricisme et laïcisme, entre les tenants de la théocratie et les défenseurs de l'athéisme d'État qui confine ici à l'anti-cléricisme. L'Église, dit-on, rendrait dans ce cas impossible toute coopération. Si l'on prend ce mot au sérieux il faut se référer à Hegel pour qui la coopération est ce qui décrit le travail universel, c'est-à-dire l'agir de l'Esprit (l'essence de l'Esprit est la substance éthique), un agir qui témoigne de sa propre inscription en une substance spirituelle. L'éthicité est le lieu d'effectuation de la raison. Et la raison s'oppose au sentiment, ici, religieux.

« Foi et intellection sont la même pure conscience, mais sont opposées selon la forme ; à la foi l'essence appartient comme pensée, non comme concept et est ainsi quelque chose d'absolument opposé à la conscience de soi, tandis qu'à la pure intellection, l'essence appartient comme le Soi ; par conséquent, elles sont l'une pour l'autre chacune le négatif de l'autre. »³³³

Ajoutons à cela le refus des clercs de se soumettre à la juridiction de l'État. Le clergé revendique d'avoir les mêmes droits que tout habitant, mais ne reconnaît pas les tribunaux de l'État compétents pour juger de ce qui regarde l'institution cléricale et les agissements des clercs.

332 Ibid., p 34.

333 G. W. F. Hegel, *La phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1941, tome 2, p 95.

Enfin, le pouvoir financier de l'Église est conséquent, puisque non seulement elle ne paie pas d'impôt (ce qui est en France le point de départ du Grand Schisme, comme nous l'avons vu), mais en sus elle en lève.

La critique de la religion

C'est la forme pure de l'argument athée. L'athéisme de l'État instaure une différence essentielle entre ses structures et la religion (Église et croyance). C'est l'argument « philosophiquement radical »³³⁴. Par cet argument athée est affirmée la différence d'essence entre vie religieuse et vie politique.

« Ce qui importe en philosophie politique, c'est de savoir si une communauté exclusivement composée d'athées peut former un bon État. »³³⁵

A cette question philosophique, la réponse est positive. Et il semble bien qu'un État formé uniquement d'athées soit même préférable. Car la religion présente toujours un problème pour l'État :

« il ne peut pas imposer par la force l'uniformité des opinions et des dogmes (...), mais il ne peut pas, non plus, admettre une pluralité de confessions, puisque chacune d'entre elles exige de ses adhérents une fidélité absolue et la lutte contre les « mécréants » et « hérétiques », lesquels, de leur côté, engagent la lutte avec la même force de conviction. Seul l'État d'athées évite ce dilemme. »³³⁶

C'est donc la condition d'athée qui autorise au mieux la paix intérieure, évite les guerres civiles, et les guerres de religion, comme la France les a connues entre catholiques et protestants. Cependant, nous pourrions retourner l'argument et dire que l'État ne peut pas non plus imposer l'athéisme à tous, puisqu'il ne peut imposer l'uniformité des opinions. Nous savons par ailleurs que même dans les États dits « totalitaires » (Allemagne nazie, URSS stalinienne, Corée du Nord) les opinions divergent ; le mensonge répond au mensonge en ce qu'une partie de la population fait semblant de croire au discours descendant du gouvernement et parfois même lutte dans l'ombre contre son influence. Il

334 Eric Weil, Op. Cit., p 35.

335 Ibid., p 36.

336 Ibid.

n'est cependant pas nécessaire, pour que cette société fonctionne correctement, que les citoyens renoncent à leur foi religieuse. Il est cependant recommandé que l'État soit athée, que la foi ne soit pas une question sur laquelle il se prononce, la classant dans les affaires strictement privées, et qu'il exerce sa force de persuasion, voire de coercition, afin que tous les habitants de son territoire adoptent la même attitude « dans leur vie publique et leurs rapports humains »³³⁷. C'est à peu près ce dont il est question dans la laïcité telle qu'elle est pratiquée. Cet argument pour l'athéisme, se rencontre pour la première fois chez Pierre Bayle et avec une force qui peut-être ne s'est pas répétée ensuite³³⁸. Engels et Marx font l'éloge de Pierre Bayle en ces termes :

« Pierre Bayle, en dissolvant la métaphysique par le scepticisme, a fait mieux que de contribuer à faire admettre le matérialisme et la philosophie du bon sens en France. Il a annoncé la société athée qui n'allait pas tarder à exister, en démontrant qu'il pouvait exister une société de purs athées, qu'un athée pouvait être honnête homme, que l'homme se rabaissait non par l'athéisme, mais par la superstition et l'idolâtrie. »³³⁹

L'État moderne : Marx contre Hegel

Nous avons vu quelles sont les déterminations de l'État moderne pour Hegel. Afin de poser son État moderne, il présuppose que l'État a réalisé (relevé) le christianisme. Or, Marx refuse cette idée. Pour lui :

337 Ibid., p 37.

C'est précisément le geste de Jules Ferry dans sa lettre aux instituteurs : il fait en sorte que l'État républicain qui est en train de se dégager de l'influence religieuse façonne la jeunesse à son image. La persuasion et la force évoquées ici prennent la forme de la loi républicaine (la loi de 1881 rend l'enseignement primaire public gratuit et celle de 1882 le rend obligatoire et laïque, ou obligatoirement laïque, d'où la nécessité de conserver des écoles « libres », c'est-à-dire, congréganistes, afin d'éviter des conflits sociaux qui pourraient être importants).

Sans qu'il soit ici question de défendre l'enseignement confessionnel, il faut rappeler que l'enseignement public de Ferry est une autre forme de coercition. Par la force (de la loi), l'État lutte contre l'influence religieuse sur les consciences des jeunes Français. Ce faisant, il impose une autre morale qui se place en conflit frontal avec la morale religieuse. Il est donc à notre sens impropre de nommer ce geste un enseignement laïque. C'est un enseignement républicain qui prend place dans un contexte antireligieux. Cette attitude de l'État n'a rien de laïque, elle est laïciste : c'est une posture de combat.

338 Pierre Bayle, Pensées diverses sur la comète, Paris, Flammarion, 2007, §§ 102-202.

339 Friedrich Engels et Karl Marx, La Sainte famille ou Critique de la Critique critique contre Bruno Bauer et consorts, édition électronique de l'UQAC, p 132.
http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_Marx/sainte_famille/sainte_famille.html

« le christianisme n'est pas la *forme* (aristotélicienne) du monde moderne, il est le rêve de ce monde, un rêve inévitable. »³⁴⁰

Dès lors, le christianisme est ce qu'il s'agit de réaliser, afin de pouvoir le dépasser.

« *De jure*, le christianisme est superflu ; *de facto*, il doit être rendu superflu, afin qu'il *puisse* disparaître. »³⁴¹

Cependant, le christianisme, qui fut pourtant révolutionnaire en son temps, est vécu par les mouvements marxistes comme l'adversaire anti-révolutionnaire, puisque ses thèses politiques sont opposées et sa proposition sociale différente. Renversant sur ce point Marx, le mouvement marxiste pense que :

« [l'Église] constitue une organisation supranationale concurrente (cas du catholicisme), elle représente idéologiquement les intérêts des classes non prolétariennes (cas également des Églises orthodoxe et protestante), elle est, enfin, la puissance qui menace de désintégrer la volonté du prolétariat. (...) A la fin, la religion elle-même devient adversaire, parce que toute religion (on ne pense qu'aux religions transcendantes) s'oppose à la totale rationalisation de la société, au pur calcul du rendement et de la distribution, et à l'idée de la justice déterminée par ce calcul. »³⁴²

Il s'agit de l'opposition entre un Marx qui dit qu'il est question de renverser les conditions par la lutte des classes, pour rendre la religion superflue et le mouvement marxiste qui lui, pose la lutte contre la religion comme condition du renversement. Il y a une crispation sur la religion, alors qu'en tant que religion elle ne fait pas partie du problème à résoudre, contrairement à l'Église, qui est une institution politique. Au XX^e siècle, les mouvements de gauche de la religion catholique, comme la théologie de la révolution et les prêtres ouvriers, tendent même à montrer que le marxisme se trompait sur ce point.

De plus, faire de la religion l'adversaire au nom de la rationalisation de la société, c'est reprendre le discours libéral de la classe dirigeante. C'est en effet l'argument du rationalisme (porté par le scientisme) qui est le fer de lance du capitalisme dans sa lutte contre l'influence de l'Église. Cette lutte

340 Eric Weil, Op. Cit., pp 38-39.

341 Ibid., p 39.

342 Ibid., p 40.

est aussi celle du laïcisme de la troisième République. Il y aurait donc sur ce point alliance objective du mouvement marxiste et du capital.

Eric Weil explique ce combat idéologique du marxisme contre la religion par l'échec des révolutions de 1848. En effet, que ce soit en France ou en Allemagne, l'année 1848 fut celle de mouvements révolutionnaires forts³⁴³. La révolution ayant échoué (on peut dire qu'en France elle a réussi, mais pour se jeter dans les bras de Louis-Napoléon Bonaparte dès 1851 ; sans compter avec le fait que la seconde République fut très conservatrice), une part des marxistes sont intervenus avec succès dans la vie politique des États. C'est en quelque sorte la naissance des mouvements réformistes et la montée en puissance du socialisme parlementaire. Ainsi, la pureté révolutionnaire s'est transformée pour partie en réformisme³⁴⁴. C'est ce réformisme qui prend le relais de la lutte sociale et pousse les mouvements marxistes à faire le deuil de la révolution. Que leur reste-t-il sinon la lutte sur le terrain des idées et des idéologies ? C'est ainsi qu'Eric Weil explique que le christianisme redevient l'adversaire de la lutte révolutionnaire, comme il l'avait été pour Machiavel et Rousseau.

Une politique pré-chrétienne ou non-chrétienne ?

Si pour Hegel, l'État moderne est la relève du christianisme qui se fait politique athée, pour Marx cette transformation n'est pas pertinente et l'État moderne n'a que faire de la religion (elle n'est même pas un ennemi). C'est que la question de l'athéisme de l'État moderne est une question occidentale et n'a même rien à voir avec la chrétienté, puisque :

343 Il n'y a pas qu'en Allemagne (de mars à septembre) et en France (en février, suite à l'interdiction du banquet républicain, sera proclamée la Seconde république ; puis en juin, à cause de la fermeture des ateliers nationaux) que cette année 1848 fut mouvementée. Il y a eu des révolutions en Autriche (mars), en Hongrie (de mars 48 à août 49), en Roumanie (de mars à novembre, dans un pays alors divisé en provinces autonomes, mais vassales de l'empereur ottoman pour la Moldavie et la Valachie et de l'empereur d'Autriche pour la Transylvanie), à Milan en mars (Royaume lombard-vénitien, sous la coupe de l'empire d'Autriche), en Sicile (janvier 48 à mai 49) et en Pologne (au printemps et se terminant en mai).

Ces mouvements révolutionnaires sont considérés comme étant la conséquence directe du congrès de Vienne, où les puissances européennes se sont partagé l'Europe (1814-1815). Les mouvements populaires, surtout en Allemagne, Hongrie, Roumanie, sont des mouvements de revendication d'unité nationale.

344 Un exemple de ce passage est la création du parti ouvrier allemand, social-démocrate, par Lassale. Marx fait en 1875 la *Critique du projet de programme de Gotha*, in Marx – Engels, Programmes socialistes, cahiers mensuels Spartacus, n° 42 B, septembre 1971.

« Toute théorie politique européenne est d'origine non-chrétienne, pré-chrétienne, c'est-à-dire gréco-romaine ; tout conflit entre État et religion est dû à la nature a-politique ou anti-politique du christianisme (tel qu'il est interprété par ses adversaires). »³⁴⁵

Il est vrai que le modèle politique en France est la Rome républicaine. Mais ce modèle s'est constitué par étapes et n'a pas échappé au façonnage chrétien de l'empire d'occident. Le roi mérovingien avait un pouvoir symbolique et sans doute politique, diplomatique, mais c'était le maire du palais qui détenait les pouvoirs monétaire et militaire. Pépin III, dit « le Bref », le père de Charlemagne, a déposé le roi Childéric III (751) et fondé la dynastie carolingienne en regroupant les pouvoirs symbolique, politique, financier et militaire. Depuis Clovis, les rois mérovingiens sont chrétiens (il est probable qu'il ait été baptisé en 499). Pépin III, fils de Charles Martel, est allé combattre les Lombards et donner au pape les États pontificaux (754), afin d'obtenir le sacre du pape pour son règne. Cette constitution politique de l'État franc aboutira à l'empire de Charlemagne (800), où le modèle romain chrétien sera alors pleinement assumé : la volonté de refonder l'empire d'occident est patente. Le titre de Charlemagne est d'ailleurs celui d'empereur d'Occident.

Plus tard, avec l'émancipation progressive de la royauté vis-à-vis de l'Église romaine (XIII^e et XIV^e siècles), l'État prendra des traits non-chrétiens, pour aboutir à l'État moderne. Ces alliances et luttes entre l'État et l'Église n'étaient semble-t-il pas connues dans l'espace pré-chrétien. La relation au religieux était tout autre que dans le monde chrétien, qui voit émerger la subjectivité que Platon avait tenté de contrôler avec sa République. Il faut, par parenthèse, en dire quelques mots avec Hegel. En effet, ce contre quoi pense et écrit Platon est l'arrivée dans le monde grec, probablement dans le même mouvement que la sortie du monde tragique et l'entrée dans l'âge de la rationalité, de la « personnalité libre infinie » :

« La *République* de Platon elle-même, qui est l'image proverbiale d'un idéal vide, ne saisit essentiellement rien d'autre que la nature de la moralité [ἦθος, *êthos*] grecque. Il a eu conscience d'un principe plus profond qui faisait brèche dans cette moralité, mais qui, à ce degré, ne pouvait être qu'une aspiration insatisfaisante et par suite ne

345 Eric Weil, Op. Cit., p 40.

pouvait apparaître que comme un principe de corruption. Platon, ému par cette aspiration, a cherché une ressource contre cela, mais comme le secours n'aurait pu que descendre d'en haut, il ne pouvait le chercher d'abord que dans une forme extérieure particulière de cette moralité, croyant ainsi se rendre maître de la corruption et ne réussissant qu'à blesser intimement ce qu'il y avait là de plus profond : la personnalité libre infinie. Pourtant, il a prouvé qu'il était un grand esprit parce que précisément le principe autour duquel tourne ce qu'il y a de décisif dans son idée est le pivot autour duquel a tourné la révolution mondiale qui se préparait alors : ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel. »³⁴⁶

Cette subjectivité naissante (embryon de l'individualisme de notre époque) ce sont les sophistes. Chacun défend son opinion avec les armes de la rhétorique. A cela répond la relation des géomètres et savants, qui échangent leurs idées dans l'espace méditerranéen grec, sortant du monde de la certitude de la foi pour celui de la raison (sortie du monde tragique).

La réponse à la subjectivité comme opinion est l'éclosion du rationnel, l'exigence de la cohérence, de la non-contradiction, du principe d'identité. C'est ce que Platon interroge dans ses dialogues avec les sophistes : la cohérence de leurs discours. Sois d'accord avec toi-même avant que nous puissions parler, car moi, je suis en accord avec moi-même : c'est le rationnel qui doit régner. C'est par la raison que tu pourras être en accord ou en désaccord avec moi et non selon mon talent à te convaincre en usant de techniques rhétoriques. Refermons la parenthèse.

Dans le monde pré-chrétien, le plan de la vie morale est celui de l'État et la pensée des citoyens n'intéresse personne, pour autant qu'elle ne se concrétise pas en action publique.

« Rome a connu des persécutions religieuses, Athènes a condamné Socrate pour **ἀσέβεια** ; mais nulle part il ne s'est agi d'une lutte, au sens moderne, entre État et religion ; on ne persécute pas une foi, mais une attitude qui est contraire à l'ordre politique ou semble l'être. »³⁴⁷

L'État ne s'occupe pas de la religion dans l'antiquité, parce qu'il n'y a pas de séparation de l'État et du religieux, il n'y a pas de lutte ou d'influence de l'un sur l'autre, pour la bonne raison que le religieux et l'État ne se

346 G.W.F. Hegel, préface des Principes de la philosophie du droit, Op. Cit., pp 37-38.

347 Eric Weil, Op. Cit., p 40-41. Le terme **ἀσέβεια** signifie impiété.

distinguent pas. La piété est celle que l'on doit aux institutions politiques comme aux institutions religieuses. Il n'y a pas d'opposition ou de décalage entre les deux. Elles sont le même et le religieux imprègne chaque geste du quotidien, chaque pensée du citoyen (c'est une religion civile).

C'est cette religion civile qui sera perdue quand Rome intégrera le christianisme comme religion d'État de l'empire (380)³⁴⁸. Dès lors, les païens et les juifs devinrent des citoyens de seconde catégorie, avec des droits amoindris. Ils ne tarderont pas à être persécutés, les temples païens détruits, leurs prêtres lynchés. Nous pouvons citer l'épisode de la mort d'Hypathie (415), mathématicienne et responsable de la bibliothèque d'Alexandrie, qui sera lynchée, son corps mis en pièces et incinéré, la grande bibliothèque incendiée.

L'édit de Thessalonique est le symptôme du fait que l'État n'était déjà plus

348 C'est Théodose I^{er} qui décréta l'édit de Thessalonique. Celui-ci définit la religion chrétienne comme religion officielle de l'empire. Elle en devient même le seul culte licite.

« *IMP(PI) GR(ATI) IANUS, VAL(ENTINI) ANUS ET THE(O)D(OSIUS) AAA. EDICTUM AD POPULUM VRB(IS) CONSTANTINOP(OLITANAE). Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Aleksandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub pari maiestate et sub pia trinitate credamus. Hanc legem sequentes Christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere 'nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere', divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitro sumpserimus, ultione plectendos. DAT. III Kal. Mar. THESSAL(ONICAE) GR(ATI) ANO A. V ET THEOD(OSIO) A. I CONSS. »*

« Édit des empereurs Gratien, Valentinien II et Théodose Auguste, au peuple de la ville de Constantinople. Nous voulons que tous les peuples que régit la modération de Notre Clémence s'engagent dans cette religion que le divin Pierre Apôtre a donnée aux Romains - ainsi que l'affirme une tradition qui depuis lui est parvenue jusqu'à maintenant - et qu'il est clair que suivent le pontife Damase et l'évêque d'Alexandrie, Pierre, homme d'une sainteté apostolique : c'est-à-dire que, en accord avec la discipline apostolique et la doctrine évangélique, nous croyons en l'unique Divinité du Père et du Fils et du Saint-Esprit, dans une égale Majesté et une pieuse Trinité.

Nous ordonnons que ceux qui suivent cette loi prennent le nom de Chrétiens Catholiques et que les autres, que nous jugeons déments et insensés, assument l'infamie de l'hérésie. Leurs assemblées ne pourront pas recevoir le nom d'Églises et ils seront l'objet, d'abord de la vengeance divine, ensuite seront châtiés à notre propre initiative que nous avons adoptée suivant la volonté céleste.

Donné le troisième jour des calendes de mars à Thessalonique, Gratien Auguste étant consul pour la cinquième fois et Théodose Auguste pour la première fois. »

Source : https://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89dit_de_Thessalonique (consulté le 27 novembre 2015). Damase est le trente-septième évêque de Rome.

en phase avec la religion, n'était plus un seul et même phénomène social, étendu au point de recouvrir des aires religieuses différentes, voire antagoniques, il a dû renoncer à sa propre religion pour embrasser celle du groupe le plus actif et en passe (si ce n'était déjà le cas) de devenir le plus nombreux. Mais la nouvelle religion ne remplace pas l'ancienne. Le christianisme ne remplace pas la *religio* romaine. Il se fonde en une institution séparée de l'État : l'Église. Et cette institution va rester séparée de la cité des hommes, de leur politique, tout en voulant l'influencer, la diriger. Désormais, professer une fois autre que celle officielle devient un crime. Être un fidèle d'une foi différente est également un crime, il n'est nul besoin de l'exposer au grand jour, d'en faire l'éloge. Non, désormais, il suffit de ne pas être chrétien³⁴⁹. Alors que dans l'État pré-chrétien, si les puissants expulsent leurs adversaires :

« Ce n'est pas à cause de leur foi, mais parce qu'on y voit des adversaires politiques. »³⁵⁰

Voilà qui est tout à fait différent, et même si le christianisme ne sera pas hostile à l'État comme tel (le Pape sera lui-même un chef d'État), il aura sur lui un regard fort dépréciatif. Augustin (354–430) est déjà très critique envers l'État. Dans La Cité de Dieu, écrite entre 410 et 427³⁵¹, il sépare très nettement la Cité de Dieu, de la Cité de l'homme. Faisant un parallèle entre Abel et Caïn, le premier voué à Dieu, le second au diable. Il y a « ceux qui appartiennent à la Cité qui vit selon l'homme »³⁵² et ceux qui sont de la Cité qui vit selon Dieu. Le genre humain se voit séparé par Augustin en deux ordres :

« l'un composé de ceux qui vivent selon l'homme, et l'autre de ceux qui vivent selon Dieu : ordres que nous appelons aussi Cités, c'est-à-dire deux sociétés d'hommes, dont l'une est prédestinée à vivre éternellement avec Dieu, et l'autre à souffrir un supplice éternel avec

349 Voir la description romancée qu'Antonin Artaud fait de cette époque troublée dans son Héliogabale ou l'anarchiste couronné, Paris, Gallimard, 1979.

350 Eric Weil, Op. Cit., p 41.

351 Cf., Jean-Claude Eslin, Présentation de, La cité de Dieu, Paris, Éditions du Seuil, 1994. Jean-Claude Eslin indique aussi que c'était le livre le plus recopié durant tout le Moyen-Âge occidental chrétien, Saint Augustin : l'Homme occidental, Paris, Michalon, 2002.

352 Augustin, La Cité de Dieu de Saint-Augustin, Bourges, Gille, 1818, tome 3, livre XVI, chapitre 10, p 29.

le diable. »³⁵³

Nous pourrions penser qu'il ne s'agit pas là du dualisme de la tradition chrétienne, puisque les deux cités évoquées sont celles d'hommes. Nous serions donc fondés à penser qu'elles sont toutes deux sur terre, dans le monde quotidien et dans une opposition seulement dialectique. Augustin évoque alors les figures d'Abel et de Caïn :

« Caïn, qui appartient à la Cité des hommes, naquit le premier de ces deux premières sources du genre humain ; ensuite vint Abel, qui appartenait à la Cité de Dieu. »³⁵⁴

Mais le glissement se fait vers le dualisme quelques lignes plus bas :

« ainsi, de tout le genre humain, lorsque ces deux Cités commencèrent à prendre leur cours dans l'étendue des siècles, le citoyen de ce monde fut celui qui naquit le premier ; et après lui, le membre de la Cité de Dieu, prédestiné par la grâce, élu par la grâce, étranger ici-bas par la grâce, et citoyen du ciel par la grâce. »³⁵⁵

Abel est étranger au monde quotidien de la vie humaine, citoyen du ciel, mais vivant ici-bas. Augustin ajoute encore un argument d'autorité, dans le but de clore tout débat sur le sujet :

« L'Écriture dit donc de Caïn, qu'il bâtit une ville, mais Abel, qui était étranger ici-bas, n'en bâtit point. Car la Cité des saints est là-haut, quoiqu'elle enfante ici-bas des citoyens dans lesquels elle est étrangère en ce monde, jusqu'à ce que le temps de son règne arrive, et qu'elle rassemble tous ses citoyens au jour de la résurrection des corps, quand ils obtiendront le royaume qui leur est promis, où ils régneront éternellement avec le Roi des siècles, leur souverain. »³⁵⁶

Il y a deux choses importantes dans ces passages d'Augustin. Tout d'abord, la distinction se fait par la grâce. Sans cette grâce, l'homme est voué au diable. Ensuite, la Cité de Dieu n'est pas de ce monde (douce fable pour masquer la réalité de l'Église comme cité de Dieu), bien que ceux qu'elle enfante n'y soient pas étrangers, tout en étant spirituellement étrangers à ce monde. L'opposition de ceux qui ont la grâce et des autres traverse toute la chrétienté. De même que la contradiction d'une cité qui est en même temps en l'homme et ailleurs que dans le monde. L'homme

353 Ibid., tome 2, livre XV, chapitre 1, p 544.

354 Ibid.

355 Ibid., p 545.

356 Ibid. pp 545-546.

(au sens générique) naît dans un monde voué au diable, le monde païen, mais il peut accéder à la Cité de Dieu, pourtant inaccessible de son vivant, s'il détient la grâce. La grâce est donc une sorte de clef qui permet de vivre ici-bas (dans la cité de l'homme) tout en étant destiné à vivre dans la Cité de Dieu (c'est probablement ce qu'apportent la conversion et le baptême). Croire en cela est une décision toute particulière et diamétralement opposée aux croyances des peuples païens grecs ou romains (dont Augustin cherche à convaincre les derniers représentants des patriciens romains, pour lesquels cette nouvelle religion officielle et obligatoire ne correspond pas à leur culture familiale ou civilisationnelle). Il s'agit de croire que le monde de la mort sera meilleur. Ou plutôt le monde après la mort, car il s'agit de celui où les corps auront ressuscité. Nulle résurrection, par exemple, dans le monde grec, où le mort ère dans l'Hadès, en bien piètre état (sauf en ce qui concerne les héros, qui peuvent être admis aux Champs Élysées, les îles des Bienheureux).

C'est le statut de promesse du message chrétien qui est ici exposé. Une promesse pour après le passage temporaire par la mort. Ce discours, qui peut être compris comme délirant par les païens, ne devient pourtant un discours violent, qui fait violence à l'ἥθος des païens, à leurs coutumes, qu'à partir du moment où il devient officiel et seul licite. C'est bien ce bouleversement qu'opère l'édit de Thessalonique dans la vie spirituelle de l'empire. Et c'est l'intolérance toute particulière des chrétiens qui répond à la tolérance générale dont ils étaient l'objet (sauf pour ce qui est du refus de reconnaître la divinité de l'empereur, mais ces nombreux cas de sanctions judiciaires sont le traitement réservé aux auteurs de troubles en raison de leurs refus de respecter la loi romaine et non en raison de leur foi particulière : ce sont les chrétiens qui ont choisi de mourir plutôt que de reconnaître la divinité de l'empereur, ce qui en faisaient de dangereux fanatiques aux yeux des autorités romaines), qui conduit aux massacres des prêtres et des fidèles des dieux païens et à la destruction des temples (à titre d'exemple, c'est à cause de l'intolérance des chrétiens que la connaissance de l'écriture hiéroglyphique sera perdue au cours du V^e siècle).

Ce renversement de monde, cette imposition d'une nouvelle religion à l'empire, qui se joue durant la vie d'Augustin, peut être considéré comme une révolution. De plus, elle est la séparation effective de la religion comme Église d'avec la société civile, politique (séparation qui ne sera visible que bien plus tard, dans le processus de sécularisation, puis celui de laïcisation de la société occidentale, mais toujours culturellement chrétienne).

Laos – Demos – Politès³⁵⁷

Faisons un détour par la langue grecque, pour appuyer notre propos concernant la révolution chrétienne. En grec, λαός, *laos*, est un mot qui désigne la population, au sens générique, sans distinction de rang ou de degré de citoyenneté. Le *laos* c'est le peuple en tant que foule, masse non organisée. C'est aussi, par suite, l'armée (qui est pourtant une foule bien organisée ; peut-être est-ce une référence à la confusion des champs de bataille). Le terme *laos* serait issu de l'indo-européen **leh₂wos* qui a le sens de peuple.

S'en distingue le δῆμος, *demos*, qui désigne une population habitant une terre, une contrée : un dème (δῆμος, homonyme parfait). C'est-à-dire ce que nous pourrions assimiler à un canton ou une commune. C'est une subdivision territoriale de la tribu, une unité administrative (la division d'Athènes en tribus ayant été cassée par Clisthène, au profit d'une division en dèmes, lors de la révolution isonomique entre -508 et -501). Le terme démos est issu du radical δαίωμα, *daiomai*, qui signifie diviser, distribuer, partager, répartir. *Demos* renvoie clairement à une séparation bien délimitée et non à une indistinction floue. C'est donc une partie du *laos*, qui affirme des liens particuliers et habite sur une aire géographique précise.

Troisièmement, πολίτης, *politès*, qui se traduit par citoyen, parce que le latin traduit πόλις par *civitas* (cité). Le mot πολίτης est formé du radical πόλις et du suffixe -ίτης, qui sert à former les personnes. La πόλις, la cité ;

357 Nous utilisons deux dictionnaires. Le Dictionnaire grec-français d'Anatole Bailly (1895), bien connu des hellénistes et le Nouveau dictionnaire grec-français, Paris, Garnier frères, 1872, d'Alexis Chassang.

le πολίτης, le citoyen. Le *politès* c'est celui *qui est de* la cité. Là aussi, le *politès* est un membre du *laos*, bien que tout membre du *laos* ne soit pas nécessairement un citoyen. *Polis* est un terme qui viendrait de l'indo-européen **pelH-* qui a le sens de remplir et de ville (nous préférons le terme cité, car la ville renvoie au latin *urbs*, ce qui nous écarterait du contexte grec : la cité grecque a une population moins concentrée sur une aire urbaine. La campagne, le littoral font partie de la cité, alors que le modèle de l'*urbs*, c'est la ville de Rome). La πόλις, c'est donc la cité (nous en resterons au sens principal), mais aussi la réunion des citoyens, l'État. Elle est l'ensemble des *dèmes* qui composent son territoire.

On voit bien que si le *laos* remplit la cité (il y a des citoyens, des *métèques*, des esclaves), seule une partie du *laos* est composée de citoyens : ce sont eux qui caractérisent la cité politique. Le mot πολίτης est donc une désignation localisante, restrictive, discriminante, tout comme l'est le terme δῆμος, mais pour des raisons d'appartenance cantonale ou communale (les tribus ont été divisées en plusieurs *dèmes* et l'appartenance à l'un d'eux n'est plus uniquement familiale, mais territoriale : les membres d'une même famille résident sur des *dèmes* différents et ces nouveaux territoires ne sont plus dénommés selon les noms des membres illustres de la tribu), alors que λαός désigne une population qui recouvre une aire géographique plus vaste. Un citoyen grec qui vit dans une colonie peut très bien ne pas être citoyen de cette colonie tout en étant membre d'une famille résidant sur un de ses *dèmes*, puisque ses ancêtres peuvent être allés coloniser une terre lointaine. Il sera désigné comme *métèque* (μέτοικος, de μετά et οἶκος, celui qui change de maison, qui vient s'établir quelque part ailleurs que chez lui) tout en n'étant pas un étranger ni un barbare. Il ne disposera donc pas des droits des citoyens locaux, mais fera toutefois toujours partie du *laos* grec, où qu'il aille.

Il fallait passer par ces précisions pour montrer le jeu chrétien qui se joue dans l'empire romain, au travers de l'aire culturelle grecque, dans les deux premiers siècles de son expansion. En effet, dans le texte grec de la Bible, il semble que l'expression « peuple de Dieu » ne prenne que la forme de

λαὸς Θεοῦ³⁵⁸ (*laos theou*). Nous n'avons pas trouvé de formulation liant le δῆμος ou le πολίτης à Dieu (ni même le mot « ethnies », qui est utilisé pour dire peuple, mais apparemment, sans que ce soit en association avec Dieu), dans les formules du type « peuple de Dieu », « peuple du Seigneur ». Ce choix de mots est significatif, car cela indique que le peuple de Dieu n'a pas d'attache politique ou territoriale, qu'il n'a que la langue en partage, ce qui est précisément le cas de toute la population de l'Empire romain autour du bassin méditerranéen : le grec était la langue commune de l'empire (cela signifie qu'elle était la langue de communication entre des peuplades parlant leurs propres langues), le latin étant réservé à l'administration romaine, aux rites, aux romains d'origine et d'éducation (cela changera au cours du troisième siècle après J.-C., le latin remplaçant le grec comme langue commune de l'empire d'Occident).

Ce peuple-là dépasse les frontières, les découpages administratifs et le statut de citoyen romain : il est universel (καθολικός, catholique ; de κατά, *katá* « complètement » et ὅλος, *hólos* « tout »). C'est dans cet universel que se loge la pomme de discorde entre la religion catholique et les États qui prétendent maintenir des frontières (surtout qu'alors, nombre de ces unités territoriales étaient païennes, c'est-à-dire principalement de religion

358 Cf. T.O.B., 1 Pierre 2, 10 : « οἱ ποτὲ οὐ λαός, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ: οἱ οὐκ ἠλεημένοι, νῦν δὲ ἐλεηθέντες. »

« vous qui jadis n'étiez pas son peuple, mais qui maintenant êtes le peuple de Dieu ; vous qui n'aviez pas obtenu miséricorde, mais qui maintenant avez obtenu miséricorde. »

Les exemples sont nombreux. Tout d'abord, dans le Nouveau Testament. *Luc* 1, 17 : « afin de former pour le Seigneur un peuple bien disposé (κυρίῳ λαὸν) ». *Hébreux* 2, 17 : « dans le service de Dieu, pour faire l'expiation des péchés du peuple (τοῦ λαοῦ) ». *Hébreux* 11, 25 : « aimant mieux être maltraité avec le peuple de Dieu (τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ) ».

Continuons avec quelques exemples pris dans l'Ancien Testament, où le mot hébreu « am » signifie « peuple » (avec parfois un sens militaire). Nous utilisons les traductions de la Septante. *Nombres* 17, 6 : « le peuple du Seigneur. » est traduit « τὸν λαὸν κυρίου ». *Deutéronome* 7, 6 : « Car tu es un peuple saint (λαὸς ἅγιος), le peuple du Seigneur ton Dieu (εἰς κυρίῳ τῷ θεῷ σου), et le Seigneur ton Dieu t'a choisi pour que tu sois son propre peuple (αὐτῷ λαὸν) ». *Juges* 5, 11 : « le peuple du Seigneur (ὁ λαὸς κυρίου) ». *Juges* 20, 2 : « Toutes les tribus d'Israël se formèrent devant le Seigneur, en assemblée du peuple de Dieu (ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ λαοῦ τοῦ θεοῦ) ». *Psaumes* 46, 10 : « Les princes des peuples se sont réunis avec le Dieu d'Abraham (ἄρχοντες λαῶν συνήχθησαν μετὰ τοῦ θεοῦ Ἀβρααμ) ». *Esther* 10, 3f : « Et le Seigneur a protégé son peuple (καὶ ἔσωσεν κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ) ». *Esther* 10, 3g : « A cause de cela, il a fait deux sorts : l'un pour le peuple de Dieu (διὰ τοῦτο ἐποίησεν κλήρους δύο, ἓνα τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ) ». *Esther* 10, 3i : « Et Dieu s'est souvenu de son peuple (καὶ ἐμνήσθη ὁ θεὸς τοῦ λαοῦ αὐτοῦ) ».

romaine, avec tous les dieux qu'elle avait agglomérés au fil des conquêtes des armées de Rome).

C'est dans l'empire finissant (l'empire d'Occident est en déclin, et en 410, Rome sera prise et pillée par le roi Wisigoth Alaric 1^{er}) que le christianisme s'impose à une société en cours de désagrégation. Si le christianisme a pu prendre l'importance que nous constatons à cette époque et pour longtemps (jusqu'à l'émergence des États modernes d'Europe), c'est parce qu'il considère que son message est pour tous et non pour un groupe donné, un démos ou une cité.

En jouant le λαός contre le πολίτης dans l'espace linguistique grec, le peuple indistinct contre le citoyen (privilégié, disposant de droits, d'esclaves et jouissant d'un niveau de vie au-dessus de la moyenne) le christianisme jouait le pauvre contre l'aristocrate (même si tous les citoyens ne l'étaient pas), l'opprimé contre l'opresseur (en sachant que les esclaves étaient des biens précieux et généralement traités comme tels), le serf contre le maître (sans oublier que les précepteurs grecs des grandes familles romaines étaient des esclaves), le faible contre le puissant, le petit contre le grand : l'imagerie est simpliste, mais efficace.

Et en jouant le λαός contre le δῆμος, le christianisme naissant a joué le peuple attaché à une terre localisée, identifiée, contre le peuple universel, sans enracinement précis, sans identité territoriale et culturelle : construction de l'imaginaire universel du christianisme. Ce message révolutionnaire a marqué son temps, bien que rapidement les évêques (alors encore élus par leurs ouailles, mais bientôt formés par l'administration de l'empire finissant³⁵⁹) se politisent et que les structures

359 Maurice Sachot, Quand le christianisme a changé le monde, Op. Cit., pp 11-12 : l'Église naissante « catalysa les énergies et donna intellectuellement corps à une forte structuration chrétienne de la société. Nous n'en prendrons pour preuve que le parcours de ces *honorati* de l'Empire qui, dans la première moitié de ce même V^e siècle, comprirent que leur avenir et leur carrière n'étaient plus dans les anciennes institutions romaines mais désormais dans celles de la religion chrétienne. Les *honorati* étaient des « fonctionnaires, aux traitements élevés, en espèces et en nature, fiers de représenter un État fort, et placés au sommet de la hiérarchie sociale ». Ils étaient en quelque sorte à l'Empire romain ce que les énarques sont à l'État français. Un certain nombre de ceux qui étaient chrétiens (ou se firent chrétiens) reconvertirent toute leur fierté et leur ambition dans le service de l'Église. L'île de Lérins devint alors cette pépinière, ce séminaire où, de préfets qu'ils pensaient devenir, ils se formèrent comme moines avant de devenir les évêques qui devaient normaliser les évêchés des pays Francs et Germains en structures

administratives des Églises se mettent en place, avant l'édit de tolérance de Galère qui met fin à la persécution (311)³⁶⁰ et leur reconnaissance par Constantin (après sa conversion en 312 et avec ce qui fut appelé improprement l'édit de Milan, en 313, qui complète l'édit de Galère en rendant aux Églises les biens qui leur avaient été confisqués³⁶¹ ; puis en 325, Constantin préside le concile de Nicée).

La nature technique de l'État

Le christianisme n'est donc pas hostile à l'État en tant que tel, mais à l'État en tant qu'il n'est pas universel. Et c'est précisément ce qui va se jouer lors de l'émergence des États européens à partir du XIII^e siècle. Les souverains de ces nouveaux États refusent que le Pape ait autorité sur leur territoire et ce n'est qu'à reculons qu'ils acceptent qu'il ait autorité sur les consciences de leurs populations (c'est ce conflit entre autorité temporelle et spirituelle qui conduira aux scissions que sont le Grand Schisme d'Occident, la Réforme, puis la mise en place de l'anglicanisme). C'est dans ce contexte de dépréciation de l'État par l'Église (nous avons vu l'exemple d'Augustin) que l'État est amené à devenir autonome :

« s'il ne doit plus s'occuper du salut et de la sanctification des citoyens, s'il a perdu sa sainteté antique et sa fonction éducatrice, il devient nécessairement organisation technique. »³⁶²

Cette transformation de l'État est une mise à distance de la volonté universalisante de l'Église catholique et romaine, par la structure dirigeant l'État, le souverain à sa tête, comme à son principe. L'État prend une posture amoral. Sont posées là les conditions de possibilité de naissance

administratives de la foi et de la société chrétienne. (...) Ce ne sont pas seulement quelques hommes qui, de préfets, devinrent des évêques : la civilisation tout entière fut remplacée par une nouvelle civilisation ». Maurice Sachot cite Émile Poulat, L'Ère post-chrétienne, Paris, Flammarion, 1994. C'est ce basculement civilisationnel qui relégua la civilisation ancienne au rang d'antiquité.

360 S'il y a eu des condamnations que nous jugeons cruelles de nos jours, le mot de persécution nous semble un peu fort, car les chrétiens qui étaient condamnés à mort pendant les jeux, par exemple, n'étaient pas persécutés pour leur foi, mais condamnés parce qu'ils refusaient de reconnaître la divinité de l'empereur et violaient ainsi la loi romaine. Galère tolère donc, en 311, que les chrétiens ne reconnaissent pas la divinité de l'empereur, ce qui met fin aux procédures judiciaires à leur encontre sur ce sujet.

361 Paul Veyne, Quand notre monde est devenu chrétien (312 – 394), Paris, Albin Michel, 2010, pp 274-275.

362 Eric Weil, Op. Cit., p 42.

du capitalisme, cette forme d'économie purement technique, sans morale. En effet, cette distanciation d'avec l'Église l'est aussi d'avec la morale qu'elle professe (le rapport des catholiques à l'argent a toujours été délicat, jusqu'à ce que la sécularisation fasse son travail et que le protestantisme délivre le croyant de la douleur morale que le catholique est censé ressentir en s'enrichissant). Cette émancipation est également le point de départ du libéralisme, qui fut semble-t-il d'abord moral (s'affranchir de l'interdit de l'argent), puis économique (prémices du capitalisme), avant d'être politique (tel que les Lumières le porteront avec force). C'est ainsi que :

« les nécessités de l'organisation étatique ont fait de son efficacité le critère essentiel, à l'exclusion de tout autre. »³⁶³

L'État est devenu une structure technique et aucune Église chrétienne n'a été capable de proposer :

« une théorie de l'organisation étatique qui lui fût propre, mais tout au plus une morale pour hommes d'État et pour la société de production : chacune a pu s'entendre avec toutes les formes constitutionnelles et sociales, à la seule condition (augustinienne) que l'État n'exige pas des citoyens culte des idoles ou abjuration. »³⁶⁴

Cette volonté de sortie de la morale chrétienne et l'incapacité des Églises à proposer une vie de l'État les comprenant conduit à la neutralisation de l'État et de la vie politique (neutralité morale ou idéologique, ferment de la laïcité telle que nous essayons de la dégager des schémas habituels), car l'Église n'est pas capable de concilier ses prétentions universalistes avec le principe de la foi personnelle et du salut individuel, ce qui lui interdit de proposer un salut collectif, ne serait-ce que dans les frontières d'un État chrétien. L'État devenant technique tend donc à la neutralité et ce ne sont que les tentatives des Églises pour avoir de l'ascendant sur l'État, par l'éducation de sa population, pour ne prendre que cet exemple, qui conduiront l'État à se montrer anticlérical.

Ce mouvement vers la neutralité est un rappel de l'État de l'antiquité (pas un retour, il n'y a jamais de retour ; tout au plus un souvenir), pour qui il n'y

363 Ibid.

364 Ibid.

a aucun conflit entre foi et politique. La différence étant que si dans l'antiquité (avant l'avènement du christianisme), l'État n'était pas en conflit avec la foi, car il en était l'expression ou la vie raisonnée, marquée par ses rites, l'État moderne n'est pas traversé par la foi, mais s'en distancie dans une attitude athée (bien qu'il se pense toujours dans les catégories chrétiennes, l'athéisme étant une attitude de rejet, il n'est que le pendant de la foi et reste lié à la religion qu'il refuse). C'est le seul moyen qu'a l'État d'empêcher les querelles religieuses de se faire jour en son sein : refus de persécuter une foi et liberté religieuse sont les deux axes principaux de cette neutralité (ce que l'édit de Galère, complété par la suite, avait mis en place dans l'empire romain et qui a été défait par l'édit de Thessalonique).

Il n'existe donc aucun conflit entre foi et politique dans la pensée pré-chrétienne, tout comme c'est le cas pour la pensée de Marx. Un conflit ne peut naître que là où la politique ne se contente pas de soumettre les citoyens à la loi :

« mais veut soumettre à son contrôle leurs convictions, si, en d'autres termes, elle ne reste pas fidèle à la tradition antique, mais s'interprète elle-même selon de modèle de la religion de l'intériorité et veut faire dépendre un « salut » politique de l'acceptation d'une foi dogmatiquement fixée. »³⁶⁵

Si l'État est neutre et renonce à toute prétention religieuse, et que la foi considère l'État comme une institution technique nécessaire, alors le conflit entre foi et politique ne peut exister. Dans cette optique, l'État et la religion peuvent coexister, non pas au sens pré-chrétien, mais au sens moderne³⁶⁶ : liberté de culte, neutralité de l'État. C'est ainsi qu'Eric Weil peut déclarer à raison que :

« l'athéisme dans le domaine de la politique est la condition nécessaire et suffisante de la liberté de la foi. »³⁶⁷

365 Ibid., p 43.

366 Ce n'est en effet pas le sens constantinien de l'État, qui est organisé autour de sa personne, en tant que converti sincère au christianisme. Il y a un empereur chrétien qui dénigre les païens dans ses prises de paroles et ses écrits (Paul Veyne, Op. Cit., p 18), mais qui refuse de mettre en application une persécution contre les païens (Ibid., p 16), tout en favorisant les chrétiens.

367 Eric Weil, Op. Cit., p 43.

En effet, si l'État est athée, c'est-à-dire ici neutre, la foi religieuse quelle qu'elle soit, n'a pas de droit de regard sur son fonctionnement, qui est alors jugé technique et non moral. Encore faut-il que l'État préserve la paix sociale en sanctionnant les comportements illégaux des croyants, les uns envers les autres. Si la neutralité est effective, l'État ne favorisera pas l'une ou l'autre croyance sur son territoire. Il revient à l'État, mais tout autant à la religion, de ne pas oublier la frontière entre « la conviction intérieure et l'action extérieure »³⁶⁸. La foi ne changera le monde que si elle devient effectivement universelle et est reconnue comme telle ; la politique quant à elle jugera les actes du croyant, du moment qu'ils contreviennent à la loi de l'État. Citons, par exemple, le cas des tenues traditionnelles revendiquées à tort comme relevant de l'islam (Burqa, tradition surtout afghane ; Niqab, tradition qui pourrait être préislamique dans la péninsule arabe), qui ont été interdites dans l'espace public français, pour des raisons de sécurité publique (ces tenues masquant le visage de celles qui les portent).

