

La violence et son suspend

*Médiations contemporaines du droit,
du pouvoir et de la croyance*

Du même auteur

Sache und Logik der Phänomenologie Husserls und Heideggers. Beitrag zur Klärung der Idee von Phänomenologie, Altenberge Akademische Bibliothek 1985.

Droit et société chez Niklas Luhmann. La contingence des normes (avec un Avant-propos de Niklas Luhmann), Paris Presses universitaires de France 1997.

Norme, fait, fluctuation. Contributions à une analyse des choix normatifs (avec Jean-Luc Gaffard), Genève Droz 2001.

Was heißt: Sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft, Konstanz UVK (Universitätsverlag Konstanz) 2002.

Trajectoires de l'immatériel. Contributions à une théorie de la valeur et de sa dématérialisation, Paris CNRS Éditions 2004.

Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug. Grundprobleme einer Theorie der Gesellschaft, Konstanz UVK (Universitätsverlag Konstanz) 2004.

Sciences du sens. Perspectives théoriques, Presses universitaires de Strasbourg 2006.

L'intime: genèses, régimes, nouages. Contributions à une sociologie et une psychologie de l'intimité contemporaine, Paris Ganse Arts et Lettres 2007.

Aperceptions du présent. Théorie d'un aujourd'hui par-delà la détresse, Paris Ganse Arts et Lettres 2010.

Die Gegenwart des Sexuellen. Analytik ihrer Härte, Vienne Berlin Turia und Kant Verlag 2011.

Orexis, désir, poursuite. Une théorie de la désirance. 1. Orexis. L'animation du corps, Paris Ganse Arts et Lettres 2012.

Genèses du corps: des corps premiers aux corps contemporains. Une théorie des mouvements corporants, Paris Ganse Arts et Lettres 2014.

Le corps sans garde: innocence, oraison, délire. Voies de l'être vrai, Paris Ganse Arts et Lettres 2016.

Souffles, Paris Ganse Arts et Lettres 2018.

Soit ! Dé-soit ! Un encolonnement, Paris Ganse Arts et Lettres 2018.

Globalités paradoxales et ipséités différentielles sans dehors, Paris Ganse Arts et Lettres 2019.

Explorations psychanalytiques de ce qui résiste et de ce qui cède. Autour des vicissitudes de la culture et de la pulsion, Paris Ganse Arts et Lettres 2022.

JEAN CLAM

Qu'est-ce que faire violence ?

*Médiations contemporaines du droit,
du pouvoir et de la croyance*

GANSE
ARTS ET LETTRES

2 0 2 3

Mise en page: Ariane Eichhorn
© Ganse Arts et Lettres.
Toute reproduction non autorisée est illégale.

ISBN 978-2-490640-03-4
EAN 9782490640034
© 2023 GANSE – ARTS ET LETTRES, PARIS

I

La doctrine kantienne du droit

Introduction à sa lecture et discussion de ses enjeux

I. Kant et le programme kantien

Kant est le penseur des trois grandes *Critiques* et l'auteur de l'exploit copernicien dans le monde de l'esprit. Pour pouvoir commenter sa *Doctrine du droit*, il faut la situer dans le champ de ces critiques et du projet kantien.

L'intérêt de Kant pour le droit naît de l'idée de raison pratique, de sa critique et des conséquences théoriques de celle-ci. Kant est dès la *Critique de la raison pure* (A 1781 – B 1787) en possession d'un système et d'un programme, et toute entreprise théorique a pour lui une place bien précise dans ce système. L'œuvre obéit à une architectonique externe et interne. Ainsi dès 1785 (*Fondements de la métaphysique des mœurs*), le programme d'une critique de la raison pratique ainsi que d'une métaphysique des mœurs est élaboré. C'est dans la continuité de ce programme que la *Doctrine du droit* s'insère. Elle est donc incompréhensible si elle n'est pas replacée dans le contexte d'une théorie de la liberté et de la moralité. L'empreinte kantienne sur la *Doctrine du droit* se retrouve dans son apriorisme et dans le projet d'une déduction pure du droit¹.

Il nous faudra d'abord comprendre l'idée d'une théorie pure du droit (II, III) pour ensuite discuter les relations entre moralité et légalité (IV). Nous passerons de là à l'exposition de la théorie kantienne du droit privé qui est essentiellement une théorie de la propriété (V). Le droit privé renvoie au droit public comme à son fondement, ce qui nous mènera à une présentation de ce qui constitue chez Kant une théorie de l'État (VI). Le droit et sa doctrine ne se parachèvent que dans l'idée d'un droit universel et d'une paix permanente. La discussion de cette ultime référence du droit nous permettra de clarifier l'architectonique de la *Rechtslehre* et d'articuler avec un certain relief l'enjeu profond de la pensée kantienne de la juridicité de la raison (VII). Nous formulerons quelques thèses sur ce sujet et conclurons par une réflexion annexe sur la place de la théorie kantienne dans les débats de la philosophie politique actuelle (VIII).

1 La chose n'est pas évidente dans l'œuvre tardive qu'est la *Rechtslehre*. Une telle déduction semble plus réussie chez un Fichte qui la livre peu de temps avant la *Rechtslehre* kantienne dans sa *Grundlage des Naturrechts*.

II. Une doctrine pure du droit

L'apriorisme de Kant dans le domaine de la philosophie pratique est fondé dans le fait transcendantal que de la praxis humaine : il y a *raison*. Qui dit raison – avec Kant – dit dimension pré-empirique, pureté et, dans la dimension morale, devra dire inconditionnalité et rigorisme.

La philosophie morale kantienne aura ainsi un moment négatif structurel : ce sera celui du rejet de la confusion, du mélange, de la contamination du purement rationnel avec l'empirique. Ce moment touchera, avec l'affermissement de la doctrine, pour ainsi dire habituellement les critères pratiques majeurs suivants : l'utilité, la convenance, la prudence et le bonheur. Il s'agira donc de purifier inlassablement la raison morale de l'interférence de ces critères. Ce travail est ainsi dédié à l'autonomisation de l'éthique – au sens large qui englobe tant le droit que la morale –, laquelle est essentiellement une figure de l'autonomie de la raison. La tâche n'en sera que plus dure là où l'exigence de pureté fait scandale, par exemple quand il s'agira de concevoir une morale libérée de tout sentiment (*Gefühl*). Kant devra alors montrer la concrétude métaphysique de la morale en expliquant comment celle-ci est toujours pour ainsi dire « une métaphysique obscurément pensée »². L'agir humain se colore pour ainsi dire empiriquement de toute sorte de qualités (phénoménales, allant des sensations aux sentiments), mais demeure fondamentalement intelligible (c'est-à-dire apriorique, non-sensible, nouménal).

Au principe de la philosophie pratique kantienne nous trouvons donc ce refus de l'hétéronomie, dans laquelle Kant voit un danger sérieux³. Le danger de l'hétéronomie n'est pas une affaire de métaphysiciens, mais menace la morale elle-même et peut la ruiner complètement. Kant refusera, dans un souci authentique de sauvegarde de la validité des fondements moraux de la société, tout compromis sur ces positions. Ce refus sera d'autant plus virulent que les principes alternatifs sont des facteurs parfois très fortement adjuvants de la morale. Dans ce mouvement cathartique de la morale, Kant sera entraîné parfois à faire reculer celle-ci jusque dans l'insaisissable : comme toute délibération, toute action, en général toute détermination morale est susceptible de se lier à des sentiments, des intérêts, des motivations diverses favorisant sa réalisation, sa moralité risque, du fait de l'intervention en elle de ces facteurs que Kant qualifie d'hétéronomiques (à la morale pure), d'en être compromise. La moralité kantienne devra donc vivre dans le souci constant d'une indépendance envers toute phénoménalité, i.e. toute contamination par de l'empirie, quelque adjuvantes à la réalisation de ses actions que ces gratifications sensibles puissent être.

Pour le droit et sa déduction pure, la même problématique se pose. En effet, l'intérêt propre, la prudence, la raison instrumentale suffiraient pour fonder le droit comme système d'organisation de la liberté. Ainsi, comme dit Kant dans un passage souvent cité, un « peuple

2 «Aucun principe moral ne se fonde... sur un sentiment quelconque, mais n'est véritablement rien d'autre qu'une métaphysique obscurément pensée» (II, AVI).

3 Cf. à ce sujet la revue des discussions de ce point chez Werner Krawietz (cité par Küsters (1988) p. 10).

de diables»⁴ n'a pas besoin de plus que l'entendement pour régler sa coexistence et réaliser le droit. D'autre part, on pourrait être tenté de ne voir dans le droit qu'une émanation de la morale. Or, pour Kant la moralité n'est pas la condition d'émergence du droit strict. En effet, si celui-ci subit parfois l'influence morale, il ne doit pas moins être conçu comme un pur mécanisme de contraintes réciproques.

Nous pouvons circonscrire trois moments constitutifs du droit chez Kant. D'abord celui de l'*extériorité* par opposition à l'intériorité morale : le droit ne s'oriente pas sur des fins choisies pour leur valeur morale intrinsèque, mais sur celles caractérisées par une licéité qui les offre à la détermination d'une liberté limitée simplement par la contrainte que lui oppose la généralité des autres libertés. Nous désignerons ensuite celui de l'indifférence par rapport à la conviction (*Gesinnung*) : la détermination juridique de la volonté libre ne dépend pas des qualités motivationnelles qui animent l'agir humain. Enfin, le droit est inséparable de la dimension de la contrainte : en effet, sans « cogibilité », le droit « régresse » vers la pure conviction et devient une morale ambiguë. Ces trois moments opposent diamétralement le droit à la moralité telle qu'elle est conçue dans la philosophie pratique de Kant. C'est surtout l'exigence d'autonomie de cette dernière qui dans le cas d'une confusion des deux serait lésée, l'agir juridique étant motivé de manière constitutive par la contrainte.

Cependant la raison pratique pure demeure juridiquement légiférante (*gesetzgebend*) dans la mesure où la contrainte exercée sur le sujet et ressentie par lui dans le champ des actions jurisnomiques pourrait-on dire – i.e. relevant du droit –, est considérée comme moralement possible et est admise moralement. Il n'y a donc pas de contradiction entre les deux dimensions de l'éthique au sens large. Cependant il reste une difficulté dans la déduction du droit qui se situe, elle, dans l'idée (kantienne) d'obligation (*Verbindlichkeit*). Cette difficulté se retrouve dans la fondation de la raison pratique où le libre vouloir raisonnable n'implique pas nécessairement une obligation inconditionnelle. Ainsi, comme l'a montré D. Henrich, l'irrationalité est autre chose qu'une faute morale⁵. Kant pose alors la *légalité propre de la raison* : comme raison *pure*, celle-ci a déjà le fondement en soi d'une obligation morale, d'une détermination de la volonté libre. La raison est origine de lois objectives et inconditionnellement obligatoires. Elle n'a d'autre présupposé qu'elle-même quand elle constitue le seul fondement de détermination de la volonté : elle est elle-même volonté, liberté. C'est le fait de la raison, donné apodictiquement, ainsi que l'impératif catégorique, qui constituent la réalité objective de la loi morale comme synthèse de la liberté. La loi morale est valide indépendamment de toute contingence et elle est fondée dans l'être nécessaire et autodéterminé de la raison.

4 Kant, 8, 366, cité par Kersting (1993), p. 112.

5 Cité par Kersting (1993) p. 121.

III. Libre vouloir, raison pratique et connaissance apriorique

Kant précise le projet d'une philosophie du droit dès l'introduction à la première partie de sa *Métaphysique des mœurs*. Celle-ci se divise en deux parties: la *Doctrine du droit* (*Rechtslehre*) et la *Doctrine de la vertu* (*Tugendlehre*)⁶. C'est donc dans les préliminaires à la DD⁷ que Kant élucide le sens du projet d'une métaphysique des mœurs et sa fondation dans la dimension de la liberté humaine, ainsi que la possibilité d'une doctrine pure ou *a priori* du droit dans sa différence avec la moralité.

Kant commence par une mise au point sur la nature de la liberté. La liberté se situe au carrefour de trois sortes de désirs ou de facultés désirantes:

1. la *concupiscence* (qui correspond à un désir et une inclination sensibles);
2. le *goût* qui est le désir d'une jouissance désintéressée, un plaisir inactif, contemplatif, correspondant à une inclination non sensible, intellectuelle;
3. la *volonté* qui est le désir qui a sa détermination en lui-même. Cette détermination interne est le fondement de la liberté de la volonté.

La liberté du vouloir est double:

- négativement, elle est indépendance de la détermination par des pulsions sensibles;
- positivement, elle est la faculté de la raison d'être active («pratique») pour elle-même⁸.

Une fois posée la volonté libre comme faculté d'autodétermination de la raison, Kant en souligne le lien essentiel à des *lois* de l'agir. En effet, tout ce qui se rapporte à la raison a nature de loi⁹. Or, la «légalité» de la raison a une nature double: juridique et morale, à quoi correspond la distinction si fondamentale chez Kant entre légalité (juridique) et moralité. Les lois de la liberté sont *juridiques* quand elles se rapportent à des actes «uniquement externes», elles sont *morales* quand elles sont déterminées par des motifs internes de l'agir tels que ces lois elles-mêmes.

Or, de cette liberté et de sa double généralité (juridique et morale) il y a un *système de la connaissance a priori*, c'est-à-dire une déduction possible à partir de *simples concepts* (AB 11) ou concepts purs de toute référence à l'expérience. Un tel système s'appelle une *métaphysique*. Cela veut dire qu'un système de la morale et du droit – qui s'appellera *Métaphysique des mœurs* – est concevable et réalisable *a priori*: dans le sens où nous n'avons besoin d'aucune

6 Les titres exacts des deux sous-parties de la *Métaphysique des mœurs* sont pour la première: Principes métaphysiques de la doctrine du droit (*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*); et pour la seconde: Principes métaphysiques de la doctrine de la vertu (*Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*). Principes est une traduction approximative de *Anfangsgründe* qui veut dire littéralement: points de départ, sources, *initia*. Heidegger affectionnait la nuance inhérente à ce composé allemand, dont l'étymologie transparente lui convenait beaucoup plus qu'un concept de dérivation savante.

7 DD = Doctrine du Droit.

8 Kant rejette le concept d'une liberté d'indifférence qui n'est que la forme phénoménale de la liberté en nous, la forme donc sous laquelle la liberté se fait sentir en nous. Comme liberté positive, la liberté est nouménale et devient par là une pure idée de la raison, c'est-à-dire théoriquement inexposable.

9 De régularité générale ou de généralité abstraite.

connaissance empirique préalable de ce qu'est l'homme, de ce qu'ont coutume d'être les rapports des hommes entre eux, les « caractères » humains constants et typiques... pour établir les principes et les théorèmes (vérités synthétiques *a priori*, dans le langage kantien) de ce système.

Le système de la connaissance morale et juridique n'a pas à s'appuyer sur une anthropologie, sur une connaissance cumulative de faits et de régularités des comportements, des attitudes et des manières d'être des hommes, connaissance puisée dans l'observation de longues séries de faits moraux. Une telle *Métaphysique* n'a pas non plus à puiser dans une expérience des hommes et de la vie, encore moins dans une sagesse inspirée par cette expérience. Le projet kantien d'une *Métaphysique des mœurs* n'a rien à voir avec la morale des moralistes classiques – tant antiques que modernes.

Il est important de retenir: qu'un système ou une doctrine du droit est une entreprise apriorique, une connaissance pure qui s'organise comme une déduction de purs concepts. Elle n'a besoin de faire aucune référence à un droit historique quelconque. Le droit est fondé dans la pure raison comme raison individuée et plurielle qui implique la rencontre d'une pluralité d'êtres raisonnables libres, c'est-à-dire d'une pluralité de *personnes*.

IV. La différence entre la morale et le droit

Contrairement à beaucoup de ses prédécesseurs, Kant établit une division très nette entre *légalité* et *moralité*. Si elles s'originent à la même source qu'est le *respect* d'une loi de la raison pratique¹⁰ et qu'elles ont en commun l'idée d'une obligation impérieuse qu'est le *devoir*, elles n'en sont pas moins fondamentalement distinctes quant à la motivation de cette obligation.

