

De l'institution du sujet – et de quelques conséquences sur ses nouages aux formes de l'être-ensemble

Troisième Cycle de Théologie 2005-06 – Genève 15-16 juin 2006

Hugues Poltier, MER, Université de Lausanne

Publié in D. Müller et alii, *Sujet moral et communauté*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2007, 332-254

Introduction, position de la question

Sous l'influence des débats anglophones – voire surtout étatsuniens –, le champ de la philosophie politique est largement sous l'emprise de la gigantomachie en laquelle s'affrontent, titans de la théorie politique contemporaine, les dits « libéralisme » et « communautarisme ». Les nécessités, pédagogiques notamment, de dessiner les contours de ces doctrines adverses – et néanmoins complices dans leur adversité : elles aiment en effet à s'entreciter ce qui suggère, au fond leur parenté essentielle – ont donné l'occasion à nombre de « théoriciens politiques » de produire une présentation érudite et circonstanciée de la controverse¹, ou encore d'éditer une sélection des textes essentiels du débat². La dominance de cette controverse sur la théorie politique est telle que tout un chacun s'éprouve sous l'injonction de s'y situer.

Cependant, pas plus son existence que sa prédominance ne garantissent, à elles seules, la réalité, encore moins la pertinence des termes de ce débat pour la politique contemporaine. Cet affrontement pourrait bien n'être que la surface de réfraction de conflits qui ne parviennent pas à se nommer dans la langue politique du libéralisme et qui, du coup, ne se manifestent que dans une expression qui les travestit. Bref, il se pourrait qu'en fait, l'affrontement bavard de ces adversaires complices – un peu comme des équipes de football : ils jouent selon les mêmes règles et en vue des mêmes buts – ait pour fonction essentielle de *nommer* le conflit et, par là-même, de bloquer d'autres voies d'accès au réel.

C'est à se défaire de la fascination de l'écran sur lequel se livre à nos regards médusés cette gigantomachie qu'invite la présente contribution. A cette fin, je me propose ici d'interroger les deux présupposés qui sous-tendent les discours libéraux et communautariens, soit le sujet et son autonomie chez les premiers, et la communauté ainsi que le « bien commun » chez les seconds. Plus précisément, je commencerai par m'interroger sur ce qu'est un sujet et quelles sont ses conditions d'existence et les éléments de réponse à cette question me donneront les ressources pour réfuter à la fois la présupposition libérale du sujet autonome et celle d'une communauté substantielle en tant que principe et fin du sujet moral.

Je commencerai par quelques réflexions destinées à nous accorder sur un concept minimal de sujet, concept qui n'emporte encore rien de substantiel – aucune thèse ontologique. Sur cette base, je m'attacherai à interroger les conditions d'apparition de ce sujet. Je forgerai l'hypothèse de sa dépendance radicale à l'adresse dont il est l'objet et, au-delà, au langage dans lequel elle se dit, hypothèse dont je vérifierai la fécondité au moyen d'un détour

¹ On trouve une première scénographie de cette controverse dans Mulhall, S. & Swift, A. (1992), *Liberals*

² Voir notamment Berten, A. (2002), *Libéraux et communautariens*, Paris, Presses universitaires de France.

comparatif dans lequel je convoquerai des figures de collectivités – et de langues – diverses. Revenant alors à la situation contemporaine, j’interrogerai son régime de constitution de la subjectivité pour m’attacher à en montrer la spécificité – mais aussi pour suggérer que nous ne pouvons poser le problème du sujet moral que sur le fond de cette institution de nous-mêmes – dont nous ne *disposons* pas. Certes, verrons-nous, la question du règlement de nos conflits moraux n’est ni résolue, ni éliminée par ces considérations. Mais tout au moins devrions-nous alors être en mesure de la poser avec plus de justesse.

Je parlerai donc du sujet, plus précisément de son institution, par quoi j’entends des conditions nécessaires de son advenue.

La présupposition, on le comprend d’entrée de jeu, est donc qu’on n’est pas un sujet, qu’on ne naît pas sujet mais qu’on le devient. Et un des objets de ce texte est précisément de clarifier les conditions de *cet advenir à soi par et dans la langue* – lequel constitue à proprement parler le « ce que c’est que d’être un sujet ». Schématiquement, être un sujet, c’est maîtriser le jeu des pronoms personnels, c’est être capable d’entrer dans une interaction langagière avec autrui en s’adressant à l’autre comme à un tu, en se reconnaissant comme destinataire d’une adresse et en référant aux absents comme à des « ils/elles » et/ou – c’est là un aspect décisif – à des « Nous » comme à ces ensembles dont « je » me sais/me représente être partie.

A cette conception minimale, grammaticale du sujet comme un être capable d’être un agent participant à une interaction langagière, j’ajouterai encore la précision suivante : ce sujet est d’emblée à la fois théorique et pratique. En d’autres termes, il a des savoirs, des connaissances qu’il est plus ou moins apte à mobiliser dans l’interaction et ceux-ci, pour une part significative, sont d’emblée pratiques en ce sens qu’ils sont constitutifs de son engagement dans le monde, de ses actions, des jeux qu’il engage ou n’engage pas, etc. Plus précisément, au plan où je me situe, je serais enclin à dire que la scission sujet théorique / pratique n’intervient pas. Parler, échanger, discuter, controverser, convaincre sont aussi des pratiques, la pratique discursive constituant dans le monde contemporain, une part de plus en plus significative de l’action.

Eclairer les conditions de l’advenue du sujet ainsi défini, tel est donc un point central auquel s’attache le présent exposé. Un autre point non moins crucial, et d’importance plus immédiate pour nous, je veux dire pour nous sujets inscrits dans la société d’aujourd’hui sera de donner quelques aperçus également sur la situation du sujet contemporain, en d’autres termes d’aventurer quelques remarques sur les conditions propres dans lesquelles, aujourd’hui nous advenons à nous-mêmes et quelles incidences cela a sur la (pré-)compréhension de nous-mêmes. A son tour, un tel regard requerra de nous un bref détour comparatif.

La question directrice

A quelle condition y a-t-il sujet, sujet théorique et pratique, sujet capable de s’énoncer dans le geste même où il énonce le monde et réciproquement ; sujet capable de poser des actes, seul ou avec d’autres, et par là de perpétuer, modifier ou encore transformer ce même monde ?

Revenons à notre présupposition pour y travailler plus avant. Est sujet, ai-je dit, qui peut participer à une interaction langagière, notamment en usant correctement des personnes grammaticales. Déclinons en les corollaires. Le premier est qu'être sujet comprend un savoir de soi comme membre d'une communauté de langue capable d'intercompréhension, communauté indéfinie, ouverte, pouvant toujours s'augmenter de nouveaux participants. En deuxième lieu, observons encore que le sujet sait d'emblée que cette communauté de langue dont il est membre est particulière, qu'il existe d'autres communautés de langue. « Je » n'advient ainsi à soi que sur le fond de son inscription dans un « Nous » particulier.

Tel est le premier point crucial : la série « sujet – Je – le Nous déterminé d'une langue partagée déterminée ».

« Je » advient toujours sur fond d'un « Nous » toujours déjà charrié dès la première adresse qui lui est faite sous la guise du « tu ».

En sorte que dire « je » présuppose et enveloppe toujours déjà le « Nous » de la communauté de la langue partagée, sur fond duquel se détache le « nous » des parlants actuels, celui des « nous » potentiels, etc.