Eric Weil conclut son propos en précisant qu'il reste un mérite à Marx, à savoir que même pour l'athée en politique :

« l'action politique reste limitée au domaine des conditions dans lequel l'individu, à l'intérieur de la réalité qui lui est donnée, cherche et détermine le sens de son existence – et que ce sens même se situe en dehors du domaine politique. »³⁶⁹

C'est ce que nous avons pointé dans le discours de Karl Marx, quand celui-ci évoque ce que nous avons nommé plus haut « poésie de l'avenir ». A savoir que ce que doit tenter le geste révolutionnaire est de tendre vers quelque chose qui n'est pas à sa portée en tant que forme politique de transformation de la société. La poésie de l'avenir reste à inventer à chaque instant. Elle ne sera pas trouvée, puis conservée comme un fondement solide sur lequel bâtir la nouvelle société (elle est métastable), mais restera toujours cette *praxis* à imaginer et à mettre en acte : à chaque avancée sociale ou politique, correspond une autre avancée, encore à venir, toujours à venir, jamais là, espoir d'un bonheur

368 Ibid.

369 Ibid., p 44.

de vivre qui serait enfin atteint. Il y va de cet ailleurs où le bonheur serait entier, il y va des « jours heureux » qui ne peuvent qu'être une avancée temporaire, soumise à une volonté de faire encore plus et opposée à la volonté du capital d'en réduire les acquis. Car ce qui s'oppose à la poésie de l'avenir, ce n'est pas une réalité neutre, un monde offert à sa transformation positive, mais une réalité qui pousse, et puissamment, en sens inverse : la société capitaliste, qu'on la dise industrielle, libérale, monopolistique, d'État ou de marché.

C'est la neutralisation de l'État qui lui a permis de devenir ensemble technique, seulement technique, favorisant ainsi la venue du commerce amoral. Et nous voyons bien, pour ceux d'entre nous qui sont non-croyants, sinon athées, la difficulté dans laquelle cette histoire nous a mis, à devoir chercher et imaginer un autre fonctionnement de l'État que l'État technique (dont le développement le plus avancé semble bien pouvoir se trouver dans les institutions européennes). Un fonctionnement qui pourtant ne peut renvoyer à la religion telle que nous la connaissons, car sa réalisation temporelle est impossible, ou du moins, n'est pas souhaitable, idée dont la conviction a pu se forger en prenant connaissance des actes qui ont suivi l'édit de Thessalonique ou, plus proche de nous, les guerres de religion et de nos jours, la guerre de civilisation que mène une partie de l'Islam sunnite. La question demeure de l'avenir que nous pouvons envisager, pris entre les forces capitalistes et religieuses, pris entre le libéralisme économique européen brandi comme une foi (et résultant de la sécularisation de la religion chrétienne occidentale) et l'influence des religions et sectes sur les institutions de l'Europe.

Il nous semble qu'à défaut de pouvoir apporter les réponses, du moins la mise en place d'un espace public laïque permet de disposer d'un outil qui autorise à poser ces questions publiquement en protégeant la liberté d'expression des locuteurs. Pourquoi considérer que l'économie est une science exacte ? Pourquoi considérer que la religion apporte le salut ? Ce sont des questions de croyance en la science, et de foi en la religion. Et la

foi est une *poíêsis*, une *praxis* de la *poíêsis*³⁷⁰.

La croyance

Après avoir exploré la notion de tradition, puis celle de sécularisation, il s'agit maintenant de traiter de la croyance. Nous n'échappons pas à la croyance. Il y en a trois modes principaux : la raison, la tradition, le charisme (le sacré). 2+2=4 ; il ne faut pas faire ça, parce que « c'est ainsi »³⁷¹, ça a toujours été comme ça ; il ne faut pas faire ça, car le sacré (le charisme du prêtre) vous en empêche : aller contre le sacré est hérésie (ou impiété).

Le fait de dire « j'ai la foi » est l'expression du constat d'un déphasage entre la tradition et la vie sociale vécue, c'est une manière de se rassurer quant à la persistance de la tradition dont on se réclame, une façon de lutter contre la sécularisation (une façon d'être, par exemple, chrétien). Le fait de dire « j'ai la foi » n'aurait aucun sens s'il n'y avait déjà un écart entre la tradition et le vécu quotidien que suppose le respect de cette tradition : c'est une affirmation contre le monde païen, contre le monde des incroyants, contre le monde tel qu'il est (terrestre), différent de ce que la tradition chrétienne veut qu'il soit (céleste).

La sécularisation a toujours été la résultante des résistances à la croyance non interrogée, de la tension qui mène au doute, ou du doute à la tension. Faut-il continuer à ordonner notre vie, notre société, selon les préceptes divins, ou peut-on penser l'organisation de la société de façon profane ? Sachant que le profane reste une détermination comprise dans le christianisme. Le processus est sans doute transitoire, jamais totalement accompli et toujours réversible. Nous pouvons le nommer processus politique, au sens où le *πολιτικός*, ce qui concerne les citoyens, ces êtres capables de vivre en société, est l'appellation de la communauté politique sécularisée.

La foi est une action, une mise en mouvement visant à l'accomplissement

370 Jean-Luc Nancy, *La décroissance*, Paris, Galilée, 2005, p 77 : « la foi est le désœuvrement qui a lieu dans et comme l'œuvre. »

371 Eric Weil, *Op. Cit.*, p 13.

d'une œuvre dans le désœuvrement. Alors que la croyance est caractérisée par ses contenus, elle est de l'ordre d'un savoir ou d'une sagesse, elle n'est pas une *praxis*.³⁷² La croyance, en la résurrection du Christ ou dans le crédit bancaire sont du même ordre (crédit signifie croire). Toutefois, nous pourrions objecter à Jean-Luc Nancy que la prétendue science économique se fonde sur une foi qui engage une *praxis*, une mise en œuvre du monde, dans un désœuvrement qui prend la forme de la dérégulation. Il y aurait là une proximité (qui n'est pas une identité) entre idéologie scientifique et religion. Cela classerait l'économie parmi les scientismes et la distinguerait de l'économie-politique comme science sociale. Pourrait-on alors parler du capitalisme comme s'il s'agissait d'une religion et de l'économie comme de son expression dogmatique ? Ce serait peut-être forcer le trait, car il nous semble qu'il manque au capitalisme la dimension morale qui est présente en toute religion. A moins que l'on ne considère que la loi du profit maximal soit une loi morale, ce qui peut être discuté. La morale donne des règles de conduite, en effet, mais celles-ci sont, en philosophie morale, ordonnées en vue d'un bien qui n'est ni égoïste ni uniquement orienté vers l'accroissement de richesses personnelles, qui l'est même rarement et généralement assorti d'une taxe pécuniaire : le reversement à la communauté d'une part des bénéfices (principe de charité). L'analogie avec l'impôt comme taxe redistributive nous semble possible, mais sans que cela puisse lever le sceau d'amoralité du capital (l'instauration d'une éventuelle taxe Tobin sur les transactions financières ne pouvant, en fin de compte, que légitimer lesdites transactions).

Le capitalisme naît à la suite de la Réforme, dans des communautés

372 Jean-Luc Nancy, La décloison, Op. Cit., p 77 : « La foi comme *praxis* de la *poiesis* ouvre dans celle-ci l'inadéquation à soi qui peut seule constituer le « faire » et/ou « l'agir » (...). Extrapolant à partir de là, je dirais que la *praxis* est ce qui ne saurait être la production d'une œuvre adéquate à son concept (donc un objet), mais qu'elle est en toute œuvre et *ek tou ergou* cela qui en excède le concept. Non pas, comme on le pense communément, cela qui est en défaut sur le concept, mais cela qui, l'excédant, met le concept hors de soi et lui donne plus à concevoir, ou plus à saisir et à penser, plus à toucher et à indiquer que ce qu'il conçoit. La foi serait ici l'excès praxique de et dans l'action ou dans l'opération, et cet excès en tant qu'il s'ordonne à rien d'autre qu'à lui-même, c'est-à-dire aussi à la possibilité pour un « sujet » (pour un agent ou pour un acteur) d'être plus, d'être infiniment plus et excessivement plus que ce qu'il est en soi et pour soi. »

religieuses protestantes, principalement ou plus rapidement, en Hollande. Il y a donc un lien entre religion chrétienne et capitalisme. Un lien qu'il n'est pas possible d'occulter. Peut-être que le capitalisme est une forme de sécularisation de la religion chrétienne ? Il resterait alors inclus dans l'ère chrétienne et serait une forme de christianisme. En ce sens, il serait possible de le comparer à la religion chrétienne d'occident et de tisser la toile des correspondances avec elle : salles des marchés pour chapelles, annonces des cours de la bourse ou éditoriaux des médiocrates pour homélies, science économique pour doctrine³⁷³ : bouleversement de la théologie, divisée entre dogmatique et économie. Si l'économie prend la place de l'opinion, du dogme, en s'érigeant au statut de science, que devient ce dernier ? La mise en pratique reste économique, mais le dogme, de théorie théologique, devient théorie économique. En remplaçant le dogme, l'économie phagocyte l'espace théorique, l'économie devient tautologique : le dogme économique oriente la pratique économique, qui, elle-même, alimente le dogme économique ; et le tout fonctionne en circuit fermé. Ce modèle réduit à néant la structure théologique : c'est le modèle capitaliste, tel qu'il se met en place avec la modernité et le discours des physiocrates, qui alimentera le scientisme (c'est l'empirique qui prévaut sur le formel et se fait empirisme).

Abordons maintenant le terrain de la croyance par une autre entrée, le caractère du croire, de la créance (*gläubhaft*) est attaché par Husserl à la perception (Chose et espace, §5), quand il explicite la différence entre *leibhaft* (*in-carnation*, le se-faire-chair, « en chair et en os ») et *gläubhaft* (en créance, en croyance)³⁷⁴. Si la perception d'une chose est, en croyance, que cette chose est bien là, perçue pour ce qu'elle est, le cas de

373 Pour l'Église, l'économie est l'application de la théologie (ou théologie pratique). Cette notion théologique a été forgée par les pères de l'Église, pour expliquer comment devait s'appliquer la théologie au quotidien (habitation de la foi, foyer, trouvant son origine dans le foyer de la maison en langue grecque : οἶκος, *oikos*). L'économie est le pendant de la dogmatique qui est la théorie théologique.

374 La langue allemande ne distingue pas foi et croyance, qu'elle nomme *Glaube*. Mais si l'on accepte la définition de Jean-Luc Nancy de la foi, alors Husserl ne peut parler ici que de croyance.

Nous indiquons par ailleurs que Husserl a également forgé la notion d'*habitus*, qui est un élément de médiation essentiel entre nos expériences passées (les créances qui constituent nos rétentions) et les principes de perception (attention) et d'action (à venir : protention). C'est, pour Husserl, une manière de délaissier trois formes de la pensée dont il hérite : le mécanisme, le déterminisme, l'intellectualisme.

l'hallucination démystifiée met la non-croyance (*der Unglaube*) à la place de la croyance (*des Glaubens*)³⁷⁵. La croyance n'est donc pas dans la perception qui se révèle fausse, mais elle est bien présente dans la perception vraie et dans celle qui n'a pas été vérifiée (à moins de suspendre le jugement quant à la vérité de cette perception).

Cette interprétation de la croyance est tout à fait cohérente avec le principe de falsification scientifique. En effet, la falsification consiste à penser non-fausse toute théorie scientifique qui n'a pas encore échoué aux tests visant à valider l'exactitude de ses prédictions. Pareillement, toute perception est non-fausse tant que l'hallucination n'a pas été révélée comme telle. La croyance a même une utilité primordiale dans la synthèse perceptive cinétique (§43). Les moments de croyance sont « essentiels et facteurs d'unité »³⁷⁶ dans la continuité de la synthèse des apparitions des images qui, dans leur succession, constituent la chose. Mais cette synthèse a besoin de persister dans l'imagination, afin que la chose puisse venir à l'existence pour moi. C'est la croyance d'imagination qui permet, en faisant acte de créance (en donnant crédit), d'imaginer que la succession des apparitions (ou esquisses) va continuer dans le sens imaginé, afin de mener à la constitution synthétique de la chose. Ce qui fait la fixité d'une synthèse qui constitue une chose fixe, identique à elle-même, c'est :

« l'unité de la croyance qui, précisément dans cette succession d'apparitions, ne cesse de se renforcer et vérifier, et qui fait l'unité de l'expérience ».³⁷⁷

Ainsi, la croyance est au cœur même de la perception. Elle en est même un élément essentiel, originaire. C'est précisément à cause de l'incertitude quant à la vérité de la perception que :

« Tout réel perçu (réel chosique) peut peut-être ne pas être, et ainsi par principe tout chosique posé dans la perception comme dans le souvenir peut peut-être ne pas être, donc éventuellement n'être rien de réel. »³⁷⁸

375 Edmund Husserl, *Chose et espace. Leçons de 1907*, Paris, PUF Épiméthée, 1989, p 37. Husserliana XVI, *Ding und raum*, Den Haag, 1973, pp 15-16.

376 Ibid., p 185.

377 Ibid., p 186.

378 Ibid., p 340.

Nous sommes donc dans l'incertitude absolue et si nous voulons fixer notre perception sur des choses, nous devons croire en leur existence, non pas comme acte volontaire de croyance venant s'ajouter à la perception, mais comme croyance d'imagination dans le processus de synthèse imaginative nous permettant de percevoir. Cela serait errer dans un monde absurde et sans consistance si la perception était un acte irrationnel, voué à ne rencontrer que des illusions.

« Mais toute perception est un acte rationnel de position de quelque chose qui éventuellement n'est pas, un acte de position fondateur »³⁷⁹.

Percevoir, c'est donc poser la chose comme telle, dans sa persistance sensible et imaginaire. C'est croire à ce que je vois, jusqu'à ce que des preuves sensibles me montrent que je suis dans l'erreur. Je juge que la chose est, parce qu'elle est représentée par mes sens. Il y a unité de représentation, mais aussi unité de jugement. Cette croyance fait fond et supporte les kinesthèses, qui sont les sensations de mouvement qui me permettent de percevoir l'espace en le parcourant (je ne perçois l'espace qu'en le parcourant, ne serait-ce que du regard).

Nous dirons alors, pour reprendre un autre vocabulaire husserlien lié à son analyse du temps, que la créance est une protention, une attente, une anticipation de corroboration de l'esquisse par l'image suivante qui vient s'agglomérer aux précédentes en un tout cohérent, par la synthèse imaginative. Tant que cette protention est satisfaite, il n'y a pas perception d'une illusion. Quand la protention ne correspond pas à ce qui est anticipé, la perception s'avère trompeuse, illusoire, hallucinatoire. Tout l'intérêt de l'expérimentation est alors de valider que la protention corresponde à la chose réelle perçue : il s'agit de confirmer que la chose est bien là.

379 Ibid.

Quatrième partie

La question du champ : l'espace-temps

Il semble utile d'apporter ici quelques précisions quant à la dernière partie de ce travail. Des champs bien définis continueront d'être discutés, en suivant avec plus ou moins de fidélité la pensée d'auteurs reconnus. Il s'agit de s'inspirer de ces pensées, comme cela a été fait précédemment, mais sans céder au concordisme entre philosophie et science physique.

L'enjeu est ici de procéder à une mise en perspective théorique de l'espace en mettant en exergue des résonances entre la physique contemporaine et la philosophie. Deux des approches théoriques de la physique seront abordées, l'une concernant la conception de l'espace et du temps, l'autre la masse de la matière. Ceci a pour objectif de faire sortir la réflexion des cadres habituels de pensée, pour rechercher une autre expression de l'espace vécu, en mobilisant un regard différent sur ce qu'en disent les philosophes. Cette démarche devrait apporter un point de vue plus frais que ne le sont les approches heideggerienne et husserlienne, qui s'inspirent, en sus de la tradition philosophique, de la physique du début du XX^e siècle.

Tout d'abord, une lecture de Heidegger, pour ensuite confronter son apport avec celui de la physique contemporaine. Puis, l'espace tel qu'il est compris par Husserl, en tirant profit des acquis précédents. Enfin, nous tracerons un trait d'union avec la pensée anthropologique d'Henri Lefebvre, afin d'aboutir à une synthèse qui proposera un espace-temps de la laïcité.

L'espace vécu est tout à la fois le champ des perceptions du corps-sujet et le milieu qui lui permet de s'orienter et de constituer son rapport spatial à une altérité. Il y a donc des limites à l'action (aux perceptions), qui sont à la fois internes et externes, dues aux sens et au réel avec lequel le corps-sujet est en relation.

15- L'espace heideggerien

Puisqu'il faut un point de départ à cette partie de notre enquête, Heidegger semble tout indiqué, tant son aura est importante dans la pensée contemporaine. Il s'appuie sur Aristote et le dépasse en proposant une pensée transcendante de l'espace, prenant en compte la physique du XX^e siècle, tout en allant plus loin que les lois de cette dernière. Sa pensée conduit toutefois à la sacralité de l'espace et non sa laïcisation.

« Rien n'est, mais tout se fait. »

Platon, Théétète, 152d.

Le topos

Comme la *khóra* platonicienne, le *topos* (τόπος) désigne un lieu, un endroit. Mais aussi un espace, un terrain, un territoire, une localité, un pays, une contrée. Il désigne aussi une occasion pour entreprendre quelque chose, la portée balistique ou le fondement d'un raisonnement, la matière d'un discours. Sa polysémie est aussi riche que celle de la *khóra* et il en est le quasi-synonyme. *Topos* viendrait de l'indo-européen commun **top-* : « avoir lieu ». C'est ce qui a lieu, ce qui a *un* lieu. Il est apparenté au verbe *τοπίζω* (*topizo*) : localiser. Le *topos* est la localisation d'une chose, localisation spatiale (avant les métaphores intellectuelles), localisation *là*. Il y est plus question de désigner un lieu que d'être *l'ici* que nous associons à la *khóra*. En ce sens, le *topos* est plutôt un concept heideggerien, le *là-bas*, ce qui est désigné là-bas, dans la transcendance ; alors que la *khóra* se rapporterait à *l'ici*, à l'immanence – elle serait alors plutôt un concept husserlien.

Aristote décrit le lieu, le *topos*, comme n'étant ni forme ni matière. Son

raisonnement est le suivant³⁸⁰ :

« Si, de fait, le lieu est l'enveloppe première de chacun des corps, il sera une certaine limite, de sorte que l'on serait d'avis que le lieu est la forme, c'est-à-dire la figure de chaque chose, par laquelle est délimitée sa grandeur, c'est-à-dire la matière de sa grandeur. »³⁸¹

Reprenant les propos de Platon dans le *Timée*, Aristote les expose à sa façon :

« Mais dans la mesure où l'on est d'avis que le lieu est l'extension de la grandeur, il est la matière. Car ceci est autre chose que la grandeur ; c'est ce qui est enveloppé c'est-à-dire ce qui est déterminé par la forme, par exemple par une surface c'est-à-dire une limite. Or telle est la matière au sens de l'indéterminé. Car quand on a enlevé la limite et les propriétés de la sphère, il ne reste rien d'autre que la matière. »³⁸²

Mais si le lieu est « séparable de la chose », objecte Aristote, il ne peut être la forme. L'exemple du vase qu'il prend alors permet de comprendre que la chose contenue dans le vase a une forme qui ne dépend pas d'elle-même, mais du vase, une limite qui dépend du contenant. Elle n'en a pas en propre, elle est informée. En outre, elle est contenue par le vase. Or, le lieu n'est pas dans le vase, il est le vase. Le lieu n'est donc pas non plus matière de la chose. Ni forme ni matière, le *topos* n'est que localisation de la chose, *là-bas*. Et ce qui est là-bas, par opposition à l'ici, c'est le *Dasein*, l'être-le-là, l'être-là, cette forme d'être qui est dans le monde, mais de manière différente aux objets.

Le Dasein et l'espace

Le *Dasein* est dans le monde. Du moins est-ce ainsi que nous le pensons de prime abord. Mais, le traducteur précise que Heidegger distingue être-dans (*Sein in*) et être-au monde (*In-Sein*)³⁸³. « *Das In-der-Welt-sein* »

380 Aristote, *Physique*, IV, 2, 209b, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2014. Traduction de Pierre Pellegrin.

381 *Ibid.*, pp 575-576 : « εἰ δὲ ἐστὶν ὁ τόπος τὸ πρῶτον περιέχον ἕκαστον τῶν σωμάτων, πέρασ τι ἂν εἴη, ὥστε δόξειεν ἂν τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφή ἑκάστου ὁ τόπος εἶναι, ὃ ὀρίζεται τὸ μέγεθος καὶ ἡ ὕλη ἢ τοῦ μεγέθους· τοῦτο γὰρ ἑκάστου πέρασ. »

382 *Ibid.*, p 576 : « ἢ δὲ δοκεῖ ὁ τόπος εἶναι τὸ διάστημα τοῦ μεγέθους, ἢ ὕλη· τοῦτο γὰρ ἕτερον τοῦ μεγέθους, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ περιεχόμενον ὑπὸ τοῦ εἶδους καὶ ὠρισμένον, οἶον ὑπὸ ἐπιπέδου καὶ πέρατος, ἔστι δὲ τοιοῦτον ἢ ὕλη καὶ τὸ ἀόριστον· ὅταν γὰρ ἀφαιρεθῇ τὸ πέρασ καὶ τὰ πάθη τῆς σφαίρας, λείπεται οὐδὲν παρὰ τὴν ὕλην. »

383 Martin Heidegger, *Être et temps*, §12, traduction d'Emmanuel Martineau, édition numérique hors commerce, p 62.

signifie littéralement « être dans le monde ». Heidegger distingue le sens verbal de l'expression « être dans » du sens ontologique d'« être-à ». Mais, être dans (*Sein in*) :

« nomme le mode d'être d'un étant qui est « dans » un autre ».³⁸⁴

Or, le *Dasein* n'est pas dans le monde comme l'eau est dans le verre, le vêtement dans l'armoire. Le *Dasein* est au monde (*In-Sein*).

« Par le mot *in*, nous comprenons d'abord le rapport de deux étants étendus « dans » l'espace du point de vue de leur lieu dans cet espace. »³⁸⁵

Le rapport entre deux étants indiquant une relation, l'espace évoqué ici est relationnel. Le choix de la traduction peut cependant prêter à confusion. Nous dirons plus volontiers que l'être dans (le monde) est le propre du *Dasein*, par différence avec l'être à l'intérieur de (quelque chose, comme du monde) qui est le propre de l'eau à l'intérieur du verre, du corps de l'écrivain à l'intérieur de la pièce qui lui sert de bureau, de cette pièce à l'intérieur de sa maison, de sa maison à l'intérieur de son quartier, de son quartier à l'intérieur de sa ville, etc. : il est à l'intérieur de différents espaces qui s'emboîtent comme des poupées russes et se déterminent par les relations des étants concernés. Mais, son corps n'est pas son *Dasein*, dont le mode d'être est d'être dans le monde. Ce « dans le monde » (*In-Sein*) n'est pas une propriété spatiale, comme c'est le cas avec « être à l'intérieur de » (*Sein in*). L'être dans (selon notre modification de la traduction) :

« désigne une constitution d'être du *Dasein*, c'est un *existential*. »³⁸⁶

C'est-à-dire, qu'il n'est pas « l'être-sous-la-main » (*Vorhandenheit* : existence, présence, disponibilité, accessibilité) d'une chose comme un corps humain ou un verre³⁸⁷. Pour justifier cette différence entre ces modes d'être, Heidegger se base sur l'étymologie de *in* :

384 Ibid.

385 Ibid., p 63.

386 Ibid.

387 Ce qui est l'être sur le mode de la subsistance, coupé des rapports de renvoi qui constituent son être propre et sera opposé à « l'être-à-portée-de-la-main » (*Zuhandenheit* : « être en main », disponibilité, proximité, à l'attention de), qui est posé comme plus originaire : il « est la détermination ontologico-catégoriale de l'étant tel qu'il est, « en soi ». » (fin du §15).

« *in* » provient de « *innan* – », habiter, avoir séjour ; « *an* » signifie : je suis habitué à, familier de, j'ai coutume de... ; le mot a le sens de *colo*, c'est-à-dire *habito* et *diligo*. Cet étant auquel appartient l'être-à... en ce sens, nous le caractérisons comme l'étant que je *suis* à chaque fois moi-même. L'expression « *bin* » (« suis ») est parente du mot « *bei* » (« auprès de ») ; « *ich bin* » (je suis) signifie derechef j'habite, je séjourne auprès de — du monde tel qu'il m'est familier. *Sein* (être) en tant qu'infinitif du « *ich bin* » (je suis), c'est-à-dire compris comme existential, veut dire habiter auprès de... être familier de... *L'être-à... est donc l'expression existentielle formelle de l'être du Dasein en tant qu'il a la constitution essentielle de l'être-au-monde.* »³⁸⁸

Ainsi, l'être-dans-le-monde (l'être à..., *In-Sein*) n'est pas un être-à-l'intérieur-du-monde (*Sein in*). Il n'occupe pas un espace « à côté » d'autres existants ou du monde. Il a une « *spatialité existentielle* »³⁸⁹, et son mode d'être est celui de la préoccupation (*Besorgen*).

« L'être du *Dasein* lui-même doit être manifesté comme *souci*. (...) C'est parce que l'être-au-monde appartient essentiellement au *Dasein* que son être vis-à-vis du monde est essentiellement préoccupation. »³⁹⁰

Préoccupation, *souci* (*sorge*) ou attention (selon Bernard Stiegler). Il est vrai que faire attention à, prendre soin de, est synonyme de se préoccuper de, ou de se soucier de – notons qu'en français la préoccupation et le souci sont des actions réflexives : je *me* soucie de, ou je *me* préoccupe de. Cette préoccupation est propre au *Dasein*, elle lui est intérieure, elle constitue son intériorité. Si bien que Heidegger délimite le *Dasein* :

« par rapport à un mode d'être dans l'espace que nous appelons l'intériorité. »³⁹¹

Le *zuhanden* (« à-portée-de-la-main »)

La caractéristique du *zuhanden* est d'être à proximité. Il y a un usage quotidien de l'outil qui est ainsi « à-portée-de-la-main ». Ce que suggère déjà :

« le terme même qui exprime son être : « être-à-portée-de-la-main »

388 Ibid., §12, p 63.

389 Ibid., p 64.

390 Ibid., p 65.

391 Ibid., préambule au §22, C. *L'ambiance du monde ambiant et la spatialité du Dasein*, p 97.

(*Zuhandenheit*). »³⁹²

Cette proximité est une caractérisation de l'espace engagé dans *ma* relation avec ce qui est « à-portée-de-*ma*-main », avec ce qui m'est adressé, ce qui est porté à mon attention. Cette relation n'est pas à chaque fois identique en terme de distance me séparant de l'outil. Il peut être accroché à ma ceinture ou posé près de moi, plus ou moins proche. Cette relation de distance à l'outil dépend du travail que j'effectue au moment où j'en ai besoin. La place d'un outil est toujours « là-bas »³⁹³, à sa place. Cette place où sont rassemblés des outils pointe un :

« vers où » en général en lequel est assignée à un complexe d'outils la totalité de la place. »³⁹⁴

Ce « vers où », Heidegger le nomme la *contrée* (*Gegend*). La contrée, ce n'est pas qu'une direction, c'est également un ordonnancement d'étants spécifique à un lieu. C'est donc un mode d'organisation de l'espace. Mais un espace qui n'est pas posé là, comme une figure géométrique en trois dimensions. Il est plutôt un espace découvert par l'attention (la préoccupation) du *Dasein* qui vient prendre tel ou tel outil pour son usage, et ainsi, constitue l'espace qui le sépare ou le rapproche de l'outil entreposé là, ou là-bas, dans et par la relation qui le lie à cet outil. Chaque étant « à-portée-de-la-main » a sa place et de ce fait, « l'espace a éclaté en places », en lieux divers qui ne constituent pas une uniformité spatiale au sens de l'espace des modernes (*extensio*) : cet espace est appelé « monde ambiant »³⁹⁵ et peut être assimilé à l'ensemble des contrées que je parcourt.

L'être-au-monde du *Dasein*

Le *Dasein* a une spatialité qui lui est propre et n'a rien à voir avec la *Vorhandenheit*, l'être-sous-la-main. Il n'est pas une chose à l'intérieur du monde (*Sein in*), il est dans le monde (*In-Sein*), il est *au* monde. Le rapport au monde en tant qu'être à l'intérieur du monde (*Sein in*) est

392 Ibid., §22, p 97. La parenthèse est de notre fait.

393 Ibid., p 98.

394 Ibid.

395 Ibid., p 99.

réservé aux choses sous-la-main (*vorhanden*) qui peuvent devenir à-portée-de-la-main (*zuhanden*) quand elles entrent en rapport d'usage avec le *Dasein*, sur le mode de l'attention (préoccupation). La spatialité du *Dasein* :

« manifeste les caractères de l'*é-loignement* et de l'*orientation*. »³⁹⁶

L'*é-loignement* est un mode d'être du *Dasein*. Il indique une action et non un état, une action d'éloignement du là-bas vers l'ici. Le *Dasein* est un approcher qui :

« laisse à chaque fois, comme l'étant qu'il est, de l'étant venir à l'encontre dans la proximité. »³⁹⁷

Le *Dasein* est un « être-éloigné » (là-bas) et c'est la possibilité qu'il a de sentir des étants se rapprocher de lui (ou inversement) qui constitue son rapport à l'espace. L'éloignement entre les étants-objets est mesurable, alors que l'*é-loignement* du *Dasein* est un approcher de ces étants à l'intérieur du monde. Comme le *Dasein*, l'*é-loignement* est un existentiel, mais il est intra-mondain : il se déroule à l'intérieur du monde (*Sein in*).

C'est cette action d'*é-loignement* qui permet, selon Heidegger, de découvrir l'être-en-soi du monde, de l'étant :

« *après duquel le Dasein, en tant qu'existant, est à chaque fois déjà.* »³⁹⁸

L'*orientation*, quant à elle, est ce qui détermine le prochain. Cette détermination ne se fait pas sur la base d'une distance, mais sur le fait que ce prochain est présent dans l'*é-loignement* actuel, présent dans le rapport au monde approchant. Le prochain, c'est ce que mon attention apporte à mes sens. La distance n'a rien à voir dans la détermination du prochain. C'est l'attention (préoccupation) qui décide de ce qui est proche ou non, comme le montre l'exemple de Heidegger concernant les lunettes que l'on porte et qui sont oubliées dans l'acte de voir. Le tableau que j'observe est plus proche que les lunettes sur mon nez.

L'attention amène quelque chose à la proximité du *Dasein*. Mais cette

396 Ibid., §23, p 99.

397 Ibid.

398 Ibid., p 100.

proximité n'est pas fixée dans une distance spatiale. C'est la proximité de ce qui est *zuhanden*, à-portée-de-la-main. L'espace occupé par le *Dasein* n'est pas de même nature que celui occupé par un étant, qu'il soit sous-la-main (*vorhanden*) ou à-portée-de-la-main (*zuhanden*). Le *Dasein* est être-*auprès de* dans son éloignement. Il est là-bas et approche :

« le *Dasein* n'est de prime abord jamais ici, mais là-bas, et c'est depuis ce là-bas qu'il revient vers son ici ». ³⁹⁹

Il revient, c'est un mouvement qui ne connaît pas d'aboutissement (il nous hante). Le *Dasein* n'arrive jamais à l'ici : il reste limité au mouvement d'approche. Cela indique que le *Dasein* est spatial pour autant qu'il découvre l'espace dans lequel il circule par l'éloignement qui le rapproche des étants à-portée-de-sa-main. Cette découverte se fait par l'orientation du *Dasein*. En effet, il ne suffit pas de s'éloigner au hasard (ce n'est d'ailleurs pas possible, puisque c'est la préoccupation qui oriente l'approche). L'approche d'un étant se fait en orientant l'éloignement vers cet étant. C'est l'attention (préoccupation) qui permet cette orientation dans l'approche, elle lui donne une direction dans la contrée (*Gegend*) qui a été évoquée plus haut. Ainsi, l'approche (qui est éloignement) se fait en s'orientant.

« De cette orientation naissent les directions fixes de la droite et de la gauche. (...) l'orientation qui appartient à l'éloignement est fondée par l'être-au-monde ». ⁴⁰⁰

Cette orientation n'est pas subjective, c'est-à-dire qu'elle n'est ni personnelle ni fruit du sentiment du *Dasein*. C'est une dimension de :

« l'être-orienté dans et vers un monde à chaque fois déjà à-portée-de-la-main. » ⁴⁰¹

C'est l'être-au-monde du *Dasein* comme corps s'orientant dans le monde qui est déterminé par les directions droite, gauche, haut, bas : il s'agit de sa constitution existentielle d'être dans le monde (*In-Sein*).

L'éloignement et l'orientation sont les caractères constitutifs de la spatialité du *Dasein*, ils la déterminent. Cette spatialité se manifeste sur le

399 Ibid., p 101.

400 Ibid., p 102.

401 Ibid.

mode de l'attention (préoccupation) qui permet la détermination du prochain et la direction de l'approche, dans l'espace intra-mondain, c'est-à-dire, l'espace physique des rapports entre les choses.

Le problème ontologique de l'espace

L'espace décrit par Heidegger est immanent : il n'est pas encore dans la tridimensionnalité géométrique, c'est-à-dire que ce n'est pas l'espace cartésien des modernes. C'est une ouverture de l'espace⁴⁰² (et non dans l'espace) liée à la mondanité du monde, comme lieu de l'approche de la chose à-portée-de-la-main par le *Dasein*. Dans cette logique de l'éloignement, Heidegger nomme cette ouverture « prochaine » :

« l'espace demeure comme encore en retrait en tant que pur « où » de toute ordination métrique d'emplacements ou de détermination métrique de situations. »⁴⁰³

C'est au moment où l'attention du *Dasein* se porte sur un être-à-portée-de-la-main (*Zuhandenheit*) que s'ouvre un espace liant les deux, le *Dasein* s'approchant depuis là-bas vers l'étant à-portée-de-la-main. Cet espace est « découvert », c'est-à-dire qu'il est dévoilé dans le même sens que quand Heidegger commente l'*alètheia* (ἀλήθεια) platonicienne. L'éloignement est un dévoilement, un accès à une forme de vérité. Ce dévoilement est celui de la contrée (*Gegend*) :

« le vers-où de la destination possible du complexe à-portée-de-la-main d'outils ».⁴⁰⁴

C'est l'attention (préoccupation) qui oriente le vers-où du *Dasein*. Sa rencontre avec l'étant à-portée-de-la-main, dans la contrée, est une « rencontre ». C'est cette (r)encontre qui constitue le rapport spatial entre le *Dasein* et l'être-à-portée-de-la-main.

« Le laisser-faire-encontre de l'étant intra-mondain constitutif de l'être-au-monde est un « donner-espace ». Cette donation d'espace, que nous appelons aussi aménagement, est la libération de l'à-portée-de-la-main vers sa spatialité. »⁴⁰⁵

402 Nous ferions volontiers un lien ici avec ce que nous avons dit de la séparation.

403 Ibid., §24, p 103.

404 Ibid.

405 Ibid.

Cet aménagement rend possible la factualité de l'orientation du *Dasein*, que Heidegger nomme facticité. L'aménagement est un existentiel appartenant au *Dasein*. C'est la spatialité en-soi qui est ainsi découverte et c'est sur cette découverte que la connaissance de l'espace peut se construire. Le soi de la spatialité est l'ouverture au connaître de l'espace. Ce soi de la spatialité résulte de la (r)encontre du *Dasein* et de l'étant à-portée-de-la-main, qui se fait dans la contrée, en tant qu'aménagement.

Cet espace ouvert par le *Dasein* ne contient pas le monde, il est contenu par lui : il est à l'intérieur du monde (*Sein in*). C'est le *Dasein* qui est ouverture d'espace à l'intérieur du monde, alors que lui-même n'est pas à l'intérieur du monde. Le *Dasein* est pourtant spatial, et c'est pourquoi :

« l'espace se montre comme a priori. (...) primauté de l'encontre de l'espace (comme contrée) lors de chaque rencontre intramondaine de l'à-portée-de-la-main. »⁴⁰⁶

Cette ouverture à l'espace connaissable transforme notre environnement (nous pourrions dire, notre entour, ce qui nous entoure, comme il y a encontre) en espaces calculables, elle :

« neutralise les contrées du monde ambiant en pures dimensions. »⁴⁰⁷

La place de l'étant à-portée-de-la-main devient emplacement, accompagné de coordonnées géométriques, et la spatialité de l'à-portée-de-la-main se détache de la subjectivité du *Dasein* pour se faire objectivité scientifique. Cependant, quelque chose se perd : l'ambiance⁴⁰⁸ du monde.

« Le monde ambiant devient monde naturel. (...) L'espace naturel homogène se montre uniquement à un mode de découverte de l'étant rencontrable qui présente le caractère d'une *dé-mondanéisation* spécifique de la mondialité de l'à-portée-de-la-main. »⁴⁰⁹

Le monde n'est donc pas spatial, du moins, pas espace transcendant. Le monde est rapport du *Dasein* aux étants, qu'ils soient à-portée-de-la-main (*zuhanden*) ou simplement sous-la-main (*vorhanden*). Mais dans ce

406 Ibid., p 104.

407 Ibid.

408 Il y a peut-être un lien à tisser ici entre cette ambiance du monde et ce que nous avons dit de la religion civile (chapitre 12). Il y a une spiritualité du monde que la modernité transforme en étendue, en calculable.

409 Ibid.

rapport, dans cette (r)encontre, le *Dasein* ouvre l'espace. C'est cette ouverture qui rend possible l'appréhension de l'espace comme géométrique, comme étendue calculable, comme *res extensa*. Et cette façon de concevoir l'espace nous fait oublier (ou masque, voile) son être et son ouverture. L'espace n'est ni phénomène de la *res extensa*, ni *a contrario*, de la *res cogitans*. Heidegger renvoie le problème de l'élucidation de l'être de l'espace à celui de l'élargissement de la question de l'être, se contentant ici de définir négativement l'espace comme ne déterminant pas l'être de l'étant intra-mondain (*zuhanden* ou *vorhanden*), ni ne constituant le phénomène du monde.

« C'est seulement au contraire en revenant au monde qu'il est possible de le concevoir. »⁴¹⁰

Évolutions de la pensée de Heidegger

Bâtir habiter penser

La pensée de l'espace du *Dasein*⁴¹¹ comme habitation sera développée après la Seconde Guerre mondiale, notamment dans une conférence prononcée au mois d'août 1951 à Darmstadt⁴¹². Heidegger y établit un rapport entre bâtir (*bauen*), qui veut aussi dire cultiver et a signifié habiter (du vieil allemand *buon*), et le *Dasein*. Le *Dasein* habite, séjourne, demeure. C'est aussi le cas du voisin (*Nachbar*) qui « habite à proximité »⁴¹³ (*Nachgebauer*). Un autre sens du mot *bauen*, là où il :

« parle encore son langage d'origine, il dit en même temps jusqu'où s'étend l'être de « l'habitation. »⁴¹⁴

Le rapprochement que fait alors Heidegger est celui entre *bauen* et *bin* (suis). *Ich bin*, je suis, veut alors dire j'habite. S'ensuit alors que la façon d'être du *Dasein* est l'habiter. Il y a un sens du bâtir, de l'édification et un

410 Ibid., p 105.

411 Notons que dans la conférence dont nous allons suivre le texte, Heidegger ne prononce pas le mot *Dasein*, qui a été remplacé par l'homme.

412 Martin Heidegger, *Bâtir habiter penser*, Essais et conférences, Paris, Gallimard, 1980 (première édition en 1958), pp 170 à 193. Heidegger précise et modifie dans ce texte la pensée qu'il avait développée dans le §12 d'Être et temps.

413 Ibid., p 172.

414 Ibid., p 173.

sens du cultiver, « enclore et soigner ». Édifier et prendre soin sont les deux modes de l'habiter, sens premier de *bauen*. Mais il n'est pas pour autant question de faire de l'habiter l'être de l'homme. Il s'agit proprement d'habiter, au sens de « la manière dont les mortels sont sur terre »⁴¹⁵, comme soigner la croissance (d'abord des végétaux cultivés, puis du PIB) et d'édifier des bâtiments. Après une autre analyse étymologique, Heidegger affirme qu'il s'agit de demeurer en paix, d'habiter en paix, de se ménager un espace paisible : aménagement de l'espace. Cet aménagement est en fait une mise en place de lieux, comme l'exemple du pont qui relie et fait sens en donnant espace à des lieux mis en relation⁴¹⁶, ainsi :

« Les choses qui d'une telle manière sont des lieux accordent seules, chaque fois, des espaces. »⁴¹⁷

Le *Dasein* semble avoir perdu cet attribut d'ouverture d'espaces au profit des lieux. Suivant l'étymologie du mot *Raum*, la notion d'espace renvoie maintenant à un aménagement, à un lieu qui est devenu place, espace, parce qu'il a été défriché. Ainsi un camp militaire, ou de gens du voyage, ou de simples randonneurs aménage un lieu en espace, en place pour habiter, même temporairement. Il y va de même des colons qui établissent un hameau puis un village. Cet espace est délimité. Il est certes rendu « libre »⁴¹⁸, mais dans une certaine limite (*péras* – πέρας), avec une fin à son extension, à son étendue.

« La limite n'est pas ce où quelque chose cesse, mais bien, comme les Grecs l'avaient observé, ce à partir de quoi quelque chose *commence à être* (*sein Wesen beginnt*). »⁴¹⁹

L'espace est ce qui rentre dans cette limite par l'aménagement que subit le lieu. C'est le sens du mot *horismós* (ὄρισμός), qui signifie définition, comme processus de délimitation des acceptions. L'espace est inséré, c'est-à-dire placé aux côtés d'autres espaces, tous reliés par des lieux et tous placés dans leurs limites.

415 Ibid., p 174.

416 Ibid., p 180 ss.

417 Ibid., p 183.

418 Ibid.

419 Ibid.

« Il s'ensuit que les espaces reçoivent leur être des lieux et non de
« l' » espace. »⁴²⁰

La relation du lieu à l'espace est d'ordre ontologique. Les espaces sont contigus. Du latin *contiguus*, touchant. De *contingo*, je touche, toucher. Dans ses espaces sont incluses des places, qui peuvent être considérées comme de simples emplacements et donc être soumises aux règles de l'espace géométrique. Entre ses espaces peuvent alors être mesurées des distances, en grec : *stadion* (στάδιον). Le *stadion* est toujours mesurable. C'est un espace bien défini par des emplacements. Ces espaces sont particuliers : ici, c'est une distance qui s'exprime, et en latin le mot *stadion* veut dire *spatium*, qui ajoute les sens d'intervalle, d'éloignement (*stadium* n'est que la translittération de *stadion*). Ainsi la distance est l'écartement d'un intervalle. Le *spatium* devient *extensio* avec les modernes, pure abstraction de la mesure des distances et intervalles. *Extensio* est construit sur *extentus*, qui dérive d'*extendo*, lui-même se formant sur *tendo* et le préfixe *ex-*. *Tendo* (*tendere*) signifie tendre, déployer, bander un arc, tendre des pièges, présenter ou offrir quelque chose, suivre son chemin, prolonger, mais aussi aboutir, camper, avoir un objectif. *Tendo* serait issu de l'indo-européen commun **ten* : « étendre, étaler ». L'*extensio* serait alors, conformément à la valeur du préfixe, l'étalement lui-même, ou l'extension en elle-même. Mais elle peut aussi désigner la cause du déploiement, ou bien la sortie, la séparation, le point de départ de l'étendue. Cet espace comme étendue (avec sa richesse de sens) est réduit par l'abstraction algébrique à ses relations analytiques. Cette nouvelle abstraction nous éloigne encore plus de l'espace des places dont la richesse est réduite à la formalisation mathématique et au calcul des distances entre les emplacements.

« Mais « l' » espace en ce sens ne contient ni espaces ni places. Nous ne trouverons jamais en lui des lieux (...). Inversement au contraire, dans les espaces aménagés par des lieux, on découvre toujours l'espace comme intervalle et en celui-ci, à son tour, l'espace comme pure étendue. »⁴²¹

Cependant, ces mesures, aussi exactes puissent-elles être, ne sauraient

420 Ibid.

421 Ibid., p 185.

constituer, fonder l'être « des espaces des lieux mesurables à l'aide des mathématiques. »⁴²² Les espaces que nous parcourons quotidiennement sont fondés par des lieux, eux-mêmes désignés comme tels parce qu'habités, parce que délimités par des habitations, des bâtiments : aménagés. Ce qui renvoie à la question des rapports de l'homme et de l'espace. Or :

« Nous parlons de l'homme et de l'espace, ce qui sonne comme si l'homme se trouvait d'un côté et l'espace de l'autre. »⁴²³

Ce n'est pourtant pas le cas, car l'homme n'est pas un étant comme les autres, placé en face d'un autre étant qui serait l'espace. L'espace n'est :

« ni un objet extérieur, ni une expérience intérieure. »⁴²⁴

Il s'agit donc plutôt des rapports de l'homme à l'espace : l'homme est un habiter, un séjourner auprès des choses. Il est cet habiter qui constitue son être homme et c'est à travers lui que se constitue l'espace, du fait de son séjour auprès des choses, des relations qu'il a avec les choses, leurs places et leurs emplacements. Il n'y a pas l'homme d'un côté et puis l'espace de l'autre. Il y a l'homme et les choses, dont les relations (de l'homme et des choses) entraînent la constitution de l'espace. D'abord immanent, comme place ou contrée ; puis transcendant, comme emplacements, distances, mesures. Le séjour de l'homme auprès des choses s'effectue dans un lieu, qui sera la condition de possibilité de l'espace géométrique. Penser à un lieu (par exemple, le vieux pont de Heidelberg), ce n'est pas l'imaginer abstraitement, c'est le rendre proche, en faire notre prochain, l'approcher comme dans l'é-loignement, par la pensée, à travers tout l'espace qui me sépare de ce lieu. C'est une expérience du voyage – mais peut-être seulement pour ceux qui sont déjà allés à Heidelberg et ont déjà vu le pont dont il est question :

« je suis là, c'est-à-dire me tenant déjà dans tout l'espace ; et c'est seulement ainsi que je puis le parcourir. »⁴²⁵

Tout est *là-bas*, dans la transcendance. L'homme n'est pas ici, ou en tout

422 Ibid., p 186.

423 Ibid.

424 Ibid.

425 Ibid., pp 187 et 188.

cas, pas uniquement ici, alors que Husserl décrit l'homme (ou du moins, le moi) comme l'ici-même, le point-je (*Ichpunkt*), nous y viendrons.

