

LES CONDITIONS D'UNE PAROLE POLITIQUE

Julien Rabachou

(CESPRA / EHESS)

Le dire-nous politique comme degré le plus achevé de la parole

La validité du dire-nous politique est problématique alors même que dire « nous », acte fondateur de la parole, ne trouve son sens le plus complet qu'en possédant une dimension politique : le soupçon ici soulevé, apparemment préoccupant, peut néanmoins paraître étrange à cause des deux présupposés arbitraires qu'il charrie. Pourquoi le dire-nous politique serait-il le plus complet des dire-nous, alors même que « "nous" se dit de diverses manières¹ », et il s'agit de comprendre, à chaque occurrence, quels êtres le « nous » rassemble, quel genre d'êtres il vise, sous quelles modalités ? Pourquoi, ensuite, y aurait-il à douter de la validité de l'usage du « nous » en contexte politique, davantage que dans tout autre contexte, privé, pratique, etc., ou davantage que de toute autre manière politique de parler ?

Pourtant, la difficulté prise en son entier découle assez naturellement de la lecture de quelques textes parmi les plus canoniques de la philosophie politique. Le premier présupposé vient directement de la fameuse définition selon laquelle « l'homme est par nature un animal politique² », qu'Aristote justifie par l'enchaînement de trois thèses à première vue composites : métaphysiquement, la cité est naturelle parce qu'elle est la communauté la plus achevée dans laquelle vivent les hommes, anthropologiquement, les hommes sont politiques parce qu'ils possèdent le langage, c'est ce qui fait leur différence spécifique, pratiquement, l'usage du langage en vue du juste ou de l'injuste permet une vie commune en cités. Ainsi, à suivre Aristote, le « nous » politique est davantage complet, parfait que tout autre « nous » définissant tout autre type de communauté, parce qu'il s'inscrit dans un discours à visée pratique permettant de vivre dans le genre de communauté le plus achevé qui soit ; dans ce cas, le discours véritablement politique s'adresse par définition à l'ensemble de la communauté, et pas seulement à un clan, un

¹ Tel est le constat dont part R. Brandom pour mener sa réflexion dans *Rendre explicite* (voir *Rendre explicite I*, Paris, Les Éditions du Cerf, p. 57).

² Aristote, *Les Politiques*, I, 2, 1253a2.

parti, un groupe d'influence, si bien que le « nous » délimite logiquement la cité. Quant au second présupposé, il est une reformulation élargie de l'énigme, proposée par Rousseau dans le *Contrat social*, « du vrai fondement de la société », c'est-à-dire de « l'acte par lequel un peuple est un peuple³ » ; reformulation élargie, car elle ne pose pas tant le problème, logiquement circulaire et propre à la philosophie jusnaturaliste, du pacte d'association originaire constituant la communauté politique, que le problème de l'unité de cette communauté à travers le temps, à tel point qu'un « nous » puisse à chaque fois la constituer et la désigner, comme si le miracle de la fondation se renouvelait à tout moment⁴.

Comment un peuple, rassemblé en cité ou en État, *peut-il parler en son nom* pour légiférer, décider, agir ? Il convient ici de faire trois remarques liminaires. Premièrement, un peuple peut s'exprimer formellement à la troisième personne, il n'en reste pas moins que c'est bien d'un « nous » qu'il est ici question ; comme le note Bruno Karsenti, « l'énoncé politique fondamental : "Un peuple est un peuple" n'est pas une tautologie, parce qu'il est un énoncé en première personne, qui rend la politique effective, et qui fait de tout énoncé légal un énoncé politique bien formé⁵ » ; cette première personne n'est bien sûr pas un « je » mais un « nous » communautaire. Deuxièmement, le « nous » proprement politique ne peut être, encore une fois, partisan, limité par une communauté d'intérêts ou d'idées, ce n'est pas le « nous » que prononcerait le citoyen qui souhaite se mêler des affaires publiques et parle au nom des autres, mais le « nous » qui rassemble toute la communauté, et c'est en ce sens justement qu'il prend un tour énigmatique. Troisièmement, les énoncés dans lesquels un « nous » politique est susceptible de véritablement s'exprimer ont sans doute une dimension institutionnelle, voire constituante, comme lorsqu'il s'agit pour le peuple d'être législateur, ou pour les juges de rendre justice en son nom. Se pose dès lors une question simple mais fondamentale : une communauté politique a-t-elle suffisamment de consistance pour parler et agir individuellement, c'est-à-dire pour être capable de dire « nous », ou bien le « nous » politique n'est-il qu'une fiction institutionnellement nécessaire ?

³ J.-J. Rousseau, *Contrat social*, livre I, chapitre 5. La formule est longuement commentée par B. Karsenti dans *Moïse et l'idée de peuple, La vérité historique selon Freud*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2012, p. 23 et suivantes.

⁴ V. Descombes, dans *Les Embarras de l'identité*, Paris, Gallimard, 2013, p. 225 à 229, formule ce problème.

⁵ B. Karsenti, *Moïse et l'idée de peuple, op. cit.*, p. 30.

La question n'est peut-être pas cependant si cruciale. Pour le moment, la possibilité de dire « nous » apparaît liée à une exigence d'action collective. On pourrait dès lors suggérer simplement que le « nous » s'impose dans tous les cas, et pour tous les types de communauté, de la plus éphémère à la plus structurée, dès qu'il est question d'agir en commun ; en ce sens, vouloir penser d'abord une entité collective pour ensuite permettre l'action commune serait prendre le problème dans le mauvais sens ; au contraire, dès que les individus coordonnent leurs actions pour produire un effet supplémentaire qu'ils ne pourraient obtenir isolément, alors une communauté d'action se constitue concrètement et les échanges discursifs entre les individus en vue de l'action conduisent logiquement à l'usage du « nous ». C'est ainsi que pour Rousseau l'exigence de société s'impose lorsque « les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen, pour se conserver, que de former par agrégation une somme de forces [...] et de les faire agir de concert⁶ », ce « concert » rendant nécessaire un échange de paroles. David Lewis ajoute que des problèmes de coordination se posent sans cesse dans les interactions sociales, entre les actions individuelles, et les agents ne peuvent les résoudre qu'en s'accordant entre eux et surtout en adoptant des régularités comportementales efficaces, grâce auxquelles personne ne se trouvera dérouté par l'action des autres ; telle est la nature d'une « convention » que d'adopter un comportement habituel auquel s'ajoute l'attente que les autres adoptent de même un comportement habituel⁷ ; or ces conformités trouvent leur expression naturelle dans une parole à la première personne du pluriel. Bref, l'expression d'un dire-nous est légitime, concrète, parce qu'efficace, dès que les actions individuelles ont besoin de se coordonner et dès qu'émerge de cette coordination une action collective ; le « nous » ne réfère dans ce cas à aucune individualité collective, mais seulement à l'ensemble des individus qui ont articulé leurs actions en vue d'un résultat commun. « Nous nous sommes promenés » est la proposition légitime formulée par deux amis qui ont accordé leurs pas⁸, « Nous avons voté ce texte à l'unanimité » est l'expression satisfaite d'un parlementaire qui se félicite d'un consensus au sein de l'assemblée, « Nous avons gagné la bataille » est le constat modeste d'un général qui rend hommage à ses troupes. Dans aucun des trois exemples n'est remise en cause

⁶ J.-J. Rousseau, *Contrat social*, livre I, chapitre 6.

⁷ D. Lewis, *Convention*, Oxford, Blackwell, 2002, p. 51.

⁸ Selon l'exemple développé par Margaret Gilbert dans *Marcher ensemble*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.

l'individualité des agents qui ont uni leurs mouvements ; tout juste est supposée, à chaque fois, une certaine intentionalité collective de la part des agents pris dans l'interaction, et par « intentionalité collective » il faut seulement entendre ici l'attention des agents au fait qu'ils n'agissent pas seuls mais de manière concertée, avec des intérêts communs.

Si une telle compréhension du « nous » paraît valide pour beaucoup d'actions humaines – deux amis qui se croisent par hasard et l'un dit « Allons prendre un café », deux personnes qui ne se connaissent pas mais doivent résoudre ensemble un problème pratique de la vie quotidienne et concluent « Prenons l'escalier », un ensemble de voyageurs dans un avion à qui le steward dit « Nous allons atterrir dans quelques minutes », ou peut-être même une classe d'enfants habitués toute une année à travailler ensemble et à qui le maître ordonne « Ouvrons nos cahiers » – peut-on se contenter de la même analyse pour tous les cas où celui qui dit « nous » suppose visiblement davantage qu'une interaction, une véritable unité collective, tels le chef d'entreprise qui proclame « Notre bilan est bon cette année », l'individu qui raconte ses vacances en famille en précisant « Nous sommes partis à la mer », le prêtre qui dit « Prions, mes frères », le citoyen qui déplore « Notre politique économique est désastreuse » ? Autrement dit, doit-on soutenir que le chef d'entreprise se trompe en supposant qu'une personne morale est un individu concret, que le prêtre s'égare en considérant la communauté des fidèles comme un corps mystique, que le parent se fourvoie en croyant que sa famille est unifiée, que le citoyen est naïf lorsqu'il s'imagine s'inclure dans le corps de la nation ?

Se pose ici, pour la philosophie des sciences sociales, une question de méthode : confrontée au cas où la pensée des agents individuels, porteuse de représentations symboliques ou idéologiques, résiste à l'analyse logique et à l'interprétation réductionniste du « nous », doit-elle attaquer cette résistance en renvoyant les individualités collectives au statut de fictions et en démasquant l'erreur de ceux qui substantialisent un simple pronom, ou bien au contraire doit-elle prendre en compte les représentations en tant que telles, mesurer leur performativité par l'intermédiaire des comportements des agents et compléter ainsi l'ontologie sociale en l'enrichissant d'entités d'origine symbolique ?