Il n'y a donc de sujet qu'en dette d'un Nous déterminé par et au travers duquel tout à la fois il se pose et est posé comme le sujet qu'il est, distinct certes de tous ceux avec lesquels il entre ou peut entrer en interaction ; et simultanément il est « même » qu'eux en ceci qu'il sait lui et ces autres comme inclus dans ce Nous déterminé, lequel est distinct d'autres Nous déterminés.

Un élément décisif qu'il convient de retenir de ce qui précède est qu'il n'y a pas d'autoposition du sujet : il advient à lui-même sur fond d'une passivité inéliminable, irréversible, du don de l'accès à la parole en deçà duquel il ne peut se ressaisir et par lequel il peut s'approprier soi et le monde. Le sujet n'est pas à l'origine de lui-même. Il ne s'institue qu'à la faveur de sa destitution, en tout cas de la destitution de la toute-puissance sur lui-même.

Phénoménologiquement, ainsi, i.e. du point de l'expérience du sujet, il y a antécédence du Nous³ sur le sujet, voire même indépendance. Le sujet fait l'expérience du Nous comme de quelque chose qui le transcende, qui lui préexiste de toujours⁴. En même temps, ce Nous n'existe que comme récit, comme autofiction instituante – dans laquelle il est renvoyé à ce qu'il faut bien nommer quelque chose comme un super-sujet, lequel reçoit le nom de l'Être, de Dieu, des dieux, des héros, de la raison (ou esprit), de l'activité vitale productive, du marché, etc. Le point décisif est que le récit pose ce super-sujet comme une hypostase existant en soi, indépendante des hommes. L'expérience que fait le sujet de lui-même est précisément

³ Castoriadis parlerait ici de l'institution de la société. A titre indicatif, citons, parmi d'autres ce passage : « tous nos actes trouvent leur condition de possibilité effective, tant quant à leur matérialité que quant à leur signification, dans le fait que nous sommes des êtres sociaux vivant dans un monde social qui est ce qu'il est parce qu'il est institué ainsi et pas autrement. » in Castoriadis, C. (1996), *La montée de l'insignifiance*, Paris, Ed. du Seuil, p. 206.

⁴ Suggérons au passage que le geste de substantialisation du Nous – typiquement le geste que pose le communautarisme lorsqu'il fait de la communauté une substance existant en soi – trouve vraisemblablement dans cette antécédence sa source épistémique.

d'être dans la dépendance de ce super-sujet en tant qu'il est sa condition de son être-ainsi-déterminé et de son maintenir-dans-l'existence.

Ce que fait apparaître ainsi cette analyse, c'est que si la compréhension du sujet passe par celle du Nous du sein duquel il surgit, celle du Nous n'est pas intelligible par la simple addition et juxtaposition des sujets qui la composent mais suppose que l'on s'interroge d'où provient la représentation de cette collection d'individus comme composant *un Nous*, i.e. quelque chose comme *une* collectivité, *une* société⁵, etc. La thèse de plusieurs philosophes et anthropologues – dont Lefort, Gauchet et Dufour –, que je suis ici, est que le Nous ne se constitue comme Un, comme Un groupe humain aux frontières et aux contours définis, que par le renvoi à un pôle symbolique autour duquel les individus se rassemblent – ce que Dufour, après d'autres, nomme *Le Tiers*. La thèse est ici que le passage d'une simple juxtaposition d'individus à *Une* collectivité – i.e. à une société se saisissant comme le rassemblement d'une pluralité d'hommes sous une autorité qui leur est commune – n'est possible qu'à la faveur de la position imaginaire d'un point d'extériorité en et à partir duquel cette multiplicité réfléchit son unité et son être-ainsi – plus exactement, son unification, son processus d'unification selon un ensemble ordonné de significations et de règles déterminées. Le Tiers est la méta-représentation en vertu de laquelle s'institue et s'unifie l'espace social référé à ce tiers comme à son instance fondatrice.

Aussi n'a-t-il de consistance et de constance qu'à être soustrait à la prise des hommes – sinon absolument, du moins dans la conscience qu'en ont les sujets en tant que sujets du Nous qui les institue. De sorte que, même si, à strictement parler, nous⁶ devons dire que ce sont les hommes – ou quelques-uns d'entre eux – qui le posent, il est posé d'emblée comme excédant le pouvoir des hommes et comme procédant d'un ailleurs. Le Tiers, ainsi, c'est ce que les hommes « fictionnent » pour aussitôt s'en dessaisir afin de le proposer comme la transcendance qui les institue comme un certain Nous. Et qui, ce faisant, institue simultanément le sujet en tant qu'assujetti au Nous, et plus encore à l'hypostase instituante en tant qu'elle charrie avec elle la visée de l'à-être fondamental de la société humaine et les normes qui doivent, en posant des limites à l'agir légitime des sujets, assurer sa permanence.

Du coup, la question porte centralement sur le Nous, sur sa détermination particulière en tant que c'est celle-ci qui est primairement vecteur d'identification.

Avant d'aller plus loin, il convient de souligner que cette communauté s'instituant et se tenant dans et par un langage déterminé n'est évidemment pas une communauté de théoriciens. Le langage n'est pas d'abord savoir, mais bien plutôt ce au travers de quoi s'institue une communauté de prise sur le monde et de rapport à celui-ci, l'horizon des pratiques, croyances, rituels et techniques constitutifs de leur être- et faire-en-commun déterminé.

Or, avons-nous vu, il n'existe que des Nous déterminés, i.e. des formes d'être- et de faire-ensemble déterminées, par quoi il convient d'entendre : situés dans le temps et dans l'espace,

⁵ Ici encore, nous pourrions reprendre les termes de Castoriadis : « Il y a société là où des significations sont constitutives de l'être-ensemble, symbolisées par et incarnées dans un réseau d'institutions » ; in Castoriadis, C. (1997), *Fait et à faire*, Paris, Ed. du Seuil, p. 30.

⁶ Mais qui, au juste, ce « nous » désigne-t-il ici ? La communauté des chercheurs, des penseurs constituerait sans doute, en l'espèce, une réponse adéquate. Mais on le voit immédiatement, la même question peut être posée à son sujet : comment est-elle instaurée et à quelles conditions puis-je m'en réclamer comme membre ?

ayant des pratiques et des croyances spécifiques, une articulation propre des pratiques discursives et de prise sur le monde.

De sorte que comprendre qui « je » est, suppose de comprendre qui « Nous » est, ce qui à son tour requiert de le confronter à d'autres « Nous » ayant existé ou existant ailleurs. Avancer dans notre réflexion suppose ainsi de prendre appui sur des savoirs historiques et anthropologiques. Comprendre proprement le sujet moderne, le jeu du Nous qui l'institue, la modalité du rapport à soi qu'il est, requiert de revenir à des sujets prémodernes afin d'en mesurer exactement l'écart, ainsi que la portée pour l'engagement du sujet dans son rapport à la morale, plus précisément à ce qui s'indique pour lui comme la requête de la morale.

Ou encore : comprendre ce qu'il en est du sujet aujourd'hui requiert de saisir ce qu'il en est du Tiers en lequel se donne le dispositif méta-représentationnel dans la modernité. De sorte que la question devient : qu'en est-il du Tiers aujourd'hui ? A-t-il connu une mutation décisive par rapport à la situation dans le passé ?

Du « Nous » et du « Je » prémoderne

J'emprunte les descriptions, schématiques, d'un Nous et d'un Je prémodernes aussi bien à M. Gauchet qu'à D.-R. Dufour⁷.

Sur ce point, nous pouvons aller assez vite, un certain nombre d'éléments ayant déjà été esquissés.