Heidegger conclut provisoirement en résumant son propos :

« Le rapport de l'homme à des lieux et, par des lieux, à des espaces réside dans l'habitation. La relation de l'homme et de l'espace n'est rien d'autre que l'habitation pensée dans son être. »⁴²⁶

Produire des demeures (*Behausungen*), c'est bâtir. Ce bâtir est un *faire lieu* qui aménage des espaces (différents de « l' » espace), reliés et mis en place par des lieux. Bâtir, c'est « édifier des lieux », c'est également « fonder et assembler des espaces » :

« Puisque bâtir est produire des lieux, lors de l'assemblage de leurs espaces, l'espace comme *spatium* et comme *extensio* entre nécessairement, lui aussi, dans l'assemblage qui des bâtiment fait des choses. »⁴²⁷

Mais de façon assez énigmatique, Heidegger évoque le fait qu'il y a de « vrais bâtiments » qui impriment leur marque « sur l'habitation »⁴²⁸. Cela laisse entendre qu'il y a de faux bâtiments. Est-ce là une évocation de l'architecture monumentale du III^e Reich qui aurait été constituée de vrais bâtiments ? C'est probablement le cas, mais pas uniquement, car il est aussi fait référence aux bâtiments plus anciens et qui marquent notre habitation : cathédrales, temples, ruines antiques, palais seigneuriaux, etc. Nous parlerions plutôt de bâtiments remarquables. C'est la question de l'urbanisme, qui dépasse celle de l'architecture, si l'on veut bien qu'elle s'applique aussi à ce qui n'est pas dans l'*urbs*, dans l'aire urbaine.

« Bâtir est, dans son être, faire habiter. Réaliser l'être du bâtir, c'est édifier des lieux par l'assemblage de leurs espaces. *C'est seulement quand nous pouvons habiter que nous pouvons bâtir.* »⁴²⁹

Heidegger indique également que produire se dit τίκτω (*tíktô*) en grec. Ce mot prend également les sens d'engendrer et de mettre au monde. Il serait issu de l'indo-européen commun *tek-1 : « produire ». Il est apparenté au grec τέκτων (*téktôn*) qui a le sens d'auteur, de créateur, mais

426 Ibid., p 188.

427 Ibid., p 189. La traduction donne assemblage, mais l'on peut aussi dire emboîtement (*Gefüge*, de *Gefügt*, emboîté, assemblé).

428 Ibid., p 190.

429 Ibid., p 191.

aussi d'ouvrier, d'artisan (au premier rang desquels, le charpentier). Il y a une notion de production comme création, comme faire apparaître. Cette racine *tek-1 serait aussi dans le mot τέχνη (*tékhnê*), art manuel, métier, habileté, art en tant qu'ensemble de règles régissant un métier, un savoir. Il semble toutefois qu'il faille plutôt associer τέχνη à la racine indo-européenne *teḱp-, qui signifie « tramer, tisser, travailler le bois » (il en va de même pour τέκτων)⁴³⁰. Ce qui incline à penser que la torsion que fait subir ici Heidegger à la τέχνη n'est probablement pas légitime. Mais suivons tout de même le raisonnement de l'auteur. Il associe τέχνη à la production comme faire apparaître, par différence d'un ensemble de techniques, de savoir-faire (art et métier). Cette τέχνη, se retrouve alors comme élément « tectonique » (de τέκτων) dans le mot architecture. Mais c'est à ce moment-là que Heidegger sépare cette technique comme faire apparaître du bâtir en formulant que « bâtir est, dans son être, faire habiter. » Ce n'est donc pas « faire apparaître » un étant au milieu d'autres.

« Habiter est *le trait fondamental* de l'être (Sein). »⁴³¹

Ce trait fondamental (*Grundzug*⁴³²) n'est pas un tracé (ou dans un sens second, tracé de ce qui délimite l'habiter), mais une caractéristique (un trait de caractère, un trait commun) ou un agir fondamental (vider son verre d'un trait). Il y a aussi un lien avec la traction, le fait de tirer, un animal de trait (*Zugtier*). Ce trait fondamental de l'être délimite, détermine, montre l'agir de l'être par un habiter (il tire l'habiter de l'être, ou l'être dans l'habiter). Ce n'est pas une technique de construction qui viendrait faire apparaître un bâtiment parmi d'autres, mais un apparaître d'un autre genre : un habiter, un aménagement par défrichage et occupation d'un lieu devenant espace.

430 Nos informations et remarques sur les racines indo-européennes sont issues de : Quiles, Carlos, et Fernando López-Menchero. *A Grammar of Modern Indo-European*. Badajoz, Espagne, 2011.

431 Ibid., p 192.

432 Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000 , p 163 : « Das Wohnen aber ist *der Grundzug* des Seins ».

L'art et l'espace

Dans un autre texte, Heidegger revient sur sa tentative de ramener la spatialité du *Dasein* à la temporalité : Être et temps, §70. En effet, dans ce paragraphe l'é-loignement du *Dasein* est un phénomène basé sur la temporalité :

« La constitution du *Dasein* et ses guises d'être ne sont ontologiquement possibles que sur la base de la temporalité (...). Mais alors, il faut que la spatialité spécifique du *Dasein*, elle aussi, se fonde dans la temporalité. D'un autre côté, la monstration que cette spatialité n'est existentiellement possible que par la temporalité ne saurait avoir pour but de déduire *l'espace du temps, voire de le dissoudre en pur temps. Si la spatialité du Dasein est « embrassée »* par la temporalité dans le sens d'une dérivation existentielle, cette connexion (...) est alors elle-même différente de la primauté du *temps sur l'espace entendue au sens de Kant. Que les représentations empiriques de l'étant sous-la-main « dans l'espace »* se déroulent, en tant qu'événements psychiques, « dans le temps », et que le « physique » survienne ainsi lui aussi médiatement « dans le temps », cela ne constitue nullement une interprétation ontologico-existentielle de l'espace en tant que forme de l'intuition, mais n'est que la constatation ontique du déroulement du psychiquement sous-la-main « dans le temps ». »⁴³³

Dans *L'art et l'espace*⁴³⁴, l'étude porte sur la spatialité propre à la sculpture. Les corps que sont les sculptures s'inscrivent dans une limite. C'est cette limite qui constitue leur spatialité. Suite à cette manière de poser le problème de l'espace, s'enchaînent les questions :

« Le corps plastique incorpore quelque chose. Incorpore-t-il l'espace ? (...) La sculpture répond-elle ainsi à la conquête scientifico-technique de l'espace ? »⁴³⁵

Mais l'espace n'est pas appréhendé de la même façon par l'art ou par la technique. Est-ce le même espace : celui de Galilée ou de Descartes, l'*extensio* ?

« L'espace du projet physico-technique (...) peut[-il] valoir comme le seul vrai espace ? »⁴³⁶

Reléguant les autres formes d'espace à la primitivité, à la subjectivité,

433 *Être et temps*, Op. Cit., p 278.

434 Martin Heidegger, *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1990, pp 269 à 276. Traduit par François Fédier et Jean Beaufret. Texte publié en 1969.

435 Ibid., p 270.

436 Ibid.

alors que l'espace cartésien est l'affirmation d'une objectivité universelle. L'espace est-il ? Et s'il a un être, est-il un *Urphänomen* (phénomène fondamental, originaire) ?

« Derrière l'espace, à ce qu'il semble, il n'y a plus rien à quoi il puisse être ramené ». ⁴³⁷

Affirmation qui, même au conditionnel, remet en cause l'originarité du temps sur l'espace. Mais s'il n'y a pas de référent pour l'espace, comment en donner la mesure ? Comment en faire l'épreuve, « comment trouver le propre de l'espace ? » ⁴³⁸

C'est, comme souvent, dans la langue que Heidegger va chercher les ressources pour penser cette question. Le mot espace renvoie à l'ouverture d'un espace, un espacement. C'est un rappel de la notion précédemment examinée dans *Bâtir Habiter Penser*, celle d'un défrichage, d'un aménagement : « essarter, sarcler, débroussailler ». Ce qui est ensuite analysé et exprimé en termes plus abstraits :

« Espacer, cela apporte le libre, l'ouvert, le spacieux, pour un établissement et une demeure de l'homme. »

« Espacer c'est la dispensation des sites où lieux où un dieu paraît, d'où les dieux se sont enfuis, où l'apparition du divin longuement tarde. »

« Espacer, cela apporte la *localité* (Ortschaft) qui prépare chaque fois une demeure. Les espaces profanes ne sont jamais que la privation d'un lointain arrière-plan d'espaces consacrés. »

« Espacement, c'est : mise en liberté des lieux. » ⁴³⁹

Soudain, ce qui fait irruption dans le discours de Heidegger, c'est le divin, comme s'il s'agissait de justifier l'absence du temps par l'absence du dieu qui s'est retiré, des dieux qui se sont enfuis. Cela n'est qu'une interprétation concernant la précérence des lieux sacrés sur les lieux profanes. Rien ne démontre lesquels ont été les premiers bâtis, bien qu'il soit assez clair que les espaces sacrés ont été investis d'une spécificité liée au surnaturel, à la présence d'un être divin, surhumain. Dans l'espacer

437 Ibid., p 271.

438 Ibid., p 272.

439 Ibid.

se love un « avoir-lieu » : quelque chose s'y produit, s'y passe, y passe, y vient. La question se pose alors de comment s'ouvre l'espace : comment peut-il donner un emplacement, comme aménagement et accueil, comme passage (du temps de la vie, peut-être comme dans la séparation) ? Cet emplacement, ouvert par l'espacement, donne à habiter et pose la co-appartenance des choses à un même lieu.

« Dans le dépliement de cet *emplacement* a lieu ce qui donne lieu. »⁴⁴⁰

Le lieu est ouverture d'une contrée (*Gegend*), qui permet l'orientation et l'approche du *Dasein*, vers des êtres-à-portée-de-la-main. Les choses présentes dans cette contrée se co-appartiennent. Ainsi rassemblées et abritées dans le lieu, les choses sont libres en leur contrée. Et cette contrée vient de l'*encontrée* (*Gegnet*), l'encontre qui est l'arrivée de l'approche. Cette (r)encontre est une ouverture, une liberté de (r)*encontrer* des choses au sein de la contrée. Car :

« Nous devrions apprendre à reconnaître que les choses elles-mêmes sont les lieux – et ne font pas seulement qu'être à leur place en un lieu. »⁴⁴¹

Ainsi :

« Le lieu ne se trouve pas à l'intérieur d'un espace déjà donné, du genre de l'espace physico-technique. C'est ce dernier qui se déploie seulement à partir du règne des lieux divers d'une contrée. »⁴⁴²

L'espace des modernes est nié en tant qu'espace objectif et son abstraction repoussée d'un revers de la main. Il n'est pas premier, l'*extensio* n'est pas l'explication cosmique universelle, mais second et intimement lié aux lieux à partir desquels il se déploie, à partir desquels il peut poser des mesures, des dimensions, des rapports de distance. La statue incorpore des lieux, elle n'a pas de dimensions, mais rassemble des libertés autour d'elle, permettant séjour et habitation pour les choses et les hommes.

440 Ibid., p 273.

441 Ibid.

442 Ibid., p 274.

Remarques sur art – sculpture – espace

Tournons-nous alors vers un troisième texte qui permettra de préciser certaines orientations importantes de Heidegger. Il s'agit de la conférence intitulée *Remarques sur art – sculpture – espace*⁴⁴³. Nous ne reviendrons pas sur ses analyses étymologiques concernant la τέχνη (*tékhnê*), qui ne désigne « pas un faire mais une sorte de connaître. » Il précise que dans la physique moderne :

« l'espace perd la distinction et l'assignation des lieux et des directions possibles en lui. Il devient extension tridimensionnelle uniforme. »⁴⁴⁴

C'est ce qui a déjà été dit à propos de l'*extensio*. Sont ici précisés son uniformité et les emplacements interchangeables de points qui ne sont pas des lieux, mais seulement des jeux de coordonnées. Mais l'homme n'est pas dans l'espace de la même manière dont l'est un corps.

« L'homme est dans l'espace de telle sorte qu'il concède-et-aménage l'espace (*Raum einräumt*), et qu'il a déjà toujours concédé-et-aménagé l'espace. »⁴⁴⁵

Il y a eu précédemment une explication similaire, mais Heidegger ajoute alors une considération importante sur la façon dont l'homme vit l'espace.

« Il n'a pas un corps et n'est pas un corps (*Körper*) mais vit son corps (*Leib*). L'homme vit (*lebt*) tandis qu'il corpore (*leibt*) et est ainsi admis dans l'ouvert de l'espace et, par cette admission, séjourne déjà par avance en rapport avec ses prochains et avec les choses. »⁴⁴⁶

Ces quelques lignes sont essentielles pour la compréhension de l'être de l'homme. En effet, le vocabulaire utilisé nécessite une proposition de traduction différente. Nous pourrions dire que « l'homme n'est pas un corps, mais vit sa chair (*Leib*) ». Pourquoi traduire *Leib* par corps, alors que la langue française dispose du mot correspondant à l'allemand *Leib* : chair ? L'homme vit tandis qu'il (*in*)carne, qu'il se coule dans sa chair, sous sa peau, qu'il *charnélise* : c'est une forme d'(*in*)carnation et non de *corporation*. L'homme ne prend pas corps, il prend chair, vie. Ainsi les

443 Martin Heidegger, *Remarques sur art — sculpture — espace*, in *Les Temps Modernes*, n° 650, 2008/4, pp 46-55. Traduit par Didier Franck.

444 Ibid., p 50.

445 Ibid., p 51.

446 Ibid., p 52.

résonances entre *Leib*, *lebt*, *leibt* sont à rendre autrement que par les notions corporelles : la chair vit et séjourne dans le monde, alors que le corps ne fait qu'occuper un lieu, un espace déterminé.

« Une tête n'est pas un corps (*Körper*) doté d'yeux et d'oreilles, mais un phénomène corporant (*Leibphänomen*) qui a reçu l'empreinte de l'être-au-monde voyant et entendant. »⁴⁴⁷

Là encore, ce n'est pas par « corporant » qu'il faut rendre *Leib*, mais par charnel, ou (*in*)*carnant*. La tête est un phénomène charnel ou (*in*)*carnant*. Elle n'est pas corps, mais chair. Et tout comme le *Dasein* ne peut se dire qu'à la première personne⁴⁴⁸, elle est *Ichleib*, moi-chair (et non pas « corps propre ») au sens husserlien.

L'homme ne vit donc pas dans l'espace, mais il vit l'espace, l'ouvre par son activité charnelle :

« l'espace, pour espacer *en tant qu'espace*, requiert l'homme. »⁴⁴⁹

C'est par son activité propre, que l'homme se déploie dans le monde, qu'il s'(*in*)*carne* (se fait chair) en espaçant, comme condition de possibilité de sa liberté, par l'aménagement qui se nomme habiter. L'*extensio* inventée par les modernes permet certes de calculer les distances dans un espace géométrique posé comme uniforme. Mais ce que les modernes ont oublié, c'est le sens de notions comme la *khóra* (χώρα) ou le *topos* (τόπος), qui indiquent les intervalles et les espacements gommés ou masqués (par le voile de Léthé : Λήθη, l'Oubli, fille d'Eris, la Discorde) par l'uniformité de l'*extensio*, en remplaçant les lieux propres de l'homme par des jeux de coordonnées. Cette ouverture, cette séparation, cet espacement originaire que les modernes auraient oublié est, pour Heidegger, le lieu de la transcendance. Il usera pourtant du terme de chair (*Leib*) pour caractériser le rapport de l'homme à l'espace, son *espacer*, pourrait-on dire (ou son séparer). Cet usage fait signe vers son maître Husserl, pour qui cet

447 Ibid.

448 Gérard Bensussan, *Le lieu et la contrée, Questions de proximité*, in *Les Temps Modernes*, Op. Cit., pp 202-218 : « En tant qu'il est un existant qui questionne, un questionnant qui existe, le *Dasein* ne peut se prononcer, se parler, se dire qu'à la première personne, *je*, ce qui suggère d'emblée une très forte différence avec le couple formé par le sujet et l'objet. En outre, il ne peut dire *je* que depuis ce *là* qui le voue au monde, aux étants qu'il y rencontre, aux autres *Dasein*. », p 203.

449 *Remarques sur art — sculpture — espace*, Op. Cit., p 53.

espacement originare est le lieu de la chair en mouvement, mais lieu de l'immanence et non de la transcendance.

Pour mieux comprendre cet espace, ce rapport de l'homme à l'espace, nous estimons avoir besoin de discuter des recherches de Husserl sur les kinesthèses. Mais avant cela, faisons un crochet par la physique contemporaine, afin de nous familiariser avec la manière dont la science de notre temps décrit le monde dans (*In-Sein*) lequel nous vivons, c'est-à-dire le monde vécu.

16- L'espace et le temps de la physique

Deux découvertes scientifiques récentes sont au cœur de notre questionnement. La première est la confirmation de l'existence du boson de Higgs, complétant le Modèle standard (nom de l'ensemble cohérent des théories de la physique quantique) ; la seconde est également une confirmation, celle de l'existence des ondes gravitationnelles, confortant la théorie de la Relativité générale. Dans ce chapitre seront présentées certaines des avancées récentes de la physique, afin d'en tirer des conséquences et des propositions interprétatives pour notre recherche. Ou, comment peut-on penser l'espace au XXI^e siècle ?

Le boson de Higgs

Cette particule aussi nommée boson scalaire a vu son existence confirmée en 2012 par les expérimentations du LHC (*Large Hadron Collider*, Grand collisionneur de hadrons), mis en service en 2008 à Genève, dans le cadre du CERN (l'Organisation européenne pour la recherche nucléaire, qui est également dénommée laboratoire européen pour la physique des particules et couramment désignée sous l'acronyme CERN, du nom du Conseil européen pour la recherche nucléaire, fondé en 1952 et dissous en 1954).

Le boson scalaire avait été prédit en 1964⁴⁵⁰, d'abord par François Englert et Robert Brout, puis indépendamment par Peter Higgs. L'habitude a été prise de le dénommer du seul nom de Higgs, suite à une erreur quant à la préséance de publication des articles de Englert et Brout (soumis en juin 1964 et publié en août), puis de Higgs (soumis en août 1964).

Le boson de Higgs est la particule⁴⁵¹ qui permet de confirmer l'existence

450 Sur le boson de Higgs, cf. Wikipédia : https://fr.wikipedia.org/wiki/Boson_de_Higgs
Voir également l'article *Qu'est-ce que la masse ?*, dans la revue d'information scientifique *Élémentaire* :
<http://elementaire.web.lal.in2p3.fr/documents/numero1/qqt.pdf>

451 Une particule n'est pas un élément physique que nous pouvons imaginer comme étant un grain de matière, conçu comme un tout petit grain de sable, localisé à tel endroit à tel moment. Une particule élémentaire est un élément statistique qui ne

du champ de Higgs, qui est un champ scalaire et permet d'expliquer l'inertie de la matière. Cette théorie donne en effet une explication de l'origine de l'inertie de la matière (l'inertie mesurant la force qu'il faut appliquer à un objet pour le déplacer, pour lui imprimer une accélération). C'est en interagissant avec le champ de Higgs que les particules élémentaires se voient attribuer une masse (elles sont freinées par le champ et gagnent ainsi une inertie et par conséquent une masse ; ce n'est cependant qu'une métaphore). Toutes les particules élémentaires connues sont divisées en deux groupes : les bosons et les fermions (il n'est pas utile que nous rentrions ici dans le détail de leurs différenciations). Tous les bosons élémentaires sont des bosons de jauge, sauf le boson de Higgs qui est scalaire. Un boson de jauge agit comme intermédiaire dans une interaction fondamentale. Le photon, qui est le boson de jauge de la force ou interaction électromagnétique, n'interagit pas avec le champ de Higgs. Par conséquent, il n'a pas de masse et se déplace à la vitesse de la lumière (qui est la vitesse limite de déplacement dans le vide). Tout comme le photon est la particule qui sert de vecteur à l'interaction électromagnétique, les autres bosons de jauge sont des particules vectrices des interactions faible et forte. Les huit gluons sont les vecteurs de l'interaction forte et les bosons W^+ , W^- et Z^0 sont les vecteurs de l'interaction faible. C'est leur interaction avec le boson de Higgs qui leur donne une masse (selon le principe onde-particule, le boson de Higgs est le doublet du champ de Higgs. De façon analogue, la lumière peut être décrite comme une onde ou comme étant composée de particules nommées photons : en mécanique quantique, le photon est considéré comme un champ quantique dont les ondulations ou excitations le font *ressembler* à une particule).

Ainsi, la masse n'est pas une propriété intrinsèque des particules, mais la résultante de leur interaction avec le champ de Higgs. Plus l'interaction est forte, plus l'inertie et donc la masse sont importantes. La masse d'un corps

répond pas aux lois de la nature telles que nous pouvons les vivre au quotidien. C'est le fait de la chercher qui permet sa localisation temporelle, avec une marge d'erreur statistique quant à sa position. C'est l'observation qui va permettre d'interroger la particule sur sa position à un moment donné. Cette observation va l'obliger à se déterminer (elle ne l'était pas avant). Ce qui signifie que pour elle, avoir une localisation temporelle et spatiale n'a aucun sens.

n'est donc pas une propriété intrinsèque de ce corps, mais une propriété dérivée ou seconde.

Il faut ajouter que cette théorie du champ de Higgs permet d'expliquer le comportement des particules quand elles sont chargées d'une énergie considérable, à des moments proches des premiers temps de notre univers. Leur comportement connaît une rupture de symétrie entre les états énergétiques forts des premiers moments de l'univers et les états énergétiques plus faibles qui leur succèdent. Ces états énergétiques étant corrélés avec la température du système qui diminue au cours du temps. Les particules très énergétiques n'interfèrent pas avec le champ de Higgs, ou plutôt, leur énergie est suffisamment forte pour que l'interaction soit négligeable ou nulle. Cette énergie baisse au cours du temps, jusqu'à un seuil à partir duquel l'interaction devient suffisamment importante pour les ralentir et leur donner une inertie (à l'exception du photon).

Si nous mobilisons ces notions de physique quantique, c'est pour faire une analogie avec la chair et le corps, l'immanence et la transcendance. Nous proposons de comparer la chair avec l'état d'énergie forte des particules et le corps avec leur état d'énergie faible. Ainsi, la chair comme notion ayant trait à l'immanence du moi correspondrait à un état sans interaction avec le milieu (sans masse), ou des interactions négligeables. Quant au corps, il serait similaire à un état en interaction avec le milieu (il a une masse), un état transcendant (au sens phénoménologique : il excède notre propre conscience pour gagner en objectivité, en existence d'objet empirique. Il n'est pas seulement un phénomène de notre conscience, il peut même être tout à fait indépendant de notre conscience : nous pouvons ne pas avoir conscience de l'existence d'un objet. Mais est-ce alors un objet ? Pas pour nous, mais il en est un pour un autre moi-chair qui en a conscience).

Ce qui concerne mon intériorité peut donc être considéré comme relevant d'un état ne comprenant pas d'interaction avec le milieu dans lequel mon corps interagit avec ce qui l'entoure. Quand j'imagine un lieu où je ne suis pas, je n'ai aucune interaction avec ce lieu éloigné (mon moi y est peut-être en excursion, ou je peux dire que j'y suis en imagination, mais mon

corps n'a pas bougé : je ne voyage pas jusqu'à ce lieu, contrairement à ce que nous dit Heidegger. Je fais plutôt (ad)venir ce lieu à ma conscience, en moi). Ce mécanisme d'imagination se déroule ici, en moi, dans le moi-chair (*Ichleib*). Quand je rêve (que je sois endormi ou éveillé), je m'évade. Mais pas de l'ici, uniquement du là-bas, de la transcendance qui est mon quotidien. Mon rapport au monde n'est pas le même dans ces deux états de ma personne. Mais cela ne signifie pas que nous acceptions le dualisme comme affirmant la différenciation de nature ou d'essence du corps et de l'esprit. Nous dirions plutôt que le corps et la chair sont deux modes d'expression du moi. L'un comme objet dans le monde, l'autre comme conscience. Les deux étant *le même*, conçu ou observé, ou même décrit de deux points de vue différents : deux modes du même.

L'espace de la physique contemporaine

La physique quantique est une révolution relationnelle, car elle nous dit que la composition des objets dépend du contexte dans lequel ces objets sont manipulés et dans lequel nous prenons connaissance de leurs propriétés. A la base de la mécanique quantique, il y a un espace de référence⁴⁵² (nommé espace de Hilbert, espace plat et indépendant de ce qui se passe en son sein), à l'intérieur (*Sein In*) duquel se produisent les phénomènes quantiques. Cet espace donne un cadre géométrique à la réalité quantique qui est déterminée par des équations probabilistes. La position d'une particule (qui n'est pas un corpuscule au sens de la physique classique) à un instant *t* n'est pas connue avec exactitude, mais avec approximation. C'est cette probabilité de présence à un point précis qui est étudiée par la physique quantique. Pour représenter la probabilité de présence d'une particule là où elle est recherchée, le physicien détermine un nuage de points qui représentent les lieux les plus probables de la présence de la particule à l'instant *t*. Cet espace n'est pas très différent de celui de Newton. Nous avons l'espace irrégulier des anciens, avec Platon et Aristote, puis l'*extensio* des modernes, avec Galilée et Descartes. Newton fait sa révolution en apportant une modification à

452 Michel Bitbol, Mécanique quantique, Paris, Flammarion, 1996, pp 21-22.

l'espace : il en fait un cadre fixe à l'intérieur duquel les choses se meuvent, non plus les unes par rapport aux autres (comme c'est encore le cas pour Descartes), mais par rapport à l'espace qui se pose comme référentiel absolu. L'espace de Newton est une sorte de boîte⁴⁵³ (parce qu'il a trois dimensions) à l'intérieur de laquelle les objets se meuvent ou restent fixes par rapport à la boîte. La mécanique quantique va conserver cette idée. L'espace de Hilbert est le référentiel à l'intérieur duquel (*Sein In*) les particules se meuvent. Nous voyons alors qu'avec le référentiel de la physique quantique, nous ne pouvons rendre compte des travaux de Heidegger sur l'espace, puisque nous ne pouvons rendre compte du rapport au monde du *Dasein*, tout étant d'emblée dans la transcendance, à l'intérieur de l'espace. Parmi les théories de physique récentes, il en est une qui semble pouvoir dépasser cette difficulté et nous autoriser à penser un espace, qui est en fait un espace-temps, non homogène et non uniforme, et qui n'est pas un référentiel absolu : nous ne serions pas à l'intérieur d'un référentiel espace-temps, mais parties prenantes du monde (*In-sein*).

La relativité générale

La relativité générale est le complément de la relativité restreinte pour ce qui est de la quatrième force ou interaction : la gravité. Albert Einstein a refondé notre rapport à l'espace et au temps en un rapport à l'espace-temps qui permet d'expliquer des phénomènes de décalage temporel d'horloges. Selon la relativité restreinte, les événements observés sont relatifs au cadre espace-temps dans un référentiel inertiel, c'est-à-dire un référentiel, soit au repos, ou en mouvement rectiligne et uniforme : dans un référentiel inertiel, les lois de la physique donnent toujours les mêmes résultats, bien que ces résultats puissent être divergents pour un observateur extérieur au référentiel inertiel. Cette théorie est appelée relativité restreinte, car elle ne s'applique qu'aux référentiels inertiels, alors que la relativité générale affirme que les lois de la physique sont également valides dans tous les référentiels (c'est le principe de covariance). Avec la relativité restreinte, la notion de temps évolue et

453 Carlo Rovelli, *Et si le temps n'existait pas ?*, Paris, Dunod, 2014, pp 58-60.

quitte son statut de référentiel absolu.

Dix ans après, Einstein publie en 1915 sa théorie de la relativité générale, qui refonde la quatrième interaction fondamentale : la gravitation⁴⁵⁴. Pour ce faire, Einstein doit refonder entièrement les notions liées à la mécanique newtonienne. Il va défaire le cadre de l'espace posé par Newton comme un référentiel absolu et l'on parlera alors d'un espace courbe (d'une faible courbure riemannienne, liée à cette géométrie non-euclidienne). Mais ce n'est pas uniquement l'espace qui est courbe, car le temps y est associé de façon indéfectible. C'est l'espace-temps qui est courbe dans la relativité générale. En fait, Einstein décrit l'espace-temps comme un champ, c'est-à-dire, sur le modèle du champ électromagnétique de Maxwell. La notion de champ gravitationnel est ainsi introduite par la relativité générale.

« De la même façon que la force électrique entre des charges est portée par le champ électromagnétique qui occupe l'espace entre elles, la force gravitationnelle entre deux masses doit être portée par un champ gravitationnel. »⁴⁵⁵

L'espace boîte de Newton est identifié par Einstein au champ gravitationnel, ce qui a pour conséquence deux interprétations divergentes. Soit nous comprenons que l'espace a des propriétés spéciales et se courbe :

« et c'est l'espace lui-même qui bouge et vibre et se déforme comme les vagues de la mer. »⁴⁵⁶

Mais dans ce cas, il n'y a pas de champ gravitationnel (dont nous avons

454 L'observation d'ondes gravitationnelles qui a été effectuée le 14 septembre 2015 a été validée, puis rendue publique le 11 février 2016 (une première observation a été effectuée le 17 mars 2014, au pôle Sud, grâce au télescope BICEP2, mais sa validation semble poser problème). Cette observation est une preuve qui vient renforcer la théorie de la relativité générale (déjà très solide). C'est la dernière des prédictions d'Einstein qui est ainsi vérifiée (parmi les autres se trouvent la dilatation du temps, les trous noirs, l'effet de lentille gravitationnelle qui dévie la lumière à proximité d'un corps massif). Cette avancée scientifique est d'une importance considérable, équivalente à la découverte du boson de Higgs, en ce qui concerne la physique des particules.

Cf. la dépêche du CNRS : *On a détecté des ondes gravitationnelles !*

<https://lejournale.cnrs.fr/articles/a-detecte-des-ondes-gravitationnelles> et aussi l'article plus détaillé d'APS Physics : *Viewpoint : The First Sounds of Merging Black Holes* <http://physics.aps.org/articles/v9/17>

455 Carlo Rovelli, *Et si le temps n'existait pas ?*, Op. Cit., p 13.

456 Ibid., p 14.

pourtant détecté les ondes). De plus, cela contribue à conserver à l'espace une essence propre, un statut particulier de contenant à l'intérieur duquel (*Sein In*) nous serions, une entité indépendante de notre présence (et de la présence de toutes les choses qu'il comprendrait en lui). Or, l'espace de la relativité générale est dynamique, en relation avec les objets qui se trouvent en rapport avec lui (*In-sein*).

« Donc la meilleure façon de décrire la découverte d'Einstein est de dire que l'espace n'existe pas : il s'agit du champ gravitationnel. »⁴⁵⁷

Par conséquent, le réel n'est plus fait, comme dans la mécanique quantique, de particules et de champs *dans* l'espace-temps, mais uniquement de particules et de champs. Nous ne vivons pas, selon cette description du réel qu'est la relativité générale, dans un espace-boîte rigide (nous pouvons croire qu'en interprétant ces équations qui décrivent le réel, nous constituons un monde. Mais, nous dirons plutôt que ces équations sont déjà une interprétation du réel et donc, déjà un monde). C'est pourtant l'interprétation que nous gardons de l'espace quand nous tentons de le penser, tant la théorie newtonienne a une forte prégnance sur nos consciences. Cela est dû au fait qu'à notre échelle l'espace apparaît comme homogène et uniforme. Face à cette évidence sensible, la relativité générale imagine une autre approche du monde des objets soumis à la gravitation. Elle est relative parce qu'il :

« n'est plus possible de donner une localisation des objets dans l'espace, mais seulement une localisation relative des uns par rapport aux autres. »⁴⁵⁸

Ainsi, nous retrouvons quelque chose qui ressemble à l'espace cartésien, où les objets ne sont localisables que les uns par rapport aux autres (tout comme dans l'espace aristotélicien) : nous ne sommes plus dans un espace de référence. Et cette nouvelle (ou ancienne) vision du monde bouleverse nos habitudes de pensée en modifiant la notion même d'espace et par conséquent notre compréhension du monde physique.

457 Ibid.

458 Ibid., p 16.

La gravité quantique

D'une part, à l'échelle des particules la mécanique n'est plus déterministe comme elle l'est pour Newton, mais probabiliste ; d'autre part, la matière est composée de particules en mouvement, elle n'est plus continue et stable. Le monde n'est plus continu et déterministe (c'est une manière de dire que Démocrite avait raison contre Platon et Aristote, tous deux déployant leurs théories contre le matérialisme radical du savant d'Abdère : la théorie des idées platonicienne et l'hylémorphisme d'Aristote). Par ailleurs, l'espace lui-même n'existe pas, c'est le champ gravitationnel qui nous entoure et nous met en relation avec les objets de notre environnement.

Partant de ces prémices, qui sont issues de théories qui ont été corroborées de multiples fois par l'expérimentation, les recherches récentes essaient de combiner les théories d'Einstein et la mécanique quantique pour donner une base quantique à l'interaction gravitationnelle. Parce que la relativité restreinte se fonde sur un espace de référence, elle n'est pas compatible avec la relativité générale qui défait cette référence en la transformant en champ gravitationnel. Cependant, si nous reprenons ce que ces deux théories et la mécanique quantique nous apprennent, nous pouvons extrapoler que, puisque tout champ est formé de quanta (particules élémentaires, ou quantités élémentaires de vitesse ou d'énergie), par exemple, le champ électromagnétique est formé de quanta appelés photons, et que ces quanta ne peuvent être décrits qu'en terme de nuage de probabilité, l'espace, qui est donc le champ gravitationnel :

« doit lui aussi présenter une structure granulaire, exactement comme le champ électromagnétique. Il doit donc y avoir des « grains d'espace ». De plus, la dynamique de ces grains doit être probabiliste. »⁴⁵⁹

Einstein a cependant bien établi que l'espace et le temps ne peuvent pas être décrits séparément : l'espace-temps est un ensemble de quatre dimensions indissociables. Cela signifie que le temps est lui aussi soumis à la gravité et que par conséquent, son écoulement dépend de la gravité à laquelle il est soumis. La façon dont le temps s'écoule :

459 Ibid., p 22.

« dépend de la présence et du mouvement des corps. »⁴⁶⁰

Certaines théories de la gravité quantique se basent sur un référentiel spatial absolu et tentent un rapprochement avec la mécanique quantique par ce biais. D'autres partent du principe que l'espace-temps, l'espace et le temps, sont granulaires (discontinus) et probabilistes. Le temps n'est plus une variable continue qui s'écoule indépendamment des choses, tout comme l'espace n'est plus un contenant indépendant des objets qui s'y trouvent.

Il y a deux théories principales de gravité quantique. L'une d'elles est la théorie des supercordes qui est intensément étudiée depuis une trentaine d'années (elle se base sur la force de gravitation newtonienne : elle conserve comme socle un espace absolu de référence). Mais pour que ses équations aient un sens, elle suppose l'existence de dix dimensions et la supersymétrie (qui fait l'hypothèse de l'existence de nouvelles particules symétriques à celles que nous connaissons, mais qui n'ont pas encore été observées). La théorie des supercordes essaie de penser la gravité quantique à partir de la gravité de Newton, en la rapprochant de la mécanique quantique, tout en conservant l'espace comme référentiel absolu, alors que l'autre théorie, la gravitation quantique à boucles, essaie de penser le champ gravitationnel d'Einstein (à partir de sa géométrie riemannienne) en y associant la mécanique quantique et en se défaisant de tout référentiel absolu. C'est une approche différente et relativiste et c'est celle-ci qui va nous intéresser.

La gravitation quantique à boucles

Un champ est constitué de lignes de Faraday. Dans le champ électromagnétique, ces lignes sont polarisées par des pôles électromagnétiques (+ et -). En l'absence de pôle, elles forment des boucles. Il en va de même dans le champ gravitationnel où, en l'absence de pôle massif, ces lignes forment des boucles. Dans ce cas, un pôle pouvant être un électron qui formera des lignes de Faraday avec les boucles gravitationnelles lors de son passage. Il s'agit ici de lignes

460 Ibid., p 23.

distinctes, plutôt que de l'ensemble continu de lignes du champ électromagnétique (ou d'un champ classique), parce qu'il s'agit de la théorie quantique :

« dans la gravité quantique, le champ gravitationnel se brise en lignes de champ séparées les unes des autres, tout comme dans la théorie électromagnétique quantique, le champ électromagnétique se brise en photons. »⁴⁶¹

Ces boucles sont l'espace, elles le constituent, tout comme les photons constituent le champ électromagnétique, ou la lumière.

« L'espace est tissé de ces objets à une dimension. »⁴⁶²

De plus, puisque le champ gravitationnel est quantifié (c'est-à-dire, qu'on peut définir la taille ou l'énergie de ses éléments constitutifs : les quanta) en ses éléments fondamentaux que sont les boucles gravitationnelles, elles sont dénombrables. Il n'y a pas d'inflation à l'infini de leur nombre, car elles ont une taille définie (10^{-35} m, alors que la taille d'un proton est de l'ordre 10^{-15} m : les boucles gravitationnelles sont des milliards de fois plus petites qu'un proton ou un électron). Leurs mailles :

« s'enchaînent dans les trois dimensions pour former un tissu 3D. »⁴⁶³

Ces boucles constituant l'espace, on peut dire que l'espace est granulaire ou discontinu. Mais il est aussi possible de dire qu'il n'y a pas d'espace, mais uniquement des particules, des champs et des boucles gravitationnelles, le tout en interaction. Si la structure qui résulte de cette interaction peut être appelée espace, elle n'a plus du tout le même sens que celui que nous donnons communément à l'espace. Le tissu formé par ces boucles est beaucoup plus fin que les particules élémentaires ou atomes qui le parcourent. Leurs passages ouvrent ses boucles et chaque particule qui passe devient un pôle de masse qui traverse le champ gravitationnel (exception faite du photon qui n'a pas de masse ; mais, comme il a une énergie, il est également sensible à la force gravitationnelle, comme l'indique l'équivalence masse-énergie : $E=mc^2$).

461 Ibid., p 32.

462 Ibid., p 33.

463 Ibid.

Cette théorie revient à nous offrir une conception de l'espace comme relation, se défaisant de l'espace comme entité, que Newton avait introduit dans la physique : il n'y aurait plus de *Sein In*, d'être à l'intérieur (de l'espace). Et comme elle associe fortement espace et temps, elle amène à penser le temps lui-même comme relation et non comme référentiel absolu, comme entité indépendante. Les boucles sont les quanta du champ gravitationnel et l'espace est constitué par leurs relations. Ces relations constituent l'espace en tant qu'*In-sein*. Tout est dans le monde (*In-sein*) et il n'y aurait plus deux rapports au monde, mais un seul, celui du *Dasein* heideggerien. Ce qui remettrait en cause la théorie de Heidegger, puisque tout serait dans le monde, les pierres, les outils, les animaux, les hommes (et même ce qu'il y a dans la penderie) : tout serait dans le même rapport au monde que le *Dasein*. Ce qui serait alors décrit comme étant à l'intérieur du monde (*Sein in*), mesurable avec un référentiel, ne le serait que par approximation et à notre échelle. Ce serait une interprétation fautive, mais pour nous suffisante de la réalité. Or, nous savons que nos sens nous mentent et que ce que je vois ou touche n'est pas la chose même, mais la façon dont mes sens médiatisent la réalité : je constitue la chose comme objet au travers du filtre de mes sens. Tout ce qui est dans la transcendance (hors de ma conscience) serait de l'ordre de l'approximation, du faux ou du toc, dont je dois me satisfaire pour ne pas perdre la raison par la remise en cause systématique de toutes ces choses qui se constituent en créance (*glaubhaft*) dans ma conscience, au cours de la durée de mon attention.

Les réseaux de spin

Poursuivons notre découverte de cette théorie physique. A la recherche du volume quantifié (c'est-à-dire, des quanta de volume formés par les boucles), Carlo Rovelli et les chercheurs associés essayent de déterminer le volume quantique qui mesure le champ gravitationnel. Ils découvrent ainsi des grains de volume, montrant que le volume a des valeurs discontinues. Pour continuer leurs recherches, ils sont allés consulter Roger Penrose, grand mathématicien britannique, car leurs résultats correspondaient à ce que ce dernier avait étudié quelques années

auparavant sous le nom de réseaux de spin.

« Résultat du calcul : le volume est en effet une variable non continue, et donc l'espace est constitué de quanta de volume, ou de grains d'espace. »⁴⁶⁴

Ils ont en sus découvert que ces quanta d'espace se situent aux intersections des boucles qui apparaissaient dans leurs calculs.

« Ces résultats ont changé notre représentation initiale. Les intersections sont devenues plus importantes que les lignes de Faraday du champ. Nous avons cessé de parler d'un ensemble de *boucles* avec des points d'intersection, pour parler plutôt d'un ensemble de points, les fameuses intersections, reliés entre eux par des liens, c'est-à-dire par un *réseau*. Les boucles existent toujours : elles relient plusieurs points par une ligne de Faraday qui se referme sur elle-même. Chaque point appartient également à une autre boucle, voire à plusieurs, ce qui implique que les boucles peuvent partager non seulement des points, mais aussi des segments entre deux points. Ainsi, sur un même lien allant d'une intersection à l'autre on peut rencontrer plus qu'une seule ligne de Faraday. Le nombre de lignes de Faraday superposées sur le même lien est un nombre entier qu'on définit comme le *spin* du lien. (...) Chaque lien est caractérisé par son spin, c'est-à-dire le nombre de boucles différentes qui passent par ce lien. De là le nom de *réseau de spin*. »⁴⁶⁵

Les liens représentent donc les relations spatiales entre les grains d'espace qui sont les nœuds du réseau de spin. Il est donc possible de mesurer un volume en unités d'espace. Quand nous disons que nous mesurons le volume d'une boîte d'un mètre cube, nous mesurons la quantité des unités de volume présentes dans cette boîte : combien de quanta du champ gravitationnel, combien d'intersections du réseau de spin, combien de grains d'espace. Dans cette boîte dont nous mesurons le volume, la quantité des quanta :

« est donnée par un nombre d'une centaine de chiffre. »⁴⁶⁶

Soit de l'ordre de grandeur d'environ 10^{100} . A titre de comparaison, d'après les estimations, il y aurait un nombre d'atomes de l'ordre de 10^{80} dans l'univers observable.

464 Ibid., p 69.

465 Ibid., p 70.

466 Ibid., p 72.

Le temps de la physique

Puisque, depuis Einstein, nous associons le temps à l'espace comme étant deux aspects d'une même entité (c'est la relativité restreinte), il nous faut nous dégager de notre compréhension habituelle du temps. Nous avons l'habitude de penser que le temps est linéaire, constant et qu'il est normal qu'un événement en précède un autre, puisque tous deux se déroulent dans le même temps de référence. Nous croyons que le temps est une chose universelle et que nous pouvons légitimement nous demander ce qui se passe en ce moment, dans une galaxie lointaine. Cette question n'a pourtant aucun sens.

Reprenons, avec Carlo Rovelli, le paradoxe des jumeaux, bien connu des amateurs de voyage dans le temps. C'est une explication de la relativité du temps qui est inscrite dans la relativité restreinte. Ce paradoxe n'en est pas un. Ce récit décrit simplement les conséquences de la structure du monde. Un des jumeaux reste sur Terre alors que l'autre part en voyage dans une fusée à une vitesse proche de celle de la lumière, s'éloignant pour revenir plus tard. Le temps propre de chacun reste inchangé. Mais le temps relatif entre les deux change et au retour de son voyage, le jumeau qui n'a jamais changé de vitesse sera plus vieux que l'autre (celui qui n'a pas changé de vitesse étant réputé être dans un référentiel inertiel) :

« le temps n'est pas un « contenant » absolu dans lequel les objets évoluent, le temps est propre à chaque objet et dépend de son mouvement. »⁴⁶⁷

Et son mouvement dépend de son inertie et par conséquent de sa masse (et des interactions avec les masses environnantes). Mais ces décalages étant trop faibles à notre échelle, nous n'avons pas l'habitude de les observer. Cependant, cela a été démontré en plaçant une horloge atomique dans un avion, réglée de façon identique à sa jumelle restée sur Terre. Au retour, elles n'indiquent plus la même heure, du fait de leurs déplacements différents (l'une est dans un référentiel inertiel : la Terre ; l'autre est dans un autre référentiel où le mouvement change par rapport à la Terre : un avion). Les pilotes d'avion rapides connaissent bien ce

467 Ibid., p 94.

phénomène, étant obligés de régler leurs montres après chaque vol conséquent.

Avec la relativité générale, Einstein rend le temps encore plus variable. En effet, selon la théorie, un champ gravitationnel fort fait fonctionner les horloges plus lentement. Il n'y aurait aucun sens non plus à dire que le temps ralentit ou accélère, car le temps propre de celui (ou de ce) qui subit l'effet gravitationnel ne change pas, il ne change que pour un observateur suffisamment éloigné pour ne pas être affecté par les mêmes effets de gravité que ceux connus par celui (ou ce) qu'il observe. La théorie de la relativité générale permet par exemple d'avoir un réseau de satellites GPS fonctionnant correctement, malgré les décalages temporels de leurs horloges par rapport aux nôtres. Le temps ne s'écoule pas de la même façon partout dans l'univers.

« Lorsque deux événements se déroulent en des endroits suffisamment éloignés, cela n'a pas de sens, en général, de dire lequel des deux arrive *le premier*. »⁴⁶⁸

Le temps est une condition locale de l'univers, car chaque objet et chaque être possède son temps propre (tout comme il possède sa masse propre).