Le risque est dans ce dernier cas de parvenir à un dualisme, entre un « nous » servant à désigner toutes sortes de collectivités pratiques organisées mais non individuées pour autant, et un « nous » énigmatique permettant de fonder réellement des commu-

nautés unifiées, mais dont la seule efficence proviendrait de la force des représentations individuelles. Et pourtant, comment se défaire de l'entêtante intuition qui fait que nous nous représentons certaines communautés, entre autres les communautés politiques, comme de véritables individualités ? Cette tendance a sans doute quelque chose d'historique car la pensée philosophique n'est jamais entièrement autonome des influences de son environnement idéologique et culturel : ainsi un homme de l'Antiquité comme Aristote valorise la forme politique qu'est la cité (*pólis*), par rapport à la simple peuplade (*éthnos*), jusqu'à la considérer comme une individualité organique à part entière, et un contemporain comme Marcel Mauss reprend Aristote pour opposer les « nations », véritables individualités, à d'autres sociétés moins intégrées⁹. Cependant, la propension à supposer des individualités collectives, toute historique qu'elle soit, suggère clairement trois hypothèses pour saisir la valeur d'un « nous » authentiquement politique : premièrement, il semble que si les hommes vivent par nature dans des sociétés qui ont une dimension politique, *le degré effectif de policité* est historiquement variable d'une société à l'autre, et ainsi les cités antiques ou les nations modernes sont en ce sens davantage politiques que des empires très décentralisés ou des sociétés féodales ou claniques par exemple ; deuxièmement, les représentations des hommes d'une société, parmi lesquels les philosophes, sont dépendantes du degré de policité de leur société, ce qui explique, comme le montre Vincent Descombes reprenant Mauss, que la constitution concrète d'une nation dépend de « la forme que prend, dans une société particulière, la conscience de son individualité collective¹⁰ » ; troisièmement, le dire-nous politique le plus complet ne peut être autre chose que l'expression des individualités politiques les mieux constituées.

Malgré tout, nous ne disposons pour les communautés politiques d'aucun des critères d'identification ordinaire dont nous faisons usage pour désigner les individus, et dès lors d'aucun principe d'individuation : or sans critère d'identification, il n'est possible ni de déterminer si certaines communautés politiques particulièrement organisées sont d'authentiques individualités et pas seulement symboliques, ni de mesurer la force

⁹ Je ne fais que mentionner deux références analysées par V. Descombes dans *Les Embarras de l'identité* (p. 203-211). Le texte cité d'Aristote se trouve dans *Les Politiques*, livre III, chapitre 3, 1276a-b, celui de Mauss est son essai « La Nation », repris dans *Œuvres*, 3. *Cohésion sociale et division de la sociologie*, Éditions de Minuit, 1969, p. 573 à 625.

¹⁰ V. Descombes, *Les Embarras de l'identité*, *op. cit.*, p. 210.

des représentations pour l'individuation supposée des communautés. Les États connaissent une histoire remplie de vicissitudes – révolution, instauration d'un nouveau régime qui refuse de reconnaître la légitimité du précédent, adoption d'une nouvelle constitution, changement de nom, modification des frontières, annexion, occupation, libération – qui font qu'il est bien difficile de parler de la vie, de l'existence d'un État, ou de son identité à travers le temps, si ce n'est métaphoriquement ; par ailleurs, si les États entretiennent un lien privilégié avec une certaine dimension matérielle, leur territoire, à tel point que Carl Schmitt a pu considérer que tout système juridique singulier se constitue à partir d'une « prise de terres »¹¹, il serait abusif d'en déduire, sauf par métaphore, que les communautés politiques ont un « corps » aussi unifié que les vivants. Lorsqu'une personne humaine dit « je », ses interlocuteurs ont en face d'eux un corps défini, vivant, agissant et témoignant de l'esprit qui est en lui ; rien de tel, à première vue, dans le cas où un « nous » exprime une communauté.

Une nouvelle fois nous butons sur un soupçon à propos de la validité politique du dire-nous, et une nouvelle fois deux positions théoriques se font face. La première, sceptique et individualiste, suppose que le réel résiste toujours à la mise en commun et que les individus demeurent prisonniers d'eux-mêmes, isolés par leur individualité ; dire « nous » est dans ce cas un idéal inatteignable, ou à l'inverse une prétention abusive ; celui qui dit « nous » parle en réalité au nom des autres sans en avoir le droit, commet un coup de force, un excès de pouvoir, au nom d'une apparente communion, comme le monarque qui confondrait sa volonté avec celle du peuple. À l'inverse, la seconde position, proche de Rousseau, admet que l'expression d'un « nous », à condition qu'elle soit permise par un rassemblement préalable – il faut en effet déjà un peuple pour qu'il puisse s'instituer comme peuple – peut s'avérer autofondatrice et institutrice d'une communauté politique unifiée. Dans cette perspective, la possibilité de constitution d'une individualité collective concrète est reconnue, à la condition toutefois qu'une somme d'individus déjà constituée en société, en « peuple » au sens culturel du terme, avec des valeurs communes et la conscience d'un partage de ces valeurs, se constitue en « peuple » au sens national du terme, c'est-à-dire en se dotant d'institutions.

¹¹ C. Schmitt, *Le Nomos de la Terre*, premier corollaire introductif, « Le droit comme unité d'ordre et de localisation », Paris, Presses Universitaires de France, 2008, p. 47-55.

Ainsi, le critère pour que le dire-nous soit individuant, ou du moins réfère à une individualité concrète, semble être que *ce dire-nous soit institutionnel* ; on peut en effet considérer les lois fondamentales d'une cité ou d'un État comme des paroles qui, d'une part, sont constituantes d'une structure politique organisée, et qui, d'autre part, ne sont tenues par aucun citoyen en particulier mais bien par la communauté toute entière, exactement de la manière dont Socrate conçoit les Lois de la Cité dans le *Criton* en dialoguant avec elles¹². Que disent en effet les Lois d'Athènes lorsqu'elles parlent par la bouche de Socrate ? Elles considèrent que la désobéissance d'un particulier ruine l'État tout entier en brisant son unité, bref que l'expression d'une seule volonté contre la volonté commune prive le « nous » de sens. Or Socrate est un citoyen exceptionnel, parce que les coutumes d'Athènes lui plaisent particulièrement, parce qu'il a profité de la culture athénienne, parce qu'il n'a jamais quitté la cité de bon gré ; à ce titre, il est le moins en droit de désobéir à l'autorité souveraine en fuyant sa prison ; au contraire, son rôle de citoyen est de mettre sa volonté en conformité avec la volonté commune qui découle de l'expression des Lois. En somme, le « nous » exprimé par les Lois athéniennes dans leur prosopopée est pourvu de sens parce qu'il répond à trois critères décisifs : premièrement, c'est un « nous » qui a une origine culturelle, le partage par un peuple de coutumes acquises grâce à une éducation commune, mais qui s'est constitué politiquement, si bien que le « peuple » est devenu « nation » ; deuxièmement, c'est un « nous » qui se situe dans une temporalité bien plus large que les vies individuelles des citoyens, il relie les ancêtres aux générations à venir et possède ainsi son existence propre ; troisièmement, c'est un « nous » qui existe dans les représentations des individus de la communauté mais qui peut facilement être trahi et atteint dès que les particuliers cherchent à exprimer un « je » ou un « nous » parcellaire contre lui. Réciproquement, si tel est bien le sens du « nous » authentiquement politique, alors il faut admettre que le « nous » d'un État ou Empire qui regroupe arbitrairement les cultures sous une unique domination, le « nous » d'un peuple unifié culturellement mais qui ne dispose pas d'institutions étatiques, le « nous » d'un seigneur qui veille à son fief et rassemble les membres d'une communauté par des liens privés de fidélité, le « nous » d'une communauté dont les institutions régulent un marché tout en tolérant une pluralité d'États, le « nous » commun à toute l'humanité rêvé par les partisans d'un cosmopolitisme, sont des « nous » qui ne peuvent avoir la signification à laquelle ils prétendent.

¹² Platon, *Criton*, 50c-54d.

Le but de la réflexion qui suit est de donner sa chance à la position théorique qui vient d'être décrite et dont on a mesuré les enjeux. Cette position est restrictive en ce qu'elle considère que les seules communautés politiques complètes ont été historiquement les cités antiques et les États-nations modernes, sans nier toutefois que toute communauté humaine n'ait une dimension politique et sans présager d'une autre forme complète qui pourra surgir dans l'avenir de l'humanité. Maintenant, soutenir ainsi que, sous des conditions bien particulières, *des individualités collectives peuvent concrètement se constituer* suppose d'admettre deux faits qui n'ont rien d'évident et sur lesquels il s'agit de se pencher. Premièrement, pour que le « nous » désigne une véritable unité politique, il faut que cette unité se soit constituée par-delà les frontières entre les individus, et puisque les corps individuels eux-mêmes ne s'agglomèrent pas comme une masse pour constituer un gros corps collectif, l'unité ne peut être réalisée que par les représentations ; il faut donc supposer que les représentations individuelles sont dotées de performativité, possèdent un pouvoir individuante. La question est alors de comprendre ce qui peut doter les représentations politiques d'une efficacité telle qu'elles en viennent à constituer des entités de rang supérieur, un modèle explicatif étant fourni, pour ce qui est des États-nations, par l'idée défendue par Carl Schmitt de « théologie politique », selon laquelle l'origine théologique des concepts usés dans toute théorie moderne de l'État justifie la force constituante de ces concepts¹³. Deuxièmement, pour que le « nous » réfère à une véritable individualité collective, il faut supposer que cette individualité peut être complètement visée par le « nous », autrement dit que rien ne lui manque, qu'aucun particulier ne peut s'en retrancher de sorte que la totalité constituée redevienne une simple somme d'intérêts individuels alliés ou en conflit ; or ce cas semble seulement idéal car on ne peut jamais garantir que la voix qui dit « nous », même celle de Socrate dans le *Criton*, même la loi qui décide au nom de tous, n'est pas à chaque fois particularisée par des intérêts et ne rompt pas l'individualité collective. Cette fois c'est la question de la « *stásis* » qui se pose, le mot grec pour désigner le conflit, la rébellion, l'affrontement des partis, voire la guerre civile, c'est-à-dire la tendance, toujours ouverte dans une communauté politique, à la rupture et à la perte de l'unité : les militants débattent, les révolutionnaires s'affrontent, les *optimates* font la guerre aux *populares*, les clans se chassent du pouvoir ; mais sur quel fond unifié interviennent ces divisions ? Est-