A la suite de Gauchet, et à titre de modèle extrême, considérons le modèle que nous fournissent les sociétés « d'avant l'État » (DM, xv-, 13-). En leur cœur, on trouve, affirme-t-il « un système de la dépossession, de l'héritage et de l'immuable ». Dépossession : nous ne sommes pas à l'origine de l'ordre qui régit la forme de notre être- et faire-ensemble. Celui-ci nous vient d'autres êtres, d'avant nous et supérieurs à nous. En tant que tels, ils nous ont légué un ordre que nous n'avons qu'à recevoir et perpétuer. C'est ordre est ce dont nous héritons et que nous avons à reproduire et retransmettre de manière immuable. Toute la société s'ordonne autour de cette dépossession, de ce geste « plaçant l'actuel dans la complète dépendance de l'originel » (DM, 17). Pour en assurer l'effectivité, la société prévient en elle l'érection de quelque chose comme un État, en d'autres termes, de cette sorte d'agent collectif concentrant en lui la puissance de tous ses membres. C'est ainsi que, dans ces sociétés, ne surgit jamais une autorité jouissant d'un pouvoir de contrainte fondé sur la légitimité d'un accès privilégié à la source fondatrice du Nous. *Société contre l'État* résume Gauchet (DM, 16) reprenant ici les conclusions de Pierre Clastres⁸. Corrélativement, chacun, i.e. chaque sujet, est placé, quant à son rôle, ses devoirs, ses droits, la forme de ses relations aux autres, dans la dépendance radicale à ce que prescrit l'originel. Tout est ordonné en vue de la répétition à l'identique de la forme héritée. Dans ces sociétés, ainsi, le sujet est assujéti sans reste.

Arrêtons-nous un instant sur ce point pour constater la fragilité de l'équilibre instauré par les sociétés primitives. Toute la difficulté réside pour elles dans cette tension : elles sont les auteurs du récit par et au moyen duquel elles se déposèdent. De sorte que pour assurer la

⁷Gauchet, M. (1985), *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, ci-après DM; Dufour, D.-R. (2003), *L'art de réduire les têtes : sur la nouvelle servitude de l'homme libéré, à l'ère du capitalisme total*, Paris, Denoël, ci-après AT.

⁸Clastres, P. (1974), *La société contre l'Etat : recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit.

radicalité de cette dépossession, elles s'ordonnent de manière à s'interdire purement et simplement l'exercice d'un pouvoir effectif sur elles-mêmes, ce qui les conduit à mettre sur pied un système de chefferie où au nom du respect des Ancêtres, tout pouvoir réel est d'emblée soustrait aux chefs. Dans ce système, la vie du sujet est très simple : connaître les prescriptions associées à son genre et à sa place dans le système familial et tribal et y obéir sans réserve.

De sorte qu'on voit aussi par où l'histoire et le changement vont entrer en scène : par le jeu d'une mutation qui va autoriser certains à se poser comme dépositaires, respectivement interprètes privilégiés du sacré et de sa volonté et à ce titre à revendiquer la légitimité de la concentration en leurs mains du pouvoir collectif. Dès ce premier geste posé, la machine de l'histoire est en route, même si pour de nombreux siècles encore, elle va continuer à opérer sous le signe de l'Autre ou du Grand Tiers : Physis, Dieu, Roi, Peuple (AT, 47 ; DM, 28-32).

Je et Nous dans la modernité

Le fait générateur de la modernité, explique M. Gauchet, « consiste à ramener au cœur de l'espace humain social ce qui partout avant et partout ailleurs l'articulait et le commandait du dehors » (DM, 233) ; c'est très précisément en cela que consiste la fin de la religion, i.e. la « fin du rôle de structuration de l'espace social que le principe de dépendance de l'ordre social a rempli dans l'ensemble des sociétés connues jusqu'à la nôtre. » (ibid.) Le geste d'affranchissement à l'égard d'un originaire transcendant est inséparablement geste de réappropriation par la société des principes de sa mise en forme, posés désormais comme purement humains, rien qu'humains. Dans et par ce geste, la société s'affirme sujette de son ordre et des principes de sa mise en forme. Dans cette perspective, l'État apparaît comme « l'instance au travers de laquelle la collectivité accède à la subjectivité » (DM, 249).

Cependant, la référence à un Grand Autre ne disparaît pas immédiatement avec l'avènement de la modernité, qu'avec d'autres on fera remonter à la Renaissance et aux Grandes Découvertes – pour situer grossièrement les choses. Selon Dufour, ce moment, qui voit se multiplier les voyages, les échanges, le commerce, les inventions techniques, leur diffusion – véritable mise à feu d'un processus de mise en circulation des choses et des êtres à l'échelle de la planète et qu'on nomme aujourd'hui « mondialisation » – ce moment, donc est celui de la multiplication des récits et du même coup des grands Sujets. Moment de mise en contact généralisée où circulent les récits sur les Autres et ainsi d'autres grands Sujets ; et simultanément, moment de bouleversements intenses mis en branle comme mouvement de constant dépassement de soi, i.e. de remise en question du connu au nom du connaissable, etc. Cette dynamique est progressive remise en cause de tout l'héritage : les valeurs, les croyances les modes de vie traditionnels, la différenciation de la société humaine en sous-corps aux identités et aux rôles bien définis. Et ce processus s'effectue au nom de ce qui est à découvrir, du pas-encore-connu, du possible. Impossible ici de ne pas penser aux caractères que Marx attribue à la bourgeoisie : d'être celle par qui la fixité du monde a été ébranlée, entraînée dans un incessant mouvement de transformation où rien ne demeure inchangé et diffusant du coup un sentiment généralisé d'instabilité, de tensions dans la subjectivité, ce que Freud nommera quant à lui le « malaise dans la civilisation ».

On pourrait encore évoquer ici Koyré⁹, avec sa thèse que le passage de la physique aristotélicienne à la physique galiléenne est passage d'un monde fini à un univers infini : le monde a cessé d'être fermé, d'être un Grand Tout ordonné (un cosmos) pour s'ouvrir sur un illimité que ne régit plus un Grand Sujet mais en lequel viennent se heurter une pluralité de figures de Grands Sujets. Relevons encore ici que la naissance de la physique galiléenne signifie, sinon la fin, du moins le recul du contrôle de l'Eglise – au nom de Dieu – sur les découvertes scientifique.

La pluralisation des grands Sujets est inséparablement relativisation effective du grand Sujet qui avait été au cœur de l'histoire Occidentale au cours du Moyen-Âge : le Dieu chrétien. Si, dans la pensée, elle ne s'opère généralement pas frontalement, elle implique néanmoins son autonomisation puisque, à l'instar de ce qui a lieu chez Descartes, c'est à partir d'elle-même qu'elle retrouve l'idée de Dieu et non pas en faisant allégeance à une tradition extérieure. Du coup, au nom même de cette conformité des résultats de la pensée à ceux de la théologie, elle revendique un espace d'autonomie – entendons un allègement du contrôle exercé par les autorités ecclésiastiques sur le travail de la pensée et de la recherche scientifique. Ou encore, observons que le sujet cartésien, en tout cas en tant que sujet pensant et croyant, ne se donne pas d'entrée de jeu comme sujet du Roi ou de l'Eglise.