Si aujourd'hui la nouveauté que la gravitation quantique à boucles apporte est l'idée que l'espace n'existe pas, cela s'applique aussi au temps, puisque l'espace et le temps sont inséparables. L'espace-temps n'existe pas. Voilà qui risque de compliquer les discours sur le monde, si nous devons réinventer un vocabulaire pour en parler sans espace ni temps de référence. Et en effet, le temps n'est pas un absolu, mais un rapport. Rapport, par exemple, entre les battements de mon cœur et les oscillations d'un pendule. Tant de battements par oscillation : le temps est là. Mais nous comprenons immédiatement que ce référentiel n'est pas stable, car les battements du cœur changent aisément par rapport aux oscillations du pendule qui sont constantes. Le rapport peut donc changer et, par conséquent, notre rapport au temps peut évoluer (ne dit-on pas parfois qu'on n'a pas vu le temps passer, ou qu'au contraire, il ne passe pas. Bien évidemment qu'il ne *pass*e pas, c'est nous qui dans notre

468 Ibid., p 96.

rapport à ce que nous faisons ressentons la durée de cette activité comme plus courte ou plus longue ; et si nous sommes rappelés à l'ordre par l'horloge de la mairie ou notre montre, c'est que le rapport que nous entretenons avec la durée de notre activité n'est pas le même que celui que nous donnent, puisqu'ils nous donnent l'heure, les instruments que nous avons inventés, non pas pour mesurer, mais pour scander le temps par le battement du balancier, ou du quartz).

Le mouvement est généralement exprimé en fonction du temps. Un certain temps est nécessaire pour se déplacer du point A au point B. C'est ainsi que nous sommes habitués à penser et que le temps est devenu un référentiel absolu. Mais nous mesurons toujours des durées qui sont mises en rapport avec d'autres durées. Quand nous mesurons le temps d'un déplacement (celui d'un objet céleste ou terrestre), nous le comparons aux oscillations d'une horloge (à balancier autrefois, à quartz ou même au césium de nos jours, pour les horloges atomiques). Nous comptons les oscillations du quartz ou de l'atome de césium pour nous donner une mesure de la durée du déplacement observé. Nous comparons la durée des oscillations du quartz à la durée du déplacement observé et nous comptons le nombre d'oscillations afin de mesurer le temps de ce déplacement.

« Ce sont toujours des phénomènes naturels que l'on « compte », et pas le temps lui-même. »⁴⁶⁹

Nous parvenons donc à mesurer une distance parcourue en nombre de cycles élémentaires d'un phénomène naturel : l'oscillation du pendule ou du quartz ou de l'atome de césium. Et pourtant nous utilisons une variable t dans les équations de la mécanique newtonienne, ce qui nous fait imaginer que le temps est une variable universelle et absolue. Les choses observées changent en fonction de cette variable et nous avons dès lors instauré un système de compréhension du monde qui oublie que nous avons dû, pour former cette variable, user d'un rapport entre des phénomènes naturels. Nous avons choisi la variable la plus stable pour déterminer un temps de référence, c'est-à-dire, pour mesurer les autres

469 Ibid., p 102.

variables et établir des rapports entre elles :

« la seconde a toujours été définie comme un certain nombre de cycles d'un certain phénomène naturel. »⁴⁷⁰

Le temps n'est jamais mesurable directement, mais toujours *en fonction d'un rapport à ce que l'on mesure*, ce qui fait du temps universel utilisé par exemple dans la mécanique de Newton un postulat, plutôt que le résultat d'une observation. Introduire la variable *t* dans les équations de la mécanique est une astuce de Newton qui permet de simplifier les calculs. Avoir à disposition un temps de référence est plus aisé que de devoir à chaque fois calculer les rapports entre les phénomènes. C'est pourtant ce que l'on fait lorsqu'on veut décrire le monde atomique : on décrit chaque variable en fonction de l'état des autres variables du système étudié. Il s'agit de déterminer :

« Quelles valeurs de l'un sont compatibles avec quelles valeurs de l'autre. »⁴⁷¹

Émergence du temps

Le temps est ainsi reconnu comme une notion relationnelle et, à l'instar de l'espace, n'exprime qu'une relation entre différents états de choses. Ce changement de perspective relativement simple a pourtant des conséquences importantes. Ainsi, le temps est pour un objet la façon dont il change *par rapport à d'autres objets*. A la place de l'espace et du temps, il reste des relations entre les objets, comme dans la physique d'Aristote ou de Descartes. Cette disparition d'un temps de référence n'est que l'affirmation que notre réalité n'est pas correctement décrite par un temps universel qui déroule inexorablement ses secondes, en formant un cadre fixe à notre perception du monde. Le temps que nous percevons serait donc un phénomène émergent, qui apparaîtrait à notre échelle comme la résultante de processus ayant lieu à l'échelle des particules qui constituent notre univers.

L'idée de Carlo Rovelli et d'Alain Connes est de concevoir le temps comme un phénomène émergent. Cette idée ils la développent à partir de

470 Ibid., p 103.

471 Ibid., p 105.

la mécanique quantique et de la thermodynamique. Elle est nommée « temps thermique ». C'est seulement dans un contexte thermique, caractérisé par son grand nombre de variables, que le temps thermique a un sens.

« C'est seulement dans ce contexte que les caractéristiques de la temporalité se manifestent : les phénomènes irréversibles, la mémoire, l'intention. »

De plus :

« l'origine de la temporalité peut être rattachée à la structure non commutative de la mécanique quantique. »⁴⁷²

Ce qui signifie que le temps n'est pas réversible, car si nous pouvons effectuer l'opération A, puis l'opération B, l'inverse ne donne pas le même résultat. Le temps que nous expérimentons dans notre quotidien est produit par le comportement probabiliste et l'augmentation de l'entropie des systèmes thermodynamiques (l'augmentation de l'entropie est corrélée à la diminution de l'information : le nombre d'alternatives tend à diminuer et ne peut que diminuer en proportion de l'augmentation de l'entropie ; ce qui signifie que l'entropie peut être comprise comme information négative ou manque d'information, d'alternatives).

Tout comme le bas n'est pas un absolu qui fait que les choses tombent vers lui – comme c'est le cas pour Aristote où la Terre est le lieu naturel des choses lourdes –, mais la résultante du fait que les choses tombent vers cette direction (c'est en bas parce que « ça tombe » : c'est la chute qui fait le bas et non pas le bas qui fait la chute), le temps n'a pas d'avant ni d'après au niveau des particules : il n'y a aucune variable de temps dans les équations décrivant un électron ou un proton. Cependant, la complexité de leurs agencements en molécules, organes, êtres vivants nous amène à des niveaux d'organisation qui font intervenir la thermodynamique, à des états statistiques qui produisent de l'entropie et donc du temps.

« Le temps est simplement « là où ça entropise ». La direction vers laquelle on observe que l'entropie augmente, nous l'appelons le temps.

472 Ibid., p 118.

Et l'entropie fabrique le temps comme la chute fabrique le bas. »

« Le bas, c'est « là où ça tombe ». Le temps c'est « là où ça refroidit ». »⁴⁷³

Le temps et l'espace tels que nous les percevons à notre échelle, sont donc des constructions de la pensée humaine : ils sont issus de la *praxis* du moi-chair (ou plutôt, du corps-sujet). La science avance en se confrontant au réel afin de conforter ses positions ou de falsifier ses théories, cela nous amène à penser que la physique qui tente de décrire le réel est un cadre métastable pour l'espace-temps.

473 Ibid., p 119.

17- Performance⁴⁷⁴ de l'espace et du temps

Husserl apporte des outils essentiels à la compréhension de l'espace : les kinesthèses, comme questions de l'orientation et des sens. Nous allons présenter sa pensée et la mettre en relation avec l'état de la notre. La notion de corps-sujet sera progressivement substituée à celle de moi-chair, afin d'esquisser un geste de sortie de l'immanence.

« Ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel. »⁴⁷⁵

Le concept de kinesthèse

Les développements précédant nous semblent tout à fait éclairants pour comprendre à nouveaux frais les kinesthèses husserliennes comme relations du moi-chair (*Ichleib*⁴⁷⁶) avec les choses, avec le réel, avec les autres moi-chairs. Cependant, elles se manifestent sur le plan d'immanence, au niveau des relations du moi-chair avec ses perceptions et non avec le monde transcendant. Husserl, pour décrire les sensations

474 Le performatif est un acte de langage qui a une concrétisation réelle. Par exemple, quand le maire dit : « je vous déclare mari et femme », il réalise là une action par le fait même de son énonciation. Le fait que les époux soient désormais mari et femme est dû aux paroles du maire. C'est ce sens que nous voulons étendre aux kinesthèses, en ce qu'elles permettent au moi de constituer pour lui l'espace et le temps, dans les relations qu'elles mettent en œuvre entre moi et le réel (qui, pour Husserl, est le *se donner* de la chose même, alors que pour nous, c'est la chose telle qu'elle se montre pour moi, par le biais de mes sens, et non en elle-même).

C'est ma relation au réel, tel que je le perçois, qui amène à l'existence l'espace et le temps, pour moi. Le fait que je puisse expérimenter l'espace et le temps est dû aux sensations qui me font percevoir l'apparence des choses : nous pourrions dire, les objets. Ces sensations ne sont pas des réceptions passives d'images ou de durées, mais des actions du moi-chair et, par lui, du corps sur le réel – relations à la chose perçue, par le biais de nos sens.

C'est ma *praxis* kinesthésique qui fait que le monde existe pour moi. Et c'est dans ce rapport au monde que je deviens ce que je suis. Il s'agit pour nous de sortir de l'immanence par les kinesthèses, en ce qu'elles nous amènent à mesurer des distances et des durées, en relation avec le monde transcendant, ce qui crée pour moi, l'espace et le temps. C'est le sens performatif que nous voulons donner aux kinesthèses.

475 G.W.F. Hegel, préface des *Principes de la philosophie du droit*, Op. Cit., p 38.

476 *Ichleib* se traduit je-chair ou chair-je. Mais, l'habitude a été prise de dire moi-chair.

et le rapport à ce qui est perçu, utilise principalement la vue et le toucher. Plus précisément, il utilise surtout les mouvements oculaires (qui sont des mouvements du corps – *Körper*). C'est dans le cadre de cette explication qu'il va développer le concept phénoménologique de kinesthèse. C'est-à-dire, des sensations nécessaires à la constitution de la chose en tant que corps spatial (mon corps ou un corps quelconque).

Dans le vocabulaire médical, la kinesthésie a un sens physiologique et psychologique. Elle est la perception consciente de la position et des mouvements des différentes parties du corps (Larousse). Le mot est formé à partir de κίνησις, *kinêsis* (mouvement), et de αἴσθησις, *aísthesis* (sensation). Il s'agit de la sensation de mouvement. C'est sur cette définition que Husserl assied son concept de kinesthèse, mais avec un changement notable. Ce n'est plus la sensation de mouvement qui lui importe, mais ce qu'il appelle la sensation kinesthésique. Il retire le sens psychologique du mot, pour affirmer son sens phénoménologique. Je perçois par la conscience (l'attention), ce qui se traduit par mes mouvements oculaires :

« Le terme de sensation de mouvement est pour nous inutilisable, car on ne doit pas entendre que nous sentons le mouvement de la chose, ni même que le mouvement de la chose s'y expose. On sait que le terme se rapporte à celui qui se meut, et qu'il doit être compris au sens psychologique. Nous ferons usage, en excluant la signification psychologique, du terme de *sensation kinesthésique*, qui, d'origine étrangère, est moins susceptible d'occasionner l'erreur. »⁴⁷⁷

La perception est continue ou discontinue. Si elle est continue, elle permet la synthèse des images perçues, qui autorise la synthèse logique : l'identité de l'objet perçu.

« L'unité de l'objet ne se légitime que dans l'unité de la synthèse qui rattache continûment les multiples perceptions, et cette synthèse continue doit être au fondement pour que la synthèse logique, celle de l'identification, produise l'évident être-donné de l'identité des objets qui apparaissent dans des perceptions différentes. »⁴⁷⁸

477 Edmund Husserl, *Chose et espace*, Op. Cit., pp 196-197. Le mot kinesthèse est en effet un mot anglais créé à la fin du XIX^e siècle. Il décrit principalement des sensations musculaires.

478 Ibid., p 190.

Ce fait a une valeur générale décrite ainsi :

« Dans notre cas il signifie qu'un corps spatial identique-inchangé ne se légitime tel que dans une série perceptive cinétique, qui fait accéder continûment ses diverses faces à l'apparition. »⁴⁷⁹

Husserl ajoute les conditions de cette perception cinétique, en disant que le corps doit se mouvoir, tourner sur lui-même, ou que je dois tourner autour de lui, comme dans le cas d'un immeuble, que je ne peux percevoir dans son entièreté en une seule perception statique. Je dois tourner autour de l'immeuble afin d'en percevoir tous les aspects. Toute spatialité se constitue dans le mouvement. Il n'y a pas de perception sans kinesthèses, sans mouvement.

Mes perceptions se produisent dans ce que Husserl nomme un champ d'objet (*Objektfeld*⁴⁸⁰). Ce champ correspond à ce que je peux voir dans mon champ visuel. Il semble qu'il faille comprendre ce champ d'objets comme une métaphore du champ de la physique (champ électromagnétique, gravitationnel, etc.), comme un champ dans lequel des lignes de Faraday feraient le lien entre mon œil et l'objet perçu, compris comme les deux pôles de la perception. En effet, je ne peux pas percevoir d'objet si, d'une part, je ne perçois pas (privation des sens) ou si, d'autre part, il n'y a rien à percevoir (ce qui est équivalent à une privation des sens). Sans une polarisation du champ d'objet⁴⁸¹, il n'est pas possible de percevoir : les lignes de Faraday font alors des boucles, elles ne mettent rien en relation. Toutefois, le fait que je perçoive ou que je ne perçoive pas ne change rien au monde d'objet (*Objektwelt*⁴⁸²), c'est-à-dire, semble-t-il, au réel. Plus loin, Husserl décrit l'objectivation d'une manière qui fait écho à notre interprétation :

« Selon notre manière imagée de parler : ce qui était un rayon intentionnel reçoit le caractère d'un faisceau de rayons. Le rayon qui

479 Ibid., p 191.

480 Ibid., p 192.

481 Il semble que Husserl utilise ici chose (*Ding*) et objet (*Objekt*) de façon indifférenciée. Nous différencions chose et objet. Nous pouvons, par exemple, poser que la chose est la réalité non interprétée de l'objet (l'objet réel) qui s'expose dans mon champ visuel (ou tactile). Ainsi, l'objet serait toujours perception (interprétation), alors que la chose serait, pour le coup, objet de kinesthèses : la chose perçue est objet. L'objet perçu est la chose en relation avec mes kinesthèses.

482 Ibid., p 194.

correspond à une partie dernière de l'image acquiert le caractère d'un complexe de rayons grâce à la relation d'unité qu'il entretient avec la partie d'une autre image, continûment reliée, où s'expose un identique ; partie qui se décompose, par séparations internes, en une pluralité ordonnée de parties à leur tour exposantes. »⁴⁸³

Mes sensations kinesthésiques me mettent donc en rapport avec un champ d'objets, dont la perception dépend de la présence d'images correspondant ou non à des réalités matérielles, et de l'attention (ou conscience) du moi, qui se focalise sur une ou plusieurs images objectales, dans son champ visuel. Les kinesthèses sont donc intermédiaires entre le moi et la chose : elles me mettent en relation avec ce qu'elles me permettent de percevoir (elles me transmettent la sensation objectale de la chose). Elles sont la condition de possibilité de la perception, tout comme le sont l'objet réel et l'attention du moi-chair, comme pôles du champ d'objet (mon corps pouvant parfaitement être pensé comme objet perçu par moi). Si l'on retire un de ces éléments, il n'y a plus de perception (il faut distinguer l'objet perçu de l'objet imaginaire perçu. Le second est jugé vrai tant que cette perception n'est pas démentie par une perception ultérieure. C'est à partir de cet imaginaire que se développent les technologies de réalité virtuelle⁴⁸⁴). Les sensations kinesthésiques propres à permettre la perception sont de différentes natures. Celles, par exemple, visuelles :

« laissent distinguer dans leur concrétion deux sortes de moments, des moments matériels et extensionnels de la matière (de la qualité en un sens plus large) recouvrent ou remplissent une étendue pré-empirique, et ce nécessairement. »⁴⁸⁵

La couleur se montre en effet selon une certaine étendue. Seules ces sensations particulières peuvent permettre à la chose d'être perçue, exposée dans son extension spatiale d'objet.

« Si l'espace matériellement rempli doit apparaître objectivement, il faut qu'il s'expose dans un champ de sensation, dans une prédication de sensation, pour ainsi dire dans une image. »⁴⁸⁶

483 Ibid., pp 255-256.

484 Bernard Stiegler, *Etre-là-bas : phénoménologie et orientation*, in *Alter, revue de phénoménologie*, n°4, *Espace et imagination*, Éditions Alter, 1996, p 264.

485 Edmund Husserl, *Chose et espace*, Op. Cit., p 195.

486 Ibid.

Ce que nous appelons espace est notre relation aux choses, par les distances qui me séparent d'elles et les mouvements relatifs entre elles, et entre elles et moi. Dans ce contexte, y a une extension de la sensation visuelle qui permet de projeter dans le champ visuel la perception du champ d'objet (les deux champs disent le même, mais de points de vue différents : le champ d'objet est ce qu'embrasse le champ visuel, lorsque mon attention me porte vers ce champ d'objet). Les kinesthèses m'appartiennent, elles n'appartiennent pas à la l'objet que je perçois.

« Et pourtant sans leur concours il n'y a pas là de corps, pas de chose. »⁴⁸⁷

Les kinesthèses sont nécessaires à la perception du corps. Sans elles, nous ne percevons rien. De là à dire qu'il n'y a pas de corps, ce serait affirmer que ce que ce qui n'est pas perçu n'a pas d'existence (or, nous pensons qu'il y a quelque chose hors de notre pensée). Ce « il n'y a pas de chose » signifie qu'il n'y a pas de perception, pas d'objet. Les sensations kinesthésiques offrent un accès à distance, mais le moment de l'extension de la sensation (visuelle) ne permet pourtant pas de constituer la spatialité comme telle. Non plus que « le moment qualitatif » ne permet de remplir l'espace. Il faut alors ajouter de nouvelles sensations kinesthésiques dont la fonction est différente de celle des « contenus exposants ». Elles sont la condition de possibilité de l'exposition. Elles entrent en jeu avec les sensations kinesthésiques exposantes, mais ne leur sont pas confondues. La constitution englobante des kinesthèses se fait par étapes, par strates successives, qui mènent du moi-chair au monde (qui reste immanent, puisque représentation du réel).

Cependant, s'il y a kinesthèse, c'est-à-dire, mouvement, il y a temporalité. Aucun mouvement n'est instantané (le cliché l'est, il fige toute dynamique). La conscience kinesthésique se déroule dans le temps, elle :

« possède la forme d'un *continuum* temporel de la succession. »⁴⁸⁸

Cela signifie que la conscience kinesthésique a une durée, celle du

487 Ibid., p 196.

488 Rudolf Bernet, *La motivation kinesthésique de la constitution de la chose et de l'espace*, in Espace et imagination, Op. Cit., p 471 (traduction Natalie Depraz).

mouvement opéré, de la succession des mouvements opérés pour percevoir. Cette durée est altération :

« Le continuum du déroulement kinesthésique est normalement un continuum d'altération ». ⁴⁸⁹

La succession des mouvements kinesthésiques (décours) est une altération, un agir, une interaction, car, pour Husserl, le mouvement :

« vaut comme forme fondamentale de l'altération. » ⁴⁹⁰

Les sensations de mouvement que sont les kinesthèses sont donc des altérations, et de ma chair, et du monde. Elles sont liées :

« de façon constante à des « mouvements du corps » ; si je lève le bras, j'ai telle et telle sensation, etc. » ⁴⁹¹

Husserl ajoute un peu plus bas :

« Donc, les sensations kinesthésiques fonctionnent d'une part en tant que constituantes pour l'apparition de choses, d'autres choses aussi bien que de mon corps, et d'autre part en tant que localisée dans mon corps. » ⁴⁹²

Ainsi, les kinesthèses permettent de sentir le monde et mon corps, comme corps-chose et comme chair (la localisation dans le corps semble être une localisation charnelle, organique). Ce serait un pas vers la transcendance, si la traduction de Natalie Depraz ne pointait pas vers une tout autre direction :

« Par conséquent, les sensations kinesthésiques fonctionnent d'un côté en tant que constituantes de l'apparition de la chair – et d'un autre côté en tant que localisée dans la chair. » ⁴⁹³

Le sens en est entièrement modifié. La chair est partie prenante des kinesthèses, qui sont des données originellement ultimes, qui motivent l'apparition de la chair, en sus de permettre l'apparition des objets, des corps. Nous restons dans l'immanence.

« La chair devient organe de perception, « *caractère charnel opérant* »

489 Ibid.

490 Ibid.

491 Edmund Husserl, Chose et espace, Op. Cit., p 331.

492 Ibid., p 332.

493 Rudolf Bernet, *La motivation kinesthésique (...)*, Op. Cit., p 471.

(Ms. D 2, p. 3a (1933), du fait que les kinesthèses sont l'objet d'expérience à titre de pouvoirs charnels. »⁴⁹⁴

Il y a une interdépendance de la chair et des kinesthèses, une relation fondamentale qui n'est pas réductible. Cette relation se manifeste par la sensation réceptive de la chair, mais aussi par la sensation spontanée du « je peux » : la possibilité de mouvement comme liberté de mouvement de la chair, mais aussi la production des apparitions motivées de choses. Ce « je peux » est manifestation de la volonté déterminée par la liberté de mouvement.

« La liberté kinesthésique est intervention active dans le monde phénoménal, elle lie comportement charnel et apparitions chosiques en un lien indissoluble. »⁴⁹⁵

C'est par l'agir kinesthésique que l'espace se constitue pour le moi-chair, quand *Je* vois ou quand *Je* marche, la sensation kinesthésique *Me* met en relation avec les choses disposées dans le monde d'objet (illustration de l'idée de la pensée comme *praxis*⁴⁹⁶). Statiques ou mouvantes, *Je* les perçois et *Me* situe par rapport à elles, constituant ainsi un espace dans lequel « *Je* » trouve sa place, son lieu, en se repérant à partir du point-*Je* (*Ichpunkt*) qu'est le moi-chair, « point-zéro de l'orientation »⁴⁹⁷, par rapport aux lieux divers où se situent les choses qu'il perçoit :

« zone zéro, trou d'espace (*Raumloch*), un non constitué, non intuitionné, intuitionnable. Mais toute zone effectivement constituée peut être transmuée en une [zone] de ce genre, avec un trou. Tout espace susceptible d'être corporellement comblé peut aussi être converti en corps, et le trou acquiert [une] signification spatiale. »⁴⁹⁸

La signification spatiale du trou c'est d'avoir un « autour » du trou. Un trou seul ne serait pas un trou, mais le vide, la béance absolue : sans bord. Pour que le trou ait un sens, il faut qu'il y ait une occupation spatiale

494 Ibid., manuscrit cité : *Transzendente Ästhetik. - Wahrnehmungsanalyse.*

495 Ibid., p 472.

496 Jean-Luc Nancy, *La comparution*, Op. Cit., p 75. Nous redonnons la citation : « Nul doute pourtant que chez Marx lui-même c'est autre chose qui se fraye la voie. Autre chose : non pas que la pensée soit mise en pratique, et qu'ainsi le réel soit le produit du sens que lui donne l'idée, mais que la praxis soit la pensée, et que le "sens" paraisse avec le réel même et comme le réel. En d'autres termes, non pas un sens de l'existence, mais l'existence en tant que sens. »

497 Rudolf Bernet, *La motivation kinesthésique...*, Op. Cit., p 476.

498 Edmund Husserl, *Chose et espace*, Op. Cit., p 424. Nous traduisons *Raumloch* par trou d'espace au lieu de trou spatial.

autour de lui, l'entourant, afin qu'il puisse être défini comme manque de ce corps occupant l'espace, comme absence de corps, comme présence négative d'un vide dans la matière (ou d'un autre de la matière). Non pas qu'il soit trou dans l'espace, car cela signifierait qu'il y a un espace préalable comme référentiel absolu, mais trou dans un corps qui est spatialement étendu, c'est-à-dire, qui a des contours, une forme et peut-être un volume qui sont perçus. Trou qui est, en tant que moi-chair, condition de la perception du monde et donc, selon nous, condition de la constitution performative de l'espace : de la *praxis* et du sens – orientation. Le trou est ici pensée dans le corps, pensée du corps.

Le moi-chair

Dans le moi-chair, il y a comme un parfum d'immanentisme pré-moderne. La chair et le moi ne sont pas deux choses différentes, mais une seule et même chose, conçue comme étant duelle. Il y a un entrelacs et, selon nous, il n'y a que cet entrelacs et non deux choses distinctes entrelacées.

« Le corps de chair est aussi une chose, chose physique comme n'importe qu'elle autre ». ⁴⁹⁹

Chose constituée de matière : le corps occupe un espace, un volume d'espace.

« D'autre part cette chose est précisément corps-propre (*Leib*), support du Je : le Je a des sensations et ces sensations sont « localisées » dans le corps, pour partie en pensée, pour partie de façon immédiatement apparente. » ⁵⁰⁰

Il y aurait donc trois instances distinctes : le corps, la chair, le Je. C'est le jeu de ces trois moments qui constitue mon être (ce que je suis et ce que je deviens). Les deux dernières sont assemblées en un moi-chair (*Ichleib*) qui fait unité. Unité de la pensée et de la chair (du corps devenant). A côté, un corps pourvu de capacités sensorielles (on est encore en partie dans le cartésianisme). Et pourtant, c'est moi qui sens. On pourrait dire, si on était dualiste, que le Je sent dans un corps dans lequel le Je est pris au piège.

499 Ibid., p 197.

500 Ibid., p 198.

La pensée prisonnière de la matière (l'âme habitant le corps). Ce serait convoquer de vieilles lunes. Au contraire, cette trinité sécularisée est une (comme Dieu est un : père, fils et esprit) : notre pensée est la production de notre corps (et le corps production de la pensée : tatouages, scarifications, sport, diktat de la minceur et tous les rites que l'on invente pour agir sur notre corps). La tripartition est une facilité descriptive, la méthode de la phénoménologie (réduction visant à dégager le phénomène pur, que Heidegger appellera l'être de l'étant) et non une réalité à penser comme effective. Le corps de chair est en devenir, alors que le corps physique, à un instant donné, est le corps devenu (cliché).

« Celui-ci [le moi-chair] est aussi une chose physique et se constitue comme toute chose physique ; il se distingue pourtant, dans ses apparitions, de toute autre chose physique : par une classe de déterminités annexes, qui lui appartiennent exclusivement, et ce dans une apparition en propre. Ce sont là les déterminités « subjectives ». A celles-ci appartiennent les sensations cinétiques, mais aussi d'autres sensations, qui ont même une fonction matérialisante à titre primaire pour les choses qui apparaissent, comme les sensations tactiles ; à cela s'ajoutent des sentiments, comme la douleur, le plaisir et ainsi de suite. »⁵⁰¹

Ce que nous appelons moi-chair est une manière de penser le corps comme subjectivité s'impliquant dans le réel, d'en faire un corps-sujet⁵⁰², sans que cela désigne la dualité du corps et du sujet⁵⁰³, mais au contraire, l'unité du corps-sujet, l'immanence du corps au sujet et du sujet au corps. La subjectivité est celle d'un corps et le corps est celui d'une subjectivité (pensée à rebours du cartésianisme, qui sépare pensée et étendue,

501 Ibid., pp 198-199.

502 Lucia Angelino, *L'a priori du corps chez Merleau-Ponty*, in *Revue internationale de philosophie*, n°244, février 2008, p 170 : « Comme le manifeste tout particulièrement l'étude de la motricité, le corps possède le monde plutôt qu'il n'en est possédé, il le *comprend* tout en y étant compris. Le corps, en effet, est chargé d'une double transcendance, qui dès l'origine accompagne et guide son existence dans le monde : la transcendance du dépassement, par où le corps se dépasse lui-même et devient corps-sujet, et la transcendance de l'intentionnalité par laquelle il s'applique au temps et à l'espace et les embrasse, par où il gère les sollicitations émanant des situations réelles de la vie perceptive, répond aux « questions » qui lui sont posées par les autres corps et les choses qui l'entourent. En d'autres termes, le corps comme *puissance motrice* et projet du monde donne *sens* à son entourage, fait du monde un domaine familier, dessine et déploie son *Umwelt*, il est « puissance d'un certain monde » (*PP* p. 124) ». La citation renvoie à Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p 124.

503 Le sujet n'est pas ici le *subjectum* de la tradition philosophique, mais le sujet comme relation, échange d'informations, part du préindividuel qui recèle la possibilité de nouvelles individuations, immanent à l'individu individué comme corps fonctionnel.

subjectivité et matière, culture de l'intériorité et culture de l'extériorité). Je ne suis nulle part ailleurs qu'avec mon corps, je suis mon corps⁵⁰⁴, dans l'espace qu'il occupe et dont j'ai conscience (auquel je prête attention), au travers des sensations qui constituent ma relation au monde. Ce corps est nommé chair parce que corps réduit par l'épochè phénoménologique, qui met entre parenthèses la réalité pour penser un phénomène sans avoir à penser les interférences liées à son être réel. Mon rapport au réel, au-delà du monde que je perçois, est donc une transcendance :

« une transcendance donnée sur le pur fond de l'immanence. »⁵⁰⁵

Sur l'immanence du moi-chair et du corps perçu, vers la transcendance, vers le corps-sujet. Le sujet et l'objet sont, ici, le même : touchant touché⁵⁰⁶, le corps de chair (*Liebkörper*⁵⁰⁷), transcendance immanente⁵⁰⁸. Il est alors possible de différencier l'ici du là-bas. Car à chaque objet que je perçois correspond un « ici » qui lui est propre. C'est son « ici », qui, pour moi, est son « là-bas ». L'ici de chaque chose lui appartient, tout comme mon ici est là où je me tiens (*Ichpunkt*⁵⁰⁹), que je sois au repos ou en

504 Lucia Angelino, *L'a priori du corps chez Merleau-Ponty*, Op. Cit., p 169 : « Plus précisément, je me propose de montrer que l'argument ébauché par Merleau-Ponty dans la deuxième partie de la *Phénoménologie de la perception* peut être entendu comme un *a posteriori ratione*, c'est-à-dire comme ce type particulier de raisonnement qui remonte de la conséquence au principe, ou si l'on préfère, du conditionné à sa condition et découvre le corps comme étant toujours déjà présupposé et donc *a priori*, au sens de ce qui est *simpliciter prius, prius natura*, précédant tout apprentissage et toute genèse. »

505 Edmund Husserl, *Chose et espace*, Op. Cit., p 204.

506 Edmund Husserl, *Recherches phénoménologiques pour la constitution (Ideen II)*, Paris, PUF, 1982, p 211.

507 Ibid., p 206.

508 Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, PUF, 1994, pp 156, 159, 193.

509 Edmund Husserl, *Chose et espace*, Op. Cit., p 329 : « le point-Je, désignant la place spécifique du Je, laquelle, appartenant au corps, signifie la position du Je dans l'espace ».

Nous ne disons pas *dans* l'espace, car à ce moment de la description, le corps en question n'est pas en relation avec d'autres corps. Il faudra qu'il y ait relation pour qu'il y ait constitution d'un espace. En attendant, il est ici en tant que Je (dans mon corps) et là en tant que corps observable (sans localisation, c'est-à-dire seul, non observé, donc sans relation). Si l'on veut associer le corps du Je à l'ici, il faudra se demander si *ma* main, au bout de *mon* bras tendu devant *moi*, est bien ici ? Si l'ici est le trou d'espace, alors mon corps est là-bas.

Mais ici, c'est le Je qui est associé au corps (la position du Je appartient au corps), comme si cette association n'était pas réciproque, ou non commutative, comme l'est la structure de la mécanique quantique. L'association ne fonctionnerait que pour la position du Je appartenant au corps et non pour la position du corps appartenant au Je. Pour ce qui est de poser mon ici, le corps n'appartiendrait pas au Je, mais seulement le Je au corps (je peux en effet percevoir, en imagination, des lieux où mon corps n'est pas. Suis-je pour autant en ces lieux ?).

mouvement, je me tiens toujours quelque part à un moment t (cliché). Ce « quelque part » est toujours mon ici. C'est à partir de l'ici qu'il faut penser la chose, là-bas, et inversement, à partir de la perception de la chose qui est dans la transcendance que l'on peut concevoir l'immanent. Le système kinesthésique se rapporte aux mouvements du Je⁵¹⁰. Le moi est celui de la liberté originaire⁵¹¹ (le « je peux »). C'est par cette liberté kinesthésique que peut se constituer le monde d'objet, « dans de multiples séries de perception » :

« un monde de choses spatio-corporelles [*Raumkörperliche Ding*] (y compris aussi la chose-chair [*Das Ding Leib*]). Le sujet, qui se constitue en tant que contrepartie de la nature matérielle, est (...) un *ego* auquel appartient un corps en tant que champ de localisation de ses sensations ; il a la « faculté » (« je peux ») de mouvoir librement ce corps et par conséquent les organes en lesquels ce corps s'articule et, par leur moyen, de percevoir un monde extérieur. »⁵¹²

Si l'affirmation d'une liberté originaire semble tout à fait pertinente, nous ne souscrivons pas au dualisme de cet extrait. La liberté ne dépend pas pour Husserl d'un vouloir, mais elle est première : liberté de mouvement. La liberté de se mouvoir est le propre de l'homme. C'est sa *praxis* originaire (*Homo erectus*), *praxis* d'un corps-sujet : ex-istence, poussée de l'immanence dans la transcendance.

L'espace husserlien

Par mes kinesthèses, j'accède à l'espace. Cet espace est relationnel, de moi à l'objet que je vois, tel que je le vois. Il est aussi personnel et immanent : je ne peux faire partager mon expérience propre à un autre. « Oh, regarde ! » : il ne verra pas le *même* phénomène (bien que les sens des deux corps-sujets sentiront la *même* chose, la façon dont cette chose sera ressentie ne sera pas identique : nos sens interprètent le réel), bien que nous puissions nous accorder pour gommer les différences

510 Ibid., p 194.

511 Edmund Husserl, *Ideen II*, Op. Cit., p 297 : « Nous trouvons donc au titre *du subjectif originaire et spécifique*, l'*ego au sens propre du terme*, c'est-à-dire l'*ego* de la « liberté », l'*ego* qui prête attention (...) l'*ego* « actif » dans tous les sens du terme, l'*ego* qui prend position. »

512 Ibid., pp 215-216. Nous rendons *Das Ding Leib* par chose-chair au lieu de chose-corps propre.

parasitaires, afin de dire que nous avons partagé la même expérience sensorielle (la similarité de la sensation peut aussi être la résultante d'une éducation similaire). Ces expériences ne seront que proches, et non identiques. En effet, mon organe percepteur est plus ou moins efficace que celui d'un autre (différence biologique, même au sein d'une même espèce : mon organe n'est pas identique à un autre. Il peut, par exemple, être défaillant). Ma relation à l'objet perçu n'est pas identique à la perception de la même chose par un autre : le vécu de l'autre ne me sera jamais donné dans sa chair (mes kinesthèses me sont propres comme celles de l'autre lui sont propres, comme mon temps et mon espace me sont propres). Cependant, nous pouvons partager une expérience sensorielle commune, par analogie. Nous avons des organes similaires, qui transmettent les longueurs d'onde perçues de façon similaire. Le signal reçu est suffisamment proche pour que nous puissions nous accorder sur l'expérience sensorielle partagée. Nous sommes des êtres analogiques, le vivant est analogique.

Husserl va dépasser le rapport de l'homme à l'espace en terme de pensée et d'étendue, en posant un espace originaire, c'est-à-dire, immanent. Cependant, comment penser le rapport à une chose transcendante, si le rapport du moi à l'espace reste dans l'immanence ? Dans ce cas, on peut imaginer un espace perçu par les kinesthèses, mais qui ne rend aucunement compte de la relation du moi à la chose, comme relation spatiale transcendante. Cela reste une sensation kinesthésique interne au moi-chair : approche psychologique de l'espace. Pourtant, quand je me cogne à une porte que je n'avais pas vue (changeons de sens), le résultat est une suite de kinesthèses dont fait partie la douleur d'avoir rencontré brutalement une chose physique sur ma trajectoire. Là, ou plutôt ici, la perception de l'objet est incarnée (charnelle) et elle m'amène à prendre conscience que ma relation à l'objet perçu comme porte est une relation au réel, au-delà de la perception que j'ai de la porte. C'est ainsi que Husserl pense cet espacement originaire comme immanence de la chair en mouvement⁵¹³. L'immanence étant le champ d'étude de la

513 Edmund Husserl, Chose et espace, Op. Cit., p 189 : « Toute spatialité se constitue, accède à la donation, dans le mouvement, dans le mouvement de l'objet lui-même

phénoménologie, la question suivante se pose : la réduction phénoménologique nous permet-elle de comprendre le monde réel qui se présente, comme transcendance, au moi-chair ?

Si nous voulons aller vers la transcendance, vers le réel, il faut passer par le moi, car le moi-chair, c'est moi : l'*ego* transcendantal. C'est-à-dire, le Je immanent, mais tourné vers la transcendance, vers le réel. La relation entre espace originaire et espace transcendant passe par l'*ego* transcendantal. C'est le Je qui fait le lien entre la chair du moi et son corps : corps-sujet. C'est la double immanence du corps au sujet et du sujet au corps, qui me permet d'accéder à l'espace transcendant. Je peux accéder à l'espace transcendant parce que Je suis, tout à la fois, dans l'immanence et dans la transcendance, par l'articulation, autour du Je, de ma chair et de mon corps (il y a liaison associative, entrelacs, entre immanence et transcendance).

Ce que la réduction avait rendu opaque, pour parvenir à comprendre, entre autres choses, l'originarité de l'espace (exclusion de la transcendance⁵¹⁴), se montre à nouveau dans le jeu dialectique de l'intériorité et de l'extériorité en tant que deux moments ou points de vue sur une seule réalité : moi. C'est parce que je me meus et que je suis en relation avec les choses qui m'entourent, que la notion d'espace entre moi et une autre chose prend un sens. Sans cette relation, pas d'espace, sans mon agir (vécu intentionnel), ma *praxis*, pas d'espace, ni de temps (la relation n'est jamais instantanée). L'existence de l'espace a une durée : celle de la relation.

L'originarité de la spatialité

Le questionnement sur l'espace ne s'achève pas en 1907, puisque Husserl y reviendra dans un texte de 1934⁵¹⁵, écrit au cours de la rédaction de la *Crisis*, dans laquelle il développe la question du monde de la vie (*Lebenswelt*). Ce monde de la vie n'est pas originaire, il est constitué

et dans le mouvement du Je ».

514 Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950 (édition 1985), p 193.

515 Edmund Husserl, *L'arche-originnaire Terre ne se meut pas*, in *La Terre ne se meut pas*, Paris, Les éditions de minuit, 2013.

par une subjectivité qui est toujours déjà une intersubjectivité (ce n'est pas encore le monde social, qui arrive à l'existence avec le redoublement de la reconnaissance hégélienne⁵¹⁶). Nous pourrions dire, si nous ne conservions pas le mot communauté pour exprimer l'être d'un groupe social (et non un ensemble intersubjectif), que le monde de la vie est une communauté qui a une histoire, communauté historique.

Husserl maintiendra la primauté d'un *archi-ego* et il fera une analogie de la constitution de la Terre comme surface et sol de l'ensemble intersubjectif. Analogie également entre la Terre et ma chair, mais ce n'est pas une identification : la constitution de ma chair et de la chair de la Terre sont analogues et non identiques. La recherche de Husserl le mène à enraciner la rationalité constituante dans l'*ego* originaire : il y a un retour imaginaire à l'*ego* solipsiste (une réduction), pour montrer comment se constitue le monde. De là, la question de la Terre renvoie à la spatialité abstraite des modernes. Husserl essaie de dégager une géologie originaire de la Terre, en se demandant ce qu'est la Terre pour les modernes, alors que Heidegger récuse la science et se pose en anti-moderne.

« Nous coperniciens, nous hommes des temps modernes, nous disons : La Terre n'est pas la « nature entière », elle est une des étoiles de l'espace infini du monde. La Terre est un corps de forme sphérique qui, certes, n'est pas intégralement perceptible d'un coup et par un seul, mais dans une synthèse primordiale, en tant que qu'unité des expériences individuelles, nouées les unes aux autres. Mais ce n'est pas moins un corps ! »⁵¹⁷

L'aperception du monde est confirmée par une intuition : la Terre est un corps parmi d'autres, en mouvement dans l'espace, autour du soleil, qui lui-même se meut autour de la galaxie, qui elle-même... etc. (de nos jours, nous dépassons très largement l'intuition copernicienne). C'est cette intuition qu'il faut soumettre à la réduction phénoménologique, qu'il faut mettre entre parenthèses. Dès lors, il est possible d'accéder à la pensée de la Terre comme sol, arche originaire ou foyer :

« Encore qu'il soit pour nous le sol d'expérience de tous les corps

516 G W F Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, Op. Cit., volume 1, p 157.

517 Edmund Husserl, *L'arche-originaire Terre ne se meut pas*, Op. Cit., p 12.

dans la genèse empirique de notre représentation du monde. »⁵¹⁸

C'est par rapport à la Terre que les notions de repos et de mouvement prennent sens. La Terre est pensée comme au-delà du repos et du mouvement (ce qui est anti-copernicien)⁵¹⁹.

« La Terre, comme corps de l'ego, est origine phénoménologique absolue de tout rapport au mouvement et donc à l'espace. »⁵²⁰

Mais précisément, dans ce geste dialectique, il s'agit de fonder et de légitimer la science copernicienne, de fonder la Terre comme corps (*Körper*). La réduction pose que la Terre n'est plus corps, mais sol, afin de pouvoir la fonder ensuite comme corps. Husserl cherche les conditions de possibilité de la fondation de la Terre comme corps. Il y a un devenir corps de la Terre qui correspond au devenir science de la pensée moderne (dans le cadre de la sécularisation de la société et de l'émergence de l'État moderne : volonté d'émancipation de la petite bourgeoisie de robe : préfiguration des Lumières).

La Terre est désormais, dans la réduction, lieu de vie de la chair, espace occupé par la chair qui s'étend (« mouvance »⁵²¹, « *un ICI élargi*⁵²² »). La Terre est l'ici absolu qui ne sera jamais là-bas. Ma chair n'est ni en

518 Ibid.

519 Ibid.

520 Bernard Stiegler, *Etre-là-bas : phénoménologie et orientation*, Op. Cit., p 269.

521 Jacob Rogozinski, *Le moi et la chair*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006, p 170 : « c'est cette mouvance charnelle qui m'ouvre le domaine où je puis me mouvoir, qui rend possible tous mes déplacements dans le monde, les impulsions qui me poussent vers les autres et les choses – mais elle-même ne va nulle part : elle est ce voyage immobile où je me porte de moi-même vers moi-même sans jamais m'écarter de moi. »

522 Bernard Stiegler, *Etre-là-bas : phénoménologie et orientation*, Op. Cit., p 275 : « mais cet élargissement de l'ICI est originaire, et cela veut dire *pour nous* que l'ICI est *originellement matériellement mis en forme* par l'orientation instrumentale de la cartographie. Cet élargissement, c'est celui qui accède aux étoiles et par là même leur ôte leur splendeur d'astres, dans le temps copernicien qui est écriture du désastre. »

Nous ne parlerons pas de mise en forme, mais, encore une fois, de relation entre le moi-chair et le corps, relation qui amène le corps à une spatialité centrée sur le trou d'espace ou le point-Je. Bernard Stiegler indique bien que c'est une perception, une sensation kinesthésique, par la précision du « pour nous ». Il faut donc réintroduire ici la distinction en-soi, pour-soi. Pour soi, il s'agit d'une mise en forme et en-soi c'est une relation (nous faisons remarquer l'allusion à Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980 ; où est discutée la révolution copernicienne comme ouverture d'un oubli plus ancien que toute mémoire : la science comme ne se préoccupant que du transcendant, oubliant l'immanent ; séparation de la pensée et de l'étendue, de l'être et de l'étant ; oubli de l'être).

déplacement, ni en repos, seulement en déplacement et repos internes, c'est-à-dire, kinesthésique : analogie avec le non-mouvement de la Terre (ici, mouvement et repos sont des absolus, ainsi que l'originarité du rapport à l'espace dans le moi-chair : rapport de mouvement). L'analogie se montre en trois temps. Tout d'abord, la Terre et le moi-chair sont constitués en tant qu'unités synthétiques⁵²³ (synthèses passives d'unification), tous deux sont non-mobiles⁵²⁴ (ma chair, comme la chair du monde ne sont ni en mouvement ni au repos), tous deux sont originaires :

« la Terre comme mon sol, comme sol de ma chair ». ⁵²⁵

Mouvement et repos deviendront relatifs dans le passage de la Terre comme sol à la Terre comme corps (p 14). En attendant, tant que la Terre reste sol dans ma conscience (liée au jeu de mes kinesthèses) telle qu'elle est portée à mon attention, elle ne se meut pas (p 16). L'ici, qui constitue ma présence, est une « stance » (p 11). C'est ici que je me tiens, c'est ici que je suis présent, debout. Il y a une stance (du latin *stāre* : se dresser, être debout, séjourner ; par extension, être) originaire du se tenir sur la Terre. Cette stance appartient au moi-chair, elle détermine le lieu où je suis. Mais je ne suis pas partout chez moi, cela reviendrait à faire référence à l'espace cartésien (identique en tout point).