En effet, le devoir moral exige de la personne qu'elle le respecte *pour lui-même* et qu'il n'y ait dans ce respect aucune motivation étrangère au pur respect de la loi morale (aucun intérêt, aucune satisfaction, plaisir... hétérogènes à la pure affirmation de l'inconditionnalité de la loi morale). Alors que l'obligation juridique n'exige pas que l'idée du devoir soit la seule motivation (*Bestimmungsgrund*, *Triebfeder*) de son respect. Le devoir juridique est un *devoir extérieur*, car la motivation de son respect peut manifestement être liée à la crainte de sanctions attachées à son non-respect. La loi juridique est essentiellement munie de moyens de contrainte extérieure¹¹ auxquels la loi morale ne peut recourir que sous peine de se dénaturer complètement. Tout concours d'une motivation autre que le pur respect inconditionné de la loi morale rend l'obligation morale *pathologique*, c'est-à-dire mine l'autonomie qui constitue son essence. En devenant hétérogène, la motivation morale cesse d'en être une. L'obligation juridique, par contre, fait nécessairement référence à la contrainte et n'exige qu'une conformité de l'agir individuel à la loi, sans pouvoir ni vouloir exiger une adéquation de la conviction (*Gesinnung*) à l'idée du devoir. Cette adéquation est le propre du devoir de

10 Cf. Goyard-Fabre (1975), p. 80.

11 Il est important de noter que pour Kant l'obligation morale elle-même est une contrainte (*Nötigung*, *Zwang*) de la volonté libre par la loi (II, A 2). Contrainte qui cependant, à la différence de la contrainte juridique, n'est pas extérieure (*äusserer*), mais une autocontrainte (*Selbstzwang*) (*ibidem*).

vertu (*Tugendpflicht*) et distingue celui-ci essentiellement du devoir juridique (*Rechtspflicht*). La vertu entre en jeu là où cesse la contrainte attachée à l'obligation juridique, là où les obligations cessent d'être, par exemple, contractuelles – et donc «enforçables» (comme dit l'anglais) – pour retomber dans le domaine d'une motivation purement morale¹². La différence du droit et de la morale est une différence de *législation* (comme dit Kant), c'est-à-dire une différence dans la manière de fonder les lois de la raison pratique dans des motivations intrinsèques ou pas¹³.

Kant prend son départ dans la conviction qu'une doctrine simplement empirique du droit n'est pas en mesure de donner un critère général du juste et de l'injuste (*Recht, Unrecht*) (AB 32). Le droit se laisse définir à partir de son concept pur *comme l'ensemble des conditions dans lesquels le libre vouloir de l'un peut se réunir au libre vouloir de l'autre d'après une loi générale de la liberté* (AB 34). Le droit est donc le principe normatif – et l'institution – qui doit assurer la compossibilité de la liberté individuelle de l'un et de l'autre. Il est ainsi un principe intelligible pur de la liberté faisant partie intégrante de la raison pratique et de ses lois. Le droit garantit la subsistance d'un empire de la liberté: en compatibilisant la liberté individuelle avec *la liberté d'après une loi générale*. Le droit intervient comme appareil normatif muni de moyens de contrainte extérieure là où un certain usage de la liberté constitue un obstacle à l'exercice d'une liberté universalisable, c'est-à-dire d'une liberté dont les prétentions peuvent soutenir le test de la généralisation qui consiste à les supposer revendiquées par tout sujet libre sans qu'à aucun moment elles ne heurtent la liberté d'un autre, c'est-à-dire ne fassent entrave à des prétentions également universalisables venant de lui. La mission du droit est de lever cet obstacle et de rétablir la liberté dans sa possibilité intégrale. Cette mission emporte la faculté de contraindre (*Befugnis zu zwingen*). Le droit fonde donc cette possibilité de relier la contrainte réciproque générale à la liberté de chacun.

Ainsi on ne trouvera dans cette déduction du concept du droit aucun élément éthique au sens strict. Cependant c'est à partir de ce concept pur que deux concepts dérivés, où

12 Nell (1975) parle d'obligation ou de devoirs «externally legislatable», c'est-à-dire d'exigences morales qui peuvent nous être imposées du dehors («imposed upon us from without» 57 sq.). Il faudrait renvoyer à l'analyse extrêmement fine des catégories, classes et sous-classes de l'obligation morale chez Kant entreprise par Nell. Au centre de son travail se trouve la question – débattue depuis les années 70 dans la philosophie morale américaine qui se réclame du kantisme – de savoir si la morale kantienne comme morale d'un «agir fondé en principe» («acting on principle») est capable de diriger l'action concrète en lui fournissant des procédures de décision (c'est-à-dire d'universalisation) valables (cf. en particulier p. 43-58).

13 Pour être exact, il faudrait suivre Kant dans son élaboration d'un concept général de l'éthique (*das Ethische*, ce qui est éthique) qui recouvrirait l'obligation juridique et l'intégrerait au domaine large d'une morale. Il faudrait également parler des obligations de bienveillance qui se trouvent à la limite des deux domaines de la morale et du droit et qui font pressentir un mode d'obligation intrinsèque dans le domaine juridique lui-même. Cette convergence de la morale et du droit est accusée dans l'exposé de Kant par le catalogue des concepts fondamentaux communs aux deux branches de l'éthique (tels: obligation, licéité, devoir, acte, personne, chose, loi, imputabilité...). L'espace de cet article ne permet pas de développer cet aspect de la théorie.

le juridique se trouve contaminé par une inflexion du sens de ses constituants essentiels, peuvent être déduits :

1. l'équité, qui est une sorte de contamination du juridique par l'éthique et ;
2. le droit de nécessité (*ius necessitatis*, *Notrecht*), où c'est le juridique qui est contaminé par la violence, c'est-à-dire où il cède la place à la pure contrainte extérieure.

L'équité serait donc une espèce de droit sans contrainte et le droit de nécessité une *contrainte sans droit* (AB39).

V. Le droit privé et la théorie de la propriété

Le droit est, dans la conception kantienne, plus déterminé par son caractère permissif que par son caractère obligatoire. Il relève plus du domaine du pouvoir (-faire) – celui du *Dürfen* – que de celui du devoir(-faire) – du *Müssen*¹⁴. L'idée de devoir (*Pflicht*) est de nature primordialement morale, car la liberté est connue d'abord à travers l'impératif catégorique qui nous oblige moralement de manière inconditionnée, avant de s'associer à l'idée d'obligation des autres envers nous ou celle des uns envers les autres¹⁵.

Or, c'est cette corrélation de droits propres avec des obligations aliènes correspondantes qui est à la base d'une double distinction. D'abord celle du droit naturel et du droit positif, où la somme des droits innés ou internes d'un homme est posée comme l'intégrité de son droit naturel et comme formant une unité indivisible, alors que le droit positif recouvre le domaine des droits – du mien et du tien – externes lesquels sont multiples et acquis. Ensuite la distinction entre droit privé et droit public, que nous expliciterons plus loin. Dans les deux cas, c'est la « relation réelle » (*reales Verhältnis*) entre droit et devoir qui fonde la juridicité des faits.

La doctrine du droit commence à proprement parler là où le droit interne ou naturel se démultiplie et où un mien et tien externes sont possibles et donnés. C'est la raison pratique elle-même qui exige d'être élargie par un postulat – que Kant appelle la *lex permissiva* de la raison pratique – qui me permet de considérer et de traiter un objet de mon libre vouloir comme un mien externe, c'est-à-dire d'imposer à tous les autres l'obligation de s'abstenir de l'usage de cet objet qui se trouve déjà en ma possession. Or ce postulat n'a de validité que dans un état de droit soumis à un pouvoir public et légiférant, c'est-à-dire dans l'état civil. Seule en effet une volonté collective-générale (commune) et munie de puissance peut obliger toute autre volonté au respect du mien et du tien externes et garantir la possession de ceux-ci. Le mien et le tien externes ne sont donc possibles que dans l'état civil. La possession à l'état de nature n'est pas une possession juridique, c'est-à-dire intelligible (*possessio noumenon*)¹⁶, mais une simple possession physique provisoire. Elle emporte cependant, et

14 Tout à fait lumineuse dans sa théorisation des modalités de l'agir est la *Neue Deduktion des Naturrechts* de Schelling (récemment traduite par J. Rivelaygue, in *Cahiers de Philosophie politique*, n° 1, 1983, Éd. Ousia).

15 Cet état de chose se reflète dans l'usage commun des termes « droits » et « devoirs ».

16 C'est-à-dire fondée dans les principes de la raison pratique.

c'est là un point de vue original et très important chez Kant, la présomption de la transformer en possession juridique. Cette transformation qui se fait par l'union avec la volonté de tous dans une législation publique est un droit initial du possesseur « naturel ». Ce *droit* enfin implique celui de *contraindre* tout homme à entrer avec soi dans une société constituée où cette possession est garantie.

La théorie kantienne de la propriété a cette particularité de sortir des schématismes traditionnels des théories jusnaturalistes qui concevaient une possession de droit naturel, donc juridique et intelligible, d'un mien et tien externes antérieure à l'état social civil. De plus, elle postule un droit de « cogere intrare » qui pourrait légitimer toute imposition de l'état civil sur des individus ou des collectivités vivant en-dehors de lui. Le droit positif kantien, plus exactement le principe du droit privé kantien (au fondement de la possibilité d'un mien et tien externes) semble contenir en lui la justification d'une « civilisation » (au sens verbal) violente de l'état-de-nature préjuridique¹⁷.

Kant va dans sa théorie de la propriété encore plus loin en faisant du droit de disposition de la personne sur la chose une relation purement intersubjective. En effet, pour Kant le droit de possession de quelque chose par quelqu'un est un droit *contre* une ou plus précisément toute autre personne (un *ius contra quemlibet huius rei possessorem*). Ainsi, une personne seule sur terre – un Robinson Crusoe – ne peut acquérir ni posséder comme sien une chose extérieure, le droit étant une *relation réelle* entre un droit, une prétention légitime, et une obligation de respect ou d'abstention, c'est-à-dire entre un ayant-droit et un ayant-devoir. Partant de là, la position jusnaturaliste d'un droit direct, premier et « naturel » sur une chose n'est plus tenable. Le droit naturel privé demeure au niveau de la possession empirique comme relation entre une personne et une chose. Le droit comme figure de la raison pratique fonde au contraire la possession intelligible émanant de la législation d'une volonté pensée *a priori* comme unie et représentant la règle de compossibilité des libertés individuelles.

Il nous faut donc retenir que le droit dans la conception kantienne est essentiellement *positif*, c'est-à-dire qu'en renvoyant toujours et fondamentalement à la corrélation entre droit et devoir extérieurs, en renvoyant à une prérogative et à une obligation dont la validité et le respect ne sont nullement fondés (et n'ont pas à l'être) dans la conviction intérieure du commandement moral, mais uniquement dans la compellation extérieure d'une légalité munie de moyens de contrainte, le droit est lié, dans la multiplicité de ses formes concrètes, à l'existence d'un état civil. Le postulat de la raison pratique formulé plus haut exige, pour fonder une obligation générale – du respect d'un droit –, que celui-ci ne s'impose pas comme l'objet d'un vouloir individuel et partial, mais bien comme celui d'une volonté universelle, nécessairement unie *a priori*. Seule cette volonté est créatrice de droits et seule elle constitue

17 Il ne faut pas en déduire que Kant serait pour une « civilisation » forcée des « sauvages » que les Européens rencontrent au cours de leur expansion sur d'autres continents. Il s'y oppose même expressément (AB 90) et justifie son rejet par la théorie de l'acquisition originnaire du sol par celui qui vit dessus ainsi que par la théorie d'une possession originnaire commune du sol avant toute réglementation juridique. Le droit de contraindre à entrer avec soi dans l'état civil n'est pas une *lex permissiva* qui légitimerait la violence.

le principe du droit lui-même qui réside dans l'accord du libre vouloir de chacun avec la liberté de chacun.

Cela ne veut pas dire que le droit à l'état de nature n'existe pas du tout. Son existence et sa validité sont – jusqu'à l'établissement de l'état civil – provisoires, en même temps que réelles. Il faut cependant noter que des questions de droit seront nécessairement différemment décidées devant un tribunal (c'est-à-dire dans l'état civil) et dans l'état de nature. En effet, ici les *présomptions* auront un poids décisif, alors qu'une juridiction établie fera tout effort pour ne pas les faire entrer en ligne de compte. De même que prévaudront dans l'état civil les impératifs de la continuité et de la fiabilité du droit, alors qu'ils n'ont aucun impact dans le droit naturel (B 146 et 150). L'état civil se définira alors comme celui d'une société régie dans l'esprit et suivant les règlements d'une justice distributive, alors que prévaudra à l'état de nature celui de la justice commutative.

L'état de droit naturel, s'il est valide et légitime dans sa provisorité même, reste visé par un postulat *a priori* de la raison juridique qui fait un *devoir* aux hommes demeurant dans cet état d'en sortir¹⁸ : « Tu dois, [si tu te trouves] dans la condition inévitable d'un être-à-côté de tous les autres [i.e. : dans-l'extériorité]¹⁹ en sortir [i.e. : de cette condition] et entrer dans un état juridique (*rechtlich*), c'est-à-dire celui d'une justice distributive » (AB 157). Ce postulat se déduit de manière analytique du concept pur du droit et n'est autre que « le postulat du droit public ». Demeurer volontairement dans l'état de nature, c'est-à-dire dans un état de la liberté sans loi qui livre tout à la violence, est injuste au plus haut degré. Ainsi, l'étude du droit privé nous confronte à la nécessité de sa positivisation, laquelle passe par l'établissement d'un état de droit postulé comme la figure publique du droit.

VI. Droit public et antécédents naturels

Le droit public livre une partie décisive des fondements de l'état civil. Il est lié à une « res publica » et à l'instance de pouvoir en elle qu'est l'État. Cependant, il ne se suffit pas et présuppose l'idée d'un droit des peuples (*ius gentium*) et celui d'un droit international (*ius cosmopoliticum*). Son établissement est un devoir qui correspond à celui de la sortie de l'état naturel de violence et d'arbitraire général qui est un état sans droit (*status justitia vacuus*)²⁰. Un État est donc « la réunion d'une multitude d'hommes sous des lois de droit » (A 165, B 195). Un peuple se constitue en État par un contrat originaire qui n'a pas la forme d'un sacrifice (de la liberté naturelle), mais d'une volonté de quitter définitivement la liberté sans loi pour retrouver, dans une dépendance légale, une liberté qui mérite ce nom. La mission de l'État – qui est le salut de la chose publique – n'est pas de réaliser le bien-être et le bonheur

18 Cette figure d'un *exeundum est* n'est pas sans intérêt.

19 *Nebeneinandersein* connote une présence purement additive, un être les uns à côté des autres, une simple juxtaposition des individus. C'est une sorte de coexistence « extensive » où le lien social est pour ainsi dire simplement spatial et extérieur.

20 Qui en lui-même n'est pas injuste, mais qu'il est injuste de ne pas quitter pour entrer dans le règne du droit, comme précise Kant encore une fois (A 164, B 194).

du peuple, mais bien de réaliser « le plus grand accord de la constitution avec les principes de droit » (A 173, B 203). Cette mission lui est dictée par un impératif catégorique de la raison.

La vision kantienne de l'état de nature comme d'un état où aucune juridicité ne peut subsister, sinon comme un effet *provisoire*, et qui nous fait un devoir catégorique de le transformer en un état de droit *péremptoire* par l'établissement d'un droit public, mène à un rejet très net d'un quelconque droit de résistance à la puissance publique. Même l'oppression la plus forte ne peut légitimer un tel droit, car la sauvegarde de celui-ci est fondée dans une idée de la raison, un principe rationnel pratique qui nous oblige à obéir au pouvoir établi donateur de lois, quelle qu'en soit l'origine²¹. Suspendre même pour un instant le règne de la loi est un crime et un sacrilège. L'état de droit est *pratiquement* inviolable. Aucun droit ne peut légitimer la remise en question d'un état de droit qui est précisément défini comme la soumission à une volonté légiférante-générale – à moins d'installer la contradiction au cœur même de la loi. La rébellion est ainsi un acte de haute trahison. La constitution étatique ne peut être modifiée que par une réforme, c'est-à-dire par en haut et jamais par une révolution.