Le Grand Autre qui alors, du fait de la confrontation à la pluralité des grands Récits, vient peu à peu prendre la place vacillante du Dieu (en tout cas sous la figure du Dieu de la théologie chrétienne) est, on le sait, la raison – volontiers essentialisée et élevée en dignité par la vertu de la majuscule : *La Raison*. Kant soutient ainsi qu'elle occupe « le haut du trône du pouvoir moral législatif suprême »¹⁰. Le Grand Autre est ainsi une sorte de transcendance immanente, en tant que la Raison est d'une certaine manière simultanément interne au sujet et externe à l'individu. Elle constitue à la fois le pouvoir d'interroger critiquement et l'impératif d'en faire un usage critique. Elle est à la fois pouvoir et devoir : elle est l'impératif de son exercice critique du pouvoir de penser. La raison apparaît ainsi divisée en ce qu'elle est simultanément l'instance qui peut et celle qui s'intime à elle-même l'impératif de s'exercer de manière critique. Le point décisif, dans la ligne de notre présentation, est qu'elle apparaît à la fois comme un point fixe, stable, unique, susceptible d'être invoqué face à la pluralisation des récits afin de les neutraliser, et qu'en même temps, elle apparaît largement indéterminée, ne pas pouvoir déboucher sur des croyances inébranlables, voire, comme principe d'examen critique de toute proposition, ne jamais laisser en repos une quelconque proposition sur l'être de ce qui est. Avec Descartes ainsi, s'inaugure une position de la raison en soustraction à toute allégeance. En sorte qu'elle va très vite s'affirmer comme le lieu ouvert où se discutent à l'infini tous les désaccords possibles.

On a pu lire le passage du Dieu chrétien à la raison kantienne comme une opération par laquelle l'Occident aurait en quelque sorte rendu Dieu, la loi morale, interne à notre conscience. Cette appréciation n'est pas sans fondement. Mais s'y arrêter conduirait à minimiser la puissance d'ébranlement et de mise en mouvement de toutes les certitudes déclenchée par l'impossibilité où elle se trouve très rapidement de privilégier un récit au dépens d'un autre et par la nécessité de se confronter à leur pluralisation. Dans son essence

⁹ Koyré, A. (1973), *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard

¹⁰ Kant, E. (1991), *Vers la paix perpétuelle*, Paris, Garnier-Flammarion, p. 91 (AK 8, 356).

même ainsi – sans doute ne faut-il pas entendre ici une essence de type platonicien –, la modernité est un espace dont les référents symboliques sont pluriels et instables. D'où le constant mouvement d'autoréflexion critique dans lequel elle est engagée, voire même qu'elle est, dans et au travers duquel elle ne cesse de s'instituer. Pensons qu'à peine deux siècles séparent les *Méditations métaphysiques* de Descartes et l'œuvre de Marx. De l'une à l'autre, quel mouvement, quel déplacement dans le jeu des questions et de la problématisation.

Un des corollaires de l'exposition de la raison à une pluralité de grands Sujets¹¹ est qu'elle est amenée à se comprendre elle-même comme sans ancrage dans un lieu spécifique, à se concevoir, du coup, non pas seulement universelle, mais cosmopolitique, i.e. comme étant partout chez elle. Bien sûr, les lectures déconstructionnistes n'ont cessé de nous montrer tout ce que, dans son travail effectif d'énonciation d'elle-même, la raison continue de devoir à son ancrage dans l'héritage « phallogocentrique », mais il est non moins important de retenir cette dimension d'autocritique de la raison et que celle-ci, *imaginaiement*, mobilise quelque chose comme un point de vue de nulle part.

Tout ce développement peut être formulé dans la grammaire identité-altérité. Selon ce que nous avons vu, on peut comprendre une identité – qui est toujours d'abord celle d'un Nous – comme un certain récit, une certaine manière de se dire. Dans son mouvement d'expansion territoriale initié principalement à partir des Grandes Découvertes, l'Occident multiplie les rencontres avec d'Autres, partant avec d'autres récits, d'autres modes d'autocompréhension des hommes. Par cette exposition à l'altérité, il met *ipso facto* en jeu sa propre identité qu'il est alors amené à recomposer, réaménager à la faveur de ces rencontres – mettant du même coup de plus en plus en lumière le caractère non substantiel de son identité. Comme le dit Marc Crépon¹², l'Europe s'indique comme disponibilité à être affectée, remise en jeu, par l'altérité avec laquelle elle entre en quelque sorte en commerce. Certes, ce mouvement peut à bon droit être décrit comme celui du devenir monde de l'Europe, mais il est vrai, simultanément, que cette exposition accrue aux Autres ne la laisse pas intacte, tranquille sur elle-même, mais la conduit à réinterroger qui et ce qu'elle est, se laissant mettre en question par ces altérités qui peu à peu viennent s'installer en son sein. A titre d'unique illustration, pensons à l'importance numérique de l'Islam dans le territoire européen. Certes, ce processus ne se passe pas sans heurts, mais encore une fois, il est douteux que nous puissions revenir à quelque chose qui serait l'identité substantielle de l'Europe « chrétienne », ceci dit juste pour mentionner une des dimensions du débat politique contemporain.

Postmodernité = effacement des grands Sujets, mort des idéologies

Reste qu'aujourd'hui, il y a de bonnes raisons de penser que nous sommes sortis de la modernité et que nous sommes entrés dans ce que beaucoup s'accordent pour nommer « postmodernité », le préfixe « post- » présentant l'inconvénient majeur d'être vide en ceci

¹¹ A titre d'exemple des institutions qui fonctionnent comme grands Sujets, mentionnons les différentes religions, la Race, la Nation, l'Histoire, le Prolétariat ; et observons en le corollaire : la naissance des idéologies est précisément le moment où s'instaure le jeu de l'affrontement des grands sujets.

¹²Crépon, M. (2006), *Altérités de l'Europe*, Paris, Galilée.

qu'il ne fait qu'indiquer que nous sommes « après » la modernité. Alors même qu'il est hostile à cette désignation, Marcel Gauchet souligne que s'est produite « une rupture » au cours des dernières décennies, en particulier depuis la fin des années soixante avec la double implosion de l'espérance révolutionnaire et de l'Union Soviétique. Dans ses « Essais de psychologie contemporaine »¹³, il documente les ruptures qu'a connues « l'individualisme dans sa phase ultracontemporaine » (DCE, 263) en mettant en avant que l'individu ultracontemporain « aurait en propre d'être le premier individu à vivre en ignorant qu'il vit en société [...]. Il l'ignore en ceci qu'il n'est pas organisé au plus profond de son être par la précedence du social et par l'englobement au sein d'une collectivité, avec ce que cela a voulu dire, millénairement durant, de sentiment de l'obligation et de sens de la dette » (DCE, 254 ; cf. aussi p. 246).

M. Gauchet admet donc bien quelque chose comme une rupture. Observons en outre que celle-ci peut être traduite dans le langage que nous avons adopté ici, en suivant D.R. Dufour : ne pas être organisé par la précedence du social peut en effet se traduire par l'absence d'un grand récit ordonné à un grand Sujet qui en serait la source. Car tel est aux yeux de Dufour le motif qui est au cœur du postmoderne : la disparition, l'effacement des Grands Sujets. Et à le suivre, ce serait précisément cet effacement qui serait la cause du recul du sujet critique et névrosé (Freud ; cf. AT, 60-68) propre à la modernité. Plus exactement, aucun des anciens grands Sujets, qui certes hantent encore notre modernité, ne disposerait plus du prestige nécessaire pour s'imposer. En somme, nous ne disposerions plus d'aucun grand Sujet capable de produire le récit à même de nous faire entrer dans un grand corps, fût-ce celui de la Nation, de la Race, du Prolétariat, de l'Humanité, etc. Ou encore, comme le conclut Dufour « En somme, dans la postmodernité, il n'y a plus d'Autre au sens de l'Autre symbolique [...] Il est identique de dire que la postmodernité est un régime sans Autres ou que la postmodernité est pleine de semblants d'Autres [...] » (AT, 70).