Le geste de Husserl semble le ramener au τόπος, *topos* aristotélicien : il y a un chez soi, il y a « des lieux foyers » (p 22). La Terre est un « corps »-souche, « corps »-sol (p 21) sur lequel je me tiens. La terre est un « archi-foyer », une « archi-patrie », qui appartient à un « archi-peuple » sur son « archi-territoire » ; toutes les histoires de ces peuples formant une « archi-histoire » (p 22). Toutes ces déclinaisons originaires (c'est le sens de « archi » qui traduit « *Ur* ») m'appartiennent en tant que moi-chair. Tout moi-chair a un archi-foyer, un sol natal. Chacun de ces lieux-foyers a une historicité propre, liée au moi-chair qui y est présent, qui y habite. Le centre terrestre trouve son centre d'orientation et son sens en moi, car la Terre est pour tous la même Terre (par analogie). Le lieu-foyer s'élargit : le foyer originaire appartient à un archi-peuple qui habite sur son archi-

523 Edmund Husserl, *L'arche-originaire Terre ne se meut pas*, Op. Cit., p 11.

524 Ibid., p 18.

525 Ibid., p 21.

territoire. Second élargissement : cet archi-peuple peut être chez lui sur la Terre entière (cosmopolitisme). L'*Urwelt* (le monde originaire) devient l'*Allwelt* (le monde de tous).

La question du corps-sol

Ainsi, la terre est un corps-sol sur lequel le moi-chair se tient. C'est même le corps sol absolu. Car il peut y avoir des corps-sols relatifs : la voiture dans laquelle je suis assis est en mouvement, mais je me sens au repos et je vois le paysage défiler, alors que je ne suis pas en mouvement, mais assis dans une voiture en mouvement. Si cette voiture est sur un train en marche, cela ajoute un corps-sol relatif qui est en mouvement, alors que je suis toujours assis, au repos, dans une voiture qui bouge ou ne bouge pas par rapport au wagon, qui lui, se déplace⁵²⁶. Il y a distinction entre le moi-chair et le corps sol. Je me tiens sur le corps sol (relatif ou absolu). La Terre n'est pas un autre moi (mais elle est ma Terre).

Si je monte un cheval, il devient un corps-sol relatif sur lequel je me tiens. J'instrumentalise le cheval comme je le fais de la voiture. Dans ce cas, on parlera de domestication originaire (dressage). Et quand ce corps-sol est un autre homme, un moi-chair semblable, que se produit-il ? Si je porte un moi-chair humain, je peux être dans une situation ludique ou sérieuse. Dans les deux cas, je me soumetts à l'autre moi-chair (il peut être un enfant, une victime, un client, un maître). Je deviens son corps-sol et, en ce sens, il s'agit d'exploitation originaire, une forme de domestication (esclavage, mais aussi dressage ou éducation). Pour le moi-chair porté, et durant la relation considérée, l'autre moi-chair n'est pas un semblable. Par exemple, il joue au cheval, portant un enfant : il devient cheval pour la durée du jeu. Ou il prend la place d'un véhicule comme la voiture (chaise à porteurs). Pour la durée de ces relations, le lien entre ces moi-chairs n'est pas social, il est intersubjectif.

Bien entendu, le fait que jouer au cheval soit un jeu, ou que le porteur de chaise soit rémunéré pour sa peine, constituent une manière de socialiser une activité intersubjective, ici, exploitation originaire : souvent, l'enfant

⁵²⁶ Ibid., p 15. Un autre exemple est pris page 21, celui de l'avion. Voir aussi l'exemple de la voiture dans *Chose et espace*, p 331.

refuse longuement que le jeu s'arrête ; ou, à la limite, le porteur de chaise n'est payé de sa peine qu'à coups de fouet. Il y a une dimension morale dans la relation entre les moi-chairs (dont les animaux sont parties prenantes), dimension qui dépend de la considération avec laquelle nous envisageons et mettons en pratique nos rapports avec les autres. Le mépris, le dédain, la condescendance sont des formes morales de cette originalité de l'exploitation : métaphores de ma relation à l'autre considéré comme mon corps-sol. Relation qui est souvent attitude de classe, ou, tout bonnement hiérarchique (le petit chef). Me sentir supérieur à autrui, c'est faire de lui un corps-sol, sur lequel je me tiens, debout (ou le pied sur le flanc, attitude du chasseur posant pour la postérité). Il y a une stance du maître sur le corps-sol du serviteur (Hegel), mais aussi, sur le corps-sol absolu qu'est la Terre : l'exploitation autoritaire des ressources.

Rapport à l'espace

Comme l'origine de l'espace n'est pas dans l'espace, l'origine de la terre n'est ni dans l'espace, ni dans le mouvement, ni comme ensemble disparate de parties, mais dans le tout qui n'est pas un corps, mais un sol : un tout « consistant »⁵²⁷. Les corps disposés sur la terre constituent l'espace par leurs relations. La Terre-sol est originairement constituée, dans et par ces relations corporelles, comme espace entre les corps :

« mais cela présuppose déjà que ma chair, les autres connus et les horizons ouverts des autres soient constitués, distribués en espace dans l'espace qui, en tant que champ ouvert du proche et du lointain des corps, entoure la Terre et donne aux corps le sens de corps terrestre et à l'espace celui d'espace terrestre. »⁵²⁸

Cette distribution en espace, nous l'appelons leurs relations. Rappelons notre propos concernant l'espace : il n'y a pas un « dedans » de l'espace, l'espace n'est pas un contenant dans lequel s'effectueraient les relations ; l'espace est constitué par les relations entre les choses. La relation peut être approche ou éloignement, jusqu'au contact ou jusqu'à la disparition au-delà de l'horizon de notre perception sensorielle kinesthésique. La caractérisation de l'espace comme champ peut être conçue, comme nous

527 Ibid., p 17.

528 Ibid., p 21.

l'avons vu, sur le modèle du champ gravitationnel, constitué des lignes des Faraday qui lient les pôles constitués du champ. En ce sens, oui, les pôles que sont les choses en relation constituent l'espace entre ces choses. Cependant, si le champ considéré par Husserl peut entourer la terre, ce n'est pas le champ qui est l'espace, et l'espace n'entoure pas la terre.

Quelques pages plus tôt, Husserl avait posé le problème de l'espace en des termes proches de ce que nous tentons d'apporter au débat, caractérisant l'espace de la physique newtonienne qui entoure la Terre :

« Nous avons un espace environnant en tant que système de lieux – c'est-à-dire en tant que système des fins possibles des mouvements des corps. »⁵²⁹

Ce qui veut dire que les fins possibles des mouvements sont la résultante des relations entre les corps et donc, indiquent un espace relationnel en tant que système de lieux. Les lieux n'étant que des localisations résultant des relations entre les corps. Ces relations se font au cours de la vie constituante, c'est-à-dire qu'elles constituent notre vie et nous permettent d'imaginer le monde, dans sa constitution (ou alors, ce système de lieux n'est qu'un ensemble de choses disposées au hasard, sans raison, et ce n'est que l'observation qui définit positions et relations, donnant raison à ce qui est observé, constituant ainsi l'espace pour l'observateur. Mais ce serait peut-être ignorer la causalité entre les choses, qui n'a pas besoin de d'un observateur attentif pour avoir un effet dans le réel). En effet, poser un espace-cadre absolu homogène et *a priori*, n'a pas grand sens :

« si la vie constituante est biffée »⁵³⁰.

Ce trait barrant la subjectivité constituante est une négation du moi comme constituant de la vie subjective, comme préexistant, pour la phénoménologie, à tout étant effectif ou possible. Or, selon Husserl, le moi est phénoménologiquement premier. De lui découlent nos sensations kinesthésique et par suite, notre rapport à l'espace qui prend racine dans le corps-sujet, association de l'immanent (le moi-chair) et du transcendant

529 Ibid., p 17.

530 Ibid., p 28.

(le corps) ; ou, pour inverser la formule de Husserl, l'immanent dans le transcendant : le point-Je comme ici du corps, le corps centré sur le moi-chair. Cette primauté est phénoménologique : elle ressort du seul champ d'immanence.

Husserl et le temps

« *at illa si permanerent, non essent tempora.* »⁵³¹

La référence augustinienne

Husserl pointe l'importance de la lecture d'Augustin pour la pensée du temps⁵³². Il faut donc suivre cette pensée afin de comprendre d'où part Husserl. Tout d'abord, disons qu'Augustin pense le temps comme un référentiel absolu, un temps « dans » lequel nous agissons. Le cours du temps est divisé en trois périodes : le passé, le présent et l'avenir. Le passé et le présent ont une certaine étendue temporelle (durée), alors que le présent est ponctuel :

« Si l'on conçoit un point dans le temps sans division possible de moment, c'est ce point-là, seul qu'on peut nommer présent. »⁵³³

Le présent est dit « durée sans étendue » :

« car s'il est étendu, il se divise en passé et futur. »⁵³⁴

La perception du temps est ici linéaire, du passé à l'avenir. Le temps est un continuum englobant toutes les durées et les associant linéairement, dans un référentiel absolu. Toutefois, Augustin est plus fin et voit bien qu'il s'agit de mesurer des durées, des séquences temporelles (des chaînes causales) :

« Ce n'est donc que dans sa fuite que le temps s'aperçoit et se

531 Augustin, *Confessions*, dans les *Œuvres complètes de Saint Augustin*, tome premier, Bar-le-Duc, L. Guérin et C^{ie} Éditeurs, 1864 (traduction sous la direction de Poujoulat et Raulx), Livre XI, Chapitre XIV : « et si le temps demeurait, il cesserait d'être temps. »

532 Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Op. Cit., p 3.

533 Augustin, *Confessions*, Op. Cit., Chapitre XV, 20.

534 Ibid. Étendu traduit *spatium*. Traduction modifiée.

mesure. »⁵³⁵

Le passé n'est plus, l'avenir n'est pas encore et seul le présent est, est mesurable comme durée (et dès que la mesure est terminée, ce qui a été mesuré bascule dans le passé). Après avoir préparé son discours, Augustin met en place une grille de lecture qui est encore en usage chez Husserl ou Bernard Stiegler. En effet, se met ici en place le jeu des rétentions, des protentions et de l'attention, comme « triple mode de présence » dans notre esprit :

« Le présent du passé, c'est la mémoire ; le présent du présent, c'est l'observation soigneuse ; le présent de l'avenir, c'est son attente. »⁵³⁶

Ce sont bien là les trois composantes husserliennes du temps. L'attention comme moment de la conscience de la temporalité, la mémoire ou le souvenir comme rétention (primaire, secondaire, tertiaire, selon Stiegler), l'attente ou protention, qui se base sur les rétentions pour présenter une esquisse de l'avenir à la conscience, une anticipation, une préméditation :

« cette préméditation est présente, tandis que l'acte prémédité, en tant que futur, n'est pas encore. »⁵³⁷

La compréhension du temps est donc, si l'on peut dire, étagée en strates : passé, présent, futur. Chaque strate a une particularité : le passé n'est plus, le présent n'est rien d'autre que la conscience en acte et l'avenir n'est pas encore. Tout est agencé selon un ordre scientifique clair, disposé en étapes, dans le cadre d'un temps référent. C'est ainsi qu'Augustin peut dire que :

« c'est à son passage que nous mesurons le temps. »⁵³⁸

Or, nous avons appris (ou nous posons avec la science physique contemporaine) que le temps n'est pas un référentiel absolu, mais un rapport. Le temps ne « passe » pas, il ne s'écoule pas, il n'est pas un fil que l'on tire, de toute éternité et jusqu'à la fin des temps. Et c'est

535 Ibid., Chapitre XVI.

536 Ibid., Chapitre XX. Traduction modifiée. « Observation soigneuse » traduit *contuitus*. Raulx donne « attention actuelle », Labriolle donne « vision directe » et Trabucco propose « intuition directe ». Il s'agit de l'attention, de faire attention.

537 Ibid., Chapitre XVIII, 23.

538 Ibid., Chapitre XXI.

précisément ce que dit Augustin, tout en pensant que les durées qu'il mesure sont enchâssées dans un temps universel de référence. Le temps se mesure « par certains espaces », « des espaces de temps »⁵³⁹, dit-il avec raison. Puis, il avance la notion de « rapport », en donnant à la mesure comparative des intervalles ou différences temporelles (durées) des mouvements des astres⁵⁴⁰. Augustin va jusqu'à remettre en cause le temps comme référent universel, ou du moins, il pose la question de sa validité référentielle :

« Je vois donc enfin que le temps est une sorte d'étendue. Mais n'est-ce pas une illusion ? »⁵⁴¹

Cette remise en cause en restera là : Augustin parlera dans les lignes qui suivent du mouvement des corps qui ne s'effectue que « dans » le temps. Mais ne soyons pas trop rudes avec notre auteur, car il ajoute aussi :

« Lorsqu'en effet un corps se meut, c'est par le temps que je mesure la durée de ce mouvement, depuis son origine jusqu'à sa fin. »⁵⁴²

Cette mesure est :

« un rapport de différence ou d'égalité. »⁵⁴³

C'est donc que le temps est un rapport entre des durées, différentes ou identiques. Le mouvement a donc une certaine durée, qui est mesurée. Mais la durée peut être aussi celle du repos d'un corps, repos entre deux mouvements. Le temps ne mesure donc pas que le mouvement.

Plus loin, le temps est substantialisé :

« le temps n'est qu'une étendue. Mais quelle est la substance de cette étendue ? »⁵⁴⁴

La question est alors posée de la spiritualité de la substance du temps :

539 Ibid. Espace traduit *spatio*.

540 Ibid., Chapitre XXIII.

541 Ibid., XXIII, 30. Étendue, traduit ici *distentionem* (accusatif de *distentio*), qui, dans ce contexte, signifie plutôt un gonflement, une occupation. Labriolle donne « extension » et Trabucco propose « distension ».

542 Ibid., Chapitre XXIV.

543 Ibid.

544 Ibid., Chapitre XXVI. Étendue traduit également ici *distentionem*. Nous pourrions dire que le temps occupe une durée, qu'un phénomène mesuré possède une certaine extension temporelle.

« ne serait-ce pas mon esprit même ? »

C'est-à-dire, que mon esprit serait en fin de compte :

« le passage du temps. »⁵⁴⁵

Disons, la conscience, ou l'attention. L'attention à ce qui passe, aux durées des rapports. Par contre, nous ne ferons pas du temps une substance, mais en resterons à une relation. La question de la subjectivité qui était sous-jacente surgit ici en pleine lumière : il y a un moi-chair (ou un corps-sujet) qui mesure les durées, les compare, en établit les rapports. La durée n'est dotée de sens que pour l'observateur, parce qu'il mesure un rapport et qu'il est lui-même en rapport avec ce qu'il mesure. Le temps est la mesure de la durée d'un phénomène *observé*. Il y a une subjectivité qui mesure, un moi-chair dont le mouvement, l'agir, la *praxis* sert d'instrument de mesure originaire. C'est en mon esprit :

« que je mesure l'impression qu'y laissent les choses qui passent ; impression survivante à leur passage. Elle seule demeure présente ; je la mesure, et non les choses qui l'ont fait naître par leur passage. C'est elle que je mesure quand je mesure le temps : donc le temps n'est autre que cette impression, ou il échappe à ma mesure. »⁵⁴⁶

Cette fort claire explication de ce qu'est une rétention primaire (le flux des perceptions qui parviennent à ma conscience, au travers de la sélection opérée par mes sens : la rétention est une sélection) nous rappelle à quel point nous pensons encore avec les concepts augustinien. C'est comme s'il nous rappelait – et c'est le sens de la rétention tertiaire qu'est son texte – que notre perception du temps se compose de trois moments :

« l'attente, l'attention et le souvenir ».⁵⁴⁷

Ce que nous attendons, nos protentions, passent par l'attention ou conscience, pour devenir rétentions ou souvenirs.

« Le futur n'est pas encore ; qui le nie ? Et pourtant son attente est déjà dans notre esprit. Le passé n'est plus ; qui en doute ? Et pourtant son souvenir est encore dans notre esprit. Le présent est sans étendue,

545 Ibid. Esprit traduit *animus*. Trabucco donne « âme », mais nous pourrions tout aussi bien traduire par pensée ou conscience.

546 Ibid., Chapitre XXVII, 36. Traduction modifiée.

547 Ibid., Chapitre XXVIII, 37. « *Et expectat et adtendit, et meminit* ». *Memini* signifie se rappeler, avoir en tête : la mémoire.

il n'est qu'un point fuyant ; qui l'ignore ? Et pourtant l'attention perdure ; elle par qui doit passer ce qui court à l'absence ». ⁵⁴⁸

Ainsi, le présent, ou l'attention, ou encore la conscience est sans étendue, sans durée, moment ouvert entre la mémoire, le souvenir, la rétention et le futur (mot d'Augustin), ou plutôt l'avenir, car protention du moi-chair, attente, projection, espoir d'un corps-sujet.

Et pourtant, la conscience persiste (*perdurat*) : contradiction d'une pensée qui imagine la conscience comme une chose qui est dans un temps de référence. En effet, si la conscience est ce moment fugace de présence qui pourtant persiste, nous avons affaire à une contradiction. Toutefois, si nous envisageons la conscience comme une relation à ce qui est perçu par les sens, ou non : l'imagination, le rêve, le fantasme, ne sont pas perçus par les sens et pourtant ils sont bien des moments de ma conscience ; alors le temps n'est pas un cadre dans lequel nous avons des relations, mais il est constitué par la relation elle-même, il est relater, il est relatif, il peut être reliance ⁵⁴⁹ : il est de constitution analogue à celle de l'espace.

Augustin semble avoir si bien parcouru le champ de la perception du temps, avec une approche proto-phénoménologique, que nous n'aurons pas besoin d'examiner le détail du texte de Husserl. Nous montrerons ce que ce dernier apporte à la compréhension de ce qu'est le temps, car ni Augustin ni un autre écrivain ne peut avoir le dernier mot.

La conscience intime du temps

Après un rappel introductif de la position phénoménologique, centrée sur l'immanence et rejetant le monde transcendant (le temps subjectif de la phénoménologie n'est pas le temps objectif du vécu, de la même façon que l'espace du corps n'est pas l'espace immanent du moi-chair), Husserl aborde la question du temps en disant :

« Il y a précisément là une description qui relève du domaine de la

548 Ibid. Cette fois, étendue traduit *spatio*. Traduction modifiée.

549 La reliance est une notion proposée par le sociologue des médias Roger Clause en 1963, pour indiquer le besoin psychosocial de liens interpersonnels par rapport à l'isolement. Nous aborderons ce sujet au chapitre suivant.

phénoménologie, à savoir que les actes correspondant *visent* telle ou telle « objectivité », et plus exactement il faut ici dévoiler les vérités aprioriques qui appartiennent aux moments constitutifs de l'objectivité. »⁵⁵⁰

Il s'agit de rechercher l'*a priori* du temps : ce qui permet la constitution d'une temporalité pour le moi-chair. Nous ne sommes plus, comme avec Augustin, dans la comparaison d'objets temporels perçus (de durées différentes ou égales), mais dans le champ d'immanence. Cependant, Husserl précise ce que sont les objets sur lesquels ils entend travailler :

« Par *objets temporels*, au sens spécial du terme, nous entendons des objets qui ne sont pas seulement des unités dans le temps, mais contiennent en eux-mêmes l'extension temporelle. »⁵⁵¹

Il s'agit d'étudier l'objet tel qu'il apparaît et non sa durée. Le son que j'entends n'a pas une durée indépendante de sa survenue dans ma conscience. C'est en le percevant que je peux l'étudier. Il y a un jeu dont je ne peux m'affranchir si je veux écouter une mélodie, jeu entre mes souvenirs, mes attentes et mon attention qui n'a aucune extension. Je n'entend une mélodie que note après note et non dans son intégralité. Mon souvenir immédiat la conserve pendant qu'elle continue à être entendue et mon attente anticipe la venue de la note suivante. Ce fonctionnement est particulièrement facile à remarquer quand la mélodie est associée à un rythme. Alors, il est aisé d'anticiper la scansion rythmique (surtout si le rythme est binaire). De la même manière que c'est par la protention que mon attente me fait précisément attendre tel ou tel son à venir (la structure musicale répond à des règles et généralement l'attente est récompensée par la bonne perception, mais la surprise fait aussi partie du jeu de l'attente musicale, surtout dans le jazz), c'est par la rétention que je retiens ce qui est passé, ce qui a cessé d'être perçu :

« et toute l'unité de sa durée, l'unité de tout le processus dans lequel il commence et finit « tombe » après sa fin dans le passé toujours plus loin. »⁵⁵²

Ma rétention retient cette chute dans le passé et j'ai conscience de la

550 Edmund Husserl, La conscience intime du temps, Op. Cit., p 15.

551 Ibid., p 36.

552 Ibid., p 37.

mélodie tant qu'elle dure, tant qu'elle est présente pour moi. Le mode de perception d'un objet temporel est analogue au mode de perception d'un objet spatial, comme l'exprime Husserl dans une note :

« on peut facilement mettre en parallèle ces modes d'apparition et de conscience des objets temporels, avec les modes dans lesquels une chose spatiale apparaît et est objet de conscience lorsque la perspective change ; et ensuite, suivre les « perspectives temporelles » dans lesquelles apparaissent les choses spatiales (qui sont en même temps des objets temporels. »⁵⁵³

Il est alors à nouveau possible de parler d'espace-temps, tant l'intrication de ces deux notions est intime : entrelacs spatio-temporel. En effet, une chose spatiale ne peut être perçue que dans l'attention, qui est sans extension temporelle. Cependant, figer une perception spatiale c'est prendre un cliché (c'est en faire un stéréotype), c'est renvoyer au néant toute dynamique, c'est éliminer la dimension temporelle de la perception. C'est-à-dire, éliminer de la perception toute temporalité, alors qu'elle ne se réduit pas à l'attention. La dimension rétionnelle est essentielle à la persistance de l'attention, qui sans avoir une rétention sur laquelle s'appuyer, peut aisément se distraire de son objet : l'attention se travaille, c'est une *praxis* à laquelle il faut faire attention, dont il faut prendre soin, sous peine de souffrir de pertes attentionnelles (distraction). La perte de l'attention consiste en l'incapacité de fixer son attention durablement sur un objet (de plus en plus d'enfants souffrent de cette dispersion de l'attention qui gêne l'apprentissage en *discrétisant* l'attention : un moment avec son jouet, un autre avec un son ou une image, en général télévisuelle, puis retour à son jouet ou à un autre jouet, l'attention à ce que l'enfant faisait ayant été interrompue).

Or, sans une attention soutenue, qui perdure tout en n'étant qu'un point temporel, il est bien difficile d'étudier un phénomène quelconque. Cette « durée de l'attention » n'est que facilité de langage et désigne la durée pendant laquelle nous allons prêter attention à un phénomène. Ce n'est pas l'attention qui perdure en s'étendant temporellement sur le réel étudié, c'est la rétention qui est mobilisée pour soutenir l'attention en permettant

553 Ibid., p 40.

une étude persistante d'un phénomène sensoriel (c'est la durée de la relation du corps-sujet attentif à l'objet de son attention). Toutefois, pour que cela puisse fonctionner, il ne faut pas être aisément distrait de ce que nous observons. C'est cette capacité à éviter la distraction que nous appelons persistance de l'attention. Les différents modes de l'attention se déclinent entre la distraction et la concentration (intensité maximale de l'attention), les deux termes de l'attention.

L'objet temporel perçu dure un certain temps. Sa durée est mesurable et elle tend à devenir rétention au fur et à mesure de son récit, ou de sa manifestation, ou de l'écoulement de sa durée. Chaque moment de cette durée passe de l'attention à la rétention, durant sa manifestation. Et ce passage est irréversible dans le temps, il tend à plonger dans la rétention, de plus en plus profondément, jusqu'à l'oubli et, ultimement, jusqu'à la mort. Ce qui sauve la rétention de l'oubli, c'est le souvenir. C'est la distinction entre rétention et souvenir qu'introduit Husserl.

La rétention est l'impression dans la conscience des moments de présence du flux de la manifestation perçue de l'objet temporel. Il passe, et nous écoutons. Mais cette écoute est toujours dans le présent, un présent qui *laisse passer* le flux, elle n'est attentive qu'à l'instant présent. La rétention est l'impression de ce flux sur la conscience, durant son passage. Elle n'est pas souvenir, comme pour Augustin. Le souvenir est un autre processus, celui de rappeler à l'attention ce qu'elle a perçu dans la rétention : reproduction de l'objet temporel, souvenir secondaire, mais à nouveau présent. Le souvenir primaire, ou rétention, est comme une « queue de comète », alors que le souvenir secondaire est « ressouvenir »⁵⁵⁴ : présence du passé. Le souvenir secondaire est imagination⁵⁵⁵. C'est-à-dire qu'il peut fort bien ne pas correspondre exactement à ce qui a été perçu dans la rétention, lors de l'écoute : la reproduction de la rétention n'est pas souvent fidèle, presque toujours le souvenir est restitué partiellement, en ayant subi des modifications (c'est une seconde sélection, sauf dans certains cas rares, comme celui de l'oreille absolue). Cependant, imagination et ressouvenir ne sont pas le

554 Ibid., p 50.

555 Ibid., p 62.

même. Le ressouvenir peut être plus précis : il rejoue le présent avec plus de précision que l'imagination.

Inversement, l'attente est un souvenir retourné⁵⁵⁶, intuition concernant ce qui n'est pas encore. Au contraire du souvenir, qui rejoue dans le présent le passé, l'attente ou protention :

« trouve sa réalisation dans la perception. »⁵⁵⁷

L'attente est un pressentiment intuitif qui peut ou peut ne pas être perçu. Toutefois, elle ne peut se réaliser que dans l'attention percevant. Cette attention dont la rétention primaire est fugitive. Cette rétention qui est oubli tendanciel, comme nous l'avons vu. De plus, quand le souvenir n'est plus capable de la ramener au présent, cet oubli devient absolu, un au-delà du souvenir collectif ou des signes mortuaires (civilisations perdues, comme ancêtres oubliés). Alors, seule l'imagination permet d'inventer des récits expliquant les traces que nous découvrons (ruines, tombeaux, grottes ou autres lieux dessinés et gravés).

Ces traces ne sont plus de simples rétentions, ni des souvenirs ou rétentions secondaires, mais des rétentions tertiaires, comme le propose Bernard Stiegler. Ces rétentions tertiaires sont les systèmes d'écriture, mais pas uniquement. Le dessin, l'architecture en sont des exemples, comme le sont les silex taillés par l'*Homo faber*⁵⁵⁸, selon la détermination inventée par Henri Bergson. La rétention tertiaire comprend tout savoir technique transmis : ce sont des processus de grammatisation, tels que les décrit Sylvain Auroux dans le champ de la linguistique⁵⁵⁹. Ces processus se poursuivent de nos jours par l'action de grammatisation effectuée par les grands acteurs de l'Internet : Google, Amazon, Facebook, Apple, Yahoo, etc., dans les centres de stockage et de

556 Ibid., p 74.

557 Ibid., p 76.

558 Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF « Quadrige », 2013, p 140 : « Si nous pouvions nous dépouiller de tout orgueil, si, pour définir notre espèce, nous en tenions strictement à ce que l'histoire et la préhistoire nous présentent comme caractéristique constante de l'homme et de l'intelligence, nous ne dirions peut-être *Homo sapiens*, mais *Homo faber*. En définitive, *l'intelligence, envisagée dans ce qui paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des outils artificiels, en particulier des outils à faire des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication.* »

559 Sylvain Auroux, *La révolution technologique de la grammatisation*, Liège, Belgique, Mardaga, 1994, notamment pp 71-73.

traitement des données nommés *Big Data*. L'automatisation et l'universalisation de ces processus constituent la prolétarisation généralisée qui est en marche : privation des savoirs-être et probablement bientôt des savoirs.

Revenons à Husserl, pour ajouter que la perception d'objets temporels ne peut pas être répétition d'un objet temporel qui a déjà eu lieu. En effet, le souvenir n'est pas un retour en arrière ou une répétition, si ce n'est en imagination. Husserl l'exprime ainsi :

« De même que chaque instant (et chaque laps de temps) est distinct pour ainsi dire « individuellement » de chaque autre, et qu'aucun ne peut avoir lieu deux fois, de même aucun mode d'écoulement ne peut avoir lieu deux fois. »⁵⁶⁰

Il n'y a pas de retour en arrière, pas de répétition historique, mais un *continuum* temporel qui se constitue. Husserl dira également plus tard, que cette répétition n'est pas possible au sujet de l'historicité totale, qui appartient de façon inséparable à l'*ego* et :

« n'est pas, par principe, répétable. »⁵⁶¹

De ces analyses, Husserl tire deux lois a priori du temps :

« Il appartient à l'essence *a priori* du temps qu'il soit une continuité de situations temporelles »,

« Il appartient de plus à l'essence *a priori* de cet état de choses que la sensation, l'appréhension, la prise de position, que tout cela prenne part au *même* flux temporel, et que, nécessairement, le temps absolu objectivé soit identiquement le même que le temps qui appartient à la sensation et à l'appréhension. »⁵⁶²

Le temps se fonde sur le temps. Ici, le raisonnement de Husserl semble quasi-tautologie : il fait naître le temps des situations temporelles (du moins ne sommes-nous que dans l'immanence).

Nous proposerons plutôt que l'essence du temps soit la relation de la conscience et de l'objet temporel. Husserl fait ici du temps un référentiel absolu : « une continuité de situations temporelles », alors que le temps

560 Edmund Husserl, La conscience intime du temps, Op. Cit., p 42.

561 Edmund Husserl, La terre ne se meut pas, Op. Cit., p 26.

562 Edmund Husserl, La conscience intime du temps, Op. Cit., p 93.

n'est qu'un ensemble de durées disparates que la conscience perçoit et ordonne pour soi. C'est la relation entre la conscience ou attention et le phénomène temporel qui crée la durée de ce phénomène. Le temps n'existe pas, du moins, pas en tant que référentiel absolu. Il y a la continuité que je me construis, par le biais de mes perceptions, de ma conscience, de mon imagination et de mes attentes : elle m'est propre et elle n'est pas communicable comme telle, mais seulement par analogie (quand nous sommes avec un public dans une salle de concert, nous entendons la même musique au cours du même laps de temps, mais nous ne partageons pas la même expérience : nos expériences ne sont qu'analogues. Notre perception du temps peut même différer, celui qui s'est ennuyé vous dira probablement que le concert était bien trop long) ; et il y a la continuité de la physique qui pointe vers là où ça refroidit (principe d'entropie) : le concert a duré un temps donné, que nous pouvons percevoir de façons diverses, mais que nous pouvons chronométrer, avec un système de mesure commun, afin d'être en accord sur sa durée.

La focalisation de Husserl sur le plan d'immanence lui permet de mettre en avant l'intuition comme acte connaissant et constitution immédiate du savoir. Sa tentative de lien entre immanence et transcendance par la question de l'immanence dans la transcendance (entre autres dans la cinquième des Méditations cartésiennes) ne semble pas permettre d'opérer la synthèse entre les deux champs compris comme hétérogènes.

Ce qui nous écarte de cette pensée est que la constitution d'une épistémologie se fonde ici sur l'éviction de la médiation qu'est le savoir, au profit de l'intuition, qui est immédiate. La prétention de Husserl est que nous pouvons avoir accès aux choses immédiatement. Il nous semble pourtant que cet accès aux choses se limite aux objets perçus dans et par la conscience, c'est-à-dire à nos sensations kinesthésiques dans le champ d'immanence, que nous interprétons selon le contexte et nos rétentions : il y a médiation entre moi et le réel.

L'épistémologie husserlienne nous apparaît comme quasi-tautologique, en ce que c'est le moi-chair qui est sujet et objet du savoir, d'un savoir qui, au

surplus, est intuitif, sans médiation. Cependant, nous reconnaissons l'importance qu'il y a à affirmer l'existence d'un moi en face du réel. Nous pensons cependant que ce moi est immanent au réel et n'échappe pas au procès de production : du moi, du corps, du collectif, du monde perçu, du rapport à ce monde qui passe par le corps-sujet. Il y a entrelacement de la pensée et du réel et cette intrication de l'un dans l'autre se révèle par nos sens, quand ils ne sont pas trompeurs, s'ils sont jamais autre chose que trompeurs. Nous n'accédons pas au réel immédiatement, mais par l'entremise de nos sens, de notre conscience, de nos rétentions et protentions, tous ces éléments permettant la constitution d'un savoir médian entre moi et le réel : médiation entre deux termes, le sujet et l'objet, la pensée et l'étendue, l'esprit et la matière.

Citons à nouveau Husserl :

« il est, en effet, possible, important au plus haut point et grand de se donner pour tâche de « sentir de l'intérieur » une humanité fermée, vivant dans une socialité vive et générative, de la comprendre en tant qu'elle a le monde dans sa vie sociale uniformisée, et à partir de celle-ci, un monde qui n'est pas pour elle « représentation du monde » mais qui pour elle est le monde véritablement existant. (...) L'« anhistoricité » des primitifs empêche (...) que nous (...) omettions (...) cette corrélation concrète de la vie purement intellectuelle [*geistigen*] et du monde environnant en tant que cette corrélation concrète est la formation [*Geltungsgebilde*] qui permet (à la vie purement intellectuelle) de s'affirmer et dont nous ne faisons pas pour cette raison un thème scientifique. »⁵⁶³

Husserl admet l'importance d'une anthropologie, mais comme premier pas scientifique vers une science de la société. Tout se passe cependant dans l'immanence : la vie sociale uniformisée est ici immanente et génératrice d'un monde de représentations, qu'elle croit être le monde en-soi. Ou plutôt, qui ne voit pas, par delà ses représentations du monde, le monde réel.

Ainsi, la corrélation du monde spirituel (*geistigen*) et du monde qui nous environne permet à la vie spirituelle (la proximité de cette expression avec reconnaissance redoublée de Hegel comme vie spirituelle mérite d'être signalée) de s'affirmer (nous comprenons : de passer dans la

⁵⁶³ Philippe Soulez, *Sur la mythologie primitive, Lettre d'Edmund Husserl à Lucien Levy-Bruhl, 11 mars 1935, in Gradhiva*, n°4, juillet 1988, p 67.

transcendance), ce qui la rend non-scientifique, ou indigne de constituer un thème scientifique pour Husserl. La vie sociale n'est pas susceptible de constituer le support d'une science, parce qu'elle est vie concrète, réelle. Nous serions en accord avec cette idée, si l'on réduisait la science au modèle de la science mathématique ou physique.

Et puis, sur la phénoménologie :

« La phénoménologie transcendantale est science radicale et conséquente de la subjectivité, de celle qui en fin de compte constitue le monde en lui-même [*in sich*]. »⁵⁶⁴

La subjectivité constitue le monde en-soi (*in sich*). En effet, le monde des représentations est monde produit par la subjectivité, par le corps-sujet (dans sa relation au réel). Il est interprétation de la réalité qui est en relation avec le corps-sujet. C'est cette relation qu'il faudrait introduire dans la pensée husserlienne, afin de quitter le formalisme logique dont elle se nourrit, non pas pour raviver l'empirisme ou le matérialisme, mais pour réactiver ou régénérer la synthèse kantienne entre rationalisme et empirisme (nous préférierions dire entre raison et expérience, si l'on veut bien entendre par expérience une relation au réel).

564 Ibid., p 69.

18- Production de l'espace et du temps

Après avoir présenté et discuté la strate causale de la relation, puis la strate intersubjective, il sera ici discuté de la strate sociale : succession logique, et non pas chronologique, puisque dans le devenir de la société occidentale, c'est l'intersubjectif qui tend à succéder au social. Il s'agira de montrer comment un espace social émerge du vécu des corps-sujets, pour proposer en conclusion de ce chapitre une esquisse de l'espace-temps de la laïcité.

« Notre tâche est de nous en prendre au semblant de monde qu'on nous a légué et qu'on nous fait. »⁵⁶⁵

L'espace selon Henri Lefebvre

La performation de l'espace et du temps, permet de proposer une exploration de l'espace-temps au niveau intersubjectif, c'est-à-dire, en tant qu'il est la relation entre les moi-chairs ou les choses observées par les moi-chairs (j'userai désormais de la notion de corps-sujet, car elle nous permet de penser le rapport à la transcendance).

La pensée est ici comprise comme un état différent de l'état massif du corps, qui sont l'un et l'autre deux points de vue sur la même chose (le corps-sujet) et non deux réalités différentes. Rappelons la métaphore tirée du Boson de Higgs et des niveaux d'énergie de la matière. Les particules à énergie forte n'interagissent pas avec le champ de Higgs et, par conséquent, n'ont pas de masse (et se déplacent à la vitesse de la lumière) ; alors que les particules à énergie plus faible interagissent et sont ralenties par le champ de Higgs : elles acquièrent une masse. Ainsi en va-t-il de la pensée et de l'étendue, du moi-chair et du corps-chose, de

565 Philippe Lacoue-Labarthe, *Typographie 2 : L'imitation des Modernes*, Paris, Galilée, 1986, page 282.

l'esprit et de la matière.

Nous *performs* donc l'espace-temps par nos kinesthèses, nous le faisons exister parce que nous interagissons, parce que nous agissons dans le réel et que le réel agit sur nous : nous ne sommes pas seuls, ni en pensée ni en corporéité. Par conséquent, il n'y a pas d'espace mental, si ce n'est comme métaphore de l'espace relationnel que nous faisons advenir à la conscience par le jeu de nos kinesthèses.

La métaphore est une image permettant d'approcher comparativement ou analogiquement une réalité. Elle n'est pas espace, elle est imaginaire : imaginer un espace n'est pas le faire exister. C'est toutefois ainsi qu'il est perçu, que le corps-sujet se le représente. Cela dit, cette performance laisse vivre les corps-sujets dans un espace qui n'est que causal et intersubjectif (la relation à l'autre, chose ou corps-sujet reconnu comme tel, est perçue, prise en compte, observée, mais il n'y a pas de lien autre que cette interaction entre les choses et les observateurs). Pour concevoir un espace social, il faut dépasser la performance, dépasser et la causalité et la reconnaissance simple, afin de produire cet espace, avec des catégories sociales, aidées par un imaginaire collectif, et non plus simplement avec des sensations kinesthésiques.

L'espace produit

L'espace et le temps ne sont plus considérés par Henri Lefebvre comme des faits de « nature », ni même comme simples faits de « culture » (ce qui reproduirait cette opposition traditionnelle), mais comme des produits.

« La production de l'espace (et du temps) ne les considérait pas comme des « objets » et des « choses » quelconques, sortant des mains ou des machines, mais comme les aspects principaux de la *nature seconde*, effet de l'action des sociétés sur la « nature première » ; sur les données sensibles, la matière et les énergies. »⁵⁶⁶

Cette production est dite globale, c'est-à-dire non marchande, encore que les lotissements soient produits pour être commercialisés : c'est la question de l'urbanité. Qui dit espace-temps produit, dit producteur :

⁵⁶⁶ Henri Lefebvre, *La production de l'espace*, Paris, Éditions Anthropos, 2000 (première édition 1974), p XIX de la préface (écrite en 1985).

l'espace-temps se dialectise (entre production et consommation) et supporte les rapports économiques et sociaux. Ce qui pose également la question de la reproduction de ces rapports : héritages économiques et sociaux. La production de l'espace-temps expose « le terrain » sur lequel sont construits les rapports économiques et sociaux de production et de reproduction. Ils ne sont plus discours abstraits, mais vécus du corps-sujet.

Marxiste, Henri Lefebvre distingue les niveaux de production : travail de la base, structure propriétaire, superstructure institutionnelle. Mais c'est pour dire que l'espace échappe à cette classification, ou qu'il se retrouve dans chaque strate, de façon disparate. L'auteur suppose que :

« L'espace apparaît, se forme, intervient tantôt à l'un des « niveaux », tantôt à l'autre. Tantôt dans le travail et les rapports de domination (de propriété) tantôt dans le fonctionnement des superstructures (institutions). Donc inégalement, mais partout. La production de l'espace ne serait pas « dominante » dans le mode de production, mais relierait les aspects de la pratique en les coordonnant – en les réunissant dans une « pratique », précisément. »⁵⁶⁷

La *praxis* est rappelée ici : l'espace-temps comme pratique intersubjective, mais aussi pratique sociale. Elle n'est plus simple action du corps-sujet au travers de ses kinesthèses et de ses mouvements (et réaction par rapport au milieu), et ainsi, production de l'espace-temps causal et de l'espace-temps intersubjectif ; mais, la *praxis* vient du corps-sujet dans le champ social, comme pratique spatiale, temporelle et collective, comme production de l'espace-temps social, pour le corps-sujet.

Le mode de production se constitue sur cette base spatio-temporelle que nous produisons : elle est sa raison et sa cause. C'est une production à la fois individuelle et collective, en ce que la production individuelle est orientée par des attendus et présumés, protensions et rétentions, qui sont ceux du collectif dans lequel je produis mon espace-temps. Ce qui signifie que ce dernier change selon le contexte du mode de production : l'Occident capitaliste n'a pas le même rapport au temps et à l'espace que d'autres aires – et ères – culturelles (Chine, Inde, Afrique, etc). Il y a donc

567 Ibid., p XXII.

une histoire de l'espace-temps, une histoire qui n'est pas encore écrite et que l'anthropologie critique met en lumière, en faisant valoir qu'il n'y a pas que l'explication occidentale du monde qui vaille. Il y a d'autres mondes et ils ne sont pas moins pertinents, seulement moins connus de l'*occidentalo-centrisme* : chaque « société » produit sa propre spatio-temporalité et, par conséquent, son propre mode de production (des biens comme des pensées). En Occident, nous sommes dans l'ère et l'aire du management (la cybernétique dont parle Heidegger).

Néanmoins, afin d'éviter la confusion, faisons quelques précisions. L'espace-temps, n'est pas produit pour persister *de lui-même*. L'espace-temps ne perdure pas indépendamment de la relation des corps-sujets aux choses et aux autres (il n'existe pas en-soi). L'espace-temps est cette production constante, qui ne persiste que dans le moment de la conscience, de l'attention, de la rétention primaire (il existe pour-soi : par les sensations et dans la conscience de chaque corps-sujet), pour disparaître ensuite, étant éventuellement rappelé par le souvenir, ou la rétention tertiaire (écrits en tout genre, cartes, plans, ou encore architecture, urbanisme, jardins à la française, aménagement du territoire, paysage, etc.), c'est-à-dire, en dernière analyse, rappelé par la technique (ou la grammatisation). Nous ne sommes pas *dans* un espace-temps préexistant et perdurant, mais seulement en relation *avec* le réel tel qu'il est vécu, tel qu'il est interprété comme relation, tel qu'il est travaillé par notre praxis.

Si la perception spatio-temporelle est partagée avec le plus grand nombre, celui dont les sens sont similaires et non atrophiés, hypersensibles ou manquant, elle n'est pas *primairement* interprétée par le collectif, au travers des attendus et souvenirs construits par son histoire, mais par le corps-sujet, qui est la première strate d'interprétation, avant que celle-ci ne passe au filtre de – ne soit limitée et orientée par – la conscience d'appartenir à un collectif (sa « culture », qui elle-même peut-être composée de strates : par exemple, religieuses : catholique, juive ou d'une autre confession ; idéologiques : communiste, anarchiste, capitaliste, ou autres ; sentimentales : gothique, conservatrice,

progressiste, etc.) : modalité spécifique de l'être-avec, ou du *cum*. Les collectifs de corps-sujets ne sont donc pas *dans* l'espace-temps (*Sein in*), mais *avec* l'espace-temps (*In-sein*), les rétentions tertiaires brouillant les cartes, car jouant le rôle de rétentions secondaires permanentes (ou du moins, de longue durée) : ainsi, j'ai le sentiment que l'espace persiste parce que les rétentions tertiaires persistent et sont associées à la modification du réel que je produis par ma *praxis*, alors qu'elle tendent à disparaître d'elles-mêmes, mais généralement, plus lentement que mes souvenirs (ma relation directe à la nature ne me semble régie que par les rétentions primaires et secondaires, sachant qu'un paysage n'est pas la nature, mais une production, tout comme les arbres qui longent les rues, ou tout ce qui concerne l'urbanisme et l'aménagement du territoire).

Pour parvenir à s'orienter il faut alors définir vers où ça tombe (cf. ch 16), c'est-à-dire, prendre connaissance des règles explicites et implicites de l'espace social avec lequel nous sommes en relation ; mais il faut aussi définir la direction de l'entropie, afin de repérer vers où va le temps, c'est-à-dire, vers où ça refroidit : le sens de la synchronisation, qui est une façon d'exprimer la baisse des alternatives d'une relation (information négative). Ces données sont utiles, voire vitales, dans une société comme la société occidentale, où la direction temporelle pointe vers toujours plus de synchronisation, d'entropie ; où l'espace social tend à l'hégémonie culturelle, à l'uniformisation généralisée : la mondialisation et le *soft power* hollywoodien (tendance pointant vers la diminution des alternatives).

C'est en usant de la capacité de synthèse, de la raison, que je peux lutter temporairement contre l'entropie et créer ainsi de la diachronisation (néguentropie ou, moins frontalement, puisqu'il n'est pas possible de dialectiser l'entropie, *low entropy*⁵⁶⁸). Il s'agit d'augmenter le nombre des

568 Nicholas Georgescu-Roegen, The Entropy Law and the Economic Process, Cambridge (MA), USA, Harvard University Press, 1971, p 307 :

« All living beings, in their role as Maxwellian demons sorting low entropy for the purpose of enjoying and preserving their lives, use their biological organs. (...) Alfred Lotka calls them *endosomatic instruments*. If a few marginal exceptions are ignored, man is the only living being that uses in his activity also "organs" which are not part of his *biological constitutions*. We economists call them capital equipment, but Lotka's term, *exosomatic instruments*, is more enlightening. (...) Broadly speaking, endosomatic evolution can be described as a progress of the entropic efficiency of life-bearing structures. The same applies to the exosomatic evolution of mankind. Exosomatic instruments enable man to obtain the same amount of low entropy with

alternatives possibles, d'augmenter l'information d'un système, afin que ses relations soient plus riches.