Le refus du principe d'un droit de résistance à l'oppression, s'il jette au vu de certains une ombre sur le Kant théoricien des Lumières, n'en est pas moins commandé par les positions théoriques premières du système. Le droit naturel, essentiellement provisoire et précaire pour Kant, n'est pas cette instance dernière du droit où celui-ci doit se ressourcer et sur lequel l'individu peut se replier, comme chez un Rousseau. Le droit naturel est pour celui-ci – et dans la lignée des jusnaturalistes classiques – fondement et source du droit, la référence finale du contrat tant dans son esprit que dans ses dispositions. Pour Kant, et on ne le répétera pas assez, il n'y a *pas* de *droit natif*, mais seulement une entrée dans le droit par l'établissement d'une loi de la coexistence externe des libertés. Or cette entrée ne se fait pas à moitié pour ainsi dire : il ne suffit pas d'établir un état de droit sur un territoire déterminé et pour un peuple particulier pour entrer dans le règne du droit. Celui-ci est inséparable d'une idée de la raison qui est celle de la paix universelle et donc d'un droit englobant la communauté de tous les hommes.

Le départ du *ius gentium* kantien n'est pas novateur. Suivant la tradition naturaliste, Kant suppose un état de guerre initial entre des personnes morales particulières que sont les États. Cet état de guerre légitime toutes les dispositions de défense pensables des États selon une argumentation bien connue depuis Hobbes. Kant se désintéresse de ce que légitime le droit de la guerre ou le droit dans la guerre pour éclairer le devoir issu (catégoriquement) de la guerre qui, lui, fonde un droit *d'après* la guerre. Pour Kant, le seul droit que donne l'état naturel de guerre entre les États, c'est celui de chacun d'entre eux de contraindre les autres à mettre fin à la guerre et d'entrer dans le règne positif du droit interétatique et de la paix générale. Ce droit de contraindre est un devoir qui impose, analogiquement à ce qui se passe au niveau du droit privé et public, l'idée d'un contrat social originnaire créant une fédération d'États munie du droit de s'opposer à tout retour à l'état de guerre (*foedus Amphictyonum*).

21 Fût-elle révolutionnaire ou usurpatrice.

C'est dans le contexte théorique du droit des gens que le refus d'une quelconque valeur du droit naturel se fait radical chez Kant. Alors que jusque-là Kant s'est appliqué à décrire l'état naturel comme un état de la vacuité juridique qui cependant n'est pas en lui-même un état injuste²², il passe, dans ce nouveau contexte, à une remise en question précisément de cette dernière thèse. Il affirme maintenant que «l'état de nature est lui-même un état d'injustice» (A 227, B 257). Cela se fait sans doute sous l'effet d'un constat qui s'impose, à savoir que l'état de nature n'est pas un état innocent, mais qu'il constitue au fond le seul et ultime obstacle au règne de la raison dans l'espace commun des libertés particulières. Rien ne sert de sortir le droit privé des ambivalences et des présomptions naturelles ni d'établir l'État comme expression d'un droit public qui garantit la validité de la loi pour toute une communauté tant que la juridicité de la coexistence humaine se trouve ultimement minée par le fond naturel de non-droit originaire. Les devoirs successifs de sortie de l'ambivalence juridique de la nature culminent dans cet impératif désormais inéluctable, car constituant la clé de voûte de tout l'édifice du droit et de sa doctrine.

Il y a pour ainsi dire maintenant urgence et irréductibilité du commandement éthique de réaliser le droit, car une référence à une instance plus lointaine n'est plus possible. L'état de nature perd son ambivalence pour devenir franchement un état d'injustice: n'est plus simplement injuste le manque d'une contractualisation juridicisante et positive de l'être-ensemble des hommes (c'est-à-dire le non-établissement de l'état de droit), mais l'état de nature lui-même qui le précède. Le contrat établissant le règne de la loi et garantissant l'état du mien et du tien par elle fonde la paix civile. «La pacification générale et continue» est «le but ultime de la doctrine du droit dans les limites de la simple raison» (A 235, B 265).

VII. Le droit comme orbe clos de la coexistence des libertés

De même que le droit privé nous a mené de toute nécessité à un droit public qui doit en constituer le fondement, la trajectoire de celui-ci chez Kant est également celle d'un dépassement vers une nouvelle dimension plus englobante et réellement fondatrice. L'étude des différentes «sections» du droit en révèle la construction hiérarchique: l'architectonique transcendantale du droit pur est celle d'une dynamique de fondation de plus en plus large et strictement nécessaire qui suit le développement du droit intelligible (*ius noumenon*) comme règne de la coexistence de libertés inaliénables et mutuellement délimitées. Le droit privé ne peut se fonder lui-même dans un droit naturel de la possession et de la propriété. La relation solitaire d'une personne à une chose, comme nous l'avons vu, ne fait nullement intervenir le droit pur et représente pour ainsi dire un néant du droit. L'interaction de personnes induite par les rapports du mien et du tien externes (c'est-à-dire par les rapports de possession) n'est juridique – et ne relève donc d'une doctrine apriorique du droit – que si elle dépasse sa bilatéralité naturelle pour accéder à son fondement dans un état juridique global qui ne peut être que public et de logique distributive. Nous allons voir que ce droit

22 Cf. note n° 20.

public restreint à une communauté particulière n'atteint toujours pas à l'envergure transcendante nécessaire à sa fondation.

La logique du droit pur est celle de l'établissement ferme de la coexistence de libertés irréductibles en tant que fins propres dans la juridicité de relations intelligibles qui nulle part ne le cèdent à l'empirisme et à l'hétéronomie de facteurs²³ provenant du double environnement du droit que constituent la morale et la force. Une doctrine transcendante du droit bute en premier sur l'interférence de ces facteurs et doit la réduire. Elle se présente le plus souvent donc comme la mise au jour d'un domaine apriorique subsistant par lui-même et comme l'affirmation de sa fondation autonome. Celle-ci mènera cependant la doctrine du droit le long d'une spirale ascendante de positivisation du droit lequel, pour être ce qu'il est, devra aller jusqu'au bout de la logique de la compossibilité de libertés individuelles et finales dans un orbe clos : ni le droit privé ni le droit public ne sont capables de porter toute la juridicité d'une telle compossibilité ; le droit doit finalement s'étendre et englober tout l'espace (fini et circulaire) de la coexistence des hommes pour se fonder et se réaliser. Les hommes, vivant sur terre comme dans un orbe où à aucun moment ils ne peuvent s'ignorer et qui par sa finitude et sa sphéricité les oblige pour ainsi dire à se faire continuellement face, sont, au sens fort, toujours et partout les uns avec tous les autres.

La déduction transcendante du droit passe par la prise en compte de cette négation du vide dans la coexistence humaine, donc du fait transcendantal d'un monde humain plein où tous les hommes sont continuellement présents les uns à tous les autres. Autrement dit : si des lacunes, des horizons (internes ou externes) vides pouvaient s'ouvrir ou étaient donnés dans la coexistence des libertés, celles-ci ne relèveraient qu'occasionnellement d'une juridicité transcendante. Cela reviendrait tout simplement à la ruine d'un droit pur, car qu'est-ce qu'un *a priori* occasionnel ? Le droit est la dimension nécessaire et pure de la coexistence des libertés *parce que* celles-ci forment un règne intelligible sans vacuités et sans ouvertures où aucun effet externe de la liberté de l'un sur celle de l'autre n'a valeur juridique que si tout *effet* externe de la liberté est celui d'une liberté sur une autre. Nulle part la liberté dans ses effets externes ne reste sans conséquence juridique, nulle part elle ne reste en-deçà de la fondation d'un droit et d'une obligation corrélative. Tout effet externe de la liberté met en rapport de droit au moins deux libertés lesquelles ne peuvent entrer dans ce rapport que si la totalité des libertés humaines se sont *constituées* en un règne universel du droit, un règne donc de la négation de la violence et de la conservation de la paix.

L'architectonique du droit pur doit donc culminer, suivant le mouvement englobant qui nous fait passer du droit privé au droit public et de celui-ci au droit des peuples et au droit international, dans celui-ci. Aucun droit en-deçà de ce plan dernier ne peut suffire à sa propre fondation. Le postulat de la juridicité pure – c'est-à-dire de la coexistence de libertés selon la raison pratique – est dès lors le suivant : Il faut que l'humanité entière quitte ses ordres naturels et juridiques précaires et entre dans le règne du droit pour que tout ordre puisse être véritablement fondé en droit. L'établissement du droit international répète la figure de

23 Certes souvent adjuvants de l'ordre et de la justice.

la fondation du droit privé dans le droit public et fonde celui-ci ultimement. Le droit est un ordre universel ou il n'est pas. Cet ordre est une idée de la raison sans laquelle le droit n'aurait aucune substance.

VIII. Annexe : Kantisme et philosophie politique aujourd'hui²⁴

Nos conclusions rejoignent sous certains aspects celles qui peuvent être formulées par une réflexion visant à situer la doctrine kantienne par rapport aux courants actuels de la philosophie politique. La revitalisation de celle-ci depuis trois décennies environ en a fait une spécialité centrale de la philosophie, responsable pour une bonne part de sa surprenante productivité ainsi que de l'intérêt qu'elle trouve auprès d'un public qui dépasse de plus en plus le cercle strictement académique de son audience ordinaire. C'est ainsi que naît un besoin d'exposer et de commenter un Kant philosophe politique et qu'à partir de là la *Doctrine du droit*, qui constitue la base essentielle d'une telle théorie chez Kant, sera exhumée et soustraite à la désaffection qui longtemps a été son lot dans les études kantienne. Le kantisme doit être situé d'abord :

- par rapport au scepticisme éthique contemporain : celui-ci nie que les jugements moraux soient capables de vérité (Wittgenstein, Russel... et la philosophie analytique) ou encore, autrement formulé, que les jugements sur le devoir-être puissent avoir des « références » dans le monde réel ;
- ensuite par rapport au libéralisme philosophique renaissant (Rawls, Dworkin, Nozick, Buchanan) où par contre l'influence kantienne est indéniable ;
- enfin par rapport au « communautarisme » qui se trouve lié philosophiquement au substantialisme hégélien.

L'originalité du kantisme est d'affirmer qu'il y a :

- un principe moral et juridique objectivement valide et universellement obligant (*verbindlich*), accessible au savoir humain ;
- que ce principe est de nature formelle, c'est-à-dire qu'il ne contient pas d'indication sur d'éventuels principes, buts, finalités suprêmes et ne postule la validité d'aucun contenu moral matériel ;
- qu'il est, par contre, une procédure d'universalisation du jugement, alliant les critères de l'égalité, la réciprocité et la *fairness* – décrits par Rawls ;
- que le droit contient un principe de contrainte légitime et obligatoire, fondé sur le devoir-entrer dans un engagement mutuel qui nous sort de l'état de nature et nous introduit dans l'état civil ;
- que ce principe est celui d'un contrat fondateur de l'état civil et d'une positivisation du droit naturel contenant également, et avec la même nécessité apriorique, l'exigence

24 Nous empruntons l'essentiel des conclusions de cette annexe à W. Kersting (1993) qui s'est fait une spécialité de ce genre d'analyses. Il faut rappeler que ce travail d'introduction à la doctrine kantienne du droit date d'un quart de siècle et reflète l'état des études de cette époque.

d'entrer plus avant dans l'état civil sous la forme d'une pacification universelle et permanente ainsi que de réaliser le passage d'états provisoires du droit à ses états péremptoires : la paix est pour Kant une exigence juridique catégorique²⁵ ;

- que le contrat fondateur n'a rien d'un engagement volontariste ou déterminé par des situations-limites : il est une nécessité rationnelle inéluctable et n'a rien à voir avec ses bénéfices relatifs éventuels.

En somme, les positions kantienne sont toutes caractérisées par un transcendantalisme qui les soustrait à tout risque d'infléchissement du sens éthique pur de la praxis humaine par la raison instrumentale, optimisatrice (économique) ou hétéronomiquement théorisante – usant de raisons mêlées, puisées sans discernement tantôt dans le champ de l'empirie et tantôt dans celui des nécessités premières (aprioriques). Elles permettent de penser les problèmes éthiques comme s'originant dans une dimension intelligible sans rapport à la dimension anthropologique et ses conditionnements. La rationalité éthique n'est pas fondée ni conditionnée par l'anthropologie, mais s'applique seulement à elle. La *Rechtslehre* kantienne consiste en une affirmation forte d'une normativité pleinement apriorique. Elle ne peut être approchée et comprise que par l'engagement de la pensée dans les voies extrêmement exigeantes, en termes de rigueur et de concentration théoriques, des déductions transcendantales. Il est vain de considérer pouvoir y objecter quoi que ce soit de manière sensée sans cet assujettissement de la pensée aux réductions méthodiques ardues de tout vestige d'impureté empirique qui pourrait traverser les voies de ces déductions. Le refus de ces conditions d'« engagement » de la pensée kantienne – au sens anglais d'un entrer en explication avec elle – rendrait sa critique *at face value* très facile, mais surtout son incompréhension péremptoire.

Bibliographie

Sources²⁶

Kant I., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (A 1785, B 1786).

Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft* (A 1788).

Kant I., *Die Metaphysik der Sitten* ; I. *Rechtslehre*, (A 1797, B 1798). II. *Tugendlehre*, (A 1797).

Littérature secondaire

Batscha Zwi, ed., *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt 1976.

25 Cependant nous répétons qu'il n'existe pas de *lex permissiva* qui rendrait légalement possible l'usage de la contrainte pour faire entrer un individu ou un groupe humain dans l'état civil national ou international.

26 Nous citons Kant d'après l'original allemand et proposons nous-mêmes les traductions des passages cités. Les traductions françaises ne sont pas légion. Celles qui se sont imposées au public scientifique français sont l'œuvre d'A. Philonenko et ont été éditées chez Vrin. Les citations des œuvres de Kant sont accompagnées de renvois bibliographiques abrégés référant à la pagination de la première (A) ou seconde (B) édition de la *Métaphysique des mœurs* ; sinon à l'édition de l'Académie des Sciences Prussienne. Dans notre contexte, les chiffres romains II renvoient au deuxième tome (celui de la *Tugendlehre* (*Doctrine de la vertu*)) de l'œuvre qui nous intéresse.

- Brandt Reinhard, *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*, Stuttgart 1974.
- Gardies Jean-Louis, « La chose et le droit dans la doctrine du droit de Kant », *Archives de Philosophie du Droit* 24, Paris 1979, p. 139-149.
- Goyard-Fabre Simone, « Kant et l'idée de la "Société des Nations" », *Dialogues* 21, Paris 1982, p. 693-712.
- Goyard-Fabre Simone, « Kant et l'idée pure du droit », *Archives de Philosophie du Droit* 26, Paris 1981, p. 13 sqq.
- Goyard-Fabre Simone, « Responsabilité morale et responsabilité juridique selon Kant », *Archives de Philosophie du Droit* 22, Paris 1975, p. 113-129.
- Höffe Ottfried, *Introduction à la philosophie pratique de Kant. La morale, le droit, l'histoire et la religion*, Paris 1985.
- Kersting Wolfgang, *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts – und Staatsphilosophie*, Francfort 1993.
- Küsters Gerd Walter, *Kants Rechtsphilosophie*, Darmstadt 1988 (Collection : Erträge der Forschung).
- Nell Onora, *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics*, New York, London 1975.
- Shell S. M., *The Rights of Reason: A Study of Kant's Philosophy and Politics*, Toronto 1980.
- Villey Michel, « La Rechtslehre de Kant dans l'histoire de la science juridique », *Archives de Philosophie du Droit* 16, Paris 1971, p. 257-274.
- Villey Michel, « Philosophie de Kant et méthode du positivisme juridique », *Archives de Philosophie du Droit* 4, Paris 1959, p. 221-225.
- Vlachos Georges, *La pensée politique de Kant: Métaphysique de l'ordre et dialectique du progrès*, Paris 1962.

II

Qu'est-ce que faire violence ?

Intersubjectivité, corporéité et violabilité de la personne dans le « Fondement du droit naturel » (1796) de Fichte

I. Le texte et ses thématiques

Le *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* de Fichte est resté longtemps méconnu du public français. Il ne lui est en effet accessible que depuis la traduction donnée par A. Renaut dans le milieu des années 80¹. Aussi le traducteur a-t-il été le premier à en livrer une étude approfondie deux années après la parution de la traduction². Les travaux de Léon, Gueroult et Philonenko³ avaient déjà fait connaître une partie de l'œuvre de Fichte en France et surtout contribué de manière éclairante à situer Fichte dans la tradition de l'idéalisme allemand. Ils ont également souligné l'originalité de sa pensée à la charnière du criticisme et du romantisme en mettant en évidence son rôle essentiel dans le passage de l'un à l'autre. L'apport du *Fondement* à l'état de la question tel qu'il était résulté des travaux cités est cependant tout à fait appréciable, pour ne pas dire *primordial*.