¹³ C. Schmitt, *Théologie politique*, 1922, 1969, Paris, Gallimard, 1988, p. 46.

il contradictoire de supposer une unité morcelée ? L'affrontement des « nous » partisans fait-il perdre toute force individuante au « nous » ainsi employé ? On le voit, les communautés politiques ne peuvent être pensées comme des individualités qu'au prix d'un double effort de torsion par rapport au concept d'individu ordinaire que nous possédons : admettre que ces individualités, toutes réelles qu'elles soient, ne sont pas matérialisées mais seulement symbolisées ; admettre que ces individualités accueillent parfois, et même le plus souvent, la division, c'est-à-dire sont porteuses d'une irréductible multiplicité.

Le dire-nous politique et la stasiologie

S'interroger sur le sens du dire-nous semble ajouter en quelque sorte une troisième couche de mystère aux deux épaisses couches qui obscurcissent déjà le langage. Comment dire « je » tout d'abord, si lorsque je cherche à exprimer ma pensée, les autres entendent ce que je dis à leur manière, en référence à leurs propres idées ? Locke soupçonne ainsi que si nous nous arrêtons sur nos propos pour vérifier que nous éveillons bien dans l'esprit de nos interlocuteurs les idées que nous cherchons à transmettre, le langage risquerait de paraître vain¹⁴. Comment dire « tu » ensuite, si le dialogue n'est toujours au fond qu'une suite de monologues, sans que personne ne fasse l'effort de recevoir pleinement la parole de l'autre, d'être à son écoute ? La conversation semble menacée dans sa signification même par l'éternel bavardage dans lequel nous nous écoutons parler, parlons pour ne rien dire, et prêtons une oreille inattentive au propos des autres. Comment enfin dire « nous », si toute communication a d'emblée achoppé sur l'impossibilité d'une mise en commun des idées tout autant que sur la distraction égoïste des interlocuteurs ? Et comment alors concevoir un « nous » complet, fondateur d'une communauté, individuante, tant que n'est pas ouverte la possibilité même que le « nous » soit tout autant pleinement signifié que pleinement adressé ?

Mais qu'est-ce qu'un « nous » *pleinement adressé* ? Cela peut être apparemment le cas si le « nous », prononcé par le locuteur avec le sens d'une première personne « dilatée » et destiné de ce fait à inclure d'autres sujets dans une seule et même communauté, rencontre *l'assentiment* de ces autres sujets, ou bien qu'ils acceptent immédiatement de se considérer comme parties prenantes du « nous » décrété, dans la situation où l'usage

¹⁴ J. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, III, 2, §4.

du pronom est inclusif, ou bien qu'ils soient susceptibles de se reconnaître dans ce « nous », même si le discours s'est tenu en leur absence, dans la situation où l'usage du pronom est exclusif. Bref, si le « nous » politique est sans doute nécessairement excluant, au sens où il est difficile de concevoir une communauté politique étendue à toute l'humanité et qui ne se construirait pas *contre* d'autres communautés, il faut bien primordiallement qu'il possède une force incluante, faute de quoi, à chaque fois, le locuteur prétendrait abusivement parler pour les autres, semblable à l'aventurier Antoine de Tounens parti seul conquérir la Pampa au nom de ses prétendus sujets patagons, et à chaque fois le « nous » échouerait dans sa visée. En ce sens, un « nous » complet, et par conséquent individuant, semble obéir tout à la fois à une logique d'« ouverture » et de « clôture », pour reprendre la distinction de Bergson¹⁵, ou encore porte un double mouvement, efficace mais contraire, d'unification et de séparation. Or pour que le « nous » implique séparation, il doit implicitement mais logiquement supposer deux multiplicités laissées de côté par l'unification de la communauté : l'une, désignant les individus exclus du « nous », qu'ils appartiennent à d'autres communautés, dont les contours sont laissés flous, ou soient conçus comme purement étrangers et sans communauté, peu importe ; l'autre, rassemblant les individus inclus dans la communauté visée par le « nous » adressé, mais qui peuvent toujours accepter cette inclusion, ou au contraire la refuser.

Si la première multiplicité, celle des individus pensés au pluriel car exclus de la communauté – ils sont les étrangers, les immigrés, les autres peuples ou les autres nations – n'est que le revers logique de l'unité visée par le « nous », la seconde multiplicité pose un problème fondamental pour la définissabilité même de ce à quoi réfère ce pronom : en s'affirmant en effet comme un « je » dilaté, donc comme un singulier plutôt qu'un pluriel, le « nous » ne peut sans contradiction référer à une individualité, la communauté, qui dans le même temps demeurerait tout autant multiple qu'elle est individuelle. Or ne doit-on pas penser la seconde multiplicité comme étant en continuité avec la première, comme son prolongement, son maintien ou sa résurgence au sein même de la communauté, dans la mesure où chacun peut à chaque fois se soustraire à l'unification en refusant de répondre à l'adresse du « nous » ? Robert Nozick pose le problème de manière normative lorsqu'il cherche à déterminer la légitimité qu'a l'État d'agir contre les droits des individus, particulièrement dans le cas des individus « indépendants » qui,

¹⁵ Voir le premier chapitre des *Deux sources de la morale et de la religion*, présenté par F. Worms, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.

comme ce vieux fermier souhaitant demeurer seul à protéger sa propriété avec sa carabine et son chien pelé, refusent la protection de l'État et mettent donc en péril son monopole ; à partir du moment en effet où l'on demande aux individus s'ils consentent à s'en remettre à l'État et à renoncer à certains de leurs droits, il est difficile de concevoir que l'on puisse légitimement les y forcer ; mais alors c'est l'unité de la communauté qui se trouve contestée, son territoire « pourrait ressembler à une tranche de gruyère, avec des frontières internes et externes¹⁶ ». La question se renouvelle d'ailleurs à chaque génération, puisque les individus nouveaux peuvent en droit refuser individuellement le consentement donné par leurs aînés et se soustraire à la communauté ; elle est d'autant plus pesante que la planète entière est divisée en États, si bien que peu d'hommes échappent à une nationalité sauf à se trouver voués au statut peu protecteur d'« apatride ». Comment sortir de la contradiction provoquée par le fait que le « nous » implique d'un côté une communauté unifiée postulée par celui qui le prononce, et d'un autre côté la multiplicité des consentements et des refus de la part des individus qu'il vise ? Ne doit-on pas faire l'hypothèse que *le pronom « nous » est singulier mais signifie en un sens davantage que l'unité, en ce qu'il accepte la pluralité* ; autrement dit encore, les individus peuvent refuser d'appartenir à la communauté, ou du moins se dresser contre elle, ils ne s'en excluent pas pour autant.

Dans son livre *La Cité divisée*, Nicole Loraux montre comment, au-delà du discours philosophique grec qui conçoit la *pólis* comme une unité organique et achevée, ce sont conflits et divisions qui semblent l'emporter dès que l'historien cherche à percer la réalité des cités¹⁷. Comment rendre compte de ce hiatus entre la cité telle que se la représentent les Grecs qui y vivent et la cité telle qu'elle apparaît historiquement ? Nicole Loraux fait l'hypothèse que la *pólis* « se masque à elle-même la réalité de son fonctionnement, avec une belle constance ». Plus précisément, les grands textes, « de l'*Odyssée* à la *Guerre du Péloponnèse* », mettent bien en scène des conflits d'opinions au sein d'une assemblée, avant par exemple qu'une décision cruciale ne soit prise, mais toujours sur le mode de la déploration ; la victoire de l'opinion majoritaire apparaît certes comme un soulagement, surtout lorsqu'elle s'avère la meilleure dans ses effets, mais également comme un épi-

¹⁶ R. Nozick, *Anarchie, État et utopie*, Paris, Presses universitaires de France, 1988, particulièrement les chapitres 4 et 5. Pour la citation, voir p. 77.