Après ce détour, revenons à Henri Lefebvre, dont le propos conforte l'idée que l'espace n'est pas un contenant préexistant, à l'intérieur duquel serait le monde (il semble initier ce mouvement) :

« Le mode de production organise, *produit* – en même temps que certains rapports sociaux –, son espace (et son temps). C'est ainsi qu'il s'accomplit. »⁵⁶⁹

Par ailleurs, les classes sociales s'investissent dans la hiérarchie des espaces (et des temps) qu'elles occupent. Cette occupation ne signifie pas « être à l'intérieur » – *Sein In* – mais « être en relation avec » le réel – *In-sein* ; tout comme « habiter » ne signifie pas « être à l'intérieur », mais « être en relation avec » son habitat : je suis « dans mon bureau » et le fait que ce bureau soit mien, désigne une relation qui est mienne à ce bureau singulier, tout comme être « dans un autre bureau », qualifie une relation à un bureau qui m'est étranger. Dans la hiérarchie sociale des espaces, se distinguent les tendances de la boîte de nuit et du club privé, du football et du golf, du prêt-à-porter et du sur mesure, de la barre de banlieue ou du quartier dit populaire et de la villa du quartier chic ou de la maison de campagne. A ces espaces s'ajoute l'espace-temps de la mondialité, qui est une construction occidentale basée sur l'idée de gouvernance : l'homéostasie panorganisationnelle⁵⁷⁰. Cet espace-temps

less expenditure of his own free energy than if he used only his endosomatic organs. »

« Tous les êtres vivants, dans leur rôle de démons maxwelliens se répartissant l'entropie faible dans le but de jouir et de préserver leurs vies, utilisent leurs organes biologiques. (...) Alfred Lotka les appelle *instruments endosomatiques*. Si l'on ignore quelques exceptions marginales, l'homme est le seul être vivant qui utilise des « organes » qui, dans son activité, ne font pas partie de sa *constitution biologique*. Nous, économistes, les appelons biens d'équipement [ou, biens de production], mais l'expression de Lotka, *instruments exosomatiques*, est plus éclairante. (...) Généralement, l'évolution endosomatique peut être décrite comme un progrès de l'efficacité entropique des structures vivantes. Il en est de même pour l'évolution exosomatique de l'humanité. Les instruments exosomatiques permettent à l'homme d'obtenir la même quantité d'entropie faible, avec une dépense moindre de sa propre énergie, que s'il usait seulement de ses organes endosomatiques. »

Nous traduisons. L'état d'entropie faible (ou basse) est un état de choses ordonné.

569 Henri Lefebvre, *La production de l'espace*, Op. Cit., p XXV.

570 L'homéostasie est la capacité globale d'un système à maintenir un ensemble de facteurs clés, de régulations, qui permettent sa persistance : conservation d'un état d'équilibre et résistance aux changements, aux perturbations (cf., chapitre 5).

mondialisé est donc tout à la fois homogène et fragmenté (organisé en de nombreuses individuations psychiques et collectives). Bien qu'il se pense dans sa globalité, il est en même temps découpé en d'innombrables parcelles, comme l'est la barre de HLM, émiettée en de nombreuses et modestes propriétés privées ; comme l'est le temps de l'employé, découpé en tâches chronométrées.

L'espace conçu

Reprenons la tripartition de la notion d'espace que travaille Henri Lefebvre⁵⁷¹, afin d'éclairer cette recherche. Pour ce qui est de l'espace perçu, le sujet a déjà été amplement abordé au travers des sensations kinesthésiques. Perception des relations entre les choses et les corps-sujets, le perçu qui, dans la relation au réel interprétée comme espace-temps, est ce qui permet de constituer une causalité et une intersubjectivité. L'espace perçu déborde sur l'espace conçu, qui est abstraction du réel, par la médiation de nos kinesthèses. L'espace conçu est le travail de l'imagination, à partir de la matière interprétée par les sens. L'imagination peut être artistique ou mathématique, elle reste production des pensées du corps-sujet. Toutes les théories de la science sont issues du « conçu », c'est-à-dire, du rapport du corps-sujet au réel qui est interprété « en pensée » par le corps-sujet (sont inclus dans le conçu les éclairs intuitifs, parties prenantes de l'abstraction).

Le conçu est nourri par le perçu et par le vécu (qui est l'ensemble des rétentions du perçu). Ainsi, le conçu peut être compris comme protention. Lorsqu'un chercheur établit une théorie, il attend qu'elle soit confrontée à la réalité afin d'être éventuellement invalidée. Il essaye d'expliquer ce qu'il perçoit et vit. Il en va de même dans le champ spirituel, l'individu qui a une révélation la perçoit, la met en rapport avec son vécu, et en conçoit une vision nouvelle de son être et de sa destinée (protention). Ces deux attitudes sont des attentes liées à leur concevoir. Concevoir, c'est attendre. Non pas au sens passif, mais au sens prospectif de la protention : c'est avoir des attentes (des espoirs ou des espérances). Le

571 Ibid., p 49.

conçu c'est :

« *les représentations de l'espace* (...) celui des savants, des planificateurs, des urbanistes, des technocrates (...). C'est l'espace dominant dans une société (un mode de production). »⁵⁷²

Une fois la conception de l'espace-temps engagée, elle devient référente pour les actions à venir. Il y a retour du concept au réel dans la *praxis*. L'espace des mathématiciens est une *praxis* comme l'est celui des urbanistes. Dans les deux cas, une fois conçu, il doit être pratiqué : géométrie ou topologie dans un cas, planifications et mesures dans l'autre.

C'est au travers de la conception que nous pouvons engager une pratique de l'espace, qui n'est généralement plus compris alors comme relationnel, mais comme cadre dans lequel nous localisons les choses, selon la conception newtonienne. C'est le concevoir qui détermine le rapport mental de chacun à l'espace : la façon dont chacun se le représente. En concevant l'espace comme relationnel, issu de leurs sensations kinesthésiques, les corps-sujets transforment leur rapport mental à l'espace, ils changent de mode d'explication du monde, de théorie. Leur rapport au réel s'en trouve radicalement différent, bien que leurs perceptions n'aient pas changé le moins du monde. Qu'advient-il alors du rapport social si cette conception relationnelle de l'espace lui est appliquée ?

L'espace social

Le vécu est la représentation en tant que pratique. Il est espace de représentation et non plus l'inverse, comme le conçu. Il se constitue entouré de symboles et d'images, il est :

« espace des « habitants », des « usagers », mais aussi de certains artistes et peut-être de ceux qui *décrivent* et croient seulement décrire : les écrivains, les philosophes. »⁵⁷³

Parce qu'en effet, décrire est déjà un agir, une modification qui s'engage. Selon Henri Lefebvre, cet espace est « dominé » et « subit » par ceux qui

572 Ibid., p 50.

573 Ibid., p 49.

le vivent. Cependant, il faut dire que ceux qui le vivent peuvent participer à sa description. Pour l'auteur, l'espace de représentation est d'origine religieuse : scène des dieux (temples, églises, synagogues, mosquées, bois sacré, etc). Ajoutons à cela qu'il est, plus largement, d'origine spirituelle. L'espace de représentation vécu est supplanté de nos jours par la représentation de l'espace conçu, sécularisation de l'espace sacré : invention de la perspective. Mais ce dernier ne disparaît pas pour autant. La sécularisation produit des espaces profanes concomitants aux espaces sacrés (spirituels et religieux). Qu'en est-il de l'espace social ?

« *L'espace (social) est un produit (social).* »⁵⁷⁴

Il correspond à un usage de l'espace, à une « pratique sociale »⁵⁷⁵. Il est l'espace que je vis dans la société dans laquelle je vis, en partageant ses codes avec le plus grand nombre. Il est espace pratiqué :

« *La pratique spatiale d'une société secrète son espace ; elle le pose et le suppose, dans une interaction dialectique : elle le produit lentement et sûrement en le dominant et en se l'appropriant.* »⁵⁷⁶

Dans cette pratique sont réunis le perçu, le conçu et le vécu. Ils forment une unité qui oriente notre praxis spatiale et temporelle. Il y a un consensus qui se dégage quant à l'usage de l'espace, accompagné de codes et d'un langage commun. Ces trois moments de la pratique d'un espace social (langage commun, codes partagés, consensus) constituent une sorte d'inconscient de l'espace social. Ils ne sont pas explicités, mais implicites aux pratiques sociales. Ces pratiques sont mouvantes, dynamiques, car constituées du vécu, du conçu et du perçu, trois moments de la *praxis*, mais qui ne forment pas une unité stable (l'espace social est métastable). Ils sont mouvants, car il s'agit de l'entrelacement des phases d'un processus. Il y a temporalité, ce qui signifie qu'il y a histoire. Il y a une histoire de l'espace social en tant que prise de conscience de la réalité et travail de la réalité. Cette histoire ne se confond pas :

« avec l'enchaînement causal des faits dits « historiques » (datés), ni

574 Ibid., p 35.

575 Ibid., pp 23-24.

576 Ibid., p 48.

avec la succession, avec ou sans finalité, des coutumes et lois, des idées et idéologies, des structures socio-économiques ou des institutions (superstructures). »⁵⁷⁷

Henri Lefebvre semble faire de l'espace social le fondement de la société, comme si l'histoire factuelle des institutions ne pouvait s'écrire que sur une trame déjà présente, une trame sociale. Sans la relation sociale, pas de communauté et sans communauté, pas d'institutions de la communauté, ni d'idéologies, ni d'histoire factuelle de la communauté. Henri Lefebvre expose là un point qui semble être le fond originaire de la communauté : elle ne peut se constituer dans l'intersubjectif, mais a impérativement besoin du social pour être communauté (son fond est une relation spirituelle) et non uniquement un rassemblement dont les vies de chacun sont désaccouplées d'un dessein commun : une foule solitaire. Cela signifie que toute communauté se donne un dessein et qu'en faire partie c'est tendre vers l'adoption de son (ou de ses) idéologie(s) (individuations psychiques et collectives : c'est la question du contrat social, qui peut être contrat inconscient, c'est-à-dire non interrogé comme constituant la communauté). La nation n'est qu'un cas particulier de communauté. Il y en a de toutes sortes, politiques, ludiques, productives. Ces communautés sont des ensembles où chacun est reconnu pour ce qu'il est et non simplement comme objet ou ressource. C'est ainsi que nous pouvons caractériser l'emploi comme n'étant pas une communauté, car dans l'emploi, le travailleur n'est considéré qu'à l'aune de sa force de travail. A la différence de l'esclave qui avait aussi un rôle social (du moins certains esclaves, en Grèce et à Rome), l'employé n'a qu'un rôle économique. Bien sûr, chaque employé vit dans un travailleur (en relation avec lui), et si nous séparons artificiellement les deux, c'est pour dire que l'employé en nous a perdu la *liance* qui le liait socialement aux autres (son récit n'est plus partagé collectivement, ou alors dans des structures sociales : les amis, la famille, le syndicat).

577 Ibid., p 57.

La reliance

Si le concept de *reliance* a été proposé par Roger Clause (en 1963)⁵⁷⁸, il a été repris et a évolué, dans les années 70, sous la plume de Marcel Bolle de Bal, à partir de la sociologie des médias. Ce concept ajoute le sens, la finalité et l'insertion à la notion de connexion. Cela a deux sens :

« 1. C'est l'acte de relier ou de se relier : la *reliance* agie, réalisée, c'est-à-dire l'acte de *reliance* ; 2. Le résultat de cet acte : la *reliance* vécue, c'est-à-dire l'état de *reliance*. »⁵⁷⁹

Plusieurs types de *reliance* sont dégagés par l'auteur : la *reliance* entre une personne et des éléments naturels (le Ciel, la Terre, l'Univers), dite cosmique. La *reliance* entre une personne et l'espèce humaine (rites et mythes), qui est dite ontologique ou anthropo-mythique. La *reliance* entre une personne et les diverses instances de sa personnalité (Ça, Moi, Surmoi ; corps et esprit) qui est dite *reliance* psychologique. La *reliance* entre une personne et un autre acteur social, individuel ou collectif (groupe, organisation, institution, mouvement social) : *reliance* sociale.

La notion de *reliance* exclut de son champ ce qui n'est pas de l'ordre des relations humaines (la *reliance* vient *re-lie*r ce qui a été délié ; recréer du social pour contrer l'extension de l'intersubjectif). C'est une réduction qui a son sens en sociologie, mais devient un handicap en philosophie. Notre approche de la relation est anthropologique, mais pas anthropocentrique, en ce sens qu'elle n'exclut pas les choses (notamment les instruments exosomatiques : outils, smartphones, automobiles, etc.) ou les animaux. Les *homo sapiens sapiens* ne sont en effet pas les seuls à pouvoir être reliés. Certes, la modernité divise pour comprendre. C'est le principe, déjà platonicien, de l'analyse (avant la synthèse : les deux moments de la dialectique)⁵⁸⁰. « Diviser pour régner (Machiavel) », « diviser pour comprendre (Descartes) », « diviser pour produire (Taylor) »⁵⁸¹. Le second

578 Roger Clause, *Les nouvelles*, Bruxelles, Belgique, Éditions de l'institut de Sociologie, 1963.

579 Marcel Bolle de Bal, *Reliance, Déliance, Liance : Émergence de trois notions sociologiques*, in *Sociétés*, 2003/2, n°80, p 103.

580 Platon, Phèdre, 266bc.

581 Marcel Bolle de Bal, *Reliance, Mediance, Interstances : le R.M.I du développement*, http://www.arianesud.com/bibliotheque/articulation_reliance_deliance/bolle_de_bal_reliance_mediance_interstances_le_rmi_du_developpement (consulté le 16 mai 2016). Nous modifions l'ordre des énoncés pour les placer dans leur chronologie.

moment, celui de la synthèse semble manquer à chaque étape. La *reliance* serait alors une réponse à l'isolement que construit la société moderne, en divisant sans cesse (individualisme, compartimentation, découpage). En somme, la *reliance* serait une réponse à ce que nous appelons le processus d'*intersubjectivation*. La *reliance* serait donc une réaction face à une perte de lien social, réponse à l'intersubjectivité croissante que l'on observe dans la société moderne et occidentale. Cette réaction exprime un besoin d'appartenance sociale. Tout semble se passer, pour Marcel Bolle de Bal, comme s'il y avait eu un âge d'or social et qu'il serait possible d'y revenir en construisant du lien social, en se regroupant en communautés :

« La reconstitution d'un équivalent des relations primaires détruites par la société de masse ». ⁵⁸²

L'auteur explique qu'au départ de ce processus reliant, se produit la *déliance* (distension, éclatement des liens traditionnels au sein d'un système social). C'est-à-dire, sur le plan idéologique, le résultat de la pensée de la petite bourgeoisie de robe (cartésianisme). Ce n'est pas en rapport avec la sécularisation de la société occidentale, mais avec la mise en place de la pensée scientifique moderne, qui coupe le lien entre pensée et étendue, au profit de l'empirique. L'acte de *re-lier* est donc une réaction à une perte de sens de l'existence sociale, de la tradition. Or, nous avons vu que la tradition est ce qui ne se questionne pas, pour ceux qui y adhèrent (cf., ch 14). Après sa distension, sa perte de cohérence, son oubli, le travail de la *reliance* est de lier à *nouveau* (à nouveaux frais). Ce travail :

« implique toujours une médiation, un système médiateur. » ⁵⁸³

C'est ce qui explique, par exemple, le renouveau des Églises. En tant qu'institutions, elles sont la médiation entre un moment passé, lorsqu'elles faisaient partie de la tradition et le moment présent qui ramène vers elles la quête de sens, de racines. C'est toutefois un renouveau, car il n'y a pas de retour en arrière, pas d'âge d'or à retrouver, mais un nouveau lien à

582 Marcel Bolle de Bal, *Reliance, Déliance, Liance*, Op. Cit., p 100.

583 Ibid., p 104.

construire, consciemment .

La tradition n'était pas interrogée, car vécue comme la norme (voire comme la totalité du monde vécu). Actuellement, la norme de vie est déstructurée (ou structurée différemment : nihilisme du temps présent) et cet état de fait conduit certains à (re)trouver le chemin des Églises (ou d'autres collectifs spirituels), à la recherche d'un lien qu'ils ont le sentiment d'avoir perdu. Parce qu'il n'y a plus un rapport immédiat à la tradition, il y a désormais un rapport médiatisé par une institution (re)trouvée. Disons investie ou appropriée, comme une chose devenue extérieure et qu'il s'agit de faire sienne ; non pas, à nouveau, puisqu'elle n'a jamais été nôtre avant que nous en soyons séparés (puisque'elle n'a jamais été une autre chose qu'il aurait été possible de s'approprier). Il s'agit en quelque sorte de (re)trouver un membre qui a été séparé du corps par amputation et qui n'existe plus. Il n'y a plus que des prothèses à la disposition des croyants, pour construire un nouveau rapport au sacré en imaginant retrouver ce rapport tel qu'il a toujours été (ce qui est bien entendu impossible).

Cependant, ce geste de retour, cette réaction, est portée par une volonté forte. Toute volonté forte crée des tensions, des conflits, en s'opposant à d'autres volontés de retour aux « sources » d'une tradition. Une des fonctions de la laïcité est d'apaiser ces conflits en déplaçant les oppositions vers le champ des convictions personnelles (le champ psychologique), afin qu'elles quittent le champ politique (contre l'idée, par exemple, que l'Europe ait des racines catholiques qu'il faudrait raviver et préserver, ce qui est précisément le processus actuel de *reliance*, pour le cas du catholicisme). La *reliance* indique les processus réactionnaires en vigueur, prônant un « retour » à une foi plus pure (quelle que soit la religion, et parfois, comme prétexte ou masque à des processus d'embrigadement et de repli sur soi : sectes protestantes, *Opus Dei*, scientologie, *Da'ech*, etc.), une vie plus naturelle (écologisme), une politique « moderne » (par la remise en cause des conquêtes sociales au profit du Capital) ou simplement, un entre-soi plus convivial, moins polémique.

Tous ces processus sont réactionnaires, c'est-à-dire qu'ils cheminent à l'opposé de la marche dite « progressiste », idéologie qu'il conviendrait d'analyser, afin d'en comprendre les rouages. Bien sûr, au mot progrès, on associe d'emblée le mot gauche (un autre vocable qu'il faudrait questionner). Cela semble un peu rapide puisque, comme nous l'avons vu, ce qu'on appelle la gauche peut aussi, parfois, être réactionnaire : Cohn-Bendit, Valls, Barroso, trois figures du libéralisme-libertaire.

Mais la *reliance* peut avoir un sens large et ne pas correspondre à un repli sur soi. Dans ce cas elle est simplement :

« la création de liens entre des acteurs sociaux. »⁵⁸⁴

Cette autre forme de *reliance*, qui contient la précédente, permet de penser un autre lien que celui dit réactionnaire. En effet, elle permet une ouverture qui n'est pas présente dans le repli sur soi (la fermeture). Cette ouverture peut permettre de concevoir un rapport, une relation, qui soit nouvelle et dégagée de la tentation du repli identitaire. C'est dans cet Ouvert (Heidegger) que peut avoir lieu la relation laïque. Cette possibilité n'est que cela : aucune certitude. Mais quand cela se produit :

« il y a interdépendance et réciprocité de l'individuel et du social ».⁵⁸⁵

C'est-à-dire, qu'il y a individuation psychique et collective. Cependant, cette individuation se produit dans le respect des croyances et pratiques de chacun, du moment qu'elles restent dans les limites prescrites par la loi. Dans cet ouvert, naît la relation, et avec elle, les lieux se relient et forment l'espace pour-soi. Cet espace est nommé différentiel. Il est engendré par le travail de la négativité de l'espace abstrait (qui, en étant homogène et isotrope, nie l'existence des lieux) :

« Parce que l'espace abstrait tend vers l'homogénéité, qu'il réduit les différences (particularités) existantes, et que l'espace nouveau ne peut naître (se produire) qu'en accentuant les différences. »⁵⁸⁶

Cette accentuation des différences est une production de diachronisation, mais aussi, d'ordre (bien que cela puisse paraître contradictoire pour le

584 Ibid., p 108.

585 Ibid., p 110.

586 Henri Lefebvre, La production de l'espace, Op. Cit., p 64.

moment) ; c'est une réduction du taux d'entropie (et ce qui réduit l'entropie d'un système en augmente l'information, les alternatives possibles), du moment que la diachronisation est maîtrisée, que la production des différences est organisée.

La déprolétarianisation

Pour lutter contre la synchronisation que produit le placage de l'espace abstrait sur la réalité, il y a production d'un espace diachronique, espace de déprolétarianisation, qui joint les lieux, c'est-à-dire « les éléments et moments de la pratique sociale » (Henri Lefebvre). Ces lieux sont reliés et l'espace social peut alors se constituer. Cet espace est celui de la vie humaine, c'est-à-dire qu'il comprend les relations que nous avons avec le réel : choses, animaux, corps-sujets. Cependant :

« Changer la vie », « changer la société », cela ne veut rien dire s'il n'y a pas production d'un espace approprié (...) ; à rapports sociaux nouveaux, espaces neufs et réciproquement. »⁵⁸⁷

C'est précisément ce qu'a progressivement produit la loi de 1905 : une liberté de conscience concernant l'orientation spirituelle de chaque personne vivant dans l'espace constitué par les frontières françaises. Mais cette production fut partielle et ne constitue pas un changement des rapports de production. Si nous suivons le raisonnement d'Henri Lefebvre, il faudra dire alors qu'il n'y a pas eu production d'un espace nouveau, mais modification de la relation spatiale. C'est, sans doute aucun, un nouvel espace mental dans lequel les corps-sujets se sentent plus libres, moins mis sous la tutelle des Églises, moins tenus de montrer du doigt celui qui est différent. Disons également que l'espace social a été modifié, puisque le rapport à l'Église et à ses représentations a changé, du fait, par exemple, de la disparition des crucifix dans les salles de classe des écoles publiques. Dans le cadre de l'enseignement, le rapport au Christ en croix a été modifié, disparaissant de l'espace relationnel public pour ne plus subsister que dans l'espace relationnel privé.

Cependant, puisqu'il n'y a pas un nouveau mode de production, selon

587 Ibid., p 72.

Henri Lefebvre, il n'y a pas d'espace nouveau. Ou alors, il faudrait dire que chaque fois que la relation spatiale change, l'espace devient autre. Qu'il évolue au fil des relations des corps-sujets, c'est une évidence, quant à dire qu'il est tout autre à chaque fois, cela semble plus difficile à affirmer. Il y a changement du rapport à l'espace et donc, l'espace lui-même se modifie, puisqu'il résulte des relations que tous entretiennent avec chacun (c'est un système de lieux). Si une différence, même faible, change totalement l'espace vécu, alors il faut dire que la loi de 1905 est une production d'un espace nouveau (du moins, l'est-il juridiquement, c'est-à-dire, dans le champ de l'abstraction). Cela implique que l'espace est tout autre, à chaque changement, et que cette différence n'est pas forcément remarquée. *A contrario*, si pour que l'espace soit nouveau, il faut un changement du mode de production (passer du capitalisme à un autre rapport économique), il faut dire que la loi de 1905 n'a rien changé, puisqu'elle n'a pas apporté un nouveau mode de production, donc, pas non plus un nouvel espace. Il y a pourtant bien changement de l'espace social. Il faut donc dire que l'espace change et qu'il n'y a pas que les modes de production qui le font changer. C'est la question du réformisme, par lequel cette idée de « changer la vie », de révolutionnaire devient mot d'ordre étatique (elle se fige dans des pratiques contrôlées, normées). Elle se transforme en « mieux vivre », en « qualité de vie » et plus récemment en « vivre ensemble » (le propre des troupes).

La vie bonne

A l'opposé, le « *buen vivir* » andin⁵⁸⁸ semble porter un sens social et révolutionnaire, issu de l'histoire de l'oppression des peuples indigènes des Andes et d'Amérique Latine. Il s'agit d'un autre paradigme de pensée, de civilisation, qui se veut communautaire. Non au sens français du communautarisme, mais comme communauté de vie, avec les autres corps-sujets, avec les animaux, avec la Terre. Cette notion de « *buen vivir* » a été constitutionnalisée par l'Équateur en 2008 et la Bolivie en 2009, ce qui lui donne un poids politique important, peut-être même un

588 Jean Ortiz, *Le concept andin de "buen vivir" et "l'écosocialisme"*, *Le Grand Soir* : <http://www.legrandsoir.info/le-concept-andin-de-buen-vivir-et-l-ecosocialisme.html> (consulté le 15 mai 2016).

destin politique. Le point central de cette attitude, de ce relationnel, est qu'au contraire de la pensée occidentale, elle traite l'homme comme partie intégrante de la nature.

Les sociétés humaines doivent veiller à maintenir un équilibre entre elles et leur environnement naturel (qui n'est que paysage, partout où l'homme vit). L'idée n'est pas neuve. Elle est aussi connue par les populations premières d'Amérique du Nord (les *Native Americans* ou *Premières nations*) et semble être arrivée en Occident par elles (cette idée est répandue dans de nombreuses populations extérieures à l'Occident et elle a pu aussi nous arriver d'Afrique). Cependant, cette attitude s'est nourrie, en Amérique Latine, de cinq siècles de colonisation occidentale. Elle est une posture de rejet du néolibéralisme, du capitalisme. En somme, elle est rejet de ce qui est au cœur de l'Occident moderne. C'est une forme de *reliance*. Il y a une partie de repli traditionnel, associée à une démarcation de la société occidentale. Cette attitude n'est qu'en partie réactionnaire et porte en elle un avenir possible. Elle n'est pas repli sur soi, mais mise en valeur d'une posture différente, inconnue dans l'Occident moderne, ou très marginalement ; en tout cas absente des pratiques gouvernementales.

Le « *buen vivir* » ne peut se traduire « bien vivre » ou « mieux vivre », ce serait trahir le sens de sa démarche (ou se l'approprier, au sens dénoncé par Henri Lefebvre). Il se traduit plus justement par « la vie belle » ou « la vie bonne », et l'histoire française a déjà connu un tel programme de vie : « les jours heureux »⁵⁸⁹.

« Il s'agit d'amener au jour, graduellement ou par bonds, une pratique spatiale différente. (...) Tant que persistera la quotidienneté dans l'espace abstrait avec ses contraintes très concrètes, tant qu'il n'y aura que des améliorations techniques de détail (...), tant que les espaces (de travail, de loisir, d'habitation) resteront disjoints et rejoints seulement pas l'instance politique et son contrôle, le projet de « changer la vie » restera un slogan politique, tantôt abandonné, tantôt repris. »⁵⁹⁰

Ce qui est dans la continuité de l'affirmation que chaque mode de production produit son propre espace et affirme que celui du capitalisme

589 Le programme du Conseil National de la Résistance (1944).

590 Henri Lefebvre, *La production de l'espace*, Op. Cit., p 72.

n'a pas ou peu évolué depuis son avènement. Toutefois, les changements peuvent être graduels, idée qui vient corroborer ce qui a été dit de la loi de 1905, qui ne change que peu l'espace français : la pratique de l'espace a changé, mais elle ne remet pas (encore) en cause le mode de production.

L'espace du corps-sujet

Pour se démarquer de l'institutionnel et du légal, nous dirons que la laïcité est la condition de possibilité de la production d'un espace nouveau, c'est-à-dire, d'un nouveau mode de production. La laïcité ne préjuge pas de ce qu'il faut faire ou de ce qu'il adviendra, mais apporte simplement la possibilité d'y penser, dans l'espace mental, celui du rapport abstrait aux choses et aux idées, de soumettre cet espace au jugement d'autrui (en entrant dans l'espace social, le transindividuel), de le mettre en œuvre (comme espace causal, physique, productif), en se démarquant des influences idéologiques.

Cependant, la relation n'est pas effectuée « dans le vide », c'est-à-dire qu'il faut explicitement rappeler que toute relation est un agir entre au moins deux choses ou corps-sujets. L'agir causal est dicté par les lois de la physique et, plus généralement, de la nature. Alors que l'agir social (et sa dégradation, l'agir intersubjectif) répondent à d'autres règles (qui ne sont plus des lois, ou alors il faut céder au scientisme et transformer les sciences sociales en sciences de la nature, comme certains, majoritaires aujourd'hui, l'ont fait de l'économie politique en la transformant en science économique).

Amener dans la discussion le corps-sujet, tel qu'il a été posé en face du moi-chair, pour signifier qu'il n'était plus question de la seule immanence, ce n'est pas apporter une solution abstraite au problème. Le corps-sujet n'est pas ce corps abstrait :

« pris seulement comme médiation entre le « sujet » et l'« objet »⁵⁹¹

Il est corps pratique et carné. Le corps spatial se décrit par ses qualités (symétrie et dissymétrie), mais aussi par ses propriétés énergétiques

591 Ibid., p 75.

(consommation ou dépense, économie ou gaspillage). Les sciences sociales, comme les autres sciences, étudient des relations. Mais où s'ancre la relation, afin qu'elle puisse s'actualiser ? Quelle situation déterminée est actualisée par une ou des relations ? C'est bien la situation d'un corps, agi par une loi naturelle et par une *praxis* (règles sociales, ou consignes d'organisation dans l'emploi : *process*).

Ajoutons encore qu'une relation ou un rapport ne peut s'effectuer sans support⁵⁹². Le corps-sujet ne met pas en relation un sujet et un objet, mais est en lui-même et en même temps sujet et objet (il est aussi possible de dire que leur relation est interne au corps-sujet, renvoyant ainsi le problème vers une analyse psychologique ou phénoménologique, ce qui n'est pas notre objet). Le corps-sujet est lui-même en relation, interne (immanente), mais également externe (transcendante), avec tous les corps et corps-sujets disposés dans le réel (tout corps et corps-sujet subit la force de gravité de tout corps massif, mais celle que nous subissons sur terre est d'une intensité telle que les autres sont négligeables).

Le corps-sujet est donc un support relationnel, comme l'est tout ce avec quoi il est en relation. Pas de pensée sans langage, pas de langage sans support matériel (gestes, voix, air, sens, organes, etc.) :

« Ce qui peut s'interpréter en deux sens opposés. Pour les uns, dont Hegel et sans doute Marx, ces « conditions » se réalisent parce qu'elles « expriment » la rationalité préexistante. Pour d'autres, au contraire, les sens et les signes « n'expriment » rien ; ils sont arbitraires et seulement enchaînés par l'exigence de différences induites, à l'intérieur d'une convention. Dans cette direction, la théorie de l'arbitraire va si loin qu'elle compromet le langage et qu'il faut rétablir un support : le corps, les pulsions, etc. »⁵⁹³

Henri Lefebvre critique dans ce passage ce que nous avons appelé la dichotomie de la pensée et de l'étendue (du formel et de l'empirique). Ce qui est pointé du doigt ici est la tentation de l'empirisme et du psychologisme (qui est un formalisme), se constituant à rebours d'une interprétation rationnelle du réel (et du monde), tentation du rationalisme.

592 Ibid., p 461.

593 Ibid., p 462.

Le réel est rationnel

La position défendue dans cette recherche, qui est tout comme son opposée une croyance, même si elle est argumentée, est qu'il y a une rationalité préexistante, qu'il appartient au corps-sujet de tenter de comprendre. Dans leurs recherches, Hegel et Marx parviennent à déceler des abstractions concrètes : le concept pour l'un, la marchandise pour l'autre. Pour Marx, la chose :

« contient et dissimule à la fois les rapports sociaux. Elle en est le support. Et cependant, si l'on suit l'analyse marxiste, la chose en tant que marchandise a cessé d'être chose. Pour autant qu'elle reste chose, elle devient « objet idéologique » surchargé de significations. »⁵⁹⁴

En tant que marchandise, la chose est relations. Son existence est abstraite : signe et signe de signes, l'argent (l'équivalent général). Mais la relation ne peut être le support. Il faut encore progresser pour mieux comprendre la question du support. L'espace social, qui est relationnel, n'est ni une substance ni une réalité mentale. Il est d'une autre nature. L'espace social n'est pas abstrait et ne consiste :

« ni en une collection de choses dans l'espace, ni en une somme de lieux occupés. »⁵⁹⁵

L'espace social a une base physique, causale. C'est sur cette base qu'il se constitue en la transformant (c'est, par exemple, l'habiter, le *Bauen* heideggerien). Ces transformations techniques sont innombrables et mondiales (sentiers, routes, chemins de fer, lignes maritimes ou aériennes, etc). Elles créent des liens, permettent des déplacements.

« Les rapports sociaux, abstractions concrètes, n'ont d'existence réelle que dans et par l'espace. *Leur support est spatial.* »⁵⁹⁶

Ce avec quoi nous devons disconvenir, puisqu'il ne s'agit pas de substantier l'espace. Si l'on peut être en accord avec Henri Lefebvre quand il affirme que le support des relations sociales est spatial, il n'est pas exact de dire avec lui que les rapports sociaux n'ont d'existence réelle que dans l'espace. Leur existence réelle consiste bien plutôt dans la

594 Ibid.

595 Ibid., p 463.

596 Ibid., p 465.

relation qui amène l'espace à l'existence, en même temps qu'elle amène à l'existence la relation sociale (où le « dans » est à comprendre comme *In-sein*). Ces deux processus de production sont concomitants. L'enfant constitue ses relations sociales en même temps que ses relations spatiales, par étapes successives, progressivement, au cours de ses processus d'individuations psychiques et collectives.

Nous ne pouvons percevoir le réel qu'au travers de nos sens, en l'interprétant : en lui donnant du sens. Ce faisant nous constituons un monde (qui est le monde de nos représentations du réel). C'est par la relation que le corps-sujet agit avec son monde, qu'est produit l'espace-temps social de ce corps-sujet. Ce n'est qu'au travers de mes représentations que je constitue le monde dans (*In-sein*) lequel je vis. Ces représentations sont, bien entendu, en grande partie constituées des rétentions du collectif en relation avec lequel je constitue mon monde propre (qui est au moins en partie monde commun au collectif avec lequel je m'individue).

L'espace-temps de la laïcité

Henri Lefebvre prenant soin de préciser au fil de ses analyses qu'il associe le temps à l'espace, il n'est pas utile de discuter sa conception du temps : il en parle dans les termes dont il use pour penser et décrire l'espace. Ce n'est pas dévoiler un grand mystère que de dire que la relation est centrale dans notre approche de la laïcité comme lien social. Prenons cependant le temps (si l'on peut encore s'exprimer ainsi) de noter qu'il est étonnant que la description du temps soit encore très largement pensée de nos jours, dans des termes quasi-identiques à ceux employés par Augustin, alors que la science physique a fait des progrès considérables sur la connaissance du monde réel. Les représentations occidentales du temps ne semblent pas avoir évolué depuis mille six cents ans. La représentation du temps dans le monde occidental est encore celle d'Augustin, repris par Husserl (cf., ch 17). Qui plus est, avec la mondialisation, cette conception s'est étendue à d'autres aires culturelles.

Ajoutons que le temps est également imaginé de nos jours comme Newton l'a pensé : une variable arbitraire permettant de faciliter ses équations, autrement dit, sa pensée. Cette facilité lui a permis de développer des équations qui décrivent les mouvements des corps célestes avec une précision suffisante à l'observation des planètes du système solaire (éliminant les théories antérieures qui étaient moins précises). Einstein a amélioré la prédiction et la description des mouvements des astres célestes avec sa théorie de la relativité générale, rendant ainsi l'espace et le temps relatifs, liés à l'amplitude de la force de gravité.

La relation entre l'observateur et l'observé est alors fondamentale, car le temps mesure la durée de leur relation. Chaque corps ou corps-sujet a un temps propre, qui s'écoule toujours identiquement pour lui, en tant que référentiel permettant la mesure du temps ; mais ce temps n'est propre qu'à ce corps ou corps-sujet. Ce qui signifie qu'un autre corps ou corps-sujet a un autre temps propre et que les temps propres à chacun ne s'écoulent peut-être pas de façon identique (suivant l'amplitude de la gravité ou, comme avec la relativité restreinte, selon leurs vitesses relatives de déplacement). Ceci est essentiel, mais reste du domaine causal. Pour passer, dans l'ordre logique, à l'intersubjectif, puis au social, il faut quitter la physique pour la socio-psychologie.

La relation, avant d'être sociale, passe par les sensations kinesthésiques, elle est information (au sens qui a été précisé, c'est-à-dire l'ensemble des alternatives possibles d'une relation), celle qui circule entre le corps-sujet et la chose, ainsi qu'au sein du collectif entre les sujets simondoniens. Mais l'information n'est qu'une partie de cette part de préindividuel qui permet des individuations psychiques et collectives successives, alors que c'est la relation sociale qui est le transindividuel. Il ne s'agit pas de parler abstraitement du social, ni d'en rester aux rapports interindividuels (qui sont des rapports intersubjectifs : les relations sociales mettant en jeu d'autres individuations, grâce au préindividuel qui accompagne chaque sujet). Peut-être faudrait-il parler d'individuation forte et d'individuation faible, pour caractériser respectivement le rapport social et le rapport

interindividuel. Il faut en effet créer une individuation psychique et collective pour travailler à la chaîne, à moins d'être isolé à son poste de travail, auquel cas, cette individuation se fait avec la machine qui délivre les pièces que l'employé contrôle ou déplace : individuation faible de l'ouvrier travaillant à la chaîne, comparée à l'individuation forte du militant syndical ; les deux pouvant coexister dans le for intérieur du même corps-sujet.

Toutes ces relations, quelles soient causales, intersubjectives ou sociales, sont des processus. Elles sont dynamiques, même entre des choses apparemment inertes. Qui dit procès, dit temporalité. Mais, comme pour l'espace, il s'agit d'éviter la substantialisation du temps et de ne plus poser celui-ci comme un cadre fixe, ou une ligne univoque qui constituerait un devenir par rapport auquel se situer. Il n'y a pas de référentiel absolu du temps, mais uniquement un temps relationnel entre des corps-sujets possédant chacun leur temps propre, qui est vécu comme plus court ou plus long, selon la relation ressentie entre les corps-sujets et un événement vécu (le rapport au temps est différent quand nous partageons un moment avec une personne, ou quand nous pensons à elle, lorsqu'elle est éloignée : différence temporelle du pensé et du vécu). Si le vécu est ennuyant, il est trop long, s'il est excitant, il est trop court. L'idée que le temps est un référentiel absolu, émerge du fait du rapport du corps-sujet avec la régularité cyclique du jour, des saisons, des années. Ces relations temporelles le travaillent, comme elles travaillent tout le règne animal (et végétal, et minéral : tout le réel et tous nos rapports au réel perçu – nos mondes – sont travaillés par ces relations).

C'est leur régularité apparente qui a entraîné leur substantialisation : on a pu compter les jours, les saisons, les années séparant la naissance de la mort ; marquer les événements importants sur une ligne temporelle homogène ; imaginer des calendriers complexes pour rendre compte des irrégularités du réel. Cela donne un compte qui est compris comme un devenir (le compte du temps horaire vient de Sumer : la seconde comme soixantième partie de la minute, la minute comme soixantième partie de l'heure, qui est la douzième partie du jour ; les Égyptiens doubleront le

nombre des heures) ; cela donne un conte, qui est compris comme récit de l'histoire de quelques générations avant de devenir mythe ou « temps du rêve », pour les aborigènes d'Australie (le temps du rêve n'a pas de durée. Il comprend tout ce qui a été avant ce que racontaient les grands-parents des grands-parents. Il n'est pas un passé, mais un présent).

Tout cela n'est qu'un ensemble de conventions sociales et nous soutenons, avec l'apport de la théorie physique du temps de Carlo Rovelli et Alain Connes (le temps thermique), que ce devenir n'est qu'une construction de la mémoire (rétention secondaire), usant de rétentions tertiaires pour la faire perdurer aussi longtemps qu'il est possible (des dizaines de milliers d'années, pour la grotte Chauvet ou les dessins de l'abri rocheux nommé Nawarla Gabarnmang, en Australie). C'est la relation aux événements climatiques et astronomiques qui a été transformée par convention en temps « qui passe », mais aussi en Histoire, alors que précisément, si « tout coule », le temps ne passe pas, mais seulement la relation au couler : la rivière dont l'eau coule, ne coule pour moi que le temps de ma relation avec elle. Cette relation peut très bien être imaginaire, si je ne suis pas au bord de la rivière ; mais relation il doit y avoir pour que couler puisse être exprimé au sujet de son eau : j'imagine que l'eau de toutes les rivières coule, sauf peut-être en hiver, ou en été dans un désert chaud, même celle des rivières que je n'ai jamais vues, ni en me promenant sur leurs berges, ni en images. C'est que je projette mes expériences limitées à tout objet que j'estime suffisamment similaire ; et que j'accepte que d'autres corps-sujets puissent faire des expériences similaires et en témoigner, formant ainsi un champ d'expériences communes – mais uniquement expériences de pensée –, même avec des objets différents et inconnus de moi. Cet espace-temps n'existe pas hors de la relation que j'entretiens avec le réel, physiquement ou en pensée. Ainsi, pourrait-on dire que la mort n'est pas le moment du décès, mais celui de l'oubli, quand plus personne n'est capable de se souvenir du défunt, par la mémoire, à laquelle peuvent s'ajouter des rétentions tertiaires : photos, lettres, dessins, inscriptions, pierres tombales (pourvu que n'ait pas été oubliée la signification de ces rétentions

tertiaires). C'est aussi dans la relation et seulement par elle que je peux devenir ce que je suis. Les conventions sociales, qui sont des ensembles relationnels, sont des façons de penser et de s'orienter dans la complexité.

Il en va ainsi de la laïcité, cette forme de sociabilité qui permet la liberté de conscience, mais aussi l'association politique dégagée autant qu'il est possible des idéologies dominantes (religieuses, économiques, politiques ; toutefois, l'association politique ne peut se passer du sentiment, des affects. La relation, qu'elle soit politique ou d'une autre nature, met toujours en jeu des affects, qu'il s'agit précisément de modérer par l'usage de la raison), afin d'ouvrir la possibilité d'un autre rapport social et politique : possibilité de production d'un autre espace-temps. Elle peut permettre d'ouvrir les communautés formées par la reliance au sens restreint, afin d'en constituer de moins aliénées. Le temps de la laïcité est, comme celui du social, un temps long : celui qui permet de faire société. C'est un temps relationnel qui permet la construction d'un collectif sur la possibilité du dialogue et de son avatar moins formel, la conversation. Si le dialogique est important, il ne faut pourtant pas lui donner une place centrale car, dans la société occidentale, c'est par le dialogue que les gouvernants (au service de l'économisme) entendent contrôler et déliter le social. Or, le dialogue, qui est un *pharmakon*, ne doit pas être un instrument de contrôle (qu'il n'est que pour celui qui est de mauvaise foi), mais d'échange. Il faut donc placer la sincérité au centre de la relation laïque (et plus largement, au centre de la relation sociale). Celui qui ne veut pas faire l'effort nécessaire à la rencontre dans l'ouvert de la clairière laïque ne pourra que rester enfermé dans ses certitudes (même si elles sont changeantes). Le temps de la laïcité, son moment, est celui de l'écoute, de la bienveillance, de l'échange, du questionnement.

Conclusion

Un contexte dyssocial⁵⁹⁷

Dans un premier temps, nous avons souhaité donner un contexte à notre recherche, celui de la société moderne. Ce point de départ nous a permis de montrer la complexité de la société actuelle, prise dans des tensions contradictoires qui accentuent avec force et persévérance le clivage entre les classes sociales. Nous pourrions imaginer, comme l'a fait la pensée communiste, que c'est ainsi que vont s'opposer les extrêmes, dans une bataille pour le pouvoir entre les rouges et les bruns. Nous pensons toutefois que ce schéma est dépassé par la réalité et que le clivage se fait bien plus entre les miséreux (la plèbe) et les libertariens milliardaires. Entre les exclus de la société de consommation et ceux qui s'excluent des structures de l'État pour vivre « libres », sans entraves, sans payer l'impôt qui permet une modeste redistribution, il y a toute la société visible, comme si elle représentait l'univers observable, aux confins duquel la vue ne porte plus. Quelques étoiles brillantes qu'on ne voit pas puisqu'elles nous aveuglent de leurs feux et la matière noire, sans rayonnement, presque sans vie : survie. L'univers visible, trop visible, car dans tous les médias (et réseaux dits sociaux), c'est la société de consommation, le jeu du processus de consommation et du processus de production, le premier cachant l'autre aux consommateurs, derrière ses vitrines débordant de marchandises qu'il faut consommer (presque à tout prix et jusqu'au dégoût).

Dans cette société, la laïcité est instrumentalisée en tant qu'outil de lutte, comme posture de combat : elle est anti-cléricale. Poussée dans les retranchements que nous avons explorés, elle pourrait être un anarchisme absolu qui serait aussi un individualisme forcené : lutter contre tout clerc (comme nous l'avons dit, les prêtres ne sont pas les seuls clercs), c'est lutter contre toute hiérarchie, contre toute organisation structurée en *top-down*. Or, une organisation qui ne serait que *bottom-up* ne serait pas

⁵⁹⁷ Le mot dyssocial est emprunté au vocabulaire de la psychologie. Il est synonyme d'antisocial et désigne un comportement de l'individu. C'est un trouble de la personnalité qui dénote une impossibilité à se plier aux normes sociales. Nous en usons pour caractériser le (dys)fonctionnement de la société néocapitaliste.

viable, car il faut toujours, à un certain degré d'organisation, des représentants. Mais il est possible de ne pas avoir de représentants qui décident à la place de l'ensemble de la société (ou de ses parties) : c'est le projet politique de Rousseau. Le gouvernement est issu du peuple et prend ses ordres du souverain : le peuple. La Commune de Paris avait tenté une organisation similaire, avec des représentants comptables de leurs actions devant ceux qui les avaient nommés. Ils étaient révocables à tout instant, si les communards les jugeaient défaillants dans l'exercice du pouvoir dont ils étaient investis.