-
- 1 J. G. Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science (1796-1797)*, présentation, traduction et notes par Alain Renaut, Paris 1984 (PUF). Nous citons le texte du *Fondement* d'après l'édition des *Œuvres* de Fichte par son fils (Immanuel Herrmann Fichte) en 11 volumes (1834-35 ; 1845-46) qui a été reproimprimée chez Walter De Gruyter (Berlin 1971). Nous indiquons le numéro du volume en chiffres romains et le faisons suivre du numéro de page en chiffres arabes. Les références sans précisions de titre renvoient au *Fondement* paru dans le volume III. Nous avons préféré traduire nous-même les passages cités – au lieu de reprendre la traduction Renaut, qui en soi est tout à fait satisfaisante – pour que les rapports de notre traduction à la lettre du texte soient constamment clairs. La traduction Renaut contient d'ailleurs, ce qui la rend très commode, dans son corps de texte la pagination courante tant de l'édition des *Œuvres* que nous venons d'indiquer que celle de l'édition critique livrée par l'équipe de R. Lauth, H. Jacob et H. Gliwitzki sous les auspices de l'Académie Bavaoise des Sciences.
 - 2 Alain Renaut, *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris 1986 (PUF).
 - 3 Xavier Léon, *La philosophie de Fichte*, Paris 1902 ; *Idem*, *Fichte et son temps*, Paris A. Colin rééd. 1954 ; Martial Gueroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, 2 vol. 1^{re} éd. Paris Belles Lettres 1930, 2^e éd. New York (Olms) 1973 ; *Idem*, *Études sur Fichte*, Paris Aubier 1974 ; Alexis Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée de Kant et de Fichte en 1793*, Paris Vrin 1968 ; *Idem*, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris Vrin 1966.

En effet, dans le *Fondement* Fichte développe avec une rigueur, une insistance et une clarté singulières un thème qui ne sera saisi et développé que dans l'œuvre tardive de Husserl et par la deuxième génération phénoménologique, à savoir celui de l'intersubjectivité. L'oubli ou l'incapacité d'une fondation transcendentale de l'intersubjectivité se retrouve au centre des critiques de la métaphysique occidentale par la majorité des courants philosophiques du xx^e siècle⁴. Cette incapacité est le défaut essentiel d'une vision du monde fondée sur la conscience isolée et réfléchissante. Fichte est effectivement le premier penseur des temps modernes à avoir posé le problème de l'intersubjectivité comme cooriginnaire et inséparable de celui de la subjectivité transcendentale. La fondation ou la déduction (dans la terminologie de Kant et des idéalistes allemands) de la conscience constituante comme origine et fondement de toute objectivité mondaine ne peut se faire sans la codéduction d'autres consciences non pas séparées mais essentiellement – donc toujours déjà – en relation les unes avec les autres ainsi qu'avec la conscience première dont la déduction prend exemplairement son départ⁵. Si l'idée d'intersubjectivité ou même une certaine *déduction de l'intersubjectivité* transcendentale se retrouvent dans les œuvres postérieures au *Fondement* et si elle n'a pas été négligée par certains traducteurs et commentateurs de Fichte, elle constitue dans le *Fondement* comme nulle part ailleurs le pivot central des déductions.

La cooriginarité des auto-positions des moi contemporains, c'est-à-dire de libertés singulières essentielles, pose immédiatement et dès le départ même de la déduction, le problème de la compossibilité de libertés singulières irréductibles. Comme l'a montré Renaut⁶ la problématique, telle que Kant l'avait formulée, se déplace de la possibilité d'insertion de la liberté personnelle dans le déterminisme naturel (i.e. le devenir phénomène de la liberté) vers celle de la compossibilité des libertés entre elles. Kant avait, on le sait, cherché la solution de son paradoxe sur un terrain tiers qui fut celui de l'esthétique et au bout de celle-ci de l'histoire et de ses finalités supposées et espérées⁷. Renaut décrit la transition accomplie

4 Le reproche formulé à l'encontre des philosophies de la conscience (solipiste) a un caractère massif et pour ainsi dire irréfutable. En effet, ces philosophies sont perçues comme des constructions artificielles et profondément stériles, du fait qu'elles obstruent toute perspective sur l'aspect fondamental de la condition humaine, qui est celle d'une existence livrée à l'être-avec-autrui, à ses ambiguïtés et à ses déchéances. Ce fut un exercice favori de la recherche que de détailler l'aveuglement des philosophies subjectivistes modernes – surtout du cartésianisme – à la problématique du *Mitsein*. Parallèlement, des chercheurs se sont ingéniés à réhabiliter certaines des philosophies incriminées en montrant qu'il fallait les lire autrement pour voir comment et au bout de quelles suites théoriques elles étaient finalement capables d'aborder le problème – cf. le travail récent de V. Hösle, *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg 1988.

5 Rappelons les formules les plus pregnantes: «L'homme [...] ne devient homme que parmi les hommes... - si tant est qu'il y a des hommes, il faut que ces hommes soient plusieurs... Le concept de l'homme n'est donc nullement celui d'un individu (*Einzelnen*), car celui-ci est impensable, mais celui d'une espèce» (39). Cependant, c'est précisément la portée de ces lignes que Hösle (*ibidem*, 379sq) remet en question. Pour lui, la percée fichtéenne sur l'intersubjectivité est incomplète, alors que le système hégélien, lui, se révèle capable d'un véritablement dépassement du subjectivisme. Notre travail apportera quelques éléments nouveaux au débat.

6 Voir en particulier l'exposé très clair de la question in Renaut, *op. cit.* p. 98sqq.

7 L'idée d'une transition de l'esthétique à (une philosophie de) l'histoire est la suivante: l'esthétique telle que nous la présente la *Critique du jugement* amène la position de la question téléologique. La nature,

par Fichte lui-même dans une évolution qui le mène, par le biais d'un commentaire déjà indépendant de la *Critique de la faculté de juger, de l'esthétique au droit*⁸.

Une élucidation de la position fichtéenne qui s'appuie sur le *Fondement* pourra ainsi formuler la thèse qui paraît à première vue exagérée ou arbitraire: celle qui affirme que c'est le *droit* qui constitue le *centre et le fondement de la philosophie* tant pratique que théorique. Cette thèse qui est au cœur du travail de Renaut ne se comprend que si l'on déploie le concept fichtéen du droit dans son enquête philosophique sur le droit naturel en suivant le fil conducteur de la *Doctrine de la science*. Droit est finalement dans l'usage de Fichte un concept pratiquement coextensif à celui d'intersubjectivité, terme que Fichte ignore mais qui nomme très bien la corrélation originaires des subjectivités ou des libertés individuelles telle qu'il la conçoit. Il faut donc apprendre à concevoir le droit «à l'origine /ou au jaillissement/ de toute conscience»⁹, dès les premiers actes d'auto-position, de résistance, de reconnaissance de soi et de l'autre qui sont l'activité (*Thätigkeit*) (ou comme dit Fichte l'«agilité» (*Agilität*¹⁰)) première et absolue qui est la conscience même. Ainsi quand Fichte, et quand à sa suite nous parlons de droit dans ce contexte, nous n'avons nullement en vue un ensemble de normes nécessaires ou contingentes, une institution advenue ni un système d'idées quelque qu'il soit.

La pensée de l'intersubjectivité et de sa juridicité constitue donc le noyau et l'originalité du *Fondement*. Au sein de la déduction de l'être-l'un-avec-l'autre des «êtres rationnels fins», c'est la *déduction de la corporéité* qui se distingue par son style et qui a suscité l'intérêt des commentateurs. Quant à nous, nous nous intéresserons à des passages précis de cette déduction du corps où nous pensons trouver l'ébauche d'une théorie de la violence. De même que beaucoup de déductions aprioriques ou spéculatives des facticités de la nature

dans des domaines propres assez vastes, n'est pas pensable selon les schémas du déterminisme physici-
ciste. L'assomption d'idées finales dirigeant les processus naturels s'impose – sans pouvoir se justifier.
Du coup, la compréhension même de la nature change. Une nature douée de fins est une nature douée
d'intelligence et de volition. Or, dans le domaine de la liberté – dont l'insertion dans la phénoména-
lité naturelle est pour Kant théoriquement inaccomplissable –, un mouvement semblable s'ébauche: la
succession des libertés dans le temps n'est pas elle non plus complètement sans ordre et sans direction.
L'idée de finalités de l'histoire est tout aussi insistante que celle des finalités naturelles. En effet, l'idée
d'une croissance de la conformité des actions humaines avec le droit au cours de l'histoire, c'est-à-dire
l'idée d'un progrès de la légalité (du caractère policé et éclairé des sociétés) qui est au centre de l'idée
d'un progrès de l'esprit humain ne peut être rejetée *a priori* comme une lubie. Elle a une apparence de
fondement qui nous permet, comme pour la nature organique, de postuler une finalité directrice de
l'histoire. Kant réunit finalement ces deux postulats en un, celui d'une Providence qui a son dessein avec
la raison finie de l'homme. C'est dans le postulat de cette Providence que Kant verra une possibilité de
résoudre l'antinomie du déterminisme et de la liberté. (cf. pour une lumineuse mise en perspective de
la troisième critique kantienne comme dépassement de la dichotomie de la généralité de l'entendement
et de la particularité de l'intuition dans les deux dimensions de la beauté artistique et de l'organicité
naturelle le § 55 de l'Encyclopédie hégélienne). G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wis-
senschaften im Grundriß* 1830, I, § 55, Frankfurt 1970 (sur la base de l'édition des *Werke* 1832-45).

8 Nous ne pouvons rendre compte ici des détails de ce commentaire.

9 «beim Ursprunge alles Bewußtseins» (IV, 8), pour ainsi dire *in statu (conscientiae et mundi) nascendi*.

10 IV, 10.

ou de l'histoire¹¹, celle du corps a été l'objet de critiques qui ont remis en doute sa capacité d'élucidation, et donc du coup son caractère substantiel¹². Nous nous proposons de montrer, non pas pour les déductions fichtéennes en général ni même pour celle de la corporéité en particulier, mais d'une manière plus précise et plus adaptée au genre et à l'espace d'un article comme le présent, la substance phénoménologique de cette *déduction de la violence* dont nous ferons état. Ainsi, c'est sur l'exemple de cette dernière que nous voudrions montrer la possibilité d'un nouvel accès à ce genre de théorisation et en mesurer la fertilité.

Nous procéderons en proposant d'abord un exposé et une interprétation de la déduction de l'intersubjectivité présentée par le *Fondement* (II). Ensuite nous situerons la déduction du corps au sein de la première¹³ et en donnerons un état détaillé; ce qui nous permettra de procéder à une interprétation croisée de textes fichtéens, aristotéliens et merleau-pontiens autour de la perception et de la corporéité (III). Les structures corporelles de l'intersubjectivité nous amèneront à poser la problématique de l'interaction libre ou contraignante telle que la déduction fichtéenne la présente (IV). Enfin nous déroulerons la thématique de la violence et tenterons de l'enrichir d'un rapprochement avec des textes de Michel Foucault sur le pouvoir et le corps (V).

II. Intersubjectivité: origine de la conscience et reconnaissance

Caractéristiques de la pensée fichtéenne sont sa pénétration et son insistance théoriques: la *Doctrine de la science* s'établit sur un terrain presque complètement en amont de la critique kantienne. On pourrait dire que la *Doctrine* finit là où la *Critique* commence. En effet, là où *Kant* ne voyait que simples entités logiques – par opposition à des déterminations métaphysiques substantielles — et impossibilité définitive d'une «*déduction objective*»¹⁴, Fichte prétendait déployer l'essentiel d'une expérience fondatrice de la pensée dans son être et sa vérité. Si pour *Kant*, comme on le sait, le «*je pense*» n'est qu'un «*jugement*» pour ainsi dire tautologique¹⁵, reflet d'une «*simple aperception*» qui constitue «*le seul texte de la psychologie rationnelle*»¹⁶, le moi n'étant pour lui qu'une «*simple représentation en elle-même complètement vide de contenu*»¹⁷, de fait «*la plus pauvre entre toutes*»¹⁸, pour Fichte le moi est ce qu'il y a de plus réel¹⁹ et de plus premier. Le moi est un «*acte*» (*That, Thathandlung*),

11 Tant chez Fichte que chez Schelling ou Hegel – pensons à l'électricité, au magnétisme, à l'affinité chimique, à la formation biologique ou aux «*âges du monde*»...

12 La critique de Hösle, *op. cit.* p. 45sq., cependant nous semble superficielle.

13 Cette situation est d'autant plus nécessaire qu'une malcompréhension des propositions fichtéennes – dans leur aprioricité – rendrait illusoire la mise en évidence de leur contenu descriptif.

14 *Critique de la raison pure* A 336/B 393

15 *Ibidem* A 355.

16 *Ibidem* A 343/B 01.

17 *Ibidem* A 345/B 404.

18 *Ibidem* B 382. Le moi est la «*simple forme de la conscience*» (A 382).

19 Pour *Kant* «*sujet réel*» s'oppose à «*sujet logique*» (A 350).

dont une expérience²⁰ est non seulement possible, mais également déployable dans une analytique transcendentale. Cette analytique livre le fondement de toute prétention scientifique pensable. Un vaste champ s'ouvre à une authentique connaissance synthétique *a priori*.

C'est donc dans cette région extrêmement dénudée où le criticisme ne pouvait se maintenir que juste l'instant nécessaire à en déclarer la vacuité et la stérilité – et par là sa propre forfaiture — que s'établit la déduction fichtéenne. Elle y dégage dans une prétemporalité transcendentale²¹ toute une vie de la conscience qui est d'une intense richesse. L'«*origine de la conscience*» – l'expression est à prendre dans le sens verbal, celui de jaillissement ou de prime-saut-hors (Ur-sprung)- représente une série d'actes, pour ainsi dire emboîtés les uns dans les autres, et dont la synthèse et le résultat sont le monde d'un sujet qui s'y oriente comme étant le *sien*. L'originalité de la synthèse fichtéenne, telle qu'exposée dans le *Fondement*, c'est la déduction du monde non pas seulement dans sa «*mienneté*» (*Meinigkeit*), mais dans son être-nôtre: dès le départ la conscience dans son activité et sa liberté originaires se pose tout en posant d'autres consciences contemporaines d'elle, pour lesquelles un monde commun – de choses – est là qui s'offre à leur disposition illimitée. Ainsi s'inscrit au commencement de la déduction la problématique intersubjective-juridique de l'insertion simultanées de libertés singulières dans un monde-chose, donc appelant dans sa passivité et sa médiété (son être-moyen) la disposition essentiellement appropriative des consciences coexistantes. Or, dès l'origine les consciences ne se rencontrent pas dans le sens interne – comme dirait Kant²²-, où elles ne sont données qu'à elles-mêmes dans une vie pour ainsi dire absolument et infailliblement «*privée*»²³. C'est par leurs corps qu'ils se rencontrent dans le sens externe, l'espace du monde commun. L'«*incarnation*» devrait, d'après les prémisses kantienne, se déduire *avant* la «*coexistence*» – avant signifiant une antériorité transcendentale et non temporelle. Une fois incarnées les consciences singulières ne se rencontreraient pas seulement autour de choses et de leur partage, mais également autour de leur corporéité même, dans l'échange pacifique, le désir ou la violence. Or ceci n'est pas l'ordre de raisons fichtéen.

20 Kant nie qu'il puisse y avoir «*expérience*» (*Erfahrung*) du moi, celui-ci étant la simple «*forme de l'aperception*» qui s'adjoint à toute expérience (A 354).

21 La déduction a cela de particulier qu'elle est un déploiement dans le temps, dans la successivité temporelle de l'exposition philosophique, d'«*événements*» qui ont lieu en-dehors du temps empirique et à sa source. Cet aspect de la déduction transcendentale rappelle un style spéculatif pratiqué par certains scolastiques latins – surtout autour de la théorie de la création –, comme Duns Scot ou Henri de Gand (cf. l'imposant travail de K. Bannach, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham: Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung*, Wiesbaden 1975, p. 135-180).

22 Cf. les indications assez sèches qui coupent court à toute possibilité d'une occurrence ou d'une «*rencontre*» d'un autre moi dans l'extériorité dans le premier exposé des Paralogisme de la raison pure (*Critique de la Raison pure* A 356 ; 364) et du coup à toute psychologie expérimentale (par exemple dans les *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* A IX).