¹⁷ N. Loraux, *La Cité divisée, L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot et Rivages, 1997. Voir particulièrement ici la section « Un se divise en deux », p. 17 et suivantes.

sode douloureux par rapport au rêve d'une unanimité qui aurait sauvé l'unité de la cité, une solution illégitime qui découle de la supériorité violente d'un parti sur l'autre. À l'inverse, pour Nicole Loraux, la pensée philosophique conçoit véritablement la *pólis* comme un individu, comme en témoigne l'exemple de Platon qui, dans *La République* tout autant que dans les *Lois*, attribue à la cité une âme et conçoit les parties de la cité analogiquement aux parties de l'âme ; aussi, lorsqu'il y a conflit dans la cité, « *stásis* », les récits, « au lieu d'évoquer la lutte des citoyens "les uns contre les autres", disent qu'ils combattent "contre soi-même"¹⁸ ». Nicole Loraux reprend une remarque de Benveniste qui souligne le caractère holiste de la conception grecque de la *pólis* : là où, en latin, « *civitas* » dérive de « *civis* », en grec, c'est à l'inverse « *πολίτης* » qui dérive de « *πόλις* ». On pourrait ainsi se demander si la philosophie grecque n'est pas victime d'une certaine idéologie, d'une confiance illusoire en un idéal politique qui la conduit à nier tout ce que la vie concrète des cités contient de violent et de conflictuel ; et le travail consisterait dès lors à se déprendre de cette confiance illusoire que nous ont transmis Platon ou Aristote et de chercher à penser à nouveaux frais l'essence des cités. Nicole Loraux insiste bien sur le conflit théorique qui oppose deux conceptions de la *pólis*, celle des anthropologues, pour qui la cité est « au repos », prise dans ses rites, ses pratiques, stabilisée par une certaine immobilité politique, et celle des historiens, sensibles au cours des événements, pour qui la cité est avant tout une vie politique et militaire ponctuée de crises, de ruptures brutales, d'événements imprévisibles qui en brisent le cours¹⁹ ; mais ne faudrait-il pas alors, dans ce conflit des définitions de la cité, donner raison aux historiens et tort aux anthropologues, ou du moins appeler ces derniers à se méfier des représentations grecques, qui véhiculent une image fictive d'unité politique ? On retombe sur une question de méthode proche de celle posée plus haut : face à la vivacité des représentations qui affirment l'individualité de la *pólis*, chez Platon, Aristote ou encore Thucydide, ne convient-il pas de s'interroger sur l'unité réelle des cités, au-delà des divisions, plutôt que de chercher à tout prix à démasquer le caractère illusoire de ces représentations ? En parcourant les textes, Nicole Loraux relève sur ce point deux concepts importants, le premier est celui de « *stásis* » lui-même, le second celui d'« oubli ». La *stásis* est au fond un risque permanent :

« Il faut, jour après jour, lier, nouer, tisser, ajuster la paix civile, car la déchirure toujours

¹⁸ *Ibid.*, p. 75 à 77.

¹⁹ *Ibid.*, p. 13.

menace : le moindre relâchement du nœud, le moindre jour dans le tissu, et voici que s'ouvre la faille qui divise la cité. Fin de l'Un, éclatement, retour au multiple : la catastrophe²⁰ ».

Pourquoi envisager la *stásis* comme « catastrophe », donc comme exception, plutôt que comme réalité ordinaire des cités ? Nicole Loraux se réfère à un passage des *Euménides*, dans lequel Eschyle fait parler Athéna, qui s'adresse à ses enfants citoyens, d'une part en célébrant la guerre juste, car extérieure aux murailles d'Athènes et menée contre les autres cités, d'autre part en exigeant qu'à l'intérieur des murs règne la paix civile et soient évités les « aiguillons sanglants » de la discorde ; la guerre extérieure garantissant l'unité de la cité ne peut en aucun cas trouver son prolongement à l'intérieur, dans un conflit qui ferait éclater l'unité. Il n'est d'ailleurs pas hasardeux que le thème de la « *stásis* » figure ainsi dans une tragédie, dont la fonction est justement d'unifier la communauté et de l'expurger de sa tendance au désordre et à la violence ; à ce titre, la *stásis* apparaît pensée d'abord sous la menace permanente du chaos, et l'histoire même d'Athènes au V^e siècle, ponctuée de crises et de changements de régime, montre qu'elle se manifeste régulièrement. Sauf que si tel est le cas historiquement, comment comprendre qu'au-delà de la représentation menaçante de la cité en discorde se maintienne à l'horizon, chez les penseurs, chez les tragiques comme chez les citoyens sans doute, une autre représentation, bien vivace, de la cité unifiée ? Nicole Loraux l'explique par le lien qu'entretient la *stásis* à l'oubli, à la réconciliation nationale en quelque sorte : en témoigne un événement remarquable, le serment que prononcent les Athéniens, lors du retour au pouvoir du camp démocrate après la chute des Trente, de « ne pas rappeler les maux du passé²¹ ». Nous sommes bien ici dans le domaine des représentations : tandis que l'expression du « nous » s'est trouvée un temps mise en échec, a perdu son sens à cause des divisions, l'unité de la cité se trouve solennellement réinstituée grâce à la demande unanime d'oubli, grâce à l'amnistie qui interdit tout nouveau cycle de vengeances et de représailles.

Mais comment une communauté pourrait-elle volontairement résorber les divisions qui l'ont déchirée en décrétant un oubli qui a toutes les chances d'être provisoire et de toute façon artificiel ? Car c'est une chose de proclamer l'amnistie et de faire se rencontrer bourreaux et victimes, pensons à l'exemple contemporain des commissions

²⁰ *Ibid.*, p. 91.

²¹ *Ibid.*, p. 11-12 et 148 et suivantes.

de réconciliation qui ont succédé à l'apartheid sud-africain ou au génocide rwandais, c'est une chose de promouvoir un nouveau mythe d'unité nationale, en vantant par exemple une nation multicolore ou sans différences ethniques pour essayer de changer en profondeur les représentations ; sauf que les divisions ethniques ou raciales ont justement été instituées en grande partie et renforcées par les événements qu'il s'agit d'oublier, et on bute dans tous les cas sur une forme de pétition de principe : si l'idéologie de différenciation et de division a été consolidée, aiguisée par les cycles de violences et de conflits, comment l'oubli de ces violences, à supposer même qu'il soit possible, pourrait-il agir au rebours sur la force des représentations qu'elles ont suscitées et confirmées ? Comment peut-on instituer un « nous » qui permette aux individus d'affirmer unanimement « Nous jurons d'oublier » et de réactiver par là cet autre « nous » que la discorde a violemment rompu ?

Nicole Loraux suggère une hypothèse : l'oubli commun, dans tout ce qu'il peut avoir d'apparemment artificiel, est permis, dans le cas de la cité grecque du moins, par la force du modèle de la cité unifiée, qui s'avère pour les citoyens tellement rassurante qu'elle demeure dans les consciences malgré les divisions et rend même la pensée d'une complète division impossible²². Mais alors, qu'est-ce qui peut garantir la force de ce modèle de la cité unifiée ? Dans l'exemple athénien, c'est la représentation d'une parenté entre les citoyens qui permet de fonder l'appartenance communautaire ; Nicole Loraux fait ainsi référence au *Ménexène*, dans lequel Platon félicite ses concitoyens pour leur réconciliation et les loue de s'être « 'mêlés' entre eux avec une joie toute familiale due à la parenté réelle que fonde la communauté de race²³ ». Le résultat obtenu est philosophiquement intrigant : la représentation mythique d'une originare unité de famille vient au secours de l'unité politique.

Le modèle politique de la fraternité

À partir de ce résultat ponctuel, ne peut-on alors, par une extrapolation audacieuse, échafauder l'hypothèse générale que toute crise de division politique est susceptible de se résorber grâce à une solution similaire à la précédente, c'est-à-dire par le recours à un lien primordial et symbolique entre les sujets politiques, tout particulièrement de parenté, qui permette de restaurer l'unité originare ainsi postulée ? Et si une

²² *Ibid.*, p. 25.

²³ *Ibid.*, p. 26.

telle hypothèse doit être prise au sérieux, ne pourrait-on pas faire appel, pour mieux comprendre que l'idée du « nous » puisse subsister durant les divisions politiques, au concept apparemment paradigmatique de « fraternité », si tant est que ceux qui combattent demeurent politiquement « frères » malgré la *stásis* ? Le concept de « fraternité » semble en effet heuristique ici, quoique vague, dans la mesure où il est traversé, comme le montre Nicole Loraux²⁴, d'une ambiguïté fondamentale : d'un côté, la fraternité civique engage chez les citoyens une impression d'identité voire d'égalité d'où découle un sentiment d'amitié salubre pour l'unité de la communauté²⁵ ; d'un autre côté les couples de frères ennemis jusqu'à la mort, Étéocle et Polynice ou Romulus et Rémus, sont suffisamment présents dans les mythes pour rappeler le risque permanent de la *stásis* qu'ils symbolisent. René Zazzo décrit ainsi, à propos des couples jumeaux fabuleux, la fraternité comme « duo et duel », comme « sentiment de rivalité, de jalousie, toujours sans doute mêlé, plus ou moins, au sentiment d'amour²⁶ ». Pour autant, s'en remettre, pour expliquer la permanence d'une unité politique malgré la réalité de sa division, à un sentiment qualifié de « fraternel », et censé animer les consciences individuelles, pose apparemment davantage de problèmes que cela n'offre de clarifications. En premier lieu, on peut avoir des doutes sur la signification réelle d'une relation fraternelle transposée au domaine civique et soupçonner qu'il s'agit seulement, sauf à servir de cri de ralliement lorsque la patrie est menacée, d'une projection hasardeuse à partir du lien adelphique, bien loin des sentiments contradictoires que ce dernier éveille. En second lieu, on ne peut ignorer l'évolution historique de l'idée de fraternité, et ce serait commettre une erreur méthodologique que d'assimiler l'autochtonie athénienne, celle par laquelle tous les citoyens, nés de la même terre, se reconnaissent une égalité d'origine²⁷, et la fraternité républicaine, dont la généalogie paraît remonter au message évangélique d'amour universel, profondément modifié par l'introduction en théorie politique de concepts théologiques puis par l'épisode révolutionnaire ; au contraire, ne faut-il pas, surtout si on s'intéresse à ces communautés que sont les États-nations, reconnaître l'incompatibilité entre le sentiment ancien qui postule une authentique fratrie

²⁴ *Ibid.*, p. 202 et suivantes.

²⁵ Pensons à ce passage de l'*Éthique à Nicomaque* (1170b) où Aristote affirme à la fois que le modèle de la vie en société est offert par la communauté des hommes de bien, que cette communauté se fonde sur le besoin qu'ont les hommes vertueux d'avoir des amis et de partager avec eux leur existence, et que ce besoin lui-même vient de ce que « l'homme vertueux est envers son ami comme il est envers lui-même ».