Sur fond de ce tableau, il est à mes yeux évident que le discours communautariste constitue une tentative, profondément réactive, réactionnaire aussi, désespérée tout aussi bien pour réinjecter du substantiel dans notre être-ensemble, cela en mettant en exergue la nécessité d'une identité pleine et non pas seulement formelle pour une vie individuelle et collective équilibrée. Dans cet esprit, ils ont beau jeu de mettre en avant les multiples pathologies de la vie sociale contemporaine qu'il est inutile d'énumérer tant elles occupent de place dans nos médias. Le problème le plus profond auquel se heurte une telle tentative est qu'elle débouche sur une sorte de sanctification de la tradition pour la seule raison que telle tradition serait notre tradition, qu'elle serait constitutive de notre identité la plus profonde et que rester nous-mêmes requiert sa perpétuation, si absurde ou si injustifiable soit-elle¹⁴. Maintenir intact et

¹³Gauchet, M. (2002), *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, p. 229-295 (ci-après DCE).

¹⁴ Que ce discours de réactivation des racines ancestrales a une effectivité certaine, en témoigne un récent dossier du *Temps* intitulé « La nouvelle culture populaire » (30 septembre 2006). On peut également penser que cette dimension n'a pas été absente du vote du souverain helvétique du 24 septembre 2006 qui a vu 70% du corps électoral plébisciter un durcissement très significatif des conditions de l'asile et de l'immigration. Reste que, même s'il y a bien à l'œuvre ici quelque chose comme une tentation de « retour aux origines » et de repli sur soi (à l'exception, bien sûr, des riches), on ne voit pas la Suisse aller jusqu'à vouloir recréer la société des cantons primitifs. En fait, ici, l'appel à l'identité fonctionne d'abord comme repoussoir des étrangers démunis –

intègre l'héritage de mœurs et de croyances de la tradition engage dans une lutte permanente contre tout ce qui pourrait en compromettre la pureté, voire la corrompre. L'efficacité de ce combat exige qu'il s'acharne simultanément auprès des membres de la collectivité pour leur signifier l'incompatibilité de leur identité avec tel ou tel comportement (vestimentaire, alimentaire, sexuel, artistique, etc.) et en direction des tiers pour leur signifier l'inaltérabilité de ce Nous. Comme l'illustre suffisamment l'actualité, le seul ressort possible d'une telle lutte est l'affirmation sans cesse répétée et sans autre justification qu'elle-même de la sacralité de ce qui institue et tient ensemble le Nous. L'invocation de la sacralité, on le voit bien, est un argument de dernier recours, aussi inattaquable qu'indémontrable. Son sens perlocutoire est clairement d'exiger que la raison, l'interrogation critique abdique devant cette autorité, ne serait-ce qu'au nom du respect des croyances de l'interlocuteur. Une telle requête conservatrice du legs revient ainsi à secondariser, à (faire) taire la raison en tant que pouvoir d'interrogation critique de nous-mêmes, alors même qu'elle n'est pas moins constitutive de notre identité – voire même plus en (post)modernité.

La solution libérale, quant à elle, consiste en un déplacement de la question sur le terrain du droit. Au fond, ce qui nous définirait comme êtres collectifs s'autoorganisant serait la référence à des principes moraux et juridiques qui constitueraient les principes ultimes et non questionnables de notre être- et faire-ensemble : ceux par exemple d'égalité dans et devant la loi, de droit égal à participer à l'adoption des normes, etc. Sans doute, cette position n'est-elle pas sans force. Mais précisément convient-il de voir que sa force procède justement de l'effondrement des grands Sujets en ceci que le droit ne se présente pas dans nos sociétés comme un grand Sujet mais comme un ensemble de principes formels qui garantissent à chacun son *droit de déliaison* d'avec la société, ou encore son droit de vivre sans s'impliquer dans aucun processus collectif, son droit de suivre sa propre particularité. M. Gauchet le souligne bien : « Le droit gagne en nécessité dans notre culture à la faveur du mouvement de détraditionnalisation ; il s'installe contre et à la place de la civilité » (DCE, 248). L'effacement progressif de l'évidence des traditions – dont les mœurs en tant que règles tacites de l'être-ensemble – rend peu à peu de plus en plus nécessaire de les suppléer par des règles de droit expresses. Mais aussi, on comprend que la force du droit se concentre dans la défense de l'individu contre les prétentions de la collectivité à lui imposer des devoirs. Nul besoin ici d'être disert sur l'observation que l'accroissement de la puissance du droit dans nos sociétés est exactement parallèle au recul de la puissance de l'appel au devoir – et plus généralement de la tradition. De plus en plus, toute obligation s'avère la contrepartie du droit d'un tiers et c'est ce droit qui contient la puissance d'obliger, beaucoup plus que l'invocation de devoirs envers la collectivité.

Bref, le droit est un instrument dont le sens pour les particuliers se borne de plus en plus à leur défense contre des prétentions qu'on élèverait contre eux au nom de l'intérêt général. De sorte qu'il participe pleinement de ce que M. Gauchet désigne comme « le triomphe culturel du modèle du marché » (DCE, 246).

Du coup, encore, on comprend aisément pourquoi l'approche libérale ne peut convaincre le représentant et défenseur d'une tradition : c'est qu'elle présuppose ce que le second refuse, à

ceux qu'on voit sur nos écrans arriver par centaines sur de vieux raffiots en perdition – qui menacent, non pas tant nos « traditions » que notre prospérité et notre tranquillité.

savoir l'indépendance de l'individu à l'égard de la Loi en tant que ce qui instaure le corps de la collectivité sacrée. L'inverse est également vrai : la présupposition communautariste – la sacréité du fondement du corps de la communauté et, par effet en cascade, de toutes ses traditions et mœurs – est évidemment inacceptable pour un libéral ... et de surcroît invivable en postmodernité. En toute rigueur, la tradition est impraticable dans sa pureté originale dans une société engagée dans un perpétuel processus de transformation.

Libéralisme et communautarisme échouent donc, mais pour des raisons symétriques, dans le régime d'être- et faire-ensemble qui nous échoit : le communautarisme par sa prétention à faire de l'être-adevenu-ainsi d'une communauté une quasi substance qui requerrait notre vénération et dévouement sans limite ; le libéralisme, parce que symétriquement, il substantialise l'individu comme être autonome, un peu comme s'il poussait comme une plante, chacun n'étant qu'un exemplaire de l'espèce, son « individualité » étant réductible à de simples variations biologiques.

La conclusion de ces réflexions critiques est ainsi qu'aucune des figures concurrentes de Grand Sujet qui se disputent expressément ce statut (la nation, le peuple, la tradition, la raison, l'individu autonome, Dieu ou les dieux) ne résiste à l'examen. De sorte qu'on peut s'aventurer à faire l'hypothèse que, *s'il est un grand Sujet aujourd'hui*, il ne peut plus s'agir que du marché, comme cet espace ouvert et indéfini dans lequel doivent, presque nécessairement, s'insérer toutes nos actions. Le marché, voire plus précisément le capitalisme, pourrait ainsi bien être notre figure terminale du religieux en tant qu'il est par excellence la force qui relie toutes les singularités et leurs activités au même monde, à l'Un ; et qu'il est, comme le note Benjamin dans « Le capitalisme comme religion », instauration d'un culte sans trêve ni merci : il n'est pas de jour de repos pour la reproduction du capital.