23 Nous usons ici d'un vocabulaire wittgensteinien.

La démarche déductive du *Fondement* – que nous ne pouvons thématiser pour elle-même, quelque intéressante qu'elle soit – passe de l'auto-position de l'activité originaire circulaire²⁴ qu'est la conscience ou l'égoïté (Ichheit) à celle d'un monde sensible en dehors d'elle²⁵. Ce monde n'a aucune réalité en-dehors de la raison²⁶, mais s'origine dans la tension créée par la finitude de l'être de la conscience originaire, laquelle, incapable d'une auto-position infinie, devra se maintenir dans un état de « flottement »²⁷ entre le vouloir et l'intuition, l'agir et l'être. Or en avançant dans l'analytique de la finitude de cette « origine de la conscience », à laquelle la *dédution transcendentale* nous fait assister, Fichte progresse d'un reflet, d'une répercussion de cette finitude dans la structure de la conscience et de son monde à l'autre. Le monde étant posé comme cette tension issue de la limitation de l'activité de position originaire, c'est le problème de l'impulsion de cette activité qui se pose. Poser une impulsion première qui précéderait l'auto-position de l'égoïté, c'est penser quelque chose qui précède la conscience de soi. Or un nouvel examen de la déduction nous convainc qu'il est impossible « d'expliquer la conscience de soi sans la présupposer comme étant toujours déjà là » (31). Ainsi cette *impulsion à la détermination libre*, à l'activité pure ne peut venir que de la conscience de soi elle-même. C'est là que s'impose la déduction simultanée de plusieurs consciences de soi²⁸, donc d'une intersubjectivité originaire. L'impulsion à l'activité d'auto-position s'entend alors comme une détermination de la conscience singulière à l'auto-détermination²⁹. Le sujet reçoit une invitation, un appel à l'agir propre qui lui vient

24 C'est-à-dire qui retourne en elle-même (*in sich selbst zurückgehende Thätigkeit* 17). Nous suivons dans ces paragraphes le texte des § 1-6 du *Fondement*.

25 Qui n'est cependant rien en lui-même, puisque qu'il n'est que le produit annexe de l'activité du moi sur soi-même. Celle-ci étant finie – elle n'est pas le fait d'un agent infini ou divin –, une limite à l'activité d'auto-position originaire retournant en elle-même apparaît : à côté de celle-ci que Fichte appelle « vouloir » (*Wollen*) – ou liberté – s'origine, dans le fait même que cette auto-position réfléchissante ne peut « aller indéfiniment devant elle », une limite, une altérité du vouloir que Fichte appelle l'« intuition » (*Anschauung*). Si le vouloir était infini, il serait, pour parler avec la métaphysique classique ou avec Kant qui y fait référence, *originarius* et par là simplement créateur de son monde et de ses objets, qui serait indissociables de lui-même. Étant fini, ce qu'il pose dans son auto-position originaire doit, sous un certain aspect, lui paraître autre, soustrait à sa propre projection et activité. Ainsi naît l'apparence d'« indépendance » (*Selbständigkeit*, autonomie) des choses par rapport à la conscience. En réalité, les choses mondaines ne sont que le reflex d'un épuisement de la réflexion originaire qui n'arrive pas à être infiniment englobante et laisse naître ainsi en-dehors d'elle quelque chose qui n'est pas elle, mais sa propre limite. Ce quelque chose n'est pas lui-même le monde et ses choses. Ceux-ci ne sont que le reflet de cet épuisement. Il n'y a aucune réalité transcendentale en-dehors de l'activité réfléchissante de la conscience.

26 Aucune réalité ne « resterait, après qu'on eut fait abstraction de la raison » (40).

27 Qui est un flottement de la faculté imaginative (*ein Schweben der Einbildungskraft* (29)). C'est d'ailleurs ce flottement qui est à l'origine du temps (*ibidem*).

28 Nous renonçons à détailler l'appareil argumentatif de la déduction ou à entrer dans une critique de sa consistance. Il y aurait ici beaucoup de compléments d'explicitation à apporter pour satisfaire un lecteur curieux d'effectuer à nouveau la démarche déductive dans toute sa rigueur. Il nous suffit de rendre compte de la démarche dans son ensemble.

29 Ein *Bestimmtein des Subjekts zur Selbstbestimmung* (33).

des autres sujets se posant contemporanément à lui. L'activité originaire doit donc être comprise « comme quelque chose d'exigé » (*etwas Gefordertes*) de lui et « dont on lui impute l'obligation » (*und ihm Angemuthetes*) (34)³⁰.

L'activité de la conscience réfléchissante est donc à comprendre comme interaction d'une pluralité de consciences de soi. L'interrogation qui s'insère à cet endroit de la déduction concerne la nature propre d'une *interaction entre consciences*. Pour Fichte, la réponse s'élabore autour de l'idée même de causalité rationnelle : une conscience ne peut jamais agir à la manière d'une cause naturelle, mais le fait essentiellement selon sa nature propre en posant une fin (*Zweck*). Or la fin d'une action rationnelle ne peut être autre que la production d'une connaissance (38). La fin première de l'action originaire d'une conscience de soi sur l'autre ne peut alors être que celui d'être *reconnue comme telle* : c'est-à-dire précisément comme l'action d'une cause intelligente sur une autre. Cela implique que son but ne peut être autre que la production d'une connaissance, et primordialement celle de sa propre nature rationnelle. La première connaissance produite par un agent rationnel est donc celle de sa nature et de son statut ; cette reconnaissance emporte alors l'appel à ou l'exigence d'une auto-détermination à l'action rationnelle de ma part également. Cette invitation à la libre activité propre (*zur freien Selbstthätigkeit*), Fichte l'appelle *l'éducation*. C'est « le caractère propre de l'humanité »³¹ que cette « action réciproque libre à l'aide et d'après des concepts », ce fait de « dispenser et de recevoir des connaissances » (40).

La détermination de la qualité de l'interaction humaine³² est d'une grande importance pour notre problématique de la violence comme nous le constaterons plus tard. Elle constitue également la transition vers la première définition de la juridicité dans la déduction du *Fondement*. Car une fois acquis le concept de cette interaction, Fichte va pouvoir développer un schéma d'analyse que nous pourrions qualifier de spatialisant et qui convient parfaitement à une approche juridique des faits. En effet, la détermination réciproque des agents humains à leur auto-détermination respective est figurée comme issue d'une sphère d'autonomie et d'action dont le centre est constitué par un sujet partenaire de la communication et pénétrant dans une sphère semblable à la sienne qui est celle propre d'un autre sujet auquel la communication est destinée. Les consciences singulières se retrouvent donc dès leur première impulsion à l'activité dans des sphères d'auto-détermination propre, au double sens de la relation génitive : d'une part ces sphères sont le résultat de l'auto-position elle-même, de l'autre elles définissent l'espace où a lieu celle-ci. Auto-position devient du coup « délimitation » (*Grenzbestimmung* (41)) d'une sphère que le sujet s'impute comme étant celle de son action propre. Il exclut de ce fait tout autre agent de cette sphère et son auto-position se spatialise dans le sens où elle se définit comme opposition (*Gegensatz* (41)) entre position d'une sphère propre et impulsion à cette position venant d'un être en-dehors de lui, situé de

30 Renaut traduit : et « qui lui est inspiré », ce qui affaiblit trop la nuance modale de l'obligation, nuance manifeste dans le contexte.

31 Fichte ne dit pas de la communication humaine, mais de l'humanité tout court.

32 Nous pouvons dire humaine du moment que Fichte très tôt assimile l'être rationnel fini à l'homme.

son côté dans une sphère d'action propre semblable à la sienne. La spatialisation a donc sa raison profonde dans l'ambiguïté de la causalité rationnelle (i.e. de l'interaction entre agents intelligents et libres) : en effet celle-ci rend le sujet A cause de ce qui se passe dans le sujet B et comprend l'effet de cette action comme étant l'éveil de B à son être propre (son activité libre propre) ; sans pour autant que A se confonde cependant avec B, bien que B ne soit rien d'autre que position de soi, donc exactement l'effet de A sur lui. C'est cette contemporanéité de l'origine de la subjectivité et de l'intersubjectivité, c'est-à-dire la *cooriginarité du moi et du nous* dans une même racine actuelle qui exige une schématisation des rapports transcendants. Dans les termes de la déduction fichtéenne, c'est la synthèse du « fondement de l'effectivité du sujet »³³ comme étant *en même temps dans* l'être qui se pose et *en-dehors*³⁴ de lui. La délimitation de sphères propres permet au sujet B de se séparer complètement du sujet A qui agit sur lui et de s'imputer une effectivité propre. Elle fait naître également chez chacun des sujets en interaction une compréhension de soi comme être libre, déterminée et conditionnée réciproquement par celle de l'autre.

C'est à cet endroit que se déploie l'idée fichtéenne de *reconnaissance*. Si elle est bien moins connue que celle que Hegel a placée au centre de sa dialectique du maître et de l'esclave, elle n'en est pas moins subtile et profonde. En effet, le thème de la reconnaissance s'était annoncé un peu plus haut comme celui de la rencontre de deux agents singuliers et libres qui s'identifient comme tels. La reconnaissance de l'un par l'autre comme agent intelligent et libre constituait le message même de cette rencontre originnaire et son effectivité propre. Car c'est en reconnaissant dans l'autre l'agent rationnel qu'il est que je me détermine à saisir ma propre liberté, c'est-à-dire à assumer ma propre auto-détermination. L'action originnaire a une effectivité pour ainsi dire théorique : l'effet qu'elle veut produire est une connaissance. Elle est la communication d'une connaissance. La reconnaissance fichtéenne est une connaissance (du style d'être) dispensée et reçue, ouvrant lieu à une double position réciproque de l'être-soi comme être-raison et être-liberté de moi et de l'autre.

Nous avons l'impression d'être très loin du désir hégélien, de sa dialectique et surtout de sa concrétude. Très loin donc de la puissance et de la luminosité de la déduction hégélienne. Car on croit avoir affaire ici à une théorie purement intellectuelle de la reconnaissance qui ferait de la reconnaissance originnaire une perception pour ainsi dire purement mentale de l'autre, dont l'action serait d'un type tellement particulier que je serais incité à lui reconnaître un statut propre comparable au mien, auquel d'ailleurs elle me réveille. Les textes cependant ne se prêtent pas à une telle interprétation.

En effet, il nous faut les lire avec toute l'attention et la l'habileté d'abstraction nécessaires. Comme nous l'avons vu, il faut prendre grand soin de ne pas confondre le niveau ni la successivité transcendants avec des semblants de correspondants ontiques. Ainsi la position d'un monde extérieur n'a rien à voir avec le schéma idéaliste d'une subjectivité primordiale qui constitue une objectivité en-dehors d'elle, laquelle sera en elle-même un être

33 *Grund der Wirksamkeit des Subjekts* (41).

34 Les italiques reproduisent ici les soulignés du texte de Fichte (*ibidem*).

objectif quoiqu'enveloppé d'une inconnaissabilité dernière. Le monde des choses n'est que le reflet d'une «résistance» – comme dira Fichte dans des textes plus tardifs que le nôtre – que l'activité originaire se pose à elle-même du fait de sa venue à ses propres limites, du fait de sa finitude. Nous ne nous trouvons à aucun moment de la déduction en-dehors du point d'*identité* métaphysique – ou transcendente³⁵ – antérieur à toute différenciation, séparation entre sujet et objet, nature et liberté. Comme idéalisme absolu le système fichtéen est un *système de l'identité* (*Identitätssystem*) et c'est dans cette identité originaire qu'il nous faut placer et lire les contemporanités, réciprocités, simultanités, coeffectivités qui caractérisent la double origine à la *même* racine, au même événement ou au *même* processus³⁶ de la subjectivité et de l'intersubjectivité. Ainsi l'antériorité de l'impulsion à l'auto-position et à l'auto-détermination partant de A par rapport à celles-ci en B n'est qu'apparente puisque l'effectivité en question est double ou mutuelle. La reconnaissance n'est pas non plus une activité transitive, mais bien médiale et réciproque. Elle n'est pas causée par un agent au moyen de quelque chose et produite au bout de cette action comme quelque chose de permanent et d'autonome par rapport à ce qui l'a produit. Dans les systèmes d'identité le produit n'est rien en-dehors de sa production, l'être particulier n'est rien en dehors de son acte d'être et le concept n'est rien d'autre que son propre devenir. Rien n'est substantif (ou transitif), tout est verbal.

Tenons-nous en à cette logique de l'identité et de l'origine et tentons d'interpréter la reconnaissance fichtéenne du *Fondement* pour passer ensuite à la problématique de la corporéité. Nous avons vu que Fichte spatialisait la pensée de l'interaction originaire créatrice pour ainsi dire d'un être-soi libre contemporain et coeffectif d'un être-soi-pour-l'autre. Cette spatialisation servait de manière implicite, c'est ainsi que nous l'interprétons, à faciliter la compréhension des choses en allégeant l'abstraction de leurs «identités» – c'est-à-dire de leur coïncidence dans l'origine³⁷. Or, ce qu'il nous faut comprendre maintenant, notamment à l'aide de ce schéma spatial, c'est que l'«événement» de la reconnaissance tel que Fichte le conçoit est un événement complexe qui engage pour ainsi dire négativement la dimension du désir. En effet, la reconnaissance est dispensation et acceptation de connaissance *parce qu'*elle est contention ou négation d'un désir, d'un pouvoir ou d'un arbitraire possible. Fichte nous explique que la reconnaissance qui n'est rien d'autre que la révélation et l'éveil corrélatif de la liberté et de sa conscience en soi, est faite précisément d'un *renoncement* (du sujet A qui en faisant acte de sa liberté se révèle et révèle B à lui-même) à une action ou *interaction violatrice* des sphères de liberté propre. La liberté consiste précisément en cela: pouvoir *dépasser* la sphère de l'action propre et pénétrer ainsi dans celle de l'autre

35 Ou absolue, ou encore spéculative. Tous ces adjectifs renvoient au même type de philosophie idéaliste absolue inaugurée par Fichte et continuée par Hegel et Schelling.

36 S'il est permis d'emprunter ces termes plus typiquement heidéggerien (événement) et hégélien (processus).

37 Le schéma spatial extranéise l'une par rapport à l'autre des relations implexes au même acte transcendental.

d'une autre manière qu'en lui donnant connaissance et signification de sa propre liberté et en se donnant ainsi à reconnaître comme tel. L'irruption de la liberté de l'un dans la sphère de l'autre peut, justement *parce qu'*elle est acte libre, se faire de manière à occuper complètement le champ d'agir libre de l'autre et à le priver ainsi de toute possibilité d'expression de sa liberté. La liberté se révèle du coup d'une manière d'autant plus prégnante qu'elle est renoncement à sa propre « exaction »³⁸. A donc a librement limité sa propre liberté pour se donner à reconnaître par l'autre comme agir libre. La révélation de la liberté est rétention de la liberté par elle-même. Cette révélation s'adresse à quelqu'un en qui elle suscite l'œuvre de la reconnaissance³⁹.

L'auto-limitation de la liberté détermine la position par le sujet à qui elle s'adresse d'un être libre en-dehors de lui. Présenté de cette manière l'interaction des libertés semble être à sens unique, alors que la situation complète et réelle est réciproque et du coup beaucoup plus risquée. En effet, dans leur rencontre originaire les deux sujets sont soumis à l'indécidabilité à l'avance de leur action mutuelle: ils se retrouvent dans ce que les sociologues appellent une situation d'attentes à « double contingence »⁴⁰. Le conditionnement réciproque de la (rétention de la) liberté de l'un par celle de l'autre allant à l'infini, la *reconnaissance*, conclut finalement Fichte, est *mutuelle* ou elle n'est pas: « aucun ne peut reconnaître l'autre, s'ils ne se reconnaissent pas tous deux réciproquement » (44). Elle a, de plus, dès le départ une qualité juridique parce qu'elle ne peut être réalisée que sur la base d'actes externes et visibles et non pas d'intentions restées sans expression ou manquant d'expression adéquate. En effet, Fichte en arrive à formuler le principe d'une reconnaissance fondamentalement *agissante*. Son raisonnement est le suivant: dans la situation que nous avons qualifiée de double contingence originelle, les intentions ne sont d'aucun secours tant qu'elles restent encloses dans un for intérieur (« ce que je pense, l'autre ne peut le savoir » 45); il faut qu'elles prennent corps dans le monde sous la forme d'un agir qui contribue à jeter les bases d'une confiance dans le caractère intelligent et authentiquement libre de l'agent. Ce qui finalement veut dire que toute liberté retenue doit l'être effectivement et actuellement: une liberté retenue simplement en puissance ne peut fonder la reconnaissance qui est inséparable d'une rétention en acte devenue révélation d'une véritable liberté rationnelle et éveillant à celle-ci.