²⁶ R. Zazzo, *Le Paradoxe des jumeaux*, Paris, Éditions Stock, 1984, p. 150. Voir aussi J.-B. Pontalis, *Frère du précédent*, Paris, Gallimard, 2006.

²⁷ N. Loraux, *Né de la terre, Mythe et politique à Athènes*, Paris, Seuil, 1996, p. 57-58.

dans la communauté, et le sentiment moderne qui fait davantage appel à un idéal de respect et de solidarité entre les hommes ? Enfin, si pour Platon l'institution d'une cité appelle comme premier geste la fabrication de mythes²⁸, reste à mesurer la force concrète d'idées telles que la fraternité, autant la place qu'elle occupe dans les représentations individuelles que les effets concrets des comportements solidaires.

Si on la prend malgré tout au sérieux, l'hypothèse suppose en tout cas de penser la constitution des communautés politiques autrement, non pas à partir des relations d'affection ou d'hostilité que les individus établiraient entre eux, mais à partir de liens plus primitifs qui s'imposent aux membres de la communauté sans pouvoir être considérés comme interindividuels à proprement parler, au sens où l'individu ne choisit pas de reconnaître un autre individu comme son compatriote et de développer avec lui ce lien de fraternité ; parler de « fraternité », c'est envisager un compatriotisme fondamental que les individus subissent et qui leur est prédonné, de même qu'une relation adelphique s'impose d'emblée à deux individus, quelle que soit la manière dont par la suite ils la construisent et l'orientent. On peut vouloir, touriste à l'étranger, échapper à un groupe de concitoyens qui cherchent à établir des liens de connivence, il n'empêche qu'ils sont des compatriotes et qu'en cas de crise grave dans le pays on risque bien de se retrouver à évoquer avec eux les affaires de l'État. Par conséquent, c'est l'analyse logique du « nous », du moins dans son usage politique, qui doit être réformée. Dans son article « Structure des relations de personne dans le verbe²⁹ », Benveniste met en lumière deux traits d'interprétation de la première personne du pluriel : il remarque d'abord, de manière générale, que toutes les personnes grammaticales contiennent le « je », puisque le discours est toujours tenu par un « je » et que la définition du « tu » ou du « il » se fait du point de vue du « je » qui parle, même lorsque le discours est apparemment descriptif ; par conséquent, le « nous » aussi se dit dans l'horizon d'un « je » ; or Benveniste estime ensuite que cette remarque vaut d'autant plus dans le cas du « nous », qui peut se définir comme « une *jonction* entre “je” et le “non-je”, quel que soit le contenu de ce “non-je” » ; le « nous » est particulièrement lié au « je » puisqu'il l'inclut tout en se définissant par rapport à lui, et en ce sens « je » « prédomine » dans « nous » ; voilà pourquoi on peut même aller jusqu'à parler du « nous » comme d'un « je *dilaté* au-delà de la personne

²⁸ N. Loraux (*ibid.*, p. 49) cite la *République*, 414 d-e.

²⁹ É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale I*, chapitre XVIII, Paris, Gallimard, 1966, p. 225-236. Nous nous référons plus particulièrement aux p. 228 puis 233 à 235.

stricte, à la fois accru et de contours vagues », au sens où dans le « nous » la première personne conserverait sa singularité tout en perdant sa délimitation. Bref, ce qui est difficile à penser avec une telle définition du « nous », c'est qu'elle implique un mouvement d'élargissement et de désindividuation qui ne remet pourtant pas en cause l'individualité du « je » qui en est l'origine. Or si l'on admet que l'appartenance à une communauté politique se donne *primitivement* aux individus, par l'intermédiaire d'une forme de lien civique de parenté, alors le « nous » doit être analysé tout à fait autrement : l'individu qui dit « nous » en contexte politique ne part pas du « je » pour inclure d'autres individus dans un processus logique de dilatation, mais s'insère dans un « nous » auquel il appartient d'emblée, indépendamment des relations interindividuelles ou communautaires qu'il tente ou ne tente pas de constituer ; le « nous » ne désigne pas dans ce cas le prolongement d'un singulier, mais une pure collectivité, plus proche au fond de l'impersonnelle troisième personne que de la première ; ainsi, on peut, de manière à peu près équivalente, désigner la communauté à laquelle on appartient par un « nous » ou par une hypostase telle que « le peuple », « la nation » ou encore « la patrie ».

Cette relecture du « nous » dans son usage politique ne remet cependant pas en cause le second élément de définition proposé par Benveniste, c'est-à-dire les « contours vagues » de l'entité ainsi individuée. Si un lien primordial unit une collectivité en dépit de l'engagement ou du désengagement affectif réel de ses membres, il doit bien également permettre de distinguer une communauté d'une autre, en combinant force incluante et force excluante ; cependant, comment la fraternité le pourrait-elle à elle seule ? La question vaut surtout pour les nations modernes, puisque l'autochtonie revendiquée par exemple par Athènes permet bien de désigner les « Athéniens » contre les « métèques ». L'idée moderne de fraternité quant à elle, parce qu'elle est d'origine théologique, comprend des aspects qui lui ôtent à première vue sa force excluante : elle est logiquement antérieure aux individus, et vaut donc tout autant pour les hommes présents que pour les hommes à venir, et s'ouvre sans limites aux générations suivantes ; elle abolit les frontières entre les hommes et entraîne pour tous une certaine égalité de reconnaissance ; elle conserve dès lors, malgré les divisions réelles entre les communautés, une prétention à l'universalité³⁰. Cette tendance vers l'universalisme n'est d'ailleurs pas seulement factuelle, mais a quelque chose de nécessaire : ainsi, dans *Malaise dans la*

³⁰ Voir par exemple une définition chrétienne de la fraternité qui reprend ces trois aspects dans J. Ratzinger, *Frères dans le Christ*, Paris, Éditions du Cerf, 2005, p. 36, 72 puis 93.

culture, Freud envisage l'amour prôné par la religion comme une des stratégies de sublimation du principe de plaisir, c'est-à-dire comme le détournement d'une pulsion singulière vers un sentiment plus large et affaibli qui rend cette pulsion culturellement moins dangereuse³¹. Cependant, lorsque l'amour se généralise, il « semble perdre une partie de sa valeur propre » ; sous l'effet de la culture, l'amour génital originel se modifie en amour familial entre parents et enfants ou entre frères et sœurs, puis s'élargit encore en amitiés plurielles ; sauf que ces différents élargissements, en même temps qu'ils répondent à un besoin culturel d'inhibition, sont pour Freud porteurs d'une triple contradiction : premièrement, l'amour génital « s'oppose aux intérêts de la culture » par son exigence d'exclusivité, et à l'inverse « la culture menace l'amour de restrictions sensibles » en l'inhibant ; deuxièmement, l'élargissement produit par la sublimation est quelque part sans limites, comme le montre le cas extrême de l'amour cosmique de François d'Assise, alors que l'amour plein nécessite au contraire la restriction, l'individuation d'un objet ; troisièmement, l'exigence « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » est clairement abusive, car « mon amour est considéré par tous les miens comme une préférence, je suis injuste envers eux en les mettant sur le même pied que l'étranger ». Si de telles analyses sont rigoureuses, l'idéal religieux de fraternité ne peut que manquer sa finalité politique : il ne permet pas de tracer la limite entre « les nôtres » et « les autres », il aboutit à un sentiment vague et abstrait d'amour pour l'humanité, voire pour le cosmos, comme si le « nous » allait jusqu'à inclure tout être de cette terre, jusqu'à « l'insecte, le ver de terre, la couleuvre ».

La dérivation de l'idéal théologique de « fraternité » en relation laïque et politique peut-elle donc avoir une quelconque efficacité individuante, alors même qu'elle semble porteuse d'une valeur universelle ? La chose se complique si l'on rappelle la distinction que fait Tocqueville entre les sociétés aristocratiques du passé, dans lesquelles chaque classe « devient pour celui qui en fait partie une sorte de petite patrie, plus visible et plus chère que la grande », et les sociétés démocratiques nouvelles « où les devoirs de chaque individu envers l'espèce sont bien plus clairs » mais « le dévouement envers un homme devient plus rare³² ». L'universalisation de l'amour des autres en amour abstrait

³¹ S. Freud, *Le Malaise dans la culture* dans *Œuvres complètes*, vol. XVIII, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 288-289 et 295-296.

³² A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique II*, II, 2.

pour l'humanité ne produit dans le dernier cas qu'un sentiment sans efficace³³. Tocqueville montre cependant que l'avènement de l'ère qu'il nomme « démocratique » affaiblit certes les relations de solidarité en les universalisant, mais humanise par ailleurs les rapports sociaux, puisqu'un sentiment vague d'identité règne désormais entre tous les individus ; c'est ce qu'illustre le contre-exemple de Mme de Sévigné, vivant à un âge aristocratique et capable d'éprouver un sentiment sans limites pour sa fille, mais qui ne ressent aucune compassion pour les basses classes, à tel point qu'elle s'amuse de la répression atroce de la révolte bretonne de 1675 et considère les pendaisons comme un « rafraîchissement »³⁴. Bref, le sentiment de fraternité est traversé d'une ambivalence fondamentale puisqu'il peut tout à la fois être conçu comme un « humanisme », qui mène à un certain adoucissement des mœurs entre les hommes, mais se fonde sur une considération abstraite d'identité spécifique, ou comme une « solidarité », qui renforce concrètement les liens entre les individus d'une communauté, mais repose sur une logique d'inclusion et d'exclusion à l'intérieur même de la communauté.