L'évidence, triviale, dépourvue d'intérêt, aveuglante de ces propositions incite au silence. Qu'on me permette tout de même ces brèves remarques :

- De plus en plus, le facteur d'intégration sociale par excellence est le travail, lequel se désigne de plus en plus sous l'expression « marché du travail » – dont il importe peu ici de savoir si elle fait sens du point de vue la science économique ;
- L'envers de cette affirmation est l'observation que d'être citoyen d'une collectivité nationale constitue de moins en moins une garantie d'avoir un espace d'intégration – comme en témoigne, dans de nombreux pays développés, le phénomène des SDF et de toutes les personnes en voie de désaffiliation ;
- De plus en plus, on voit le principe de souveraineté nationale battu en brèche par les exigences du marché, le besoin ressenti de manière de plus en plus pressante par les États d'être perçu par les « investisseurs » comme respectant les normes érigées par les acteurs économiques, de ne pas adopter des politiques qui pourraient être mal perçues par les « milieux économiques » ;
- La métanorme du marché, savoir la libre circulation des marchandises et des capitaux, s'est imposée et continue à s'imposer de plus en plus à l'ensemble des États de la planète – à la très grande différence de la non-liberté de circulation des personnes ;
- Dans le même temps, le discours de l'émancipation des travailleurs, des classes dominées, etc. s'est tout bonnement éteint, devenu soudainement, en à peine deux décennies, tout

simplement obsolète au point que prononcer les mots « prolétariat » et « révolution » est devenu signe indubitable de ringardise, de vieux jeu et de dépassé ;

- Cependant, qu'au contraire, le discours de l'adaptation aux contraintes toujours nouvelles du marché, de la flexibilité, de la capacité de l'individu d'accepter le jeu changeant des contraintes, se fait entendre *urbi et orbi* dans nos médias.

Reste, toutefois, que le marché-capital ne peut être vu à proprement parler comme un grand Sujet en ceci très précisément que, de manière délibérée, il ne prend pas en charge les questions de l'origine, du sens et de la finalité. Comme le signale encore Benjamin dans cette même note, le capitalisme est la religion « peut-être la plus extrêmement culturelle qu'il y eut jamais eu [...], il n'a ni dogme ni théologie ». Dans le vocabulaire de Dufour, on dira qu'y est absent le Tiers en ceci qu'il se prend pour sa propre fin : il s'y agit toujours d'accroître la production, de faciliter la libre circulation des marchandises, de lever les obstacles aux relations duelles des contractants potentiels – ce qui signifie lever les obstacles légaux, étatiques donc, à la liberté des agents de contracter sur tout et n'importe quoi. La seule transgression inadmissible serait un contrat dont résulterait la suppression de ma capacité de contracter. En ce sens, un contrat par lequel je me vendrais comme esclave, en clair accorderais de me faire la propriété d'un tiers et de me dépouiller de tout droit civil, irait à l'encontre du culte. En revanche, un contrat aux termes duquel je vends l'usage temporaire de mes talents et/ou de mon corps à des fins érotiques, de publicité marchande ou politique, voire de pure et simple propagande n'est lui entaché d'aucune tare du point de vue du culte capitaliste. Et il est loin d'être sûr, en dépit des tentatives de Michael Walzer, que demeurent des biens que l'argent n'achète pas : le riche dans notre société n'est-il pas entouré d'amour, de prévenance, de respect, de considération ? ne devient-il pas docteur *honoris causa* d'académies empressées d'accepter ses dons généreux en faveur du développement de la recherche ? ne trouve-t-il pas aisément asile dans n'importe quel pays, même le plus restrictif sur le plan de l'immigration ? ne convertit-il pas sans difficulté ses ressources financières en influence sur les processus de décision politique, voire en élection¹⁵ ?

Culte sans dogme en ceci qu'il n'admet aucun principe qui aurait pour effet de fixer une limite au marchandable et qu'il travaille sans relâche à séduire l'individu en lui faisant miroiter tous les avantages qu'il retirerait en tant qu'entrepreneur de sa propre vie à jouir d'une liberté plus grande de commercer, et pour cela de minimiser le rôle régulateur et contrôlant de l'État – cette absurde limitation à l'indépendance des « acteurs du marché » héritée du passé et dont il faudra bien qu'on finisse par la supprimer ou, à défaut, l'assujettir sans reste. Politiciens, encore un effort...

La déliaison – cette ignorance par l'individu de ce qu'au plus profond de son être il est organisé par la précedence du social – est étroitement liée à l'effacement du Tiers. Ce dernier phénomène signifie que l'individu contemporain est en passe de ne plus se comprendre à la lumière d'un Autre symbolique ; de ne plus se nommer et se saisir à partir d'une extériorité, d'une instance à partir de laquelle il est posé/se pose comme sujet assujetti à une puissance qui le dépasse, mais de se rapporter à lui-même dans un jeu d'autoréférentialité. A ce point de

¹⁵ Sur ce point, voir Castoriadis, C. (1999), *Figures du pensable*, Paris, Ed. du Seuil, p. 158 notamment.

son développement, Dufour cite la fameuse définition de Benveniste : « est je qui dit je ». En d'autres termes, « Je » ne se définit plus à partir d'un Tiers qui lui confère son statut de sujet comme assujetti à lui ; mais comme une auto-référentialité définie en boucle dans un jeu de miroir avec lui-même qui est à elle-même sa propre fin : il s'agit, aussi bien à l'échelle du système capitaliste qu'à celle de l'individu, de jouir de soi. Il s'ensuit aussitôt, souligne-t-il, « la postulation de l'autonomie juridique du sujet et d'autre part celle de sa liberté économique » (AT, 106) ainsi que des processus de désymbolisation en chaîne : de la monnaie, des générations (effacement de la transmission comme obligation incombant aux anciens d'instituer les nouveaux), du corps politique comme la métaphore qui instaure l'être-ensemble et son cortège de solidarités (intergénérationnelle, interclasse, des bien-portants et des malades, des titulaires d'un emploi et des relégués du système, etc.), de toutes les institutions en lesquelles elles se donnent à voir (l'école, la justice, les assurances publiques, l'armée, la police, etc.¹⁶). La crise qui frappe toutes ces institutions n'est rien d'autre que la mise à nu du vide qui les fonde : l'école ne transmet plus du savoir mais les compétences minimales, toujours changeantes, qui doivent permettre de se greffer au marché ; la formation continue révèle le vide des connaissances apprises et la vacuité imminente de celles qui viennent les remplacer parce que la connaissance « utile » est de plus en plus constituée de normes d'opérativité qui seront obsolètes après-demain ; la justice n'est plus qu'ordre et sécurité de la propriété et de sa circulation ; les caisses des assurances publiques crient famine, si ce n'est aujourd'hui, demain nous promet-on ; partout éclatent des affaires de corruption impliquant hommes politiques et d'affaires de haut vol ; alors que le chômage si joliment dit « structurel » ne cesse, tendanciellement, de croître, les représentants des « milieux économiques » ne cessent, dans le même temps de réclamer un Etat moderne, moins gourmand, sérieusement amaigri cependant que la « demande d'éthique » explose littéralement. Parallèlement aux appels à la sobriété de l'Etat croissent les demandes adressées à tout un chacun de se responsabiliser, de prendre sur soi, de faire preuve d'initiative dans le cadre de leur mission et ainsi de contribuer activement à la santé de l'entreprise qui les emploie. Ce qu'on peut décrire comme un transfert de charge de l'organisation vers l'individu, chacun étant invité, dans le code en vigueur, à se faire « l'entrepreneur de soi-même » – plus précisément à faire preuve de capacités entrepreneuriales au poste qu'il occupe et pour le bénéfice de l'entreprise qui l'emploie. Pratiquement, cette responsabilisation de l'individu le conduit à assumer de manière autonome le partage et l'organisation de son temps de travail et de loisir. Sous l'effet de la concurrence des individus-entrepreneurs, le résultat est leur hyperabsorption dans leur mission pour l'entreprise¹⁷ dont les corollaires sur la santé sont les phénomènes bien connus de stress,