« Seul l'agir est une telle reconnaissance de validité générale » dit alors Fichte (47) qui quelques lignes plus loin emploie synonymement le verbe 'traiter' – sans autre qualification – et le verbe 'reconnaître': « Pour autant que je le (l'autre sujet) reconnais, c'est-à-dire que

38 Au sens étymologique de réalisation totale.

39 Notre interprétation se rapporte au texte p. 43.

40 Cf. T. Parsons, E. Schills, *Toward a General Theory of Action*, Cambridge Mass. 1956. Le texte de Fichte est le suivant: « Car c'est uniquement à la suite de l'appel survenu d'agir librement, donc à la suite de l'auto-limitation qui est advenue, que le sujet a, comme il a été indiqué, posé un être hors de lui. Mais son auto-limitation était déterminée par la connaissance, au moins problématique, qu'il avait du sujet comme d'un être potentiellement libre. Par conséquent le concept que le sujet a de l'être hors de lui comme d'un être libre, est conditionné par le même concept que cet être a de lui et par une action déterminée par ce concept. » (43).

je le traite (behandle)... » – qu'on pourrait traduire : que j'agis à son propos, ou que je l'ai comme objet de mon agir⁴¹. La formule sollicite la langue dans le sens où elle joue sur la dérivation de « behandeln » (traiter) à partir de « handeln » (agir) et se fait l'écho de l'insistance fichtéenne sur l'idée que l'acte de contention de l'arbitraire, qui est un acte de « modération de la force par des concepts » (46), est le centre actuel de la reconnaissance. Cet acte est non seulement la preuve de la (volonté de) reconnaissance, il est l'épreuve même *de la reconnaissance* elle-même (est « critère infaillible et exclusif de la raison et de la liberté » 45). Il est pour ainsi dire le signe et la chose elle-même.

Cet agir qui est retenue de l'agir brut est au niveau de sa structure transcendentale triplement réflexif : d'une part, il retourne sur lui-même pour se modérer et se reprendre ; de l'autre, il est l'origine d'auto-positions réciproques (conscience de soi et de l'autre) ; enfin, il constitue la matrice de la reconnaissance qui est un acte hautement réflexif puisqu'il est circulairement conditionné. Le *Fondement* a cela de particulier de thématiser cet acte central au confluent de trois développements transcendants essentiels (auto-position, position du monde et de l'autre et reconnaissance) d'une manière qui fait ressortir avec une force que nous ne rencontrerons nulle part ailleurs dans l'œuvre de Fichte – ni dans la tradition philosophique idéaliste jusqu'à Fichte – l'idée de la *corrélacion originaria entre individualité et interindividualité*. En effet, le corollaire de la « Troisième proposition doctrinale » qui clôt la première déduction de l'égologie fichtéenne formule le plus clairement du monde la cooriginarité de l'être-soi et de l'être-avec-autrui : « Le concept d'individualité est un *concept réciproque*... En tout être raisonnable il n'est possible que dans la mesure où il est posé comme *accompli* par un autre. Il n'est par conséquent jamais *mien*, mais de mon propre aveu et de l'aveu de l'autre *mien et sien, sien et mien* ; un concept qui dénote un caractère communautaire⁴² et dans le lequel deux consciences sont réunies en une. » (48). C'est immédiatement à la suite de l'acquisition de ce résultat que s'enclenche dans le *Fondement* la problématique proprement juridique avec la déduction de la *loi* comme directement fondée dans la nature « communautaire » (*gemeinschaftlich*) originaria de l'individualité.

III. Le corps *a priori*

Nous avons suivi Fichte dans sa double fondation de la conscience de soi comme individualité et communauté. Nous avons éclairé son concept de la reconnaissance et mis en évidence son caractère théoriquement circulaire et pratiquement réciproque. Il nous faut maintenant voir comment s'« incarnent » ces faits transcendants, c'est-à-dire de quelle manière la déduction de la corporéité s'insérera dans le cadre théorique déjà tracé.

41 Renaut complète, dans sa traduction, la construction avec traiter par un complément de manière : « que je le traite en ce sens », sans indiquer son dépassement de la base textuelle.

42 Renaut traduit par « un concept commun » le texte : « ein gemeinschaftlicher Begriff ». La traduction est ambiguë. Il faudrait rendre *gemeinschaftlich* par quelque chose comme : qui a relation à une communauté ou a un caractère communautaire.

1. Le corps comme sphère d'activité de la personne

Le corps transcendantal a son origine dans ce que nous avons appelé plus haut la spatialisation des autopoitions réciproques, à un « moment » où celles-ci risquaient de ne plus être pratiquement démêlables. Nous avons interprété ce procédé comme étant relativement impropre et destiné à schématiser des relations trop interréférentielles. Effectivement, une lecture attentive des textes confirme cette interprétation dans la mesure où la chute (incongrue) du niveau d'abstraction représentée par la spatialisation s'explique par le fait que celle-ci faisait fonction d'« espace blanc » où devait s'enter précisément la déduction du corps. De fait, celle-ci⁴³ débute par un retour au concept de sphère d'action propre et montre que cette sphère ne peut être posée qu'en générant quelque chose d'*opposé* (*entgegengesetzt*) à l'égoïté, de limité par rapport à elle ainsi que d'exclusif d'elle. Ainsi cette sphère telle qu'elle se présentait dans la première partie de la déduction (correspondant à la « Première section principale » comprenant la « Déduction du /pur/ concept du droit ») était incomplète et ne pouvait subsister telle quelle. Surtout parce qu'elle relevait d'un *processus transcendantal à effet concrétisant*. Comme nous l'avons vu plus haut, il peut y avoir dans la vie transcendantale des passages de la pure activité (qui est le domaine du pur esprit = pure liberté = vouloir pur) vers une activité limitée par la résistance, l'épuisement, la finitude du principe actif. Cette limitation donne lieu à la constitution de concrétudes dont la situation en-dehors de l'esprit n'est rien d'autre que l'envers du reflux en elle-même de l'activité spirituelle aux limites de sa finitude. Tel est le passage du vouloir à l'intuitionner (*Anschauung*), de l'agir à l'être. Vouloir et agir (sphère du sujet) relèvent de la spiritualité pure qui est ouverte à l'infini à toutes les déterminations qu'elle veut se donner⁴⁴. L'intuition et l'être (sphère de l'objet) sont déterminés une fois pour toutes et se condensent du coup dans des concrétions qui sont comme les dérivés de la vie de l'esprit, à un niveau où toute la négativité (finitude) de l'esprit se rassemble. Tout ce qui a détermination et être a l'épaisseur de ce que l'esprit jette en-dehors de lui comme l'ombre de sa finitude. L'intuitionner est l'ombre du vouloir, l'être celle de l'agir, le monde celle du soi.

Il est clair que nous aurions pu ajouter : et le corps celle de la sphère d'auto-position. Cependant la problématique du corps mène à un développement nouveau de cette théorie des processus transcendantsaux. En effet, si la sphère restée purement spatiale dans la première déduction s'oppose à l'activité pure dont elle est la position, se délimite, se condense et tombe pour ainsi dire en dehors de la sphère du pur vouloir illimité et de sa mobilité inépuisable ; si elle prend *corps* – au sens littéral – et devient « *une partie du monde* » (57), elle n'en reste pas moins une *sphère d'activité*. Le corps n'est pas un déchet du processus transcendantal, quelque chose de clos ou de mort dans sa détermination définitive. Il est au contraire le dérivé transcendantal qui nous ouvre à un sens rénové de l'intuition (*Anschauung*) qui, tout en restant dans son opposition au vouloir, n'en est pas moins active ou productive. L'intuition n'est pas passive : elle demeure, tout comme le vouloir, une activité du moi ou de la raison,

43 Qui occupe le § 5 du *Fondement* et inaugure la « déduction de l'applicabilité du concept du droit ».

44 « Le moi est déterminable à l'infini ; l'objet [...] déterminé une fois pour toutes à tout jamais » (28).

qui en elle est « absolument active » – comme « *imagination productrice* » (58). Il nous faut donc insister encore une fois sur le fait que le processus transcendantal, s'il connaît des mises en opposition (*Entgegensetzung*) de l'activité pure et de ce qui en elle ne supporte pas l'indétermination infinie et s'il mène à l'exclusion de celui-ci en dehors de l'esprit, ne renie jamais l'identité du déterminé et du déterminant, de l'exclu et de l'excluant, celui-ci ne cessant jamais d'être l'œuvre vivante de celui-là. Et c'est justement la démarche transcendentale qui permet de refluidifier toutes ces solidifications objectives pour nous montrer en dessous de leurs enveloppes la *vie des limitations mêmes* de l'esprit.

Le corps « se dessine » le long des contours de la sphère propre par « *un tracer de lignes* » (*ein Linienziehen*) qui est l'œuvre du « moi actif intuitionnant » (58). Si Fichte ne tarde pas à déduire l'extension dans l'espace de ce corps dessiné selon les formes de l'intuition pure comme quelque chose de déterminé, il n'affirme pas moins que ce « corps matériel dérivé » doit être posé comme « *ce qui englobe toutes les actions libres de la personne* » (59). Le corps est ainsi la sphère, l'univers des actions libres de la personne, la sphère dans laquelle le vouloir de la personne s'exprime et par le moyen duquel il est exclusivement effectif. Ce qu'il faut comprendre ici, c'est que Fichte ne met pas le vouloir au monde, la liberté dans la nature comme quelque chose d'antithétique à ce qui le contient. La *liberté* n'est pas dans le monde, elle est *dans le corps* qu'elle dessine. Tout vouloir détermine un changement dans le corps (59). Le corps est le lieu d'exercice du vouloir, son « pourtour » pour ainsi dire (*Umfang*)⁴⁵. Cette thèse aura sur la conception de la corporéité des conséquences d'une grande originalité.

Revenons d'abord à l'infléchissement que subit le concept de l'intuition dans ce contexte d'insistance théorique sur la permanence de l'activité pure dans les concrétions de ses limitations mêmes. Fichte, pour élucider l'aspect actif de l'intuitionner, aura recours à un exemple crucial. Il fera de la vision du peintre qui « voit » son sujet sur la toile, qui le « *projette visuellement* pour ainsi dire » (*gleichsam hinsieht*)⁴⁶ (58) sur elle, le paradigme de l'intuition sensible visuelle. Il transforme ainsi la sensibilité en activité productrice – et prétend en cela revenir au sens véritable de la théorie kantienne – et donc libre de l'esprit. Nous ne voyons, et plus généralement ne sentons, que ce que nous projetons activement de sentir. Or cela va à l'encontre de l'opinion générale : les choses sensibles sont perçues comme indépendantes de nous, nous affectant de l'extérieur quoique nous en ayons, puisque précisément toute une partie des intuitions correspondantes sont négatives, désagréables ou douloureuses, et ne peuvent logiquement être voulues, activement projetées par nous. La sensibilité représente en outre, dans la compréhension courante du criticisme, le modèle transcendantal de la passivité. L'idéalisme fichtéen, lui, évolue vers une *identité* en amont de la différenciation kantienne *entre affection et liberté*. Le corps transcendantal est pour lui le lieu de cette identité où pourra s'affirmer le privilège absolu de la liberté et de l'esprit. Pour la théorie du

45 Nous avons suivi Renaut dans sa traduction de « Umfang » plus haut quand nous avons cité Fichte parlant du corps comme de « ce qui englobe »... Nous tentons ici une traduction plus littérale.

46 La traduction de Renaut (« la prend en vue ») n'est pas assez expressive de l'activité projective du voir. Elle est, en outre, insuffisamment sensible à la violence faite à la langue par l'usage transitif du verbe *hinsehen*.

corps cela voudra dire pratiquement : « qu'aucune détermination ne peut avoir lieu en lui /le corps/, si ce n'est suivant une effectivité (*Wirksamkeit*) de la personne ». Nous en arrivons à la thèse selon laquelle toute détermination du corps est un effet de la liberté, dont la sphère intégrale et exclusive est précisément le corps lui-même. L'autre conséquence, qui n'est pas plus plausible à première vue, serait que les effets sur notre corps de causalités libres en dehors de nous – telles d'autres personnes – devraient être imputés à l'activité propre du principe libre en nous, qui est notre propre personne, agissant au sein de son cercle immédiat et exclusif de rayonnement.

La thèse paraît exagérée. La *négation de la passivité du corps* propre dans sa sensibilité fait l'effet d'une lubie transcendente telle qu'on en rencontre de temps à autre chez nos idéalistes allemands. Cependant la thèse se précise en deux temps qui sont la théorie du corps articulé et celle des organes supérieurs et inférieurs. Ces précisions ne sont pas superflues et rapprochent la thèse fichtéenne de deux autres grandes phénoménologies du corps que sont celles d'Aristote et de Merleau-Ponty. Nous allons ainsi nous rendre compte que nous ne pouvons comprendre la corporéité sans être amené à étayer une prédominance de la vie « motrice » du corps sur sa réceptivité sensible et à voir la dépendance directe de la performance sensitive par rapport à la présence active et projective du corps au monde.

La déduction du corps chez Fichte – comme la déduction fichtéenne en général – est une *démarche zététique* : elle n'est nullement une dérivation linéaire à partir d'axiomes ou de théorèmes généraux ; elle est souvent tâtonnante et se propose des thèses qu'elle formule, mais sur lesquelles elle revient parfois, une fois qu'elle a livré la conviction qu'elles sont incompatibles avec ses intuitions fondamentales. Or, l'épreuve de différentes thèses à la pierre de touche des acquis de la première partie de la déduction est très prononcée dans la théorie du corps. On a l'impression que la pensée se cherche avec une plus grande intensité que jusque-là. Fichte développe ainsi un concept de l'articulation corporelle qu'il va devoir sans cesse préciser au cours de la déduction.

2. *Eidos aristotélicien et articulation fichtéenne du corps*

« Le corps est nécessairement articulé » (61) dit Fichte sans quoi il ne pourra être pensé comme l'univers de l'action libre de la personne qui, par son vouloir, se pose en lui immédiatement comme cause. Comment cela ? Comment l'articulation ouvre-t-elle le corps au vouloir de la personne de manière à ce que celle-ci y diffuse sans cesse ses volitions qui seront à chaque fois cause d'un changement du corps ? Si c'est l'articulation qui fait du corps la sphère d'action propre de la personne, c'est que le corps représenté comme matière brute est incapable de l'être. La matière, impérissable et divisible à l'infini, ne peut assurer à la fois la permanence du corps et son altération continue. Nous devons donc recourir, comme Aristote déjà confronté au même problème, à un principe de forme. La forme permet en effet au corps de durer dans son identité tout en connaissant des changements tant de matière que de forme. De plus, le principe de forme permet, comme chez Aristote également, de concevoir les changements comme déterminés de l'intérieur de l'être hylémorphique total et un. L'*eidos aristotélicien* de même que l'*articulation fichtéenne* vont dans la même direction de recherche, dans la mesure où ces deux concepts représentent un effort – d'une rare puissance

intuitive d'ailleurs – de penser l'intimité du principe de détermination à l'être qu'il détermine. Il s'agit de penser le principe du changement du corps comme immanent à celui-ci, lié à celui-ci par des liens si profonds que l'un soit dans l'autre la réalité même de l'autre.

La tradition aristotélicienne dit – pour citer une formule qui fasse d'une certaine manière écho à celle de Fichte – *anima forma corporis*, ou plus précisément : *anima forma substantialis materiae primae*. Ces formules en tant que telles, ainsi que certaines de leurs interprétations traditionnelles, ne nous sont pas d'un grand secours pour faire parler le texte fichtéen. Il nous faudra les lire à la lumière des recherches aristotéliciennes⁴⁷ des dernières décennies pour restituer le concept aristotélicien de la forme tel qu'il se déploie dans le *De Anima* (à travers tout l'ouvrage et de manière tout à fait prégnante autour de la définition de l'âme) et dans la *Métaphysique* (Z, H, TH, dans le contexte d'une élucidation du concept de l'*ousia* comme *to ti ên einai*). Ce concept restitué nous révèle une vision pour ainsi dire foudroyante de netteté et d'unité : l'ensemble des problèmes posés par la dualité hylémorphique principielle immanente à l'étant, telle que la pense la philosophie dès le pythagorisme et surtout le platonisme, est tranché d'un coup.