Le problème de la communauté disjonctive

D'un côté, nous avons constaté qu'il n'y a d'unité constitutive possible pour une communauté politique, malgré la réalité concrète de ses divisions, qu'à la condition que ses membres éprouvent un *sentiment de coappartenance*, que nous avons identifié sous le terme large de « fraternité », qu'il s'agisse de l'« autochtonie » des cités grecques ou du mélange d'« identité » et de « solidarité » que ressentent nos contemporains. Évidemment, cette « fraternité » vague n'entraîne pas forcément chez les individus de comportements de sollicitude, d'entraide ou d'empathie envers les autres membres de la communauté ; par ailleurs, on trouve dans toute nation des chauvins, des patriotes, des xénophobes, et à l'inverse des anarchistes, des internationalistes, des autonomistes ; simplement, il est apparu logiquement nécessaire, pour qu'un « nous » puisse désigner une communauté et tous ses membres, c'est-à-dire individualise quelque chose, qu'un sentiment de « nature fraternelle » soit au moins partagé. D'un autre côté pourtant, l'idée de fraternité se montre historiquement ambivalente, comme en témoigne la distinction que

³³ Il faudrait voir plus en détail si la prétention universaliste de la Constitution française de l'an II, exprimée en particulier dans l'article 4 : « Tout étranger qui sera jugé par le Corps législatif avoir bien mérité de l'humanité est admis à l'exercice des Droits de citoyen français » ne contient pas une contradiction logique.

³⁴ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique II*, III, 1.

fait Tocqueville entre l'attachement intense qu'éprouvent les hommes des époques aristocratiques pour ceux de leur clan et la considération universelle mais abstraite que les individus des siècles démocratiques accordent à leurs semblables. Nous voici donc à devoir déterminer une représentation politique d'origine théologique, à laquelle nous prêtons un pouvoir individuant, mais qui est pourtant à grande variabilité historique, mêlée et obscure dans son contenu. On peut dès lors tenter de procéder à un bref excursus d'histoire des idées pour comprendre pourquoi la fraternité se trouverait porteuse d'individuation, d'abord, à l'origine, lorsqu'elle relève encore entièrement du message évangélique, ensuite, lorsque cette valeur se trouve laïcisée, progressivement empruntée à la théologie pour servir de modèle politique, enfin, lorsqu'elle vient s'inscrire dans le cadre idéologique des États-nations.

Les débuts puis l'histoire du christianisme permettent de proposer une nouvelle distinction entre la fraternité universelle des Évangiles, qui invite à aimer tout homme parce qu'il est homme, et la fraternité ecclésiologique, celle qui unit les fidèles, mais qui, aux premiers temps du christianisme du moins, les unit encore en communautés dispersées³⁵. Exemple de la seconde acception est la première *Épître de Pierre*, seul écrit du Nouveau Testament à mentionner le mot « fraternité » (« ἀδελφότης ») ; dans cette lettre qui s'adresse à des groupes de chrétiens dispersés, l'entrée du croyant dans la foi nouvelle est strictement liée à son inscription dans une communauté fraternelle concrète³⁶. Cette forme de repli communautaire s'explique en partie par l'hostilité des religions traditionnelles au culte nouveau, mais elle est pour autant ambiguë, puisque Pierre, tout en opposant frontalement « vous » à « eux », les croyants à leurs concitoyens païens qui persistent dans la débauche, considère que ces derniers peuvent être impressionnés et retournés par la conduite exemplaire des croyants, voire convertis à leur tour. Le « nous » pétrinien, replié temporairement sur des communautés fraternelles closes, est dans le même temps voué à l'élargissement vers tous ceux qui sont susceptibles de devenir « frères » ; la conception de la fraternité qui en découle est ainsi marquée par un double mouvement paradoxal de clôture et d'ouverture, que l'on trouve décliné dans la lettre sous trois formes différentes. Premièrement, le texte joue sur la paronymie entre

³⁵ H. Herbreteau, *La Fraternité, Entre utopie et réalité*, Ivry-sur-Seine, Les Éditions de l'Atelier- Les Éditions ouvrières, 2009, p. 145 et suivantes.

³⁶ « En obéissant à la vérité, vous avez purifié vos âmes pour vous aimer comme des frères » (1 P, 1, 22). Pour toutes ces remarques, je m'appuie sur le livre de M.-L. Lamau, *Des Chrétiens dans le monde, Communautés pétriniennes au 1^{er} siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1988.

« *oikos* », la maisonnée, et « *paroikia* », le séjour à l'étranger, pour affirmer que l'Église est la « maison de Dieu » qui accueille tous les étrangers, tous les sans-maison ; cette affirmation s'explique historiquement par le fait que de nombreux étrangers, souvent des classes sociales inférieures, avaient rejoint le mouvement chrétien en Asie mineure et qu'il s'agissait ainsi de leur offrir un nouveau sentiment d'appartenance ; elle se justifie aussi par le statut des chrétiens eux-mêmes, qui sont désormais considérés par les païens comme des gens devenus « étrangers », qui ne s'intègrent plus dans la société politique de leur temps³⁷. Deuxièmement, le modèle de l'*oikos*, de la maison, qui sert à penser l'Église dans l'épître, est lui-même porteur d'une double tension : d'abord, l'*oikos* est, pour la conception civique antique, un lieu qui échappe à la politique, puisque la communauté domestique est infrapolitique, mais un lieu aussi dans lequel se construit la citoyenneté, puisque le citoyen tire son nom et son statut de son inscription dans une lignée ; ensuite, l'*oikos* sert matériellement de refuge aux membres de la communauté qui viennent s'y réunir, ils y sont protégés et traités de manière égalitaire, mais, en tant que « maisonnée », c'est un lieu traditionnellement structuré par une idéologie de la disparité sociale qui peut contredire l'égalité entre frères³⁸. Troisièmement, l'adhésion des nouveaux croyants à la foi, par leur lien au Christ, les rend « frères » et crée un nouveau « Peuple de Dieu », différant bien entendu de la Cité romaine, mais également du peuple juif dont les membres sont unis par la chair ; une fraternité inédite émerge donc, fondée tout autant sur le partage volontaire de la foi que sur le regroupement en communautés, formes de nouvelles « maisons » qui s'insèrent dans la cité mais en s'en détachant ; la fraternité chrétienne se superpose à la fraternité civique, à la fois compatible et incompatible avec elle, toujours marquée par quelque chose d'« étranger »³⁹.

Quelles peuvent être les conséquences politiques de cette définition d'une fraternité chrétienne fortement individuante, porteuse d'un message universel mais incluant pourtant la différence ? Il faut d'abord affirmer, comme l'a fait clairement Carl Schmitt dans sa *Théologie politique*, la forte porosité qui a caractérisé l'histoire des idées européennes, entre la théologie chrétienne et la théorie politique ; rappelons la fameuse formule selon laquelle « tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont

³⁷ M.-L. Lamau, *Des Chrétiens dans le monde*, op. cit., p. 25 à 30.

³⁸ *Ibid.*, p. 100 à 104.

³⁹ *Ibid.*, p. 284 à 286.

des concepts théologiques sécularisés⁴⁰ ». Or cette porosité fut facilitée par le fait que la théologie s'est pour elle-même servi de concepts politiques qui ont pu d'autant plus aisément être resécularisés. À la fin de son ouvrage, dans un passage non moins célèbre qu'allusif⁴¹, Schmitt évoque ainsi l'usage du concept de « *stásis* » dans le cadre d'un essai de formulation du dogme trinitaire. Il s'agit plus précisément pour Schmitt de réfuter la thèse défendue par son ami le théologien Erik Peterson dans *Le Monothéisme : un problème politique*. Peterson fait référence à un discours de Grégoire de Naziance⁴² dans lequel est utilisée l'analogie politique pour parler de Dieu. Grégoire oppose trois formes politiques, « anarchie, polyarchie et monarchie » ; les deux premières sont caractéristiques du polythéisme des Grecs, qui imaginent des conflits constants entre leurs dieux, aboutissant à un désordre absolu ; seule la monarchie est acceptable pour penser Dieu, puisqu'elle implique ordre, accord, identité. Cette pensée politique de Dieu, cette idée d'une « monarchie divine » pourrait elle-même avoir des conséquences politiques et Peterson rappelle la formule et la citation de *l'Iliade* qui ferment le livre Λ de la *Métaphysique* d'Aristote : « Les êtres ne veulent pas être mal gouvernés. 'Le commandement de plusieurs n'est pas bon : qu'un seul chef commande'⁴³ ». Pour autant, la monarchie évoquée par Grégoire de Naziance n'est pas unitaire, mais proprement trinitaire, ce qui complique singulièrement le modèle politique qu'on pourrait en tirer. Grégoire précise ainsi : « nous, c'est la monarchie que nous honorons ; non pas une monarchie délimitée par une seule personne – car il est possible que cette unique personne, se trouvant en discorde avec elle-même, devienne multiple –, mais une monarchie constituée par l'égalité dignité de nature, l'accord de volonté, l'identité de mouvement et le retour à l'unité de ceux qui viennent d'elle » ; ici entre donc en jeu le concept de « *stásis* », pour indiquer qu'un dieu absolument unitaire risquerait la division, et finalement la polyarchie puis l'anarchie, tandis que le Dieu trine n'est pas menacé de multiplicité, puisque par l'égalité absolue de ses trois personnes il se trouve absolument unifié. Peterson en conclut que la monarchie trinitaire divine telle qu'elle est présentée par la patristique, chez Grégoire de Naziance ou Augustin, ne peut venir justifier un modèle politique d'Empire ou d'État souverain ; il s'oppose vigoureusement à l'idée d'Eusèbe de Césarée, qu'il juge courtisan

⁴⁰ C. Schmitt, *Théologie politique, op. cit.*, p. 46.

⁴¹ *Ibid.*, p. 173 à 175.