¹⁶ Sur la vague de « désinvestissement » qui frappe toutes ces institutions, un des meilleurs lieux de sa description demeure « L'indifférence pure », ch. 2 de Lipovetsky, G. (1983), *L'ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard

¹⁷ Sur ce point voir Lipovetsky, G. (1992), *Le crépuscule du devoir : l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, ch. 7, « Les noces de l'éthique et du business ».

de troubles du sommeil et autres accidents cardio-vasculaires, tous en augmentation au cours des quinze à vingt dernières années¹⁸.

On pourrait résumer le processus décrit ci-dessus en observant que, de manière massive, nous assistons à un transfert de la gouvernance par l'autorité de l'Etat au nom de la loi à une gouvernance par le marché dont le ressort est la responsabilisation des individus – en clair, le mouvement consistant à délégitimer et, sinon défaire, en tout cas, réduire significativement les régimes d'assistance publique aux individus en voie de désaffiliation. Si on ne les abandonne jamais tout à fait (pas à ce jour en tout cas), la culpabilisation de leur dépendance fonctionne à plein régime. Dans le même mouvement, la légitimité de l'Etat à intervenir au-delà du rôle de gardien de la propriété et de facilitateur de la circulation des marchandises est contestée précisément au nom du principe selon lequel chacun est l'entrepreneur de soi-même, en sorte qu'on est fondé à conclure avec Dufour que « la force du néo-capitalisme réside dans la faiblesse des gouvernements. La gouvernance néo-libérale est une volonté de non-gouvernement » (AT, 246).

Inséparable ainsi de l'effacement du Tiers est le processus d'évidement de tout ce qui nous tient ensemble, de tout ce qui nous relie sinon le capital en tant que le producteur du marché – i.e. de la circulation de la valeur, de la marchandise et des habiletés les produisant et stimulant leur acquisition par les consommateurs. Délié de toute référence à une extériorité qui en donnerait le sens, ce dispositif est orienté par la volonté de survie, de répétition du processus qu'il est dans l'indéfini du temps à venir. Dans le vocabulaire nietzschéen, nous avons affaire ici à une figure de la volonté de volonté : une simple boucle auto-référentielle fermée sur elle-même. Ce que Nietzsche appelle encore, d'un mot, le nihilisme.

A cette lecture pessimiste, qui voit dans l'ultracontemporanéité postmoderne l'assomption et le triomphe culturel du marché, de cette volonté de volonté, simple déploiement nihiliste de la puissance pour la puissance, on pourrait opposer une lecture moins désespérée /ante. Elle mettrait au centre le politique, plus précisément la démocratie comme forme de société. Or, il n'est pas sûr que cette approche nous apporte une lumière plus réconfortante.

La première observation que l'on peut avancer à ce propos est que la politique paraît décidément de moins en moins souveraine aujourd'hui. On a déjà donné quelques indications de cette impuissance de la politique démocratique par rapport à l'économique – impuissance profondément liée au discrédit jeté sur l'agent politique en tant que pourvoyeur de biens et de services : l'État ne doit pas, telle est la doctrine néolibérale, agir en tant qu'agent économique, ou sinon seulement marginalement.

La seconde est que la démocratie s'institue très profondément comme a-souveraine : au cœur de ce qui la définit comme société politique se trouve un pouvoir qui se désigne comme un lieu vide – entendons un lieu qui ne contient en lui ou ne renvoie à aucun principe ou groupe de principes déterminés. Certes, il suit de ce vide toute une série de conséquences (le pouvoir inappropriable, sa remise en jeu périodique, l'interdiction pour les occupants temporaires du pouvoir de contrôler les campagnes électorales, en tout cas d'exercer une censure sur ce qui

¹⁸ Signalons qu'une étude sur les coûts du stress en Suisse effectuée par Daniel Ramaciotti et Julien Perriard est parvenue à une estimation des coûts directs et indirects générés par le stress de plus de 4 milliards de francs suisses par an. L'étude est accessible sur le site de l'ocirt <http://www.geneve.ch/ocirt>.

peut être dit ou pas dit, le droit égal de chacun à participer au jeu politique, etc.) qui ne sont pas sans portée. Mais, ce sur quoi il convient d'insister, c'est que ces conséquences sont bel et bien purement *formelles*. Elles indiquent bien les formes qu'aucune démocratie ne peut transgresser sans se trahir, sans s'annuler comme société démocratique. A la limite, le respect de ces limites est une simple question de cohérence. Mais il n'en reste pas moins qu'elle ne renvoie en effet à rien de substantiel. Et qu'en conséquence, elle n'indique aucun à-être, aucune finalité la transcendant ; rien qui indique une visée allant au-delà de sa pure et simple perpétuation, répétition d'elle-même. De sorte qu'encore une fois s'indique ici une figure du nihilisme contemporain, nihilisme qui se rejoue, ici encore, à l'échelle de l'individu tout entier consumé par l'exigence et les nécessités d'assurer les moyens de sa propre reproduction.

De sorte que, à prendre la lecture purement marchande ou la lecture politique, nous aboutissons à la même conclusion : celle d'un monde gouverné par l'impératif de sa propre reproduction et expansion sans qu'aucune finalité transcendante ne vienne mettre en question ou relativiser cette hégémonie marchande.

Sur le versant de l'individu, les choses ne sont pas différentes. A cet égard, les débats actuels sur les contenus de l'enseignement qui devraient viser à développer des compétences et des savoir-faire et réduire le poids de la culture générale sont emblématiques. Qui plus est, l'exigence de pourvoir les individus de compétences qui peuvent trouver preneur sur le marché est carrément avancée comme une exigence éthique : il est irresponsable, argue-t-on volontiers et non sans raison, de développer chez les individus une culture générale qui n'intéresse en rien les employeurs et qui conduirait inévitablement leurs titulaires à grossir les rangs des chômeurs. Dès lors, il est nécessaire d'adapter les contenus d'enseignement aux « besoins » des entreprises, ce qui leur permettra au moins d'assurer leur subsistance.

L'exemple de l'éducation est une bonne métonymie de l'ensemble de notre morale sociale : partout, il convient de pourvoir ceux que l'on aide des aptitudes qui devront leur permettre de parvenir à se brancher sur le système de production et d'échange.

En un mot : le Je en dette d'un Tiers vide, ne renvoyant qu'à lui-même, est institué lui aussi comme vide, comme forme indéterminée, indéterminable, toujours plastique, adaptable, malléable à souhait, façonnable par et selon les demandes d'adaptation du marché.