C'est dans le livre II du *De Anima* qu'Aristote entreprend une recherche suivie de la *définition de l'âme*. Le fil conducteur de cette recherche est donné par les phénomènes biologiques primordiaux⁴⁸, à savoir le type d'être et les processus végétatifs⁴⁹. À ce niveau le plus bas de la vie, les problématiques du sentir, du désirer et du mouvement – encore moins ceux de la pensée – n'ont pas d'incidence. Or, l'intuition d'Aristote est de nature métaphysique et la pluralité des phénomènes vitaux en est une donnée principale. Aristote va effectivement se dégager de toute construction par couche de la vie – de ce que N. Hartmann appellera le « *Schichtungsgedanke* »⁵⁰. D'abord par le refus de tout dualisme et de toute conception de la vie comme quelque chose qui survient du dehors⁵¹ ou d'extérieur à un composant matériel : ainsi la formation de l'âme à part le corps et sa venue en lui à un moment contingent telle que Platon la concevait⁵² ; l'hypothèse d'une âme-harmonie⁵³ ou encore celle de l'âme comme

47 Nous pensons tant aux recherches philologiques que philosophiques.

48 Et non pas par des phénomènes de conscience dont l'association à l'âme nous est familière depuis le cartésianisme. La débiologisation de la psychologie est d'ailleurs – si on veut bien le remarquer – constamment l'indice d'un recul de l'aristotélisme dans la tradition philosophique.

49 Même quand d'autres entrent en ligne de compte, Aristote ne les considère d'abord que dans leur analogie à la vie végétative. Dans le progrès de la recherche, il posera alors expressément la question du rapport de la « psychologie » végétative aux autres types d'animation. Nous suivons ici dans notre interprétation F. Inciarte, « Der Begriff der Seele in der Philosophie des Aristoteles », in Klaus Kremer, ed., *Seele : ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Person*, Leiden Köln 1984, p. 46-66.

50 N. Hartmann, *Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der alten Philosophie*, in *Kleinere Schriften II*, Berlin 1957.

51 Seul l'intellect agent vient du dehors (*thurathen*, « par la porte », Gen. An. 2,3,9) dans le vivant doué de raison qu'est l'homme. Nous ne toucherons pas ici à la problématique de l'intellect qui nous mènerait bien loin de notre propos.

52 Par exemple Timée 36 d-e, où l'âme du monde (archétype même de l'âme), produite à part du corps, lui est après coup « ajustée » (*proharmottò*).

53 Phédon 407 b 27 – 408 a 30.

capitaine dans le vaisseau du corps⁵⁴. Ensuite en affirmant le caractère actuel de l'âme : l'âme est *entelecheia* (*sômatos tinos* – réalité effective d'un corps 414 a 18), *energeia* (l'acte ou l'actualité 412 a 28) ; ainsi que son caractère substantiel : elle est *to ti ên einai* (*toiôidi somati* – l'essence⁵⁵ d'un tel corps 412 b 11), enfin *eidos* (forme) du corps (412 a 10).

La force de la conception aristotélicienne c'est d'évacuer les divers aspects de division extensive et de reconstruction synthétique du vivant (un corps, une âme, différentes parties du corps, différentes facultés – correspondantes ou non – de l'âme, différents niveaux de la vie : végétative, animale, intellectuelle...) au profit d'une vision intensiviste, actuelle, ontologiquement unitaire de la vie. « Être pour les êtres vivants c'est vivre » (*to de zên tois zôsi to einai, esse viventibus vivere*, 415 b 14) : quel que soit l'état ou la composition matérielle et « psychique » de l'être vivant individuel (le composé réel de corps et d'âme, le *synolon*), quel que soit son niveau, son activité vitale actuelle (végétative, désirante, motrice ou intellectuelle), son acte de vie est unitaire, et c'est à chaque fois son acte d'être même. L'étagement des facultés de la vie, lequel reproduit la relation de puissance à l'acte (de l'inférieur au supérieur) paradigmatique de celle du corps organique à l'âme, n'implique aucune composition dans l'*actus essendi* de l'être individuel réel. Par une loi de l'inhérence du général dans le concret, plus l'entéléchie de l'acte vital est spéciale – ou parfaite⁵⁶-, plus haut l'on monte dans la spécialité de la vie (au sommet de laquelle nous trouvons la pensée – la *noein*, l'*intelligere*), plus grande est l'intensité (ou l'intensionnalité, pourrait-on dire) de l'acte de vie et d'être qu'il est : les différentes entéléchies de la vie ne sont pas des actes qui s'additionnent comme des grandeurs extensives pour former celles d'entre elles qui en présupposent d'autres à sa « base » comme l'acte présuppose sa préparation dans une puissance ; elles sont les unes dans les autres comme valeurs intensives du même acte. C'est la « découverte du caractère d'acte de la forme »⁵⁷ – passant par la découverte du caractère d'acte de l'âme – qui constitue la percée essentielle de l'ontologie aristotélicienne⁵⁸. C'est sur l'exemplarité de la vie qu'Aristote concevra l'idée d'un

54 Cette dernière hypothèse, évoquée à la fin du livre II du *De an.* n'est pas formellement rejetée par Aristote. À notre avis, le contexte ne laisse pas de doute qu'il faille le faire.

55 Traduction peu précise mais sans alternative commode dans notre contexte.

56 L'étagement n'est ni fortuit ni axiologiquement neutre pour la métaphysique. C'est une hiérarchie qui nous fait monter des degrés de perfection. D'ailleurs très tôt *entelecheia* est rendue par *perfectio* dans les traductions de l'école – à la suite d'un infléchissement du sens du terme dû aux néoplatoniciens hellénistiques.

57 F. Inciarte, *Forma formarum : Strukturmomente der thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles*, Freiburg 1970, p. 112. Inciarte thématise précisément la problématique de l'intensivité de l'être dans la même optique qui nous intéresse. La désignation de l'âme comme *eidos eidôn, forma formarum* (*De an.* III, 8) fait justement référence à l'acte intensif d'être qui fait que plusieurs formes sont actualisées en une seule sans composition aucune.

58 Pour être complet il faudrait expliquer comment Aristote dans *Mét Z-Th* – l'exposé ousiologique essentiel de la *Mét.* – luttera avec le concept d'*ousia* et de *to ti ên einai* pour en trouver le sens essentiel du côté de celui de la forme (*eidos*). Je renvoie à ce propos à deux ouvrages importants sur le sujet où l'on retrouvera des indications bibliographiques et thématiques plus amples pour le

actus essendi, lequel sera transposé dans toute sa radicalité à l'ontologie dans son ensemble par Saint Thomas.

Nous présentons avec un certain détail cette restitution de la « psychologie » aristotélicienne non pas pour elle-même, mais pour éclairer nos textes. Or l'intérêt de celle-ci est justement l'analogie d'une conception de l'immédiateté d'un principe actif dans son « corps » éliminant toute composition dans l'*acte* du composé et faisant du principe actif l'intégralité de la réalité effective du *synolon*. L'âme, forme indivisible (*atomos eidos*), est toute la réalité du corps. La similitude avec Aristote va même plus loin, puisqu'en examinant les textes nous retrouvons l'idée même d'une *négation de l'affection passive* ou du changement exogène du corps. Ainsi, les conditions de possibilités de l'affection de l'être vivant sont dans l'âme et non dans la chose affectante. L'affection, en effet, présuppose une certaine disponibilité de l'âme pour recevoir l'impression du dehors. Or, cette disponibilité n'est rien d'autre qu'une mise de l'âme en état par elle-même pour recevoir les incitations de son environnement ou plus exactement pour solliciter son expression. Jamais l'impression faite sur l'âme par des objets extérieurs n'est « réelle » : car alors l'âme et l'objet affectant devraient devenir réellement identiques (par exemple rouges) – puisqu'Aristote conçoit l'affection psychique comme une assimilation, une identification de l'âme avec la forme de l'objet affectant. Cette relation ne peut être, comme l'a montré Brentano et comme l'avaient interprété déjà les scolastiques, qu'*intentionnelle*⁵⁹. La nécessité d'être « sans mélange » (*amiges*), d'être inoccupé, vide, disponible pour recevoir l'impression ou la forme (d'un objet sensible ou intelligible)⁶⁰ ne reflète pas une prédisposition à la passivité. Bien au contraire, elle témoigne du fait que la passivité la plus pure – celle de l'intellect s'élevant au sommet de la connaissance la plus abstraite, par exemple – est le résultat d'une projection active tant du corps que de l'âme dans la création de l'indétermination la plus complète (de la vacuité maximale), laquelle est la matrice de la conjonction la plus effective et la plus riche avec les contenus « objectifs » – dans notre exemple ceux de l'intellect agent. D'autres exemples – que nous ne pouvons citer – empruntés au domaine des *Parva Naturalia* illustreraient et corroboreraient notre thèse⁶¹. Enfin la deuxième condition de possibilité de l'affection⁶² est que celle-ci ne dépasse pas le seuil de sensibilité de l'organe corporel (ce sont les *hyperballonta aisthêta*) lesquels empêchent la

lecteur intéressé : M. Frede, G. Patzig, *Aristoteles 'Metaphysik Z': Text, Übersetzung und Kommentar*, 2 volumes, München 1988 ; M.-Th. Liske, *Aristoteles und der aristotelische Essentialismus : Individuum, Art, Gattung*, Freiburg 1985, p. 236.

59 Nous renvoyons ici encore une fois à F. Inciarte, *op. cit.* note n° 49.

60 Dans la formulation de Saint Thomas : « quia intellectus possibilis recipit omnes species rerum sensibilium ut in potentia ad eas existens, oportet quod omnibus careat ». *Summa contra gentiles* II, 59.

61 Une illustration de la thèse à travers les domaines du désir et de la morale (sur la base du texte Eth Nic. 1114 b 1-3, par exemple) se trouve chez F. Inciarte *op. cit.* 24sq. Certains passages du *De an.* posent par contre problème pour une application à la sensation (*aisthêsis* au sens strict) de notre interprétation (tel 426 a 10) ; on peut cependant leur en opposer d'autres (425 b 26). Nous ne pouvons aller ici dans le détail de ces incohérences.

62 Ici uniquement sensible, la problématique des *hyperballonta* ne s'appliquant pas à l'intellect et à son *sphodra noêton* (le fortement ou excessivement intelligible).

sensation et blessent ou détruisent son organe. Aristote a recours – comme Fichte d’ailleurs – à l’imagination (*phantasia*) pour étayer sa thèse du caractère projectif et actif de l’âme dans le composé. L’acte de vie est un acte qui *projette un intérêt ou une intentionnalité dans le monde* et qui est dans l’attente ou l’effort de sa satisfaction. Une passivité dans une partie du composé – une double série d’événements, notamment physiologiques et psychologiques – rendrait impossible l’unité réelle de la vie comme acte d’être.

Le caractère d’acte de la forme forge, dans la doctrine aristotélicienne de l’âme, une telle unité entre le principe vital et sa matière que celle-ci ne peut plus faire fonction de porte d’entrée passive, dans le composé, de la facticité du monde. *Aristote* nous fournit ainsi le premier exemple d’une phénoménologie du corps animé à qui s’imposent des *conclusions « fortes »* et d’une grande économie théorique : en effet les phénomènes ne se décrivent et ne s’expliquent qu’en renonçant à un pluralisme des principes d’explication, menant ainsi à l’affirmation du privilège de l’autonomie et de l’activité propre des substances particulières. Ceci se fait chez Aristote sans aucun parti pris idéaliste bien sûr et sans fixation apriorique sur le phénomène de la vie intellectuelle, c’est-à-dire de la conscience d’une substance pensante.

3. *Corparalité de l’être au monde chez Merleau-Ponty et corporéité projective chez Fichte*

Le deuxième exemple que nous nous proposons d’examiner est celui de la phénoménologie du corps de Merleau-Ponty. L’approche qui y est développée fera son procès au physicisme trivial qui englobe dans son déterminisme le corps vivant humain. Elle montre comment le physicisme s’aveugle précisément sur toute l’indéterminité du composé corporel, lequel doit d’abord s’engager existentiellement dans une interprétation agissante du monde avant d’y être présent d’une manière où se sont creusés et consolidés des schématismes – plus ou moins abstraitement objectivants⁶³ - du sentir et du faire. Le *carrefour de toutes les transcendences*⁶⁴ où se vit cette indéterminité de l’existence est *le corps*.

Le corps, « véhicule de l’être au monde », révèle le « paradoxe de l’être au monde » que Merleau-Ponty définit de la manière suivante : « en me portant vers un monde, j’écrase mes intentions perceptives et pratiques en des objets qui m’apparaissent finalement comme antérieurs et extérieurs à elles, et qui cependant n’existent pour moi *qu’en tant qu’ils suscitent en moi des pensées ou des volontés* »⁶⁵. Ce paradoxe est analogue à celui formulé par Fichte pour qui le corps ne peut être affecté que du dedans par la personne libre et du fait de la projection de celle-ci à travers lui dans un monde à elle. La phénoménologie de ce paradoxe passera pour Merleau-Ponty par une étude poussée des structures et des types de perception pathologique menant au constat que la *sensitivité est fonction* des projections

63 Ces schématismes sont objectivants dans la saisie des corrélats de leurs intentions thématiques dirigées sur le monde. Ils sont par là, par un effet en retour sur la conscience intentionnelle, subjectivement essentialisants, dans le sens où les limitations progressives du projet existentiel par ces schématismes contribuent à doter la conscience d’une essence dès lors inauthentiquement prédéterminante.

64 Dans le sens justement de dépassement des déterminismes instantanés et sans horizon.

65 *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945. Nous soulignons ici la fin de la citation.

primordiales *de la motricité corporelle* dans cet être au monde. C'est parce que la perception est le reflet d'une « puissance d'action » (126)⁶⁶ du corps, de sa capacité de mobilisation intentionnelle qu'elle est capable de se virtualiser éventuellement, c'est-à-dire de s'ouvrir à des situations fictives (dans la rêverie ou l'expérimentation volontaire), ce que ne peut faire un sujet atteint d'une pathologie psychique⁶⁷ qui atonise sa projection active⁶⁸. Frappant est alors le rapprochement avec le texte de Fichte qui s'impose quand on lit dans le *Fondement* quelques pages plus loin : « la représentation visuelle [...] est elle-même habitée par la même puissance de projeter un spectacle... » (134). Fichte avait en effet, et avec une audace dépassant celle de Merleau-Ponty (qui, lui, écrit dans le contexte d'un mûrissement constant de la critique du physicisme dans la philosophie de la première moitié du xx^e siècle), voulu comprendre la vue à partir de la vision, la sensibilité réceptive à partir du sens tracé dans ses linéaments dans et par le corps vivant. Ne pouvant se documenter auprès d'une recherche psychopathologique thématissant cliniquement la perception en tant que telle, il avait eu recours au paradigme artistique où le sens réceptif est immergé pour ainsi dire dans le sens projectif.

Toute réduction de la puissance de projection perceptive est, pour Merleau-Ponty, pathologique. Or, celle-ci est immanquablement amputée quand elle n'arrive plus à « habiter » (139) également toutes les fonctions perceptives (tous les sens) et à les fondre dans *une* présence active au monde – par un jeu assez complexe de coïmanance (des différentes fonctions de représentation) des sens les un(e)s aux autres⁶⁹. Ainsi l'étude d'un sens isolé chez le normal est impossible (« le tactile pur » par exemple « est un phénomène pathologique » 138). Les données sensibles sont « représentatives les unes des autres », *toute* la conscience, indivisible dans l'acte⁷⁰ de sa présence au monde, est « un pur acte de signification » (141)⁷¹. Or, ces citations évoquent encore une fois une thèse centrale de la phénoménologie fichtéenne de la corporéité, à savoir que le corps est un sens (*Sinn*)⁷². De même, la mise en évidence par Merleau-Ponty⁷³ du caractère générateur de sens de la motricité rappelle la métaphorique fichtéenne du « Linienziehen » (tracer de lignes) qui dessine le long de mon corps la sphère d'activité propre de ma conscience. En effet, pour Merleau-Ponty l'espace mondain n'est que

66 Nous renvoyons à la pagination de l'édition citée dans la note précédente.

67 Merleau-Ponty exploite, comme on le sait, le matériel psychopathologique livré par le cas de cécité psychique du patient Schneider.

68 « La fonction normale est une fonction de "projection" par laquelle le sujet du mouvement ménage devant lui un espace libre... » (129).

69 C'est la théorie de « l'équivalence intersensorielle » (« les *données visuelles* n'apparaissent qu'à travers le sens tactile, les données tactiles qu'à travers leur sens visuel ») exposée dans le chapitre : La synthèse du corps propre p. 173-179.