⁴² Grégoire de Naziance, *Discours*, 29, 2, cité par E. Peterson, *Le Monothéisme : un problème politique*, Bayard, 2007, p. 120.

⁴³ Aristote, *Métaphysique*, 1076a.

vil et rhéteur, selon laquelle l'Empire romain à partir de Constantin accomplirait le Royaume de Dieu, en faisant correspondre un monarque unique sur Terre au monarque unique des Cieux ; pour Peterson, la pensée théologique ne peut absolument pas fournir de modèle adéquat de pensée politique. À l'inverse, Schmitt voit dans le même propos de Grégoire de Naziance une confirmation de l'existence d'authentiques phénomènes théologico-politiques, « en l'occurrence, c'est une véritable *stasiologie* théologico-politique qui apparaît au cœur de la doctrine trinitaire » ; autrement dit, l'idée politique d'« ennemi » vient se loger jusque dans la considération de l'unité des trois personnes⁴⁴. L'erreur de Peterson est dès lors, selon Schmitt, double : la notion centrale de la théologie politique n'est pas tant celle de « monarchie », ce qui réduirait sa portée à une période précise et une question technique à propos d'un régime donné, que celle d'« unité politique » ; le versant politique de la théologie politique ne concerne donc pas tant le « monarque » que le Souverain, qui peut très bien être un seul, une multiplicité, ou encore, dans les États contemporains, le peuple représenté⁴⁵.

Évidemment, Schmitt estime que la « stasiologie » latente qui transparaît au cœur de la théologie politique confirme son intuition que le critère du politique est bien la « distinction ami-ennemi »⁴⁶. Du côté théologique, le christianisme semble avoir cherché en vain à dépasser l'intuition gnostique d'une hostilité radicale entre le Démiurge créateur imparfait et le Dieu sauveur qui fera advenir un monde parfait, malgré la tentative augustinienne de justifier le mal de notre monde par la liberté humaine et de garantir ainsi l'unité du Père et du Fils, et par conséquent l'unité cosmologique, contre la pensée irrésistible qu'« à toute unité sont immanentes une dualité, et par conséquent une possibilité de révolte⁴⁷ ». Du côté politique en conséquence, cette pensée théologique de la révolte se traduit dans la conviction que les révolutions ou les ruptures historiques sont une « explication entre ennemis » dans laquelle s'opposent le maître d'un monde raté et le libérateur qui va produire un monde neuf ; la tentation de la *stásis* s'importe de la théologie vers la politique, ce qui justifie le travail d'unification de l'État moderne qu'a

⁴⁴ La même controverse sert de point de départ au livre de G. Agamben, *Le Règne et la gloire, Homo Sacer, II, 2, Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement*, Paris, Le Seuil, 2008, pour affirmer (p. 17) que la théologie chrétienne ne produit pas seulement la théologie politique, bien identifiée par Schmitt, et « qui fonde dans le Dieu unique la transcendance du pouvoir souverain », mais aussi une théologie économique oubliée, qui développe « l'idée d'une *oikonomia*, conçue comme un ordre immanent à la vie divine et à la vie humaine ».

⁴⁵ C. Schmitt, *Théologie politique, op. cit.*, p. 123.

⁴⁶ C. Schmitt, *La Notion de politique*, trad. M.-L. Steinhäuser, Paris, Flammarion, 1972, p. 65 à 68.

⁴⁷ C. Schmitt, *Théologie politique, op. cit.*, p. 178. Dans toutes ces pages, Schmitt répond aux thèses de Blumenberg dans *La Légitimité des Temps modernes*.

parfaitement établi Hobbes dans le *Léviathan* : « la terreur de l'état de nature pousse les individus apeurés à se réunir ; leur peur croît jusqu'à son maximum ; un éclair de la *ratio* jaillit – et soudain le nouveau dieu est là⁴⁸ ». Ce « dieu » politique nouveau et sécularisé, qui n'est que terrestre et mortel, parvient cependant à mettre un temps fin à l'hostilité cosmique, du moins dans son propre domaine, grâce à l'usage de la catégorie politique d'« ennemi ». La tentation disjonctive de la *stásis* reste bien entendu immanente aux communautés, mais le Souverain moderne la résout provisoirement en exerçant sa fonction première de désignation de l'ennemi public.

Remarques finales

Nous venons ainsi de rencontrer, à travers la reconstitution historique de Carl Schmitt, une solution apparemment convaincante au problème de l'individualité des collectivités politiques : l'unité collective, contrairement à l'unité individuelle, ne peut être conçue comme unité complète car en elle se maintient la multiplicité de sa constitution, elle relève pour cette raison du davantage qu'un ; ce davantage qu'un, lorsqu'il est question de la forme politique élaborée qu'est l'État moderne, est maintenu dans l'unité par l'action du Souverain. Une conséquence manifeste est qu'il existe, puisque toute action du Souverain a nécessairement quelque chose de violent envers les individus, puisque tout acte politique est exorbitant de la logique des individus et toujours contraignant pour eux, même lorsqu'il ne vise qu'au maintien de l'ordre intérieur, un lien intrinsèque entre la politique, au moins moderne, et la violence, soit que subsistent à l'intérieur de la communauté des conflits latents qui menacent toujours de dégénérer en guerre intestine, soit que le Souverain maintienne l'unité au prix de la désignation d'un ennemi qui justifie la guerre extérieure ; avec la guerre interétatique, la violence physique employée par les individus antagoniques devient même théoriquement sans limites, jusqu'à l'anéantissement⁴⁹. Une autre conséquence est que « l'ennemi » désigné par l'État pour assurer l'unité du « nous » se trouve logiquement placé à l'extérieur de la communauté ou rejeté d'elle ; l'idée d'un « ennemi intérieur » est en effet contradictoire dans les termes, dans la mesure où sa désignation a ceci de paradoxal qu'elle ne résorbe

⁴⁸ C. Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, Paris, Seuil, 2002, p. 93.

⁴⁹ On peut ici se souvenir de la définition que donne Clausewitz : l'essence de la guerre est d'être « un acte de violence, et il n'y a pas de limite à la manifestation de cette violence » (*De la guerre*, I, 1). Bien évidemment, on doit également rappeler que si le concept pur de la guerre contient cette « montée aux extrêmes », la réalité de la guerre suppose d'établir une théorie qui tienne compte des variations dans les stratégies et la recherche de la paix.

la stásis que par l'artifice logique de la négation pure et simple : « puisqu' "eux" ne veulent plus faire partie du "nous", alors "nous" nous définirons sans "eux" », sans même considérer le fait qu' « eux » revendiquent toujours leur appartenance au « nous » ; on aboutit ainsi à un « nous » agressif, restrictif et partisan, comme celui qui a prétendu différencier les « vrais Français » des « quatre États confédérés » ou de la « cinquième colonne ». Carl Schmitt précise dans la Notion de politique que « l'ennemi ne saurait être qu'un ennemi public, parce que tout ce qui est relatif à une collectivité, et à un peuple tout entier, devient de ce fait affaire publique⁵⁰ » ; dès lors, la catégorie d' « ennemi » n'a rien à voir avec d'autres catégories non politiques telles que « concurrent », « adversaire », « rival », ou encore « criminel », et Schmitt en déduit que « tout conflit concret est d'autant plus politique qu'il se rapproche davantage de son point extrême, de la configuration opposant l'ami et l'ennemi », de la guerre interétatique. Autrement dit, le « nous » politique authentique qu'on cherche à définir ici ne peut prendre complètement sens que prononcé par l'État en vue d'unifier la communauté contre l'ennemi, et à condition que l'ennemi soit d'emblée conçu comme celui de toute la communauté.

Mais d'un autre côté on vient de voir que l'unité de toute la communauté n'est jamais une unité totale ! C'est que le davantage qu'unité de la communauté politique unifiée signifie logiquement l'échec du « nous » à être exhaustif et complet, et en définitive l'échec de l'État moderne à accomplir la tâche d'unification qui justifie pourtant son existence ; dès lors le « nous » à visée politique est fondamentalement ambivalent, il a la prétention d'être un « nous » total mais ne peut jamais parvenir à cet idéal et demeure partisan, même lorsqu'il est prononcé par ceux qui exercent effectivement la Souveraineté et jusque dans les périodes d'« Union sacrée ». Il faut pourtant sur ce point, sans tomber dans la déploration de l'échec définitif de l'État-nation, émettre une double réserve importante : premièrement, ce n'est pas parce que la communauté ne parvient pas à parler d'une seule voix que par principe elle n'a pas d'individualité ; peut-être devrait-on plutôt supposer une expression paradoxalement multiple des authentiques individus collectifs à cause d'une déficience propre à la première personne du pluriel, qui ne parvient jamais à s'exprimer « en personne », contrairement au « je » des individus physiques, mais qui à chaque fois se pluralise en voix hétérogènes ou *s'impersonnalise* en énoncé de normes ; deuxièmement, le « nous » tire sans doute une vraie fécondité politique de la pluralité qu'il impose, de telle sorte que les communautés les plus heureuses seraient

⁵⁰ C. Schmitt, *La Notion de politique*, p. 68 à 71.

celles qui favorisent la controverse permanente, le débat cacophonique, les prises de bec idéologiques. Socrate, qui, dans le *Criton*, fait parler les Lois d'Athènes dans leur universalité impersonnelle, on l'a vu, explique en outre dans l'*Apologie* qu'il ne s'est pas engagé plus loin que ne l'exigeait son devoir dans la vie de la cité car il aurait couru le danger d'être tué, ou bien en disant l'entière vérité à ses concitoyens en temps de démocratie, ou bien en refusant d'obéir aux ordres injustes en temps de tyrannie⁵¹. On ne saurait mieux souligner les conditions fragiles de l'unité politique, mise à mal d'un côté par le pluralisme d'expression contre lequel très vite la communauté tente de résister pour subsister, si bien qu'il y a toujours quelque chose de bavard, de vide, d'inessentiel dans le débat démocratique, menacée d'un autre côté d'être réduite à l'abstraction du système de normes qui lui sert de fondement, mais pour autant ne la singularise ni ne lui donne chair.