La séparation

Nous avons dégagé le sens vif du séparer, son élan vital, pour mettre en place la séparation comme action néguentropique, ou mise en ordre du réel (constitution d'un monde). Ce procédé nous a été dicté par le sens premier de la laïcité, appliquée à la société française comme séparation de l'Église et de l'État, bien que cette séparation soit possible dans un système de *toleration* à l'anglaise (principe de tolérance). La séparation, si elle n'est pas spécifique à la laïcité en constitue tout de même un des socles principaux. Elle lui permet d'émerger et d'exister, dans l'ouvert ainsi réalisé. Cependant, l'ordre est également sujet à des excès, comme nous pouvons le constater dans les sociétés qui veulent « maintenir l'ordre » au prix de la santé d'une partie de leur population. Cet ordre-là n'est pas l'ordre du réel (ou naturel), bien que la classe dominante n'ait de cesse d'essayer de naturaliser son idéologie et son mode de production et de consommation. Cet ordre est celui d'un pouvoir, d'un dominant qui impose à la société sa vision du monde. Paradoxalement, cet ordre n'est pas diachronique, mais tend à la synchronisation de la société, c'est-à-dire qu'il est entropique alors que l'ordre qu'est le vivant est son contraire, résistance à l'entropie : néguentropie, diachronisation. Deux ordres s'affrontent donc, l'un synchronique et l'autre diachronique. La vie se dresse contre l'entropie et en atténue les effets, alors que la société autoritaire veut tout rendre calculable et penser son ordre comme naturalisation de son mode de pensée, de sa *praxis*, de son mode de

production : lois économiques, lois statistiques.

Ce processus de pensée nous a permis d'interroger le sens de la laïcité dans la langue, en ayant en tête son point d'appui sur la tolérance. Notre enquête s'ouvre sur le champ de l'émancipation qui, ayant fait le constat de l'opposition du clerc et du laïc, propose une lecture de l'usage qui est fait de la laïcité dans la société moderne. Cet usage conduit à proposer une autre pensée de la laïcité, qui permettrait l'émancipation des couches sociales subalternes, en prenant appui sur le travail de Catherine Kintzler, pour ensuite proposer d'aller au-delà, en appliquant le processus du séparer à toute idéologie, notamment économique. Il faut ici préciser que si ce processus était appliqué à toute forme d'idéologie (autorité parentale, hiérarchie des normes, traditions communautaires, etc.), il en résulterait l'explosion de toute société (comme le montre la mise en application de la disruption que préconise et met en œuvre *The Family* ; cf. ch 1), car aucune d'entre elles ne se construit sur un vide idéologique, niant tout passé, refusant toute structure. Mais, inversement, il n'y a pas obligatoirement une idéologie préconçue à la base d'une société, bien qu'on puisse le constater dans les modèles prospectifs de sociétés ayant tel ou tel trait dominant (libéral, communiste, autoritaire, fasciste, etc.). La séparation, comme l'ordre, doit donc être limitée dans ses applications. Il faut parcourir les degrés médians entre séparation et dislocation ; mais aussi entre ordre et autoritarisme. Il appartient à chaque collectif issu d'une individuation psychique et collective de fixer le curseur qui lui convient, en usant des méthodes qu'il aura faites siennes.

La pharmakologie

Puis, nous avons à nouveau contextualisé le parcours de la laïcité en la traitant comme un dispositif technique et, par conséquent, comme un *pharmakon*. L'Église chrétienne se forme en effet comme entité séparée de l'État impérial, ce qui implique que ce *pharmakon* se retrouve dans nos institutions bien avant la séparation prévue par la loi de 1905. Malgré la caractérisation des deux Cités par l'Église (celle de Dieu et celle des

hommes), les pesanteurs historiques sont lourdes et laissent perdurer des liens anciens avec le Vatican, du fait de la continuité de l'État moderne, mais aussi parce que l'implantation de la religion chrétienne est profonde sur le territoire français, depuis que l'Empire romain s'est effondré, car les évêchés structuraient la vie politique et spirituelle, comme ils structuraient la géographie territoriale.

Les symptômes

La symptomatologie qui a été déployée passe par le travail de l'école. C'est par l'enseignement que la laïcité devrait être déployée dans les consciences (si une telle métaphore a un sens). Or, nous avons constaté qu'elle était surtout enseignée comme une posture de combat contre le prêtre et l'Église. Il s'agit donc de bien comprendre son trajet au sein de la vie éducative, afin de pouvoir penser à d'autres formes d'enseignement, qui laisseraient plus de place à un rapport apaisé avec la religion, permettant d'en discuter sans craindre de n'être pas assez agressif à son encontre (ou de l'être trop). Et surtout, ce qui semble important pour lutter contre la société telle qu'elle nous est faite, c'est de reprendre le projet de Condorcet et de réactiver l'éducation politique des adultes. Toutefois, quel État souhaiterait que sa population soit politiquement éduquée ? Il est bien plus aisé de gouverner des ignorants en les manipulant par le jeu des médias, en flattant leurs bas instincts (opposer l'étranger et le français de souche, ou le profiteur au RSA et l'ouvrier au SMIC). Dans ce milieu défavorable, la laïcité peut également permettre de constituer des espaces d'apprentissages politiques.

Gilbert Simondon, en apportant une autre vision du fait social, comme transindividuation, c'est-à-dire comme sujet qui est *l'être en relation* avec d'autres sujets, dans un collectif partagé (nous pourrions dire que le transindividuel est le milieu du sujet, à la fois comme son environnement et comme son centre même : son cœur, sa fonction vitale), nous permet de poser sur la laïcité, un regard délivré de l'hylémorphisme. La vie personnelle est un empilement de strates diverses qui sont autant

d'individuations psychiques et collectives (les deux moments de l'individuation étant inséparables et simultanés), elle n'est plus une matière qui prend forme, mais une relation qui oriente et se caractérise surtout par sa réciprocité.

Le populaire

Cette recherche met en lumière deux laïcités. L'une issue du λαός (*laos*), le peuple, dérivée en λαϊκός (*laikós*), populaire, ce qui concerne le peuple ou, ce qui est issu du peuple, que le latin ecclésiastique va transcrire *laicus*, afin de nommer celui qui n'est pas un clerc, qui n'est pas un membre du clergé de l'Église chrétienne (le prêtre et le clerc seront longtemps confondus, mais ce sont des fonctions différentes, en ce que le clerc peut être sacralisé ou sécularisé, alors que la fonction de prêtre ne peut qu'être sacrée au service d'une religion : les clercs de l'économisme ont acquis une fonction sacrale dans l'économie moderne). La langue française opposera le lai ou laïc au clerc. L'étranger à l'Église, qui ne s'y rend qu'en tant que fidèle, se comprend comme étant en opposition au clerc, alors qu'il aurait simplement pu s'en distinguer (quant au païen, l'autre du chrétien, il est pourchassé et converti, ou tué). Cette opposition est peut-être le résultat de la constitution de l'Église chrétienne comme instance séparée de l'État romain, séparation institutionnelle qui est toujours notre quotidien : dualité entre l'Église et ce qu'elle appelle le monde, qui lui est extérieur et moralement inférieur. Que de cette opposition naisse une laïcité de combat, ou laïcisme, dont nous avons évoqué les avatars, semble obéir à la simple logique de l'opposant qui s'affirme comme tel, parce qu'il se revendique contre l'Église chrétienne, tout contre (*Gegen*). Il ne sort pas d'une relation à la religion chrétienne occidentale, puisque sa relation avec elle prend la forme d'un combat. Il ne s'émancipe pas plus dans ce combat, puisque pour ce faire il utilise un vocabulaire façonné par l'Église pour désigner son autre : le laïc.

L'autre laïcité peut tomber sous la même remarque, car nous n'avons pas tenté de nommer ce que nous décrivons de façon différente, bien que son

orientation soit tout autre. Tout d'abord, il ne s'agit pas d'une posture d'opposition, mais de démarcation : c'est un pas de côté, une séparation, une ouverture (d'esprit, sans doute). La seconde forme de laïcité ne combat pas la religion, qu'elle soit chrétienne ou non. Elle ouvre un espace où toutes les croyances sont acceptées, mais où toutes peuvent être discutées, ce qui du point de vue de ces croyances est une attitude offensive, mais n'est que bienveillance du point de vue du laïc (qui ici, on le comprend, n'est pas anticlérical). C'est cette ouverture, c'est cet espace qui peut permettre au lien politique de se nouer, sans qu'il soit subordonné à une religion ou à une autre idéologie. Encore faut-il pouvoir s'émanciper de la tutelle de l'Église ou du seigneur (du patron). Cette dialectique du maître et du serviteur appliquée à l'émancipation du serf est une façon de montrer le parcours de la sortie de la tutelle. Parfois, pour en trouver une autre, non moins détestable, parfois pour quitter sa condition de subalterne absolu, afin de connaître une métamorphose sociale : naissance de l'artisanat et du commerce comme institutions, corps de métiers.

La religion civile

Mais comment maintenir le lien politique, si ce n'est par le biais d'une forme de soumission à une idéologie commune ? Une piste a été explorée par Rousseau avec la religion civile : un lien politique pleinement accepté comme tel et une soumission consentie par l'acceptation du contrat social. Mais n'est-ce point là qu'une redite de ce qu'a voulu accomplir l'Église chrétienne ? En partie oui, mais cela n'a pas à prendre cette forme. Il n'est pas nécessairement question d'éduquer des populations dans une idéologie particulière (catholique ou républicaine), mais de permettre à chacun, quelle que soit son éducation, de consentir librement, d'accepter comme sienne la religion civile. Cependant, le fait d'utiliser le terme de religion pose encore problème, car cela renvoie à la tradition chrétienne. Si le mot culture n'avait pas été dévoyé par André Malraux et surtout par Jack Lang, il pourrait être utile. Il semble en effet que ce qui constitue un peuple c'est la culture qu'il a en partage. Mais alors, il faut bien prendre

garde à ne pas enfermer le mot culture dans l'art seul, et penser à l'ouvrir à nouveau à tout ce qui fait la vie d'une population qui partage des habitudes, une langue, un territoire, un projet de vie commun : des rétentions et des protentions collectives.

L'Occident s'est construit sur la rupture avec ce qui a été ensuite nommé l'Antiquité. Cette rupture est celle de la césure entre État séculier et Église chrétienne. Il y avait une religion civile à Athènes et bien sûr à Rome. Cet état de fait a été dissous dans et par le christianisme, probablement en partie parce que le christianisme n'était d'aucune civilisation établie, d'aucun peuple souverain, mais émergeait d'un royaume disparaissant (la Judée), devenant protectorat romain. Il n'y avait plus de structure étatique souveraine pour accueillir cette foi nouvelle, ce qui explique peut-être ses succès dans les écoles philosophiques de l'aire hellénistique. Cela peut également expliquer pourquoi elle ne s'est pas coulée dans les institutions romaines, dans l'État impérial, qui était encore tenu par une administration très majoritairement dévouée à la *religio romana*. Il semble légitime de penser que c'est parce que le christianisme n'est pas né dans un État et n'a pas pu s'associer intimement avec un État existant, qu'il a été contraint de construire son propre État : l'Église chrétienne (la Cité de Dieu qui est promise pour l'au-delà, tout en étant très présente ici-même : le Vatican).

Quelque chose cesse avec l'Édit de Thessalonique (380) : la religion civile dans l'Empire romain. Elle est progressivement remplacée par une religion extérieure à l'État impérial, extérieure à la Cité des hommes (une religion exogène). Dès lors, au lieu de vivre, le croyant est dans l'attente de l'après-vie. C'est une façon de réactiver l'ἐλπίς, *elpís*, l'attente qui est dans le même temps crainte et espoir (angoisse et espérance). Dans le contexte chrétien, elle est crainte de la mort qui est espoir d'une après vie. Qu'a fait le christianisme au monde ? Il a sorti l'ἐλπίς de la jarre de Pandore où elle était restée enfermée par la volonté de Zeus, pour la donner à l'humanité catholique (universelle). Cette attente est notre attention, notre conscience, telle qu'elle est orientée par nos protentions, basées sur nos rétentions : notre perception du monde est encore celle d'Augustin, celle du christianisme.

Les lieux de l'espace

Au cours de notre recherche, nous avons également parcouru les travaux de plusieurs penseurs de l'espace et du temps, philosophes, anthropologue ou physiciens et mathématiciens, afin de questionner le sens de l'expression « espace de la laïcité » ; ce qui signifie essayer de donner un sens à la laïcité dans l'époque actuelle, en prenant du recul quant aux divers discours à ce sujet. Dans cette optique, nous avons commencé par préciser ce qu'est le *topos* selon Aristote, afin d'en montrer les différences d'avec la *khora* platonicienne qui avait servi d'entrée en matière à notre seconde partie. Cela nous amène à concevoir une distinction entre Husserl et Heidegger. Distinction qui montre que les tendances de ces deux auteurs sont opposées, celui-là étant plutôt attaché à l'ici et à la *khora* et celui-ci au là-bas et au *topos*.

La pensée de Heidegger nous fait traverser une conception de l'espace qui distingue nettement la manière d'être du *Dasein* et celle des objets de son monde. Le *Dasein* est dans le monde alors que tout le reste est à l'intérieur du monde, dans une boîte spatiale, à l'intérieur de laquelle leurs positions sont déterminées par la référence au cadre absolu qu'est l'espace géométrique. Ainsi, Heidegger permet au géomètre de dire certaines vérités par ses mesures, car elles sont mathématiques, alors que le *Dasein* a un autre rapport au monde, où le spirituel et le mystique ont une place. Cependant, cet espace à l'intérieur duquel Heidegger place les objets peuplant le monde est une construction mentale, un monde. Ce n'est pas l'espace réel.

Nous avons ensuite rappelé une récente découverte de la science physique : celle du boson de Higgs. En effet, le fait que la masse ne soit plus une propriété intrinsèque de la matière, mais une propriété dérivée ou seconde, est un événement considérable pour la pensée scientifique bien sûr, mais aussi philosophique. Elle nous dit que ce qui pèse ne pèse pas « de lui-même », ni même à cause de la force de gravitation, mais parce que la matière dont cette chose est composée a atteint un seuil d'énergie qui la fait interagir de façon significative avec le champ de Higgs : elle

acquiert une masse. C'est sur ce modèle que nous proposons de penser la relation entre la pensée et l'étendue (pour le dire avec Descartes), c'est-à-dire que nous voulons ainsi (re)constituer le lien synthétique brisé entre le rationnel et l'empirique par la tradition cartésienne et ses continuateurs. Cette césure est un ἦθος, *ēthos* de classe, manière d'être, caractère, mœurs de la petite bourgeoisie de robe, qui devient νόμος, *nómos*, règle de conduite et loi, avec sa systématisation (empirisme, scientisme : management, homéostasie panorganisationnelle). Une classe devenant dominante, son ἦθος devient la norme.

A ensuite été mobilisée la mécanique quantique, afin de comprendre les implications de la découverte du boson de Higgs, mais aussi, pour discuter deux des théories les plus prometteuses de la physique concernant la structure de l'espace et du temps : la gravitation quantique à boucles et le temps thermique. Ces lectures nous apprennent que l'espace n'est pas une boîte, un référentiel absolu, mais un ensemble de relations causales ou probabilistes (ce qu'avait déjà pris en compte Heidegger pour parler du *Dasein*). L'espace n'est plus imaginé comme le pensait Newton, comme nous le pensons au quotidien. Il est granuleux et irrégulier, ce qui veut dire qu'il n'est ni homogène ni isotrope, même si ces présupposés aident à calculer avec moins de complexité les relations entre les corps massifs dans (*In-sein*) un espace soumis à la gravitation telle que pensée par Einstein. Cela nous a même à dire que tous les rapports du corps-sujet sont des rapports relationnels qui peuvent être compris comme des rapports *In-sein* (c'est le cas du *Dasein*) ; mais cela nous permet également de penser que tous les étants sont dans le même rapport spatial relationnel. Cette idée ne nous permettrait plus de nous distinguer des autres étants, sinon par un mode spirituel spécifique, un mode d'être de l'espèce (ou du genre humain, puisqu'il n'y a plus qu'une seule espèce d'hommes). L'espace tel que nous l'imaginons quotidiennement est une construction mentale et sociale.

Performer l'espace

Après ces recherches, il s'est agi de montrer que c'est le corps-sujet qui constitue l'espace par ses actions, par sa *praxis*. Non pas comme espace « naturel », ou réel, mais comme interprétation de ce dernier, en tant qu'espace causal, et comme performance de l'espace intersubjectif. C'est par mes kinesthèses que j'agis, en relation avec les choses qui m'entourent. Ces sensations kinesthésiques sont les moyens d'interaction du corps-sujet. Elles me mettent en rapport avec ce qui n'est pas moi. Je fais l'espace que je perçois, je suis acteur et auteur de mon environnement, de mon milieu. C'est par mon agir kinesthésique que je me donne l'espace. Ce n'est pas une appropriation, puisque l'espace ne m'est pas extérieur, comme peut l'être une chose, mais c'est une auto-donation de l'espace. C'est au travers de mes pratiques kinesthésiques que la relation que je produis par mon action devient mon espace. Toutefois, ce n'est mon espace que durant le temps de ma relation avec ce qui, en interagissant avec moi, constitue un espace de moi à la chose, de moi à autrui, de moi à moi. Quand la relation est terminée, qu'il n'y a plus interaction, qu'elle soit réelle ou imaginaire, avec un autre corps-sujet ou avec une rétention qui me rappelle l'absence d'un tiers, alors : l'oubli. L'oubli, c'est la fin : réalisation de l'entropie, fin du temps (ou du moins, de la durée de la relation). Nous concevons le temps comme Augustin et comme toute la tradition philosophique après lui l'a pensé : un *continuum* se déroulant sous nos yeux, comme un référentiel absolu sur lequel je me situe, dans une histoire, liée à toutes les autres histoires. Prenant de la distance avec l'interprétation de Husserl, nous lui avons emprunté la notion de kinesthèse, qui permet de constituer l'espace et le temps, dans et hors de l'immanence du moi-chair.

Cependant, le temps est tout aussi irrégulier que l'espace, tout aussi probabiliste. La seule chose que le corps-sujet peut vivre, c'est la durée d'une relation (de toutes les relations qui constituent sa spatio-temporalité). S'en remettre à un temps de référence est une convention sociale, non une réalité physique. Le temps se fiche de savoir qu'il est 17h, *Tea Time*. Ce n'est qu'une convention sociale appartenant à une aire

culturelle particulière. Tout comme le fait de dire qu'il est 17h (et non 7pm) est une convention sociale particulière. Tout comme le fait de dire que ce moment est la dix-septième heure du jour est une convention particulière. Ma relation à la temporalité n'a rien à voir avec ces conventions. Je me rapporte au temps selon la relation que j'ai avec un phénomène qui dure un certain nombre d'unités de temps conventionnellement définies. Cette relation ne me fait pas percevoir le défilement de ces unités de temps, sauf à observer une montre qui égraine les secondes. Ma relation au temps est totalement subjective et me fait percevoir les durées de façons très variable, selon mon humeur. Si c'est physiquement que mon corps se rapporte à l'espace, c'est psychologiquement (émotionnellement, sentimentalement) que je me rapporte au temps.

Produire l'espace

En passant de la performance à la production de l'espace, apparaît la question sociale (mode d'être de l'espèce humaine, et d'autres espèces animales). C'est un passage imperceptible de l'espace immanent ou interprétatif à l'espace produit concrètement dans le réel et comme monde vécu, par les rapports entre les corps-sujets. Cet espace est avant tout social, mais il est dégradé en espace intersubjectif avec l'industrialisation de l'économie (surtout avec le toyotisme et le nouveau management). Cet espace est relations inter-personnelles, il est « habitation », c'est-à-dire relation affective du corps-sujet avec son habitat, son environnement, son milieu. Cependant, la relation à la chaîne de travail est aussi une relation affective. Elle peut être comprise comme sociale dans son rejet affectif, dans la sensation aliénante dont elle est le vecteur. Il s'agit d'une relation sociale dégradée (reconnaissance simple) qui devient relation intersubjective par le fait que s'il y a encore relation sociale, c'est durant les moments où on n'est pas activement employé : pauses, coupure du repas, discussions diverses n'ayant pas de lien avec la tâche à accomplir. C'est ce qui distingue l'emploi du travail. La relation dans l'emploi peut être décrite comme étant une situation de subordination stricte et une activité uniquement économique (production de valeur d'échange), alors

que le travail est un rapport social qui produit avant toute chose de la valeur d'usage, en même temps qu'un espace social (l'emploi ne produit pas d'espace, c'est une activité effectuée en relation avec un espace produit par le propriétaire des moyens de production pour l'employé, en vue de l'usage de sa force de travail, dans la production de biens ou de services : le poste de travail en est un exemple). L'espace relationnel a plusieurs phases chronologiques : sociale et kinesthésique, mentale et éventuellement intersubjective (gestation et jeune enfant, enfant capable de pensée abstraite, employé). Alors que l'ordre logique de ses phases serait plutôt : mental, kinesthésique, intersubjectif, social (du moi vers le monde, vers les autres).

Les loisirs ne produisent pas non plus d'espace, ils se déroulent en relation avec des espaces pensés et produits en amont (parcs d'attractions, shopping dans les centres commerciaux, etc.), contrairement aux jeux spontanés des enfants ou des adultes : jouer à la marelle, à chat, ou prendre une balle et aller taper dedans à plusieurs. Ce sont des productions d'espaces sociaux, contrairement aux jeux vidéos, dont certains sont tout simplement désocialisants (on ne produit pas d'espace en étant assis devant un ordinateur, si ce n'est en imagination). Il semble que nous habitions une société structurellement incapable de créer un espace relationnel nouveau, car sclérosée par une technique dont elle ne contrôle plus les évolutions et dont la vitesse la prend de court ; dont le management est le *Gestell*, en tant que structure et en tant que mode de l'être qui est un oubli de l'être, rassemblement et mise à disposition des étants. La relation aux autres corps-sujets qui peuplent notre milieu est en premier lieu sociale, c'est la généralité dont la laïcité est une particularité, en ce qu'elle pose à nouveaux frais la question des rapports aux institutions religieuses et à toute institution fondée sur une foi inébranlable, comme l'Union Européenne, ou les Églises des différentes confessions, ou encore les communautés fondées sur une lecture étroite de livres considérés comme sacrés et refusant tout rapport au réel en dehors de l'interprétation qui est faite de ces écrits.

Dans cet « habitat », notre rapport au temps devrait également être

reconsidéré. Comme nous l'avons dit, il n'est pas un rapport à un référentiel absolu, mais un rapport relationnel, relatif. Toutefois, cette interprétation de la temporalité est entropique et si nous y résistons, c'est que l'idée d'un temps de référence absolu est une idée qui met localement de l'ordre dans le réel. Le temps est une convention sociale qui permet de réduire le taux d'entropie (horloges, chronomètres, calendriers) et donc, augmente les alternatives possibles dans une relation. Il ne faut pas laisser le monde attaché au réel. Il s'agit d'interpréter le réel et d'en distinguer le monde que nous produisons. Il s'agit de mettre de l'ordre dans le réel, c'est-à-dire de constituer un monde, afin de limiter localement la progression de l'entropie : mise à distance du réel (digues retenant la mer, lois cadrant l'activité humaine, etc.). C'est très précisément ce pour quoi il est nécessaire de lutter contre la dérégulation des marchés, c'est-à-dire l'augmentation de l'entropie. Réguler, ordonner, classer, ranger, c'est limiter l'entropie afin que la vie puisse continuer au mieux de ses possibilités. Cependant, trop d'ordre détruit les liens sociaux aussi sûrement qu'aucun ordre. Un temps chronométré avec obstination (comme c'est le cas dans le nouveau management, qui chronomètres l'activité des employés en découpant leur travail en tâches minutées) est aussi nocif qu'aucun temps de référence, qu'une temporalité qui soit totalement subjective et laissée à l'appréciation de chacun. Il s'agit alors de jouer entre ordre et désordre, entre progressisme et conservatisme, entre deux excès qui rendent la vie difficile, si ce n'est impossible (trop d'ordre réduit les alternatives possibles aussi sûrement que trop de désordre).

Ainsi, à l'image de la vie biologique qui est une forme d'entropie faible (*low entropy*), résistant temporairement à l'entropie, il faut penser une entropie faible de l'exosomatization, c'est-à-dire de la technique. Les constructions sociales sont des formes d'entropie faible : elles permettent de réduire le taux d'entropie, c'est-à-dire de stabiliser les groupements humains en évitant leur désagrégation en nihilisme : le chaos (la guerre de tous contre tous). Les formes de dégradation du social en intersubjectif sont des exemples d'augmentation de l'entropie (de diminution de

l'information, donc des alternatives possibles, donc des choix possibles).

Etre-avec ou être contre ?

Pour mieux cerner notre objet, nous sommes passés par le champ de la politique en critiquant le pouvoir et ses pratiques mensongères. Pour cela, nous avons lu Platon et montré comment le mensonge est justifié dans la conduite des affaires de l'État, puisque, comme pour le cas du contrat proposé par Rousseau, la cité n'est pas habitée par un peuple de dieux, mais par des hommes. Platon et Rousseau cherchent à réactiver la religion civile, ou à en trouver un ersatz, afin de permettre à la cité de conserver une cohérence durable. Il semble frappant que Platon et Rousseau essayent de lutter contre l'individualisme qui vient, pour le premier, du stoïcisme et des sophistes et pour le second, de l'apport judaïque. L'individualisme se ressent en Grèce comme une influence limitée mais destructrice de l'ordre social, alors qu'il est ancré au cœur du christianisme (le judaïsme rabbinique sera promoteur du salut individuel). Cela se trame avec la question de la communauté, comme *en-commun*, comme être-avec (le *Mitsein*, qui est un existant et le *Mitdasein*, qui est un co-existant, selon Heidegger), évacuant toute idéologie, si c'est seulement possible, et mettant en discussion tout dogme, c'est-à-dire toute opinion qui s'est cristallisée en vérité. Ce qui n'était que théorie du collectif, prenant la forme de l'individuation psychique et collective, devient une *praxis*, celle de l'*en-commun*, celle de la pensée. Le collectif social est une *praxis*, une activité productive. Cependant, comme son fonctionnement est inconscient, cela nécessite une émancipation préalable, qui permet ensuite de penser un retour vers du collectif sur des bases non aliénées (ou moins aliénées). Cette émancipation, a été illustrée avec le parcours du serf dans la société féodale, ce qui a permis de montrer que son émancipation ne se réalise pas souvent pour le meilleur, ni même pour remplacer le seigneur : la dialectique semble pas fonctionner comme remplacement, et la négation de la situation de départ (serf) n'est pas pour autant réussite sociale ou économique.

La question du pouvoir politique, c'est aussi et presque en premier lieu, la question de la sécularisation, de la formation des États modernes. Dans un contexte universalisant (catholique), les structures des États modernes naissent de la déliquescence de l'empire carolingien, qui se divise en royaumes concurrents. Cette division en royaumes catholiques est en opposition frontale avec l'universalisme prôné par l'Église de Rome. Cette opposition va mener aux schismes qui ont jalonné le christianisme, au cours des quatre siècles qui virent des oppositions se manifester (du XIII^e au XVI^e siècle). Il s'agit d'une lutte entre des croyances, toutes sont des affirmations de volontés particulières (papes, rois, opposants), croyances en d'autres formes de rapport au divin, ou entre pouvoir régulier et pouvoir séculier. La division qui est à la racine de la chrétienté, entre l'État impérial et l'État-Église, est désormais bien visible et commence à opérer dans la constitution des peuples et des États modernes (naissance des langues nationales, des frontières : nations embryonnaires). Des espaces unitaires sont ainsi constitués au fil des guerres et il importe de savoir quelle est la place de la laïcité, son lieu, dans ces milieux idéologiques variés.

Mythe et technique

La laïcité c'est l'ouvert comme territoire vierge, mais pas au sens de la forêt vierge. La main de l'homme produit cet ouvert, en mettant en œuvre la séparation, en dégagant la clairière (avec des outils) : création d'un milieu technique associé simondonien. Ce milieu technique est en opposition avec le milieu religieux ou spirituel dans lequel nous vivons également.

« Techniques et religions sont l'organisation de deux médiations symétriques et opposées ».⁵⁹⁸

La technique, se dégagant du monde magique (elle en conserve la forme), gagne en indépendance et s'applique alors à tous les aspects de la vie quotidienne. Toutefois, cela crée un vide ou une dichotomie qu'Aristote comble en parlant de la matière qui aspire à la forme⁵⁹⁹. La

598 Gilbert Simondon, Du mode d'existence des objets techniques, Op. Cit., p 233.

599 Aristote, Physique, Livre II.

sortie de la pensée magique nécessite une nouvelle explication de l'unité qui a été divisée. La technique va tenter de retrouver cette unité en s'appropriant le monde dans sa totalité (du moins est-ce son aspiration, avec le management : la cybernétique heideggerienne), alors que la religion aura un autre discours (une autre *praxis*), héritière du fond mystique du monde magique (de sa matière), elle va elle aussi tenter de retrouver l'unité, mais dans la transcendance, l'unité en Dieu : le croyant participe d'une unité totalisante. Si la technique n'est plus limitée dans ses applications, la religion n'est plus limitée dans son aspiration à la totalité : elle sera universelle (catholique). Ces deux médiations ont deux modes d'expression : le prêtre et l'objet technique.

« La subjectivation religieuse conduit normalement à la médiation par le prêtre, pendant que l'objectivation technique conduit à la médiation par l'objet technique. »⁶⁰⁰

Ce déphasage de la pensée magique, qui a donné (si nous suivons la pensée de Gilbert Simondon) la technique et la religion est sans doute ce qui fonde l'Occident comme civilisation judéo-hellénico-latine (dans laquelle il faut inclure l'Islam). Pour ce qui est de la civilisation hellénique, il est possible d'avancer que ce moment de déphasage est conté par le mythe de Prométhée⁶⁰¹. En effet, Prométhée apporte à l'humanité le feu, c'est-à-dire l'attribut d'Héphaïstos : métaphore de la technique, en tant qu'il rend possible la forge (mais aussi, la cuisson des aliments. Il sera le foyer, οἶκος, *oîkos*, domaine d'Hestia ; commencement de la gestion des affaires du foyer : économie).

Idéologie et sécularisation

L'Ouvert techniquement réalisé qu'est la clairière semble vierge de présupposés, laissant pénétrer la lumière et écartant ainsi l'ombre des arbres pour créer une pénombre. Cependant, la superficie et la forme de la clairière dépendent de celui ou de ceux qui la taillent dans la forêt. Elle n'est donc pas vierge d'idéologies (ou de croyances) et ne peut pas l'être.

600 Gilbert Simondon, Op. Cit., pp 239-240.

601 Platon, *Protagoras*, 220d-222d.

La laïcité a une visée émancipatrice et c'est dans la clairière, en tant que séparation, que cette émancipation peut advenir. Cette clairière est présence de la pénombre, comme dans la caverne platonicienne, où elle se constitue en tant qu'espace de l'émancipation qui suit la libération des chaînes et la montée vers la sortie⁶⁰². Or, sur ce point, nous affirmons que nul ne peut sortir de la caverne. C'est dans la pénombre que se joue l'émancipation, l'acquisition de la liberté de mouvement, la découverte des faux-semblants que sont les images projetées, l'approche et l'étonnement devant le feu qui projette les ombres (cette pénombre où la lumière hésite à se faire totale, où l'ombre peine à s'épaissir ; cette pénombre, c'est le milieu de l'homme, toujours hésitant et se cherchant une destinée). Toutes les activités qui entourent les hommes dans la caverne sont techniques : c'est le milieu de la *praxis* humaine. Toutefois, nul ne parvient au monde du souverain Bien. Ou alors, il faudra qu'il désire, à son retour et s'il revient, l'application du Bien et du Juste et par conséquent, proposer la cité autoritaire permettant leur réalisation (où le mensonge est roi, mais parce qu'il est juste et pour notre bien). C'est, à notre sens, uniquement par la raison (la volonté), l'activité de synthèse qui suit l'analyse, que nous pourrons penser, dans une relation spatiale et temporelle dégagée, *a minima*, des idéologies dominantes, et ainsi ouvrir le champ des possibles, pour la construction d'un avenir qui soit différent – ou différant – du monde qu'on nous fait.

La laïcité est souvent perçue comme une idéologie qui serait l'imposition d'un État séparé de l'institution religieuse et correspondrait, en fin de compte, à une position anticléricale. Cette approche est légitime, puisque le clerc a désigné le laïc comme son autre, son inférieur, et que par conséquent, il est légitime que ce dernier se rebiffe et entre en lutte, dès qu'il n'accepte plus sa place dans le monde réitéré par le clergé. Mieux, cette approche est doublement légitime, car l'Église catholique et romaine se pose d'emblée, dans sa constitution, comme séparée de l'État, même si son idéologie et sa pratique politique l'amènent à vouloir diriger le monde profane. Refuser le récit du clergé, c'est refuser le relationnel qu'il

602 Platon, *La République*, Livre VII : Allégorie de la caverne.

raconte, c'est refuser que l'idéologie dominante puisse m'imposer ce que je dois penser, ce que je dois être. L'autorité du clerc s'affaïsse au fil des siècles, par ce qui a été nommé un processus de sécularisation. La sécularisation est un mouvement historique préalable et nécessaire à la laïcité. Sans elle, pas d'émancipation du laïc. Si l'autorité du clerc ne faiblit pas, comment celui qui vit entièrement sous la coupe de la foi portée par un clergé, ou des prêcheurs, pourrait-il concevoir l'idée de s'y opposer ? Il faut donc que cette autorité s'estompe (comme lors de l'émergence des États modernes, ou l'établissement d'un système démocratique à Athènes). Toutefois, cela ne fait que remplacer cette sorte de clerc qu'est le prêtre par une autre : le sophiste. Ils ont la même fonction dans la cité : se placer au-dessus de ceux qui ne savent pas (de nos jours, c'est la figure de l'expert qui occupe cette position de surplomb).

La sécularisation n'est pas un phénomène naturel qui frapperait toute construction idéologique. C'est un phénomène qui émerge au fur et à mesure des constats de déphasage entre le discours religieux (ou idéologique) et le quotidien : entre le récit du monde et le monde vécu. Chaque déphasage est l'opportunité d'une nouvelle individuation psychique et collective ; chaque phase est un ordre du monde : magique, technique – légal, rationnel – et religieux. Sans doute a-t-on fini par remarquer que les miracles des saints étaient des contes sans fondement ou des coïncidences avec des événements astronomiques, climatiques ou environnementaux ? Sans doute a-t-on fini par se lasser du silence de Dieu et de ses saints en réponse à nos prières, des proches qui meurent alors qu'on avait tant espéré ? Des injustices que Dieu ne répare jamais, de la fin des temps qui n'arrive pas (le millénarisme avait suscité tant de craintes et d'espoirs – d'attente, *ἐλπίς*, *elpís* – en annonçant la résurrection des corps, l'immortalité), etc. Il en va strictement de même pour le capitalisme, à ceci près que le précédent religieux nous autorise à porter la critique plus rapidement et avec plus d'efficacité contre cette idéologie. Malgré cela, il durera très probablement encore des siècles.

L'entrelacs social

Depuis que l'Église, associée à l'aristocratie, perd en puissance politique ; depuis qu'elle voit l'hégémonie de son discours sur le monde s'effriter et que la bourgeoisie a pris sa place, avec un nouveau discours hégémonique, le mode de production des idées change (depuis l'époque où naît le monde occidental moderne, jusqu'à nos jours). Cela entraîne une transformation des idées et donc de l'espace mental, qui est mise en relation des idées. Cet espace est lié à un comportement social différent de celui de l'aristocratie. La bourgeoisie de robe ne vit pas le même entre-soi et n'a pas le même projet de société que l'aristocratie (ni que le reste du Tiers État). Elle a distendu ses liens avec l'Église (anticléricalisme, incroyance, athéisme) et a ravi le pouvoir politique à l'aristocratie. Dans sa lutte, elle va étendre son espace social, y inclure des alliés de circonstance et engager un combat à mort avec ses maîtres. Ce qui ressort des antagonismes qui traversent la Révolution française est un État bourgeois, consacrant les valeurs de cette bourgeoisie « éclairée » et acquise à l'empirisme. L'idée de la séparation de l'Église et de l'État (1795) est alors instrumentalisée par les vainqueurs pour affronter l'ancien ennemi clérical. L'émancipation passe par le combat idéologique et cet espace relationnel sera celui de l'anti-cléricalisme du XIX^e siècle (le laïcisme) : récupération par le bourgeois moderne de l'ἦθος, *ēthos* de la plèbe féodale.

Désormais, plus d'un siècle après la victoire retentissante de la bourgeoisie sur l'Église (loi de 1905), il est probable que l'on parvienne à faire émerger une autre laïcité, celle que nous défendons. Il ne s'agit plus d'instaurer un espace de conflit, ou alors, au sens de la dispute académique. Il s'agit d'instaurer collectivement (et non seulement dans certains milieux privilégiés) des espaces de relations interpersonnelles, qui permettent une émancipation de la société que la bourgeoisie a mise en place. Quel est ce type d'espace-temps ? Il est un ensemble de lieux en relation, population de corps-sujets et de choses, autant d'« ici » qui « se regardent », « se touchent » et constituent un ensemble relationnel, que l'on nomme espace par facilité. Ces relations sont de trois natures :

causales (entendement), intersubjectives (reconnaissance), sociales (reconnaissance redoublée). C'est un entrelacs qui comprends également la pensée : inséparabilité de l'espace-temps physique, intersubjectif, social, mental. Chacun n'étant qu'un point de vue sur une réalité plus générale : celle du corps-sujet produisant l'espace-temps.

Une empirie spatio-temporelle

Cette production est constitution du milieu du corps-sujet. Ce milieu lui reste invisible : nous ne voyons pas notre milieu social, comme nous ne voyons pas notre milieu physique (l'air), tout comme le poisson ne voit pas son milieu (l'eau). Il y a une difficulté à penser ce qu'on ne voit pas, surtout depuis que la vue est devenue le sens prééminent des occidentaux. Cela complique la question des kinesthèses, car nous constituons un espace que nous ne percevons pas d'emblée comme tel (cet espace reste inconscient, tant qu'on n'a pas fait l'effort de prendre du recul pour observer notre milieu, ce qui ne peut jamais être totalement réalisé : toujours il reste un point aveugle, un angle mort, qu'on n'a pas vu, car il est vécu ; et si nous étions totalement détachés de nous-même, nous serions tout autre et nous ne pourrions plus nous observer, mais nous observerions un étranger). L'espace n'est perçu que comme résultat de la performance, puis de la production. Et quand il est possible de le percevoir, en ayant pris du recul ou en visitant une production d'espace étrangère (le regard de l'ethnologue), il n'est perçu que comme produit de nos sens – il est *déjà là* – et non comme produit de notre *praxis* (ou d'une *praxis* différente). Nous le rendons statique, ce qui facilite notre compréhension, alors qu'il est dynamique. C'est ce qu'il s'agit de penser : l'espace-temps qu'un corps-sujet performe par ses kinesthèses, produit par sa *praxis*. Espace du faire qui est espace du penser. Dès que le réel est perçu, il y a monde. Il n'existe rien hors du monde. Il n'y a pas une imagination transcendantale qui précéderait l'empirique, ou alors, pour exprimer cette idée, il faut retourner vers le discours de la métaphysique. Aussi, il n'y a pas à notre sens de raison de proposer une approche transcendantale de l'espace-temps de la laïcité. Cela serait reproduire le

geste de Heidegger envers l'espace (avec sans doute moins de talent) et retourner vers la métaphysique. Par contre, il s'agit de proposer une théorie de cette empirie (εμπειρία, *empeiría*), de s'en faire une idée, puisque c'est bien à partir des données de l'expérience qu'il est possible de constituer une théorie sensée et vérifiable. Plusieurs interprétations de cet espace relationnel ont été proposées, voyons ce qu'il est possible d'en retirer pour notre objet.

L'Ouvert

La proposition de Heidegger est celle qui nous a accompagnés dès la présentation du contexte qu'est la société moderne. Cet Ouvert qu'est la clairière (qui est une localité, pas un universel) est une interprétation du milieu qu'est la caverne platonicienne. C'est notre habitat, notre lieu de séjour. C'est le défrichage de la forêt, dans le but de pouvoir bâtir un lieu de vie séparé de la forêt (l'inverse de l'*Abbau* : la déconstruction). Cet Ouvert est une matrice qui permet l'émergence de la laïcité en tant que technique sociale. L'Ouvert ne donne pas d'orientation, il reste disponible pour ce qu'on voudra bien en faire. En ce sens, Heidegger semble revenir du *topos* (τόπος) vers la *khóra* (χώρα), empruntant une trajectoire inverse de celle de Husserl, dont nous avons dit qu'il semblait s'orienter vers une pensée de l'espace comme *topos* (cf. ch 17). La clairière serait donc un espace matriciel qui porterait tous les possibles. Toutefois, afin d'y accéder, il faut la dégager, l'ouvrir, en rendre possible les possibles (augmenter l'information initialement présente dans la forêt, donc, diminuer le taux d'entropie). Ce défrichage est un travail qui engage l'homme dans une *praxis* contre la nature (tout contre). La clairière est entièrement placée sous le signe de la technique. Sans la technique, elle ne serait pas. C'est la question de l'exosomatization⁶⁰³ (poursuite de l'évolution au travers d'organes artificiels : outils, appareils, prothèses ; l'ensemble de la production technologique de l'homme, du biface à la voiture électrique, mais aussi les lois et les conventions sociales), telle

603 Cf., Nicholas Georgescu-Roegen, *De la science économique à la bioéconomie*, in, Antoine Missemer, Nicholas Georgescu-Roegen, pour une révolution bioéconomique, Lyon, ENS Éditions, 2013, pp 87-126. Conférence prononcée à Strasbourg et publiée dans la *Revue d'économie politique*, vol. 88, n°3, mai-juin 1978.

que Marx et Engels l'ont pensée en analysant l'industrialisation de l'Europe au cours du XIX^e siècle. Il s'agit donc de l'espace de la technique, de sa relation à ceux qui en usent. Cette question est une des plus importantes aujourd'hui, car l'exosomatisme s'impose comme fait et prend de vitesse le droit : c'est cet excès (cette ὕβρις, *húbris*) que Heidegger désigne comme *Gestell* ; c'est la question du calcul comme élément fondamental de la vie et de la mort (organisation méticuleuse des camps de la mort, calcul au cœur du traitement de nos vies par Google) ; c'est la question du « là » du *Dasein* (question du « Da »), qui devient par « là » question de la localité.

Ouvrir la clairière, c'est séparer, au sens où nous en avons parlé dans les premières pages du chapitre 7. Il s'agit d'une activité positive de séparation du « bon grain de l'ivraie ». Il ne s'agit pas d'isoler ce qui est ainsi séparé. Cette séparation est une opportunité d'action pour la technique, l'habiter en premier lieu, puis la taille de silex et progressivement toutes les techniques animales et humaines, puis, à mesure de leurs complexifications, seulement humaines. Avec les objets techniques, le corps-sujet s'est inventé des organes exosomatiques, grâce auxquels il a pu prendre de vitesse son développement endosomatique (évolution biologique du vivant). Certains animaux ont aussi développé des organes exosomatiques, mais en général, à usage unique. Ces animaux relancent le processus de fabrication de leurs organes exosomatiques à chaque fois que la faim survient ou à chaque intempérie : ils ne conservent pas leurs outils pour un usage ultérieur. En somme, à l'entrelacs que constitue le corps-sujet, il faut ajouter ses organes techniques et les intégrer à cet entrelacs. Il y a entrelacement du moi comme sujet, avec un corps physique et des organes artificiels (smartphone, pacemaker ou simples lunettes). Ainsi, l'Oouvert est un espace *réalisé* par des procédés techniques ; l'Oouvert est dédié à la technique et constitué par elle : l'Oouvert est l'espace du *Gestell*. C'est en relation avec ce milieu que peut se constituer le rapport spatial et temporel de et à la laïcité.

Le milieu associé

Cet Ouvert est notre milieu. Et si ce milieu est dit associé, c'est parce qu'il y a interaction entre le corps-sujet et le milieu. Il ne peut d'ailleurs qu'y avoir interaction, sinon, ce ne serait pas son milieu. Le corps-sujet est en relation avec le milieu technique de la même façon que l'éolienne est en relation avec les masses d'air en mouvement. Sans vent, nulle utilité pour une éolienne. Sans techniques, le corps-sujet ne serait pas capable de rivaliser avec ces animaux qui usent de la technique pour se nourrir. Le corps humain a une qualité remarquable : la capacité de course de fond. Très peu d'animaux ont développé cette capacité. Elle n'est apparue qu'avec le redressement permanent de l'*Homo*, comme adaptation aux besoins du corps : capacité à poursuivre une proie blessée, à fuir un feu ou un autre événement environnemental. Une distinction est à introduire ici entre environnement et milieu, le premier n'ayant pas place dans la clairière : l'environnement, c'est la forêt autour de la clairière, c'est l'air que je respire, c'est la nature autour des inventions techniques améliorant les chances de survie d'une espèce. Donnons un exemple : le plongeur emporte son milieu avec lui dans l'environnement aquatique. La technique est l'interface entre le corps-sujet et l'environnement. Si l'environnement est le milieu de l'éolienne, la technique est le milieu de l'*Homo* et des autres espèces animales qui ont développé des techniques et en disposent. Ainsi, le milieu technique associé est l'assemblage de l'outil et de l'homme pour créer une relation entre un objet technique et un phénomène naturel, ou deux objets techniques, ou un corps-sujet et un objet technique, ou encore entre deux corps-sujets (le préservatif, mais aussi la danse). Toujours, l'objet technique est entre moi et l'environnement : je ne me rase pas en arrachant chaque poil avec mes seules mains. Il y a donc des aspects du corps qui sont associés à l'environnement : tout ce qui a trait à la vie biologique corporelle. Que ça soit une automobile dont le pare-brise me protège d'un vent excessif, ou mes lunettes qui me permettent de voir correctement ce qui m'entoure, ou une climatisation qui rafraîchit et filtre l'air que je respire, l'objet technique se place entre le corps-sujet et l'environnement.

L'espace – la relation aux choses – créé par le milieu technique associé me permet de vivre en dépassant les capacités (ou limitations) de mon seul corps biologique. Cela peut conduire au transhumanisme, courant de pensée entropique et délétère, car ne prenant pas en compte la socio-économie. Il ne s'agit que d'améliorer techniquement les individus, jamais de penser sérieusement (hors des projections de la littérature d'anticipation) une société composée de ces individus améliorés, ou alors en tant que composants d'une société entièrement automatisée : mort de l'homme ; naissance d'autre chose, se rapprochant de l'automate. Cependant, cela peut aussi mener à la constitution d'un espace-temps social laïque qui, en tant que construction sociale est un objet technique et par conséquent, se place entre le corps-sujet et son environnement idéologique (qui, pour le coup, n'est plus environnement naturel). La laïcité représente ainsi, dans l'ordre du rapport social et donc, dans le milieu technique associé, ce que l'objet technique représente dans l'ordre du rapport environnemental : elle vient s'insérer entre le corps-sujet et le milieu idéologique dans lequel il évolue, protégeant le corps-sujet des excès idéologiques que l'on veut parfois faire passer pour des lois naturelles (économisme, hiérarchie sociale) : sous ce regard, la laïcité est un organe exosomatique.

La transindividuation

C'est par l'échange d'informations (quelles sont les alternatives possibles dans une relation qui est ici sociale ?) entre les corps-sujets, dans le collectif s'individuant, que se constitue la relation sociale, l'espace-temps social. Les corps-sujets s'individuant psychiquement et collectivement deviennent des « corps » sociaux, en relation avec chaque collectif mettant en pratique leurs individuations successives ou concomitantes : club de boules, activités syndicales, sports, soirées au bistrot, lectures, réunions Tupperware, etc. Ces individuations peuvent être ludiques, politiques ou commerciales, elles font toutes parties de notre être de corps-sujets sociaux. L'ensemble de ces stratifications relationnelles forme ce qui est nommé société.⁶⁰⁴ Toutefois, si ce qui lie les corps-sujets reste

604 Jean-Jacques Rousseau exprime déjà cette idée dans son *Discours sur l'économie*

l'échange simplement informatif, alors l'individuation psychique et collective n'est qu'intersubjective. Pour qu'elle soit sociale, il faut qu'il y ait échange d'informations spirituelles. C'est-à-dire qu'il faut une relation spirituelle pour lier un corps social, pour qu'il se reconnaisse comme ce corps social-ci et non comme un assemblage d'individus rassemblés au hasard : ce n'est pas simplement l'information que je suis français, inscrite sur ma carte d'identité, qui fait que je me sens français. Le lien social va plus loin que l'échange d'informations, il va chercher ses ressources dans l'émotion, dans le sentiment (d'où l'importance de la sincérité, dans le rapport social). Cette différence de qualité dans la relation peut aussi être expliquée en terme de quantité d'information : une relation sociale est une relation qui dispose de plus d'alternatives possibles, alors qu'une relation intersubjective dispose de moins d'alternatives possibles. La relation sociale est moins entropique que la relation intersubjective.

C'est la question que Rousseau thématise comme religion civile, qui est une forme singulière de relation sociale (cf. ch 12 : *La religion civile*). Ce sentiment d'appartenance pose problème, car comme tout sentiment, il peut devenir excessif (nationalisme), ou s'atténuer (relation à la citoyenneté française dans les banlieues). C'est toutefois ce sentiment qui fait la relation sociale (et politique) et non la raison, qui vient après pour en exprimer la réalité (toujours en retard, à l'instar de la chouette de Minerve, l'Athéna romaine) et pour l'ordonner par un dispositif légal ou réglementaire métastable (c'est la question du droit, ou d'Apollon ; alors que le sentiment est de l'ordre du fait, ou de Dionysos. Ces deux figures divines ne doivent pas s'opposer, mais composer). Le rôle de la laïcité est, de ce point de vue, de constituer un sentiment partagé qui permet l'expression de tous les sentiments, dans le respect mutuel des membres de la société, qui est alors laïque, et de tous ceux qui viennent s'exprimer

politique, in *Œuvres complètes III*, Op. Cit., pp 245-246.

« Toute société politique est composée d'autres sociétés plus petites, de différentes espèces dont chacune a ses intérêts et ses maximes ; mais ces sociétés que chacun aperçoit, parce qu'elles ont une forme extérieure et autorisée, ne sont pas les seules qui existent réellement dans l'état ; tous les particuliers qu'un intérêt commun réunit, en composent autant d'autres, permanentes ou passagères, dont la force n'est pas moins réelle pour être moins apparente, et dont les divers rapports bien observés sont la véritable connaissance des mœurs. »

Ces sociétés sont autant d'individuations psychiques et collectives.

en son sein (raison et sentiment composent pour constituer le relationnel laïque). C'est cet espace sentimental particulier (cette disposition affective, qui devient raisonnable en passant dans le droit, avec la loi de 1905) que nous avons voulu explorer à partir de différents points de vue. C'est un espace relationnel qui est un milieu technique, puisqu'il faut respecter certaines règles, afin de pouvoir co-exister. C'est un cadre permettant une expression libre, mais non libre de tout. Le respect du cadre et de l'autre sont fondamentaux et limitent la liberté de l'expression, pour le bien commun, afin que tous ceux qui participent à cette relation puissent le faire de manière non conflictuelle. La laïcité, c'est la paix, en tant que régulation, du πόλεμος, *pólemos*. Ce qui n'exclut pas d'avoir besoin d'autres techniques permettant la mise en acte d'attentes moins pacifiques. Et si la laïcité ne peut surgir que dans l'Ouvert, en tant que localité, alors, il semble qu'il faille renoncer à ce que nous espérons au départ de notre recherche, à savoir renoncer à son universalisation.

Bibliographie

Thématique

Ouvrages

Baubérot, Jean. *Histoire de la laïcité en France*. Paris : PUF, 2013.

———. *Les sept laïcités françaises : le modèle français de laïcité n'existe pas*. Interventions. Paris : Maison des sciences de l'homme, 2015.

———. *L'intégrisme républicain contre la laïcité*. La Tour d'Aigues, France : Éditions de l'Aube, 2006.

Bayle, Pierre. *De la tolérance : commentaire philosophique*. Édité par Jean-Michel Gros. Paris : Honoré Champion, 2014.

Bouineau, Jacques. *La laïcité : nouveaux regards sur l'Antiquité et le Moyen âge*. Paris : l'Harmattan, 2013.

Chélini, Jean. *L'Église au temps des schismes : 1294-1449*. Paris : A. Colin, 1982.

Commune de Paris. *Réimpression du Journal officiel de la République Française sous la Commune du 19 mars au 24 mai, 1871*. Paris : V. Bunel, 1871.

Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. *Ce que les citoyens ont droit d'attendre de leurs représentants*, 1793.
<http://dx.doi.org/doi:10.1522/030167415>.

———. *Cinq mémoires sur l'instruction publique*. Édité par Charles Coutel et Catherine Kintzler. Paris : Flammarion, 1994.

———. *De la nature des pouvoirs politiques dans une nation libre*, 1792.
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k41747m/f4.image>.

———. *Sur l'admission des femmes au droit de cité*, 1970.
<http://dx.doi.org/doi:10.1522/030167474>.

Dharréville, Pierre. *La laïcité n'est pas ce que vous croyez*. Ivry-sur-Seine : Éditions de l'Atelier/Éditions ouvrières, 2013.

Faivre, Alexandre. *Les premiers laïcs : lorsque l'Église naissait au monde*. Strasbourg : Ed. du Signe, 1999.

Fath, Gérard. *Essai sur la laïcité postchrétienne*. Paris : l'Harmattan, 2012.

———. *Laïcité et pédagogie : croire et savoir, à quelle enseigne*. Paris : L'Harmattan, 2009.

Favier, Jean. *Charlemagne*. Paris : le Grand livre du mois, 1999.

———. *Philippe le Bel*. Paris : Fayard, 1978.

Gauthier, Guy. *La laïcité en miroir : entretiens*. Point L. Paris : EDILIG, 1985.

Haarscher, Guy. *La laïcité*. Paris : PUF, 2011.

Hermon-Belot, Rita. *Aux sources de l'idée laïque : Révolution et pluralité religieuse*. Histoire. Paris : Odile Jacob, 2015.

Kintzler, Catherine. *Condorcet : l'instruction publique et la naissance du citoyen*. Collection Folio Essais. Paris : Gallimard, 1987.

———. *Penser la laïcité*. Paris : Minerve, 2014.

———. *Qu'est-ce que la laïcité ?* Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2007.

Lalouette, Jacqueline. *La séparation des églises et de l'état : genèse et développement d'une idée, 1789-1905*. L'univers historique. Paris : Seuil, 2005.

Locke, John. *Lettre sur la tolérance - précédé de Essai sur la tolérance, 1667, et de Sur la différence entre pouvoir ecclésiastique et pouvoir civil, 1674*. Traduit par Jean-Fabien Spitz et Jean Le Clerc. Paris : Flammarion, 2007.

Maraval, Pierre. *Constantin le Grand : empereur romain, empereur chrétien (306-337)*. Paris : Tallandier, 2011.

Mat, Michèle, et Anne van Haecht, éd. *Valeurs laïques, valeurs religieuses : spécificités anciennes, spécificités nouvelles*. Bruxelles, Belgique : Editions de l'Université de Bruxelles, 1985.

Nicolet, Claude, et Guy Gauthier. *La Laïcité en mémoire*. Paris : EDILIG, 1987.

Pécaut, Félix. *L'éducation publique et la vie nationale*. Paris : Hachette, 1907.

Peña-Ruiz, Henri. *Dieu et Marianne : philosophie de la laïcité*. Essais débats. Paris : PUF, 2012.

———. , éd. *La laïcité*. Paris : Flammarion, 2003.

Poulat, Émile. *L'ère postchrétienne : un monde sorti de Dieu*. Paris : Flammarion, 1994.

Sachot, Maurice. *L'invention du Christ : genèse d'une religion*. Le champ médiologique. Paris : Odile Jacob, 1998.

———. *Quand le christianisme a changé le monde*. Paris : Odile Jacob, 2007.

Tevanian, Pierre. *La haine de la religion : comment l'athéisme est devenu l'opium du peuple de gauche*. Cahiers libres. Paris : La Découverte, 2013.

Veyne, Paul. *Quand notre monde est devenu chrétien 312-394*. Paris : Albin Michel, 2010.

Articles

La Documentation française. « Questions à Jean Baubérot ». *La Documentation française*, février 2004.
<http://www.ladocumentationfrancaise.fr/dossiers/d000095-laicite-les-debats-100-ans-apres-la-loi-de-1905/questions-a-jean-bauberot>.

Maronneau, Laurent. « Individuation et laïcité ». *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, n° 36 (décembre 2015) : 107-126.

Sachot, Maurice. « Invention d'une genèse ». *Les cahiers de médiologie* 11, n° 1 (2001) : 97-103.
<http://dx.doi.org/doi:10.3917/cdm.011.0097>.

Article de colloque

Tosel, André. « A quelles conditions peut-on former une idée rigoureuse de la laïcité dans la mondialité ? » Nice, 2011.

Journaux

Kintzler, Catherine. « Sarkozy menace-t-il la laïcité ? » *Marianne2*, 29 décembre 2007. http://archive.wikiwix.com/cache/?url=http%3A%2F%2Fwww.marianne2.fr%2FSarkozy-menace-t-il-la-laicite-_a82464.html.

Mélenchon, Jean-Luc. « Le discours du Latran de Nicolas Sarkozy, président de la République contre la laïcité », 22 janvier 2008.
<http://www.jean-luc-melenchon.fr/wp-content/uploads/2008/01/replique-au-discours-de-latran-jean-luc-melenchon.pdf>.

Sarkozy, Nicolas. « Discours de Nicolas Sarkozy au Palais du Latran le 20 décembre 2007 ». *Le Monde.fr*, 21 décembre 2007, sect. Politique.
http://www.lemonde.fr/politique/article/2007/12/21/discours-du-president-de-la-republique-dans-la-salle-de-la-signature-du-palais-du-latran_992170_823448.html.

Thèses

Bouchet, Gérard. « Laïcité : un concept pour le monde d'aujourd'hui ». Thèse de doctorat, Université Pierre Mendès-France, 1994.

Coutel, Charles. « République et instruction publique chez Condorcet : genèse et unité d'une problématique ». Thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne, 1992.

Fath, Gérard. « L'Ecole laïque en France et son espace axiologique : aspects historiques et cliniques ». Thèse, Université de Lorraine, 1987.

Page web

Caritat, marquis de Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas. « Rapport et projet de décret relatifs à l'organisation générale de l'instruction publique - Présentation à l'Assemblée législative : 20 et 21 avril 1792 ». Institutionnel. *Assemblée Nationale*, s. d.
<http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/7ed.asp>.

Ferry, Jules. « Circulaire adressée par M. le Ministre de l'Instruction publique aux instituteurs, concernant l'enseignement moral et civique ». Consulté le 22 mai 2016.
<http://www.samuelhuet.com/paid/41-textes-officiels/743-lettre-de-jules-ferry-aux-instituteurs.html>.

Hollande, François. « Discours à l'occasion de l'installation de l'observatoire de la laïcité », 8 avril 2013.
<http://www.elysee.fr/declarations/article/discours-a-l-occasion-de-l-installation-de-l-observatoire-de-la-laicite/>.

Consultations

Ouvrages

Aristote. *Éthique à Nicomaque*. Traduit par Richard Bodéüs. Paris : Flammarion, 2008.

———. *Œuvres complètes*. Paris : Flammarion, 2014.

———. *Physique*. Traduit par Pierre Pellegrin. Paris : Flammarion, 2002.

———. *Poétique, Œuvres complètes*. Traduit par Pierre Destrée. Paris : Flammarion, 2014.

Artaud, Antonin. *Héliogabale : ou l'Anarchiste couronné*. Paris : Gallimard, 1979.

Association œcuménique pour la recherche biblique, éd. *La Bible (TOB)*. Traduit par Samuel Amsler, Dominique Barthélemy, et Mélétiós. Villiers-le-Bel, France : Bibli'O-Société biblique française, 2011.

Assoun, Paul-Laurent. *Marx et la répétition historique*. Paris : PUF, 1978.

Augustin. *Confessions. T. 2 : Livres IX - XIII*. Traduit par Pierre de Labriolle. 11. tirage. Collection des universités de France Série latine 30. Paris : Belles Lettres, 1989.

———. *La cité de Dieu*. Édité par Jean-Claude Eslin. Traduit par Louis Moreau. 3 vol. Paris : Éditions du Seuil, 1994.

———. *La cité de Dieu de Saint Augustin*. 3 vol. Bourges : Gille, 1818.
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k299283j/f3.item.zoom>.

———. *Les Confessions*. Traduit par Joseph Trabucco. Paris : GF-Flammarion, 1964.

———. *Œuvres complètes*. Édité par Jean-Joseph-François Poujoulat et Jean-Baptiste Raulx. Bar-le-Duc, France : L. Guérin, 1864.

Auroux, Sylvain. *La révolution technologique de la grammatisation : introduction à l'histoire des sciences du langage*. Philosophie et langage. Liège, Belgique : Mardaga, 1994.

Bailly, Anatole. *Dictionnaire grec-français...* Paris : Hachette, 1919.

- Bailly, Jean-Christophe, et Jean-Luc Nancy. *La comparution*. Paris : C. Bourgois, 2007.
- Barbier, André, Jean-Michel Porte, et Société psychanalytique de Paris. Groupe méditerranéen, éd. *La séparation*. Paris : Éd. In press, 2003.
- Bayle, Pierre. *Pensées diverses sur la comète*. Édité par Hubert Bost et Joyce Bost. Paris : Flammarion, 2007.
- Bergson, Henri. *L'évolution créatrice*. 12. éd. Quadrige. Paris : PUF, 2013.
- Bitbol, Michel. *Mécanique quantique : une introduction philosophique*. Paris : Flammarion, 1996.
- Blanchot, Maurice. *La communauté inavouable*. Paris : les Éditions de Minuit, 1983.
- . *L'écriture du désastre*. Paris : Gallimard, 1980.
- Chassang, Alexis. *Nouveau dictionnaire grec-français...* Paris : Garnier frères, 1872.
- Clausse, Roger. *Les nouvelles : synthèse critique*. Bruxelles : Éd. de l'Institut de sociologie de l'Université libre de Bruxelles, 1963.
- Clouscard, Michel. *Critique du libéralisme libertaire : généalogie de la contre-révolution*. Paris : Éditions Delga, 2005.
- . *Le capitalisme de la séduction : critique de la social-démocratie libertaire*. Paris : Éditions Delga, 2009.
- . *Les chemins de la praxis : fondements ontologiques du marxisme*. Paris : Éditions Delga, 2015.
- . *L'être et le code : le procès de production d'un ensemble précapitaliste*. Logiques sociales. Paris : L'Harmattan, 2003.
- . *Néo-fascisme et idéologie du désir : genèse du libéralisme libertaire*. Paris : Éditions Delga, 2013.
- Dardot, Pierre, et Christian Laval. *La nouvelle raison du monde : essai sur la société néolibérale*. La découverte. Paris : Éd. La Découverte, 2009.
- Derrida, Jacques. *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Collection La philosophie en effet. Paris : Editions Galilée, 1993.
- Destrée, Pierre. *La poétique d'Aristote*. Paris : PUF, 2003.

- Detienne, Marcel, et Jean-Pierre Vernant. *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris : Gallimard, 1990.
- Ellul, Jacques. *Histoire des institutions - 1&2. L'antiquité*. Quadrige. Paris : PUF, 1999.
- . *Histoire des institutions - 3. Le Moyen-Age*. Quadrige. Paris : PUF, 1999.
- . *Histoire des institutions - 4. XVIe-XVIIIe siècles*. Quadrige. Paris : PUF, 1999.
- . *Histoire des institutions - 5. Le XIXe siècle*. Quadrige. Paris : PUF, 1999.
- Ferguson, Adam. *Essai sur l'histoire de la société civile*. Édité par Claude Gautier. Traduit par Claude-François Bergier. Paris : PUF, 1992.
- Ferry, Jules. *Discours et opinions de Jules Ferry, publiés avec commentaires et notes, par Paul Robiquet*. 7 vol. Paris : Armand Colin et Cie Éditeurs, 1893.
- Fischbach, Franck. *Philosophies de Marx. Moments philosophiques*. Paris : Vrin, 2015.
- Freud, Sigmund. *Au-delà du principe de plaisir*. Traduit par Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis. Paris : Payot & Rivages, 2010.
- Généreux, Jacques. *La dissociété : A la recherche du progrès humain*. Paris : Éd. du Seuil, 2011.
- Georgescu-Roegen, Nicholas. *The entropy law and the economic process*. Cambridge (MA), USA : Harvard University Press, 1971.
- Habermas, Jürgen. *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Critique de la politique Payot. Paris : Payot, 1988.
- Heers, Jacques. *La naissance du capitalisme au Moyen Âge : changeurs, usuriers et grands financiers*. Pour l'histoire. Paris : Perrin, 2012.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *La phénoménologie de l'esprit*. Traduit par Jean Hyppolite. 2 vol. Philosophie de l'esprit. Paris : Aubier, 1941.
- . *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Traduit par Jean Gibelin. Paris : Vrin, 1987.
- . *Phänomenologie des Geistes*. Édité par Wolfgang Bonsiepen. Gesammelte Werke. Hamburg : Felix Meiner, 1980.

- . *Phénoménologie de l'esprit*. Traduit par Bernard Bourgeois. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris : Vrin, 2006.
- . *Principes de la philosophie du droit*. Traduit par André Kaan. Paris : Gallimard, 1997.
- . *Science de la logique. Livre premier : l'être*. Traduit par Bernard Bourgeois. Paris : Vrin, 2015.
- Heidegger, Martin. *Essais et conférences*. Traduit par André Préau. Paris : Gallimard, 1980.
- . *Être et temps*. Traduit par Emmanuel Martineau. Paris : Authentica, 1985.
- . *Questions I*. Paris : Gallimard, 1990.
- . *Questions II*. Paris : Gallimard, 1973.
- . *Questions III et IV*. Paris : Gallimard, 2000.
- . *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*. Traduit par Jean Launay. Paris : Mercure de France, 1988.
- . *Vorträge und Aufsätze*. Édité par Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Allemagne : V. Klostermann, 2000.
- Héraclite d'Éphèse. *Fragments*. Traduit par Marcel Conche. Paris : PUF, 1986.
- Hésiode. *Les travaux et les jours*. Traduit par Pierre Waltz et Jérôme Vérain. Paris : Éd. Mille et une nuits, 1999.
- Homère. *L'Illiade*. Traduit par Eugène Lasserre. Paris : GF, 1981.
- . *L'odyssée : texte intégral*. Édité par Nora Nadifi. Traduit par Charles-Marie Leconte de Lisle. Paris : Hatier, 2011.
- Husserl, Edmund. *Chose et espace : leçons de 1907*. Traduit par Jean-François Lavigne. Epiméthée. Paris : PUF, 1989.
- . *Husserliana XVI - Ding und Raum, Vorlesungen 1907*. Édité par Ulrich Claesges. Den Haag, Pays-Bas : Martinus Nijhoff, 1973.
- . *Idées directrices pour une phénoménologie*. Traduit par Paul Ricœur. Paris : Gallimard, 1985.
- . *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Traduit par Gérard Granel. Paris : Gallimard, 1989.

———. *La terre ne se meut pas*. Traduit par Didier Franck, Dominique Pradelle, et Jean-François Lavigne. Paris : Éditions de Minuit, 1989.

———. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Traduit par Henri Dussort. Paris : PUF, 2002.

———. *L'origine de la géométrie*. Traduit par Jacques Derrida. Paris : PUF, 2010.

———. *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*. Traduit par Marc B. de Launay. Paris : PUF, 1994.

———. *Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Traduit par Éliane Escoubes. Paris : PUF, 1982.

Institut d'histoire de la Révolution française, éd. *Archives parlementaires de 1787 à 1860, tome VIII*. Paris : Librairie administrative Paul Dupont, 1875.

Jaurès, Jean. *Discours parlementaires*. Paris : Édouard Cornély, 1904.

Kant, Immanuel. *Critique de la raison pure*. Paris : PUF, 2012.

Klein, Naomi. *La stratégie du choc : la montée d'un capitalisme du désastre*. Traduit par Lori Saint-Martin et Paul Gagné. Paris : Acte sud, 2008.

Lacoue-Labarthe, Philippe. *La réponse d'Ulysse : et autres textes sur l'Occident*. Édité par Aristide Bianchi et Leonid Kharlamov. Paris : Lignes / Imec, 2012.

———. *L'imitation des modernes*. Paris : Galilée, 1985.

Lefebvre, Henri. *La production de l'espace*. 4e éd. Ethnosociologie. Paris : Éditions Anthropos, 2000.

Leroi-Gourhan, André. *Le geste et la parole : 1. Technique et langage*. Paris : Albin Michel, 1964.

———. *Le geste et la parole : 2. La mémoire et les rythmes*. Paris : Albin Michel, 1965.

Lordon, Frédéric. *Capitalisme, désir et servitude : Marx et Spinoza*. Paris : la Fabrique éditions, 2013.

Liotard, Jean-François. *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*. Collection Critique. Paris : Éditions de Minuit, 1979.

Marx, Karl. *La question juive*. Classiques des sciences sociales. Chicoutimi : J.-M. Tremblay, 2002.
http://www.ugac.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/classiques/Marx_karl/question_juive/question_juive.html.

———. *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*. Paris : Éditions sociales, 1984.

———. *Le capital : critique de l'économie politique. Livre premier*. Traduit par Jean-Pierre Lefebvre. Quadrige. Paris : PUF, 2014.

———. *Manuscrit de 1857-1858 dits « Grundrisse »*. Traduit par Jean-Pierre Lefebvre. Paris : Éditions sociales, 2011.

———. *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*. Traduit par Franck Fischbach. Paris : Vrin, 2007.

———. *Misère de la philosophie : réponse à la Philosophie de la misère de M. Proudhon*. Classiques des sciences sociales. Chicoutimi : J.-M. Tremblay, 2002.

http://www.ugac.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/classiques/Marx_karl/misere_philo/misere_philo.html.

———. *Thèses sur Feuerbach, Œuvres III, Philosophie*. Traduit par Maximilien Rubel. Paris : Gallimard, 1982.

Marx, Karl, et Friedrich Engels. *Programmes socialistes : Erfurt, Gotha, Le Havre*. Spartacus. Vol. 42B. Paris, 1971.

<http://cgecaf.ficedl.info/article3278.html>.

Marx, Karl, et Friedrich Engels. *Manifeste du Parti communiste*. Traduit par Antonio Labriola. Classiques des sciences sociales. Chicoutimi : J.-M. Tremblay, 2003.

http://www.ugac.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/classiques/labriola_antoni/essais_materialisme_historique/Essai_3_Manifeste_PC/Le_manifeste_PC.html.

———. *Sainte famille, ou, Critique de la critique critique contre Bruno Bauer et consorts*. Classiques des sciences sociales. Chicoutimi : J.-M. Tremblay, 2002.

http://www.ugac.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/classiques/Engels_Marx/sainte_famille/sainte_famille.html.

Marx, Karl, Friedrich Engels, et Joseph Weydemeyer. *L'idéologie allemande : premier et deuxième chapitres - édition bilingue*. Traduit par Guillaume Fondu et Jean Quétier. Paris : Éditions sociales, 2014.

Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Édité par Claude Lefort. Paris : Gallimard, 1964.

———. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard, 2009.

Missemer, Antoine. *Nicholas Georgescu-Roegen, pour une révolution bioéconomique*. Feuillet Économie politique moderne. Lyon : ENS Éds, 2013.

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat. *Mes pensées*. Édité par Catherine Volpilhac-Augier. Paris : Gallimard, 2014.

Najib, Abu Bakr. *Gestion de la barbarie*. Versailles : Éditions de Paris, 2007.

Nancy, Jean-Luc. *La communauté affrontée*. Paris : Galilée, 2001.

———. *La Communauté désœuvrée*. Paris : C. Bourgois, 1990.

———. *La Déclosion*. Paris : Galilée, 2005.

———. *Que faire ?* Paris : Galilée, 2016.

Nietzsche, Friedrich. *Humain, trop humain*. Vol. 1. Paris : Gallimard, 1968.

———. *Par-delà bien et mal*. Traduit par Patrick Wotling. Paris : Flammarion, 2000.

Platon. *Cratyle*. Traduit par Catherine Dalimier. Paris : Flammarion, 1998.

———. *La République*. Traduit par Georges Leroux. Paris : Flammarion, 2004.

———. *Le banquet*. Traduit par Luc Brisson. Paris : Flammarion, 2005.

———. *Ménon*. Traduit par Monique Canto-Sperber. Paris : GF, 1993.

———. *Œuvres complètes*. Paris : Flammarion, 2008.

———. *Œuvres de Platon*. Traduit par Victor Cousin. Paris : Bossange frères, 1824.

———. *Phèdre*. Traduit par Luc Brisson. Paris : Flammarion, 2008.

———. *Protagoras*. Traduit par Frédérique Ildefonse. Paris : Flammarion, 1997.

———. *Théétète*. Traduit par Michel Narcy. Paris : Flammarion, 1994.

———. *Timée ; Critias*. Traduit par Luc Brisson. Paris : Flammarion, 1997.

Projet de constitution française de 1791 annoté par Robespierre. Paris : Imprimerie nationale, 1791.

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55007144x>.

Quiles, Carlos, et Fernando López-Menchero. *A Grammar of Modern Indo-European*. Troisième édition. Badajoz, Espagne : CreateSpace Independent Publishing Platform, 2011.

Rahlfs, Alfred. *SEPTUAGINTA : Texte grec de la Bible des Septante*. Revised. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

Ricœur, Paul. *Histoire et vérité*. Points Essais. Paris : Éditions du Seuil, 2001.

Rogozinski, Jacob. *Le moi et la chair : introduction à l'ego-analyse*. Passages. Paris : Editions du Cerf, 2006.

Rousseau, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*. Édité par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. 5 vol. Paris : Gallimard, 1980.

Rovelli, Carlo. *Et si le temps n'existait pas ?* Traduit par Élisabeth Brune. Paris : Dunod, 2014.

———. *Par-delà le visible : la réalité du monde physique et la gravité quantique*. Traduit par Patrick Vighetti. Paris : Odile Jacob, 2015.

Simondon, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris : Aubier, 2012.

———. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Editions Jérôme Millon. Grenoble, 2005.

Steiner, Anne. *Le goût de l'émeute : manifestations et violences de rue dans Paris et sa banlieue à la Belle époque*. Montreuil : L'Échappée, 2012.

Stenger, Thomas, et Alexandre Coutant, coordinateurs. *Ces réseaux numériques dits sociaux*. Hermès 59. Paris : CNRS Éditions, 2011.

Stiegler, Bernard. *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue : de la pharmacologie*. Paris : Flammarion, 2010.

———. *Dans la disruption : comment ne pas devenir fou ?* Paris : Liens qui libèrent, 2016.

Stiegler, Bernard, et Victor Petit. *Pharmacologie du Front national*. Paris : Flammarion, 2013.

Vargas, Yves. *Jean-Jacques Rousseau : l'avortement du capitalisme*. Paris : Éd. Delga, 2014.

Weil, Eric. *Essais et conférences, tome 1*. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris : Vrin, 1991.

———. *Essais et conférences, tome 2*. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris : Vrin, 1991.

———. *Problèmes Kantiens*. 2. éd., Revue et 3. tirage. Problème et controverses. Paris : Vrin, 1998.

Articles

Angelino, Lucia. « L'a priori du corps chez Merleau-Ponty ». *Revue internationale de philosophie*, n° 244 (juin 2008), 167-187.

Bensussan, Gérard. « Le lieu et la contrée : Questions de proximité ». *Les Temps Modernes*, n° 4 (2008), 202-218.

Bernays, Edward L. « The engineering of consent ». *The annals of the american academy Communication and Social Action*, n° 250 (mars 1947), 113 à 120.

Bernet, Rudolf. « La motivation kinesthésique de la constitution de la chose et de l'espace ». *Alter*, n° 4 (décembre 1996), 469-479.

Bolle De Bal, Marcel. « Reliance, déliance, liance : émergence de trois notions sociologiques ». *Sociétés* 80, n° 2 (2003), 99-131.

Dumesnil, Pierre. « Fragments d'un discours économique ». *Communication & langages* 2009, n° 162 (décembre 2009), 107-113.

Einstein, Albert. « On the method of theoretical physics: the Herbert Spencer lecture delivered at Oxford. June 1933 ». *Philosophy of Science* 1, n° 2 (avril 1934), 163-169.

Heidegger, Martin. « Remarques sur art - sculpture - espace ». Traduit par Didier Franck. *Les Temps Modernes*, n° 4 (2008), 46-55.

Kühl, Hjalmar S., Ammie K. Kalan, Mimi Arandjelovic, Floris Aubert, Lucy D'Auvergne, Annemarie Goedmakers, Sorrel Jones, et al. « Chimpanzee accumulative stone throwing ». *Scientific Reports* 6 (29 février 2016). <http://dx.doi.org/doi:10.1038/srep22219>.

Lefebvre, Henri. « La production de l'espace ». *L'homme et la société*, n°31-32 (1974), 15-32.

Rappin, Baptiste. « Le mouvement panorganisationnel : une métaphysique du Management ». *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, n° 35 (mars 2015), 14-24.

Soulez, Philippe. « Sur la mythologie primitive. Lettre de Edmund Husserl à Lucien Lévy-Bruhl, 11 mars 1935 ». *Gradhiva*, n° 4 (juillet 1988), 63-72.

Stiegler, Bernard. « Etre-là-bas - Phénoménologie et orientation ». *Alter*, n° 4 (décembre 1996), 263-277.

Article de colloque

Bolle De Bal, Marcel. « Reliance Médiance Interstances : le RMI du développement ». Consulté le 25 avril 2016.

http://www.arianesud.com/bibliotheque/articulation_reliance_deliance/bolle_de_bal_reliance_mediace_interstances_le_rmi_du_developpement.

Travaux académiques

Glasman, Frantz. « Vie locale et concurrence de projets politiques dans les territoires sous contrôle de l'opposition, des djihadistes et des Kurdes en Syrie ». Mémoire - Science politique, Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2014.

Maronneau, Laurent. « Lecture du Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte de Karl Marx ». Mémoire de Master - Philosophie, Université de Lorraine, 2008.

Journaux

Badea-Guérinée, Iulia. « Viktor Orbán pourfend le libéralisme occidental ». *Courrier international*, 1 août 2014.

<http://www.courrierinternational.com/revue-de-presse/2014/07/30/viktor-orban-pourfend-le-liberalisme-occidental>.

Barbier, René. « Flash existentiel et reliance - Le Journal des Chercheurs ». *Le Journal des Chercheurs*, 9 mars 2004.

http://www.barbier-rd.nom.fr/journal/article.php?id_article=148.

Berti, Emanuele. « Viewpoint : The First Sounds of Merging Black Holes ». *APS Physics*, 11 février 2016.

<http://physics.aps.org/articles/v9/17>.

Boesch, Christophe. « Les chimpanzés : des grands singes pétris de culture ». *Pour la science - Dossier*, mars 2015.

Cadelli, Manuela. « Le néolibéralisme est un fascisme ». *Le Soir*, 3 mars 2016.

<http://www.lesoir.be/1137303/article/debats/cartes-blanches/2016-03-01/neoliberalisme-est-un-fascisme>.

Derrida, Jacques. « Mes « humanités du dimanche » ». *L'Humanité*, 4 mars 2002.

<http://www.humanite.fr/node/410308>.

Fort, José. « Cohn-Bendit: “Je suis un libéral-libertaire” ». *L'Humanité*, 7 janvier 1999.

<http://www.humanite.fr/node/198792>.

Grangereau, Philippe. « Suicides à la chaîne chez le géant Foxconn ». *Libération.fr*, 3 juin 2010.

http://www.liberation.fr/futurs/2010/06/03/suicides-a-la-chaîne-chez-le-geant-foxconn_656243.

Jaurès, Jean. « Notre but ». *L'Humanité*, 18 avril 1904.

<http://www.humanite.fr/notre-520519>.

Jeffries, Stuart. « KidZania, parc pédagogique ou marketing extrême ? » *Courrier international*, 2 novembre 2014.

<http://www.courrierinternational.com/article/2014/11/02/kidzania-parc-pedagogique-ou-marketing-extreme>.

Kaplan, Frédéric. « Quand les mots valent de l'or ». *Le Monde diplomatique*, novembre 2011.

<http://www.monde-diplomatique.fr/2011/11/KAPLAN/46925>

Ortiz, Jean. « Le concept andin de “buen vivir” et “l'écosocialisme” ». *Le Grand Soir*, 18 septembre 2013.

<http://www.legrandsoir.info/le-concept-andin-de-buen-vivir-et-l-ecosocialisme.html>.

Pigenet, Yaroslav. « On a détecté des ondes gravitationnelles ! » *CNRS Le journal*, 11 février 2016.

<https://lejournal.cnrs.fr/articles/a-detecte-des-ondes-gravitationnelles>.

Simbille, Ludo. « Bernard Friot : « Le management capitaliste entrave notre désir de participer au bien commun » ». *Bastamag*, 9 janvier 2014.

<http://www.bastamag.net/Bernard-Friot-Le-management>.

Supiot, Alain. « La loi El Khomri attise la course au moins-disant social ». *Mediapart*, 3 mai 2016.

<https://www.mediapart.fr/journal/france/030516/alain-supiot-la-loi-el-khomri-attise-la-course-au-moins-disant-social>.

Encyclopédies

« Boson de Higgs ». *Wikipédia*, 13 avril 2016.
https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Boson_de_Higgs&oldid=125242451.

« Édit de Thessalonique ». *Wikipédia*, 27 février 2016.
https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=%C3%89dit_de_Thessalonique&oldid=123764463.

« Paulette (impôt) ». *Wikipédia*, 13 octobre 2015.
[https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Paulette_\(imp%C3%B4t\)&oldid=119461302](https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Paulette_(imp%C3%B4t)&oldid=119461302).

« Qu'est-ce que la masse ? », 19 avril 2016.
http://www.apc.univ-paris7.fr/APC_GP/html/sites_evenements/P2I/downloads/01-qu'estcequelamasse.pdf.

Pages web

MEDEF. « MEDEF on Twitter : "Il faut arrêter de politiser les relations sociales. Les patrons veulent des salariés qui vont bien. Qui sont heureux, épanouis et motivés." » <https://twitter.com>, 17 mars 2016.
<https://twitter.com/medef/status/710366331519033344>.

The Family. « Les barbares attaquent ! » *Les barbares attaquent !*
Consulté le 22 mai 2016.
<http://barbares.thefamily.co/>.

Arrêté du 25 mai 2016 fixant le cadre national de la formation et les modalités conduisant à la délivrance du diplôme national de doctorat.
<https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000032587086>

Vidéos

A Chamalières Valéry Giscard d'Estaing à l'accordéon. Chamalières, 1970.
<http://www.ina.fr/video/I00019201>.

Claire Laborey. *Mainmise sur les villes*, 2015.
<https://www.youtube.com/watch?v=dZHw3aKNVXE>.

Discours Valls Hyper Casher, 2016.
https://www.youtube.com/watch?v=-s_GeuGucLM.

Interview Nicolas Sarkozy 29 novembre 2007 - Archive vidéo INA, 2007.
<https://www.youtube.com/watch?v=ampcm6ngoYA>.

Nawarla Gabarnmung - Australian Sacred Site, 2015.
<https://www.youtube.com/watch?v=uW2IJSseJOE>.

QualitePerformance. *Pierre Gattaz adresse un message aux participants des Prix Qualité Performance 2016*, 2016.

<https://www.youtube.com/watch?v=0bq1akzV-6g&feature=youtu.be>.

Un parc d'attractions capitaliste à Londres, 2015.

<https://youtu.be/7dyIK-Ptjc>.

Musiques

Manu Chao. *Mentira*, 1998.

<https://www.youtube.com/watch?v=eulo16zobvY>.

Wonder, Stevie. *Pastime Paradise*, 1976.

<https://www.youtube.com/watch?v=n2HQVGNLHrc>.

Table des matières

Introduction.....	3
--------------------------	----------

Première partie - La laïcité dans son contexte

1- Barbare Humanité.....	8
L'objectivité.....	9
La relation.....	10
Le laïc et le clerc.....	11
La foi des nouveaux barbares.....	12
Islamisme.....	12
Économisme.....	14
Prendre du recul : se séparer.....	15
2- La pensée critique.....	17
Le clerc.....	18
La dissociété.....	19
Fascisme néolibéral.....	21
L'individu et la structure.....	22
Du social à l'intersubjectif.....	23
L'exception publique.....	26
3- La nostalgie.....	27
L'espérance, une nostalgie prospective.....	28
La présence, en-commun.....	29
Les données de l'homme.....	31
Efficace automate.....	32
Voie sans issue.....	33
4- Jouir, tout de suite !.....	35
Politique pulsionnelle.....	35
Fantasme et répression.....	38
Impossible mise à distance.....	39
Capitalisme intégral.....	39
Dualisme du producteur et du consommateur.....	41
Inversion des valeurs.....	42
Autoritarisme.....	42
5- Sécularisation et organisation.....	44
L'oubli du sacré.....	45
Fin de la philosophie.....	46
Une généalogie de la soumission.....	48
Le mensonge du capital.....	49
La réalisation de la philosophie.....	50
L'idéologie des neurosciences.....	51
Une approche sensée du réel.....	52
L'aveuglement de la cybernétique.....	53

6- La tolérance.....	55
La liberté de culte.....	55
Le lien politique.....	56
Choisir entre nécessité et contingence du croire.....	57

Deuxième partie - La séparation : un agir orienté

7- La question de l'Occident laïque.....	60
Qu'est-ce que la laïcité ?.....	60
La <i>Khóra</i>	64
Sé-parer.....	66
Définitions modernes de la laïcité.....	67
Émanciper.....	70
La séparation au cœur de l'occident.....	75
L'ordre social moderne.....	76
Lien entre contexte et définition.....	78
Une nouvelle pensée de la laïcité.....	79
Une autre généalogie de la laïcité.....	81
Un pas plus loin.....	87
8- <i>Pharmakologie</i> de la laïcité.....	89
Le principe laïque.....	89
Un contexte pathogène.....	93
Les saints du calendrier.....	94
La toponymie.....	94
Les fêtes religieuses.....	95
La religion dans l'espace public.....	95
La France et le Vatican.....	96
Une exception à l'unité républicaine.....	97
9- Symptomatologie du <i>pharmakon</i>.....	99
Une loi pharmacologique.....	99
Capitalisme, politique et laïcité.....	100
Une République laïque.....	102
La comédie de 1905.....	103
Le top-down laïque.....	105
Une éducation laïque.....	109
La laïcité mise à mal.....	110
Anticléricalisme et laïcisme.....	113
Séparation contre relégation.....	119
Oppositions.....	120
10- Individuation et laïcité.....	123
Une lecture de Simondon.....	123
L'individuation.....	124
L'individuation psychique.....	126
Le transindividuel.....	128
Le sujet.....	133
L'émotion.....	136
La laïcité comme émotion.....	138

Troisième partie - La pratique politique : un processus de sécularisation

11- Mensonge, vérité, laïcité.....	143
Du mensonge avec Platon.....	143
La postérité néo-platonicienne.....	147
Le champ de la laïcité.....	153
La question de la communauté.....	156
12- La <i>praxis</i> du contrat.....	166
La question de la révolution.....	166
Le pacte social.....	168
Une totalité politique.....	169
État de civilité.....	172
La religion civile.....	173
Asocialité du christianisme.....	176
L'État séparé de l'Église.....	178
Une laïcité émergente.....	180
Relations à la religion civile.....	181
Intolérable intolérance.....	182
Les dogmes de la religion civile.....	184
Liberté de croyance.....	184
13- La dialectique du Seigneur et du Serf.....	186
Le contexte de la dialectique.....	186
Domination par les servitudes.....	188
Émancipation du serf.....	190
Formation et culture.....	192
Le mouvement se poursuit après l'émancipation.....	194
14- Tradition, sécularisation et croyance.....	198
La Tradition : le « c'est comme ça ».....	198
La sécularisation.....	203
La religion chrétienne comme éthique.....	212
L'institution chrétienne de l'Église.....	214
La critique de la religion.....	215
L'État moderne : Marx contre Hegel.....	216
Une politique pré-chrétienne ou non-chrétienne ?.....	218
<i>Laos – Demos – Politès</i>	225
La nature technique de l'État.....	229
La croyance.....	234

Quatrième partie - La question du champ : l'espace-temps

15- L'espace heideggerien.....	241
Le <i>topos</i>	241
Le <i>Dasein</i> et l'espace.....	242
Le <i>zuhanden</i> (« à-portée-de-la-main »).....	244
L'être-au-monde du <i>Dasein</i>	245
Le problème ontologique de l'espace.....	248
Évolutions de la pensée de Heidegger.....	250
Bâtir habiter penser.....	250

L'art et l'espace.....	256
Remarques sur art – sculpture – espace.....	259
16- L'espace et le temps de la physique.....	262
Le boson de Higgs.....	262
L'espace de la physique contemporaine.....	265
La relativité générale.....	266
La gravité quantique.....	269
La gravitation quantique à boucles.....	270
Les réseaux de spin.....	272
Le temps de la physique.....	274
Émergence du temps.....	277
17- Performance de l'espace et du temps.....	280
Le concept de kinesthèse.....	280
Le moi-chair.....	287
L'espace husserlien.....	290
L'originarité de la spatialité.....	292
La question du corps-sol.....	296
Rapport à l'espace.....	297
Husserl et le temps.....	299
La référence augustinienne.....	299
La conscience intime du temps.....	303
18- Production de l'espace et du temps.....	312
L'espace selon Henri Lefebvre.....	312
L'espace produit.....	313
L'espace conçu.....	318
L'espace social.....	319
La reliance.....	322
La déprolétarianisation.....	326
La vie bonne.....	327
L'espace du corps-sujet.....	329
Le réel est rationnel.....	331
L'espace-temps de la laïcité.....	332

Conclusion

Un contexte dyssocial.....	338
La séparation.....	339
La <i>pharmakologie</i>	340
Les symptômes.....	341
Le populaire.....	342
La religion civile.....	343
Les lieux de l'espace.....	345
Performer l'espace.....	348
Produire l'espace.....	348
Etre-avec ou être contre ?.....	351
Mythe et technique.....	352
Idéologie et sécularisation.....	353
L'entrelacs social.....	356

Une empire spatio-temporelle.....	357
L'Ouvert.....	358
Le milieu associé.....	360
La transindividuation.....	361

Bibliographie

Thématique.....	365
Ouvrages.....	365
Articles.....	367
Article de colloque.....	367
Journaux.....	367
Thèses.....	368
Page web.....	368
Consultations.....	369
Ouvrages.....	369
Articles.....	377
Article de colloque.....	378
Travaux académiques.....	378
Journaux.....	378
Encyclopédies.....	379
Pages web.....	380
Vidéos.....	380
Musiques.....	381

Le milieu de la laïcité – Contextes, espaces et temps

Cette thèse aborde la laïcité en tant que notion à interroger et à placer dans son contexte historique, mais aussi politique et social. La laïcité est un type d'individuation psychique et collective qui apporte à ceux qui la pratiquent un apaisement des relations interpersonnelles, permettant la libre expression des opinions. D'une part, la laïcité sera distinguée de la tolérance et de la sécularisation, toutes deux nécessaires à son déploiement ; d'autre part, seront discutées, au sein même de la laïcité, les postures combatives anti-cléricales et inversement, celles qui permettent la constitution d'un espace apaisé de libre expression (qui suppose la liberté de conscience).

**Laïcité – Sécularisation – Champ – Milieu – Espace – Temps –
Individuation – Technique – Relation – Récit – Échange – Capitalisme
– Pouvoir – État – Religion**

The milieu of laicity – Contexts, spaces and times

This thesis addresses laicity as a notion which is to be questioned and set in its context – historical, but also political and social. Laicity is a particular form of psychical and collective individuation which brings to those who practice it an appeasement in their interpersonal relations, allowing for the free expression of opinions. On the one hand, laicity will be distinguished from toleration and secularization, which are both necessary for its development; on the other hand, there will be a discussion, within the framework of laicity, of the twin postures of combative anti-clericalism, and its opposite which allows the constitution of a space of pacified free expression (which supposes a freedom of conscience).

**Laicity – Secularization – Field – Milieu – Space – Time –
Individuation – Technique – Connection – Account – Story –
Exchange – Capitalism – Power – State – Religion**