Pour conclure, je voudrais inscrire la controverse du libéralisme et du communautarisme dans le diagnostic ici esquissé. La première à chose à souligner est que ces mouvements de pensée ne sont évidemment pas indemnes du nihilisme, quoi qu'ils prétendent par ailleurs. Ils y sont inscrits et en procèdent. C'est de son sein qu'ils surgissent pour le surmonter. Mais y parvenir supposerait de s'arracher au monde désenchanté pour se replonger dans un monde enchanté – à supposer qu'un tel monde ait jamais existé. Reste que ce qui les anime en effet, c'est le recul devant l'effroi du nihilisme et de ses conséquences et la tentative d'en sortir, d'y trouver une issue. Le geste libéral est de faire fond sur l'autonomie de l'individu, sur son pouvoir illimité, en tant que moi transcendantal, à se donner la loi de la raison et à instaurer ainsi le « règne des fins ». La difficulté que rencontre le libéralisme est que, à l'encontre du principe d'autonomie de l'individu, il sait bien qu'aucun individu autonome n'a surgi du seul rapport de soi à soi,

mais qu'il y a toujours fallu des pratiques éducatives et formatives imprégnées de valeurs et de normes que le seul rapport spéculaire de la raison pure à elle-même ne saurait produire, encore moins rendre pratiquement effectives. La formation, le façonnement des individus-à-venir a toujours compris une forte dose d'hétéronomie, en clair de normes et de valeurs que l'individu, au moment où il en est l'objet, refuse intérieurement sans avoir le pouvoir d'écarter leur prise sur lui. Cependant la contestation ultracontemporaine de la légitimité de la collectivité d'imposer une conception éducative à l'ensemble de ses membres est en train de produire un tout autre type de personnalité que celui célébré par la théorie libérale – personnalité dont on a vu, notamment qu'elle ignore la précédence en elle du social ce qui l'induit à être beaucoup plus ouvertement égoïste, hédoniste, voire, suivant une plainte qui court dans nos médias, incivile. Reste que, on le voit bien, le libéralisme est profondément nihiliste en ce sens que, sitôt défaite, voire seulement contestée, l'idée d'une raison transcendante dont procéderait de manière nécessaire la loi, cela jusque dans le détail de son contenu, il apparaît bien reposer sur la seule volonté de volonté : celle des individus dotés du pouvoir social de persuader d'adopter la conception qui a leur préférence. La vacuité du fondement ressort alors clairement : il renvoie au seul pouvoir formel d'autodétermination avec cette affirmation sous-jacente : ce que je veux (nous voulons) est bon (pour nous) du seul fait que je le veux (nous le voulons), indépendamment de son contenu. Quant à savoir pourquoi nous le voulons, la question n'est généralement pas posée, notamment parce qu'en dernier ressort la conviction semble être que la simple adaptation aux exigences du marché l'impose. Bref, non seulement le libéralisme est une forme du nihilisme mais en outre il n'exerce pas le rôle qu'il prétend jouer ; dans la réalité, il nourrit la fiction de l'autonomie, fiction par, dans et grâce à laquelle l'individu peut ne pas désirer ressembler au libéral humaniste rêvé par la théorie. Voire, l'examen sociologique montre au contraire que, laissé à lui-même, l'individu « autonome » va suivre les injonctions que lui souffle le marché via des messages publicitaires dont le ressort majeur est de flatter le narcissisme hédoniste de ses destinataires, à savoir nous – et pas tellement, que je sache, l'autonomie législative. Le communautarisme¹⁹ est expressément une réaction au nihilisme contemporain. Il ne manque pas d'ailleurs de reprocher au libéralisme son pouvoir de dissolution de la tradition et de porter ainsi une responsabilité dans la dégradation des mœurs et de la vie civile, voire dans la mise en cause de la notion même de bien commun reléguée au second rang derrière les fins des individus. C'est bien de cette décomposition des représentations qui sous-tendent une vie collective ordonnée au bien commun que procède, selon le communautarisme, la crise de la civilisation que traversent les pays développés nés de l'histoire européenne. Schématiquement, la solution consisterait à revivifier la sacralité du « corps communautaire » et pour cela, tous les dispositifs, au sens foucaldien, qui concouraient, dans la société d'autrefois, à créer un ordre, une hiérarchie, un savoir du haut et du bas, une terreur sacrée chez celui convaincu d'avoir fauté. Or appartenaient de manière essentielle à ces dispositifs des dominations incompatibles avec la compréhension de soi du sujet « hypercontemporain » : celle du genre masculin sur le féminin, celle des âgés sur les plus

¹⁹ Qu'il soit clair que je ne parle pas ici du libéralisme teinté de communautarisme de Walzer ou Taylor (dont on peut se demander s'ils ne sont pas intrinsèquement contradictoires), mais bien du communautarisme d'Amitai Etzioni, beaucoup plus « pur ».

jeunes, celle de l'Eglise sur ses ouailles, etc. En d'autres termes, l'effectivité du pouvoir de la communauté repose sur la vivacité de la représentation de la communauté comme trouvant sa source dans le pouvoir bienveillant du Créateur relayé par ses ministres sur terre – qui jouissent du fait de leur statut d'une autorité qu'il est risqué de contester. Sitôt que l'adhésion à cette représentation se défait, s'affaiblit jusqu'à disparaître, cette effectivité se dissout et, paradoxe, rend possible le communautarisme comme théorie politique. Ces remarques permettent d'établir deux points, suffisants à mes yeux pour récuser toute pertinence politique pratique au communautarisme. 1. Son inspiration est sans ambiguïté réactionnaire, i.e. animée par la visée de restaurer un état de société que n'aurait pas altéré les mouvements d'émancipation de la modernité – que ceux-ci concernent les jeunes, les femmes, les homosexuels, les « athées », etc. 2. Un communautarisme effectif est en effet inséparable de la sacralisation du bien commun – par quoi il faut entendre la monopolisation expresse du pouvoir d'intervenir dans la définition du bien commun dans les mains de corps bien circonscrits (Eglise, Noblesse d'Etat, Bourgeoisie, etc.). Il suppose donc l'annulation pure et simple de tous les droits individuels nés des luttes pour les droits qui se sont succédées depuis la Révolution française – et plus profondément encore de la légitimité de la lutte pour la conquête de droits. La conclusion, nette et sans appel, est que, pris au sérieux, le communautarisme est incompatible avec le trait définitoire de la démocratie mis en évidence par Lefort, savoir celle d'être, non pas tant un régime fondé sur les lois qu'« un régime fondé sur la légitimité d'un débat sur le légitime et l'illégitime »²⁰.

Décidément pas plus le libéralisme que le communautarisme ne constituent la réponse adéquate à la question morale et politique de notre temps. Le premier parce que, pour l'essentiel, non seulement il abandonne l'effectivité du pouvoir au marché mais qu'en outre il s'en fait le complice en contribuant à dessaisir l'Etat des quelques contrepouvoirs dont l'avait pourvu les luttes du 19^e siècle, accroissant dans la réalité le pouvoir des employeurs sur les individus ; le second, parce qu'il fantasme la solution à la déstabilisation qu'est principiellement le marché dans le retour à un modèle de société stable, foncièrement incompatible avec l'ethos du libre questionnement – ethos constitutif de nous-mêmes et dont, nous devons dire, en conséquence, que nous *ne disposons pas*.

Reprendre la question de la morale aujourd'hui, peut-être alors cela ne saurait-il être entrepris qu'à partir de ce qui pourrait en être reconnu comme sa raison d'être : l'émancipation. Et la question serait alors : que devrait être la morale pour être porteuse effective d'émancipation ?

²⁰ Lefort, C. (2001), *Essais sur le politique : XIXe-XXe siècles*, Paris, Ed. du Seuil, p. 53.