70 Non scindé pathologiquement.

71 Nous soulignons le mot au début de la citation.

72 Nous remettons l'explication de cette thèse au moment où nous aurons achevé le passage à travers les analyses merleau-pontiennes.

73 Qui suit et cite ici Grünbaum, *Aphasie und Motorik*.

le corrélat construit de la spatialité du corps propre, celui de « l'espace [...] déjà *dessiné*⁷⁴ dans la structure de mon corps » (166). Le « dessin » merleau-pontien est tout aussi projectif, tout aussi verbal que chez Fichte : les lignes de l'espace de mon corps sont les lignes-force pour ainsi dire de la structuration de mon environnement par mon intentionnalité productive. Elles correspondent tout simplement aux vecteurs (sensibles) de ma motricité. C'est donc *dans la motricité* que « *s'engendre le sens* de toutes les significations »⁷⁵. La motricité est, dans sa spontanéité et son immédiateté, la « *Verrichtung* » dirait Fichte – passive et irréflexive – qui d'abord et toujours déjà dessine les lignes du corps propre tout en dessinant celles de son rapport aux choses du monde. Le corps propre est le dessin du « périmètre » (*Umfang*) intégral et exclusif du champ du sens et de la liberté.

Il est cependant loin d'être un « rond » uniforme et vague, un réceptacle aux contours quelconques « dans » lequel se trouvent ou se font des choses pour ainsi dire indifférentes à lui. Le corps comme « dessin » est un tracé actuel et effectif, à chaque fois variant dans son principe et libre. Le corps est structurant et structuré, et les structures, les lignes qu'il se trace ne sont pas préprogrammées en lui. Il les invente à mesure qu'il génère le sens (qu'il est) ou que le sens se génère pour lui. D'autre part, si ce dessin du sens est contingent et risqué dans son principe, il n'est pas pour cela tout à fait fortuit ou dérégulé. Les lignes tracées sont des vecteurs selon lesquels je me meus dans le monde qui est le mien. Ces vecteurs sont habituels⁷⁶, donc d'une certaine stabilité. Et c'est précisément à cet endroit-là de notre phénoménologie de la perception – d'inspiration à la fois fichtéenne et merleau-pontienne – que nous rencontrons la problématique de la communication et de la reconnaissance. En effet, une fois accompli dans l'abstraction propédeutique du sujet isolé ce travail d'élucidation de ce que veut dire « être conscient, ou être au monde, dans un corps », la tâche prochaine est celle d'enquêter sur le *statut expressif de la projection du sens* par l'agir et tout autre mise en disposition corporelle. Car le sens, s'il est l'œuvre active de l'être incarné et s'il est indissociable de sa corporéité – plus précisément, généré par elle –, est un sens « communautaire » dirait Fichte : il n'est pas uniquement et isolément créé par des consciences singulières indépendantes les unes aux autres. L'être-dans-un-corps est un être-avec d'autres consciences incarnées et le sens créé par elles est originairement intersubjectif. C'est ce qui le rend dès le départ *expressif*, c'est-à-dire faisant sens pour les autres êtres incarnés. La question est donc : comment les corps comme *sens* se médiatisent-ils entre eux dans l'espace de leur coexistence⁷⁷ ?

74 Nous soulignons.

75 Grünbaum, cité par Merleau-Ponty 166.

76 Cf. les analyses pénétrantes de Merleau-Ponty sur l'habitude p. 167sq.

77 Il est clair que la problématique de l'intersubjectivité telle qu'elle se construit dans le plan de la « Phénoménologie de la perception » est moins rigoureuse que dans la déduction fichtéenne. Celle-ci la perçoit et la déploie comme une problématique *originnaire* dans le sens fort du terme. C'est en voulant insérer la thématique de l'expression (telle que la présente Merleau-Ponty) dans le cadre d'un exposé médiatisant les deux phénoménologies fichtéenne et merleau-pontienne qu'on se rend compte de la difficulté. Cela ne veut toutefois nullement dire qu'il y aurait lieu de reprocher à Merleau-Ponty une omission de l'intersubjectivité. Merleau-Ponty a trop conscience de ce que celle-ci représente pour

Si chaque être au monde se dessine selon les lignes-force d'une intentionnalité projective dans un monde qui, dans cette projection même est dès le départ le sien *et* celui des autres, et si cette projection est habituelle dans le sens où elle s'insère dans une histoire de cette présence individuelle au monde et dans les consolidations actives et passives de son expérience, on peut alors se demander si la communication entre ces consciences « inter-essées »⁷⁸ ne se réduit pas à un traitement idiosyncrasique du sens généré culturellement par leur communauté?⁷⁹ En d'autres termes : sans mettre nullement en doute le fait transcendantal de l'intersubjectivité du sens (sa genèse « communautaire »), mais bien au contraire en le présupposant, l'expression de l'intérêt des consciences et des corps les uns pour les autres ne risque-t-elle pas d'être la projection d'un sens vécu à part soi et reconnu par l'autre simplement sur la base de l'analogie de sa constitution ontologique et de son expérience individuelle⁸⁰? Communauté culturelle du sens et solipsisme de l'expression sont-ils compatibles? La réponse tant de Fichte que de Merleau-Ponty est négative : on ne peut penser l'intersubjectivité ou la communauté originnaire du sens sans poser des processus de reconnaissance⁸¹ originnaire qui doivent se retrouver dans la *phénoménologie* elle-même *de l'expression*. En effet, pour Merleau-Ponty le fait que la conscience puisse apprendre quelque chose de quelqu'un, présuppose qu'« il y a [...] une reprise de la pensée d'autrui à travers la parole, une réflexion en autrui, un pouvoir de penser *d'après autrui* » (208)⁸². L'expression de l'une des consciences n'agit pas mécaniquement ou réellement ni par le biais d'un déchiffrement de signes conventionnels comme une impression en l'autre : cette dernière doit se mettre en disposition de comprendre la première et cette disposition est celle de *réeffectuer* (*nachvollziehen*), de réépeler pour ainsi dire en la vivant dans son jaillissement l'intention qui s'exprime. Le *Nachvollzug* est une réeffectuation en soi du déroulement d'un vécu, d'une signification, selon les mêmes voies qui ont amené son émergence en l'autre. Or, pour revivre le cheminement du sens de l'autre en nous, il nous faut nous adonner à l'éclosion de ce sens, nous investir dans l'« intérêt » correspondant. De plus, d'après une loi fondamentale de l'intentionnalité, vivre un vécu, c'est en même temps s'interdire d'en vivre un autre. L'objet thématique de la visée intentionnelle occupe le champ

l'oublier. Il l'intègre explicitement dans certaines de ses analyses. Peut-être qu'après Scheler et Heidegger il ne sentait pas la nécessité d'une « déduction » existentielle de l'intersubjectivité. Cela n'en souligne pas moins les mérites de la déduction fichtéenne (profondeur, insistance et rigueur).

78 Étymologiquement l'inter-esse est le creux creusé en l'être par la « différence » (la non-indifférence) des choses pour moi. Il y va pour moi de cette différence et en premier de celle qui caractérise mon être propre, dont l'intérêt pour moi est coextensif à mon existence même.

79 Il faudrait développer ici, pour clarifier pleinement notre questionnement, la problématique de la sédimentation du sens intersubjectif dans les objectivités culturelles et symboliques – surtout dans le langage. Ceci n'est malheureusement pas possible dans le cadre de l'article. Nous renvoyons à titre d'indication, à la très dense phénoménologie du langage proposée par Merleau-Ponty p. 218-222, en particulier pour le phénomène de la sédimentation.

80 p. 78-86.

81 Et de communication primordiale comme l'éducation (*Erziehung*) pour Fichte.

82 Une note du texte précise que cette dernière expression est une traduction embarrassée de composés verbaux avec la particule séparable « nach », à savoir *nachdenken*, *nachvollziehen*.

entier de mon attention et de mon intérêt. Il n'est pas quelque chose qui se trouve à côté de mon intention ou en dehors d'elle et que j'intentionnerais par le biais d'une visée qui, seule serait en moi, alors que l'objet ne serait que son référent. « La "pensée" de l'orateur est vide quand il parle », dit Merleau-Ponty. Il n'y a pas nous, notre corps, et à côté de nous nos représentations (au sens objectif). La conscience n'est pas auprès d'elle-même et en même temps auprès de son objet : elle est toute perdue en ce dernier. Ainsi, *comprendre une intention étrangère* se fait *en deux temps* : celui d'abord de la mise en disposition de comprendre, c'est-à-dire d'être prêt à *s'investir* et se perdre dans l'intention aliène et cela en acceptant que le faisceau de notre vie intentionnelle se détourne de tout autre objet pour se diriger sur elle ; ensuite celui de la réeffectuation, du *revivre* en soi du vécu étranger dans les différents moments constituant progressivement sa signification.

Merleau-Ponty déconstruit – comme de règle dans sa *Phénoménologie de la perception* – la conception erronée qui cherche à construire des correspondances causales point par point entre des séries de données physiologiques, sensibles, motrices ou expressives. L'expression se révèle dans sa description comme un phénomène intersensoriellement et pour ainsi dire interintentionnellement tout aussi global que la perception elle-même. Sa pluridimensionnalité sensorielle ou encore motrice, sa stratification intentionnelle sont des faits d'analyse, des artefacts de mise en observation et de modélisation (causale) théorique. Essentiellement l'expression est « une modulation synchronique de ma propre existence, une transformation de mon être »⁸³ (214). Toute expression, quelle que soit la complexité de son *Aufbau* (sa construction) et le nombre de ses strates, est un *geste*. Même la parole⁸⁴, sous sa forme la plus strictement discursive ou abstraite, est essentiellement et globalement une telle « modulation synchronique de l'existence ». Elle est, quelle que soit son élaboration, fondamentalement un *geste*, c'est-à-dire finalement quelque chose de profondément unitaire, une intention première de « saisir et de communiquer un sens » (226). *L'expression humaine est structurellement gestuelle*, c'est-à-dire qu'elle a une unité intentionnelle fondamentale et irréductible dans une « modulation » à chaque fois saisie (*ergriffen*), osée et déployée de l'acte d'être au monde⁸⁵.

83 Merleau-Ponty parle ici d'une forme d'expression précise qui est la parole – communiquant une pensée.

84 Dont l'intentionnalité se construit dans des complexes d'actes (physiologiques, sensitifs, élocutoires et significatifs – sémantiques, syntactiques et éventuellement tropiques) très denses. Nous renvoyons ici aux analyses des *Recherches logiques* husserliennes. Merleau-Ponty écrit pour sa part : « La parole repose... sur une stratification de pouvoirs relativement isolables » (227).

85 Il y aurait encore beaucoup à dire sur la métaphorique de la gestualité dans ce contexte. Le geste, étant quelque chose de préprédicatif ou antédiscursif, est une expressivité essentiellement indigente et, comparé à la parole et aux possibilités de construction pour ainsi dire indéfinie de la signification en elle, quelque chose de profondément précaire. Cependant, la gestualité met ici en évidence le fait que quel que soit le niveau de construction discursive et d'affinement différentiel du sens dans la parole, celui-ci – comme contenu ou référent de la signification – relève *au fond* de quelques intentions fondamentales de l'existence – d'autres diraient d'une visée pragmatique et de son contexte. Ces intentions sont fort peu nombreuses et finalement assez « pauvres » du point de vue de leur contenu prédicatif. Cependant, elles sont, comme *formes symboliques* d'où se cristallise toute donation de sens

Dans l'être-avec-autrui cette expression, «signifiant» (faisant signe) que mon existence se module dans ce registre d'activité particulière et dans ce profil d'acte singulier correspondant à ma situation, suscite de la part des consciences incarnées autour de moi une «ressaisie», une réeffectuation de l'intention signifiante qui est le geste même – la formalité même du geste – de la compréhension⁸⁶. Celle-ci «s'obtient par la réciprocité de mes intentions et des gestes d'autrui» (215). À la modulation expressive de l'existence correspond chez moi une modulation empathique et synchrone elle aussi, dans le sens où elle accompagne pas à pas, en les réeffectuant pour soi, les séquences expressives ou significatives de son geste⁸⁷: «Le geste dont je suis le témoin dessine en pointillé un objet intentionnel. Cet objet [...] est pleinement compris lorsque les pouvoirs de mon corps s'ajustent à lui et le recouvrent» (215sq).

Les descriptions phénoménologiques de Merleau-Ponty et de Fichte se recoupent encore une fois de manière frappante. En effet, il y a dans cette modulation corporellement et spatialement structurante⁸⁸, intercorporellement synchrone et empathique, la base objective⁸⁹ d'une pensée de la reconnaissance. Les moments structuraux de la ressaisie et de la réeffectuation inhérents à la conception d'une intersubjectivité fondée sur l'intermodulation existentielle la rapprochent beaucoup de la vision fichtéenne d'une *reconnaissance inscrite également dans les structures même de la corporéité*. La corporéité dans ses fonctions fondamentales de perception et d'expression est, pour Fichte, ainsi «faite»⁹⁰ qu'elle passe par une sorte d'inéluctabilité de l'*écoute* dans la compréhension, très semblable à l'idée de ressaisie dans la conception merleau-pontienne. Nous pouvons conclure que l'intersubjectivité, tant chez Fichte que chez Merleau-Ponty, est fondée bien en amont d'une communauté culturelle sédimentée du sens, pratiquée par des consciences qui ne se rencontrent finalement que dans l'analogie de leur constitution. Elle est inscrite dans les structures mêmes de l'existence corporelle qui font que tout geste de l'un suscite en l'autre la suspension de ses propres significations et l'éclosion d'un «sentiment», d'une remodulation pour soi de ce geste. C'est là qu'il nous faut chercher l'origine de la réciprocité des concepts (*Wechselbegrifflichkeit*⁹¹) «communautaires».

de l'être au monde, de structure abyssale (elles sont un fond sans fond, *Abgrund*) et d'un déploiement inépuisable. Ce déploiement se fait dans tous les modes de significations possibles et n'est pas restreint à la parole ou à des élaborations rationnelles. Pour satisfaire à une interprétation rigoureuse, ce sont les prolongements de cette problématique de la gestualité qu'il aurait fallu évoquer.

86 «Le sens des gestes n'est pas donné mais compris, c'est-à-dire ressaisi par un acte du spectateur» (215).

87 Elle est bien sûr également synchrone en elle-même dans le sens où elle est intersensoriellement et interintentionnellement unitaire.

88 Fidèle à la métaphorique du tracer projectif de lignes spatio-corporelles.

89 Plus précisément la formalité intentionnelle.

90 Cette facticité chez Fichte est elle-même déductible, c'est-à-dire qu'elle n'est pas dernière. Nous ne pouvons malheureusement nous étendre sur ce point très important.

91 Pourrait-on dire à la suite de Fichte qui, comme nous l'avons vu plus haut, appelle l'individualité un «Wechselbegriff».

4. *Le corps articulé et ses niveaux organiques: corps subtil et corps matériel*

Nous avons jusque-là suivi une méthode d'interprétation croisée, éclairant les unes par les autres les intuitions d'Aristote et Merleau-Ponty, d'une part, avec celles de Fichte, de l'autre⁹². Il nous faut maintenant revenir à Fichte pour achever d'expliquer sa déduction de la corporéité et passer à sa conception de la violence. Nous avons interrompu l'interprétation de cette déduction à un moment où un enrichissement phénoménologique de celle-là s'imposait. En effet, la déduction fichtéenne risquait de devenir opaque ou de paraître arbitraire. Les recoupements éclairants avec les « psychologies » aristotélicienne et merleau-pontienne vont nous permettre de poursuivre notre tâche.

Nous avons vu comment la personne s'attribuait complètement sa sphère d'action propre et libre qu'est son corps. Ce corps cependant, pour pouvoir constituer « le périmètre » d'exiton immédiat des volitions libres ne peut être pure matière, mais doit être articulé. *Qu'est-ce que cette articulation* et pourquoi est-elle nécessaire au corps transcendantal⁹³? Les développements qui commencent à cet endroit de la déduction et couvrent l'essentiel du paragraphe 6 sont d'une extrême subtilité et présentent des difficultés d'interprétation certaines⁹⁴. Ces dévelop-

92 Cette interprétation n'était pas sans péril. Cependant si elle a sollicité la *lettre* du texte, elle n'en a pas moins été soucieuse de respecter rigoureusement son sens global. Elle représente au