Plus profondément, c'est un problème métaphysique, concernant l'individuation, qui se trouve ici posé : au degré ontologique de la collectivité, la constitution d'une communauté n'est possible qu'à supposer une limite de l'individuation des individus qui la composent, limite qui est due ou bien à l'inachèvement des individualités physiques, c'est-à-dire à un simple arrêt, ou bien à l'action positive d'un mouvement concret d'individuation d'ordre supérieur, de telle sorte que l'individualité des êtres humains résulterait de la combinaison de deux niveaux d'individuation ; d'un autre côté, l'individuation d'une communauté n'est clairement jamais complète en elle-même, et déjà parce que le système des lois qui en constitue primordialement l'unité est impersonnel et abstrait ; de telle sorte qu'une communauté ne peut avoir d'existence individuelle à part entière, de *vie individuelle*, au-delà d'une simple unité formelle, que si les relations immédiates que les individus entretiennent avec elle, aussi bien que les relations qui unissent les individus, la *vivifient*. Mais quelle part de leur vie les individus peuvent-ils vouer à la communauté pour que celle-ci y trouve sa propre vie ? Dans son essai « Mourir pour la patrie », Ernst Kantorowicz retrace la généalogie de la doctrine nationaliste qui célèbre l'individu donnant sa vie pour sauver la vie de la communauté menacée⁵². Il apparaît, sans surprise, que le sacrifice de soi pour la communauté est particulièrement valorisé dans les sociétés à très haut degré de policité, dans l'Antiquité

⁵¹ M. Foucault dans *Le Courage de la vérité, Cours au Collège de France 1983-1984*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2009, p. 69 à 74, relève et analyse ce passage.

⁵² E. Kantorowicz, « Mourir pour la patrie (*Pro Patria Mori*) dans la pensée politique médiévale » dans *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p. 105 à 141.

grecque et romaine, tout comme dans la Modernité, et à l'inverse « l'héroïque sacrifice du guerrier existait bel et bien au Moyen Âge, à ceci près que l'homme se sacrifiait pour son seigneur et maître plutôt que pour un territoire ou une conception de l'« État »⁵³ » ; il apparaît également, confirmant le rôle déjà signalé de la théologie politique, que la résurgence moderne de l'idée de « mort pour la patrie » se fonde sur des emprunts théologiques, le modèle conceptuel originel étant le mépris de la vie terrestre en regard de la Cité de Dieu, elle-même réinterprétée, pour les besoins de l'histoire, lors des Croisades, comme « Terre sainte », et enfin, après laïcisation et politisation, comme « Royaume », État national ; la conceptualisation en termes de « patrie » permet dès lors de magnifier la relation symbolique que les frères citoyens entretiennent à leur communauté, conçue comme une mère abstraite, sacrée, à tel point qu'Henri de Gand a pu comparer « la mort d'un citoyen pour ses frères et sa communauté au sacrifice suprême du Christ pour le genre humain ». La force symbolique de ce modèle particulier permet de comprendre l'incomplétude des existences individuelles, sous certaines formes hautement politiques de sociétés, si elles ne se trouvent parachevées par la communauté politique ; à l'inverse, Kantorowicz souligne que les sociétés contemporaines « désenchantées », qui n'entretiennent donc plus l'idéal mystique de la « patrie », demandent au soldat de « mourir sans proposer un quelconque équivalent émotionnel réconciliateur en échange de cette vie perdue⁵⁴ », comme si elles ne permettaient plus aux individus de se parachever dans une vie supérieure mais les laissaient trouver isolément l'accomplissement de leur existence.

On peut s'appuyer sur ce cas précis d'idéal historique de « mort pour la patrie » pour finalement préciser une forme de critère général d'individuation des communautés politiques, ou plus précisément une combinaison de deux critères d'individuation : car accepter de « mourir pour la patrie », c'est d'une part défendre un territoire sur lequel a prise un système juridique, en somme un système de normes alourdies, épaissies par leur ancrage matériel, qui donne naissance à une communauté ; c'est d'autre part aussi mettre sa vie en péril pour protéger ses concitoyens, au nom d'une relation proprement politique conçue comme fraternelle, qui unit un individu aux autres individus issus du même territoire.

⁵³ *Ibid.*, p. 115.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 139-141.

Concluons à propos de l'usage politique du « nous » : on ne pourra jamais congédier définitivement la position sceptique selon laquelle le « nous » est toujours quelque part usurpé, lorsqu'il prétend désigner l'unité d'une communauté politique, par celui qui le prononce. En ce sens, l'idée de l'« État », malgré la matérialité des institutions et le fonctionnement concret des services publics, naît assurément d'un « mythe » d'unanimité, de représentations individuelles de l'unité politique qui n'ont que leur force pour les soutenir, mais ne traduisent en rien la réalité des collectivités divisées par l'expression des individualités, des « moi » glissés sous le « nous » à prétention unitaire. Pire, « l'État moderne » apparaît comme un mythe dangereux, mortifère, qui exige la multiplication des conflits pour que se renforce la conscience d'appartenance des individus à la nation, leur inscription dans une histoire commune faite de crises et de guerres, jusqu'à la terrible conceptualisation de la « guerre totale » par laquelle la soumission entière de l'État au pouvoir militaire doit mener à une politique de guerre permanente rassemblant toute la communauté et produisant, enfin, « la cohésion animique du peuple »⁵⁵. Or quel besoin d'identification peut susciter chez les individus contemporains un tel mythe fondateur de communautés dont l'histoire n'est faite de chaos et de malheurs ? N'y a-t-il pas ici un devoir, pour parer les dangers des mythes politiques, de les réfuter logiquement et de substituer à leur obscurité un discours culturel supérieur, n'est-ce pas le rôle même de la philosophie que de démasquer rationnellement les mythes⁵⁶ ? Cependant, les mythes sont autre chose que de simples récits, fictions aussi efficaces et dangereuses soient-elles, autre chose dont la pensée doit tenir compte ; les mythes, par leur ancrage dans les représentations, ont un pouvoir effectif de réalisation⁵⁷, et en premier lieu de constitution d'individualités réelles et « matérielles », certes pas au sens que la pensée de la physique donne à ce dernier terme, mais en une acception plus large qui reconnaîtrait une dimension symbolique à la matière ; en ce sens, les États-nations ne se réduisent pas à un récit collectif qui rassemblerait les individus autour d'une mémoire commune, pas davantage à des formes complexes de coordination entre les actions individuelles. En définitive, le « nous » politique, même faussé par la

⁵⁵ Telles sont les idées développées en 1935 par E. Ludendorff dans son livre *La Guerre totale*, édition française, Paris, Perrin, 2010.

⁵⁶ C'est ce à quoi appelle E. Cassirer en 1945 dans les dernières pages du *Mythe de l'État*, Paris, Gallimard, 1993, p. 399-402.

⁵⁷ Cassirer reconnaît ce pouvoir dans la première partie du *Mythe de l'État*, *ibid.*, p. 15-75.

perspective singulière d'où il est convoqué, tend toujours à faire sens et à dire quelque chose de l'unité concrète d'une communauté.

Évidemment, les remarques précédentes perdent une part de leur nécessité et se trouvent restreintes à leur portée historique si l'on rappelle que le modèle politique de l'État-nation est actuellement en crise, voire aboli sous l'apparence de son maintien, et que le degré de plicité des sociétés à venir demeure inconnu. Deux mouvements qui contredisent l'individuation de l'État, c'est-à-dire la capacité des communautés politiques à s'achever, ont été identifiés, l'un qui maintient et réaffirme la multiplicité à l'intérieur de l'unité en constitution, l'autre qui pousse l'unification au-delà de la communauté politique constituée, vers un universel abstrait ; or ces deux mouvements, sous les noms d'« individualisme » ou de « communautarisme »⁵⁸ d'un côté, de « mondialisation » ou de « globalisation » de l'autre, paraissent actuellement se renforcer, menaçant ainsi l'achèvement même des États-nations. Comment concevoir une politique contemporaine ou future si les sociétés humaines ont tendance à développer de nouvelles formes politiques et à un moindre degré de plicité ? Comment la politique peut-elle encore jouer son rôle de protection et de rassemblement des individus si le pouvoir des États, seule forme politique actuellement reconnue, est contrarié par la puissance des marchés, des unions économiques ou le repli des individus sur eux-mêmes ? Deux voies semblent s'esquisser pour maintenir le politique malgré l'affaiblissement des États, la première consistant à unir les nations dans des fédérations plus larges et qui soient concrètement dotées de puissance politique, sur le modèle des États fédéraux déjà existants, la seconde consistant à promouvoir une « politique de l'individu⁵⁹ » qui valorise l'individualisme sans que le pouvoir politique renonce pour autant à agir pour garantir l'autonomie ainsi accordée aux individus, ou bien par une forme de « paternalisme libéral⁶⁰ », ou bien encore par un « soin » accordé par l'entité publique aux citoyens, qui ont tous quelque chose de l'enfant vulnérable et dépourvu de protection.

⁵⁸ Dans les *Embarras de l'identité* (*op. cit.*, p. 235 à 242), V. Descombes pose et analyse le problème du « multiculturalisme ».

⁵⁹ Voir F. Brugère, *La Politique de l'individu*, Paris, Seuil et La République des Idées, 2013.

⁶⁰ Voir R. Thaler et C. Sunstein, *Nudge, La méthode douce pour inspirer la bonne décision*, Paris, Vuibert, 2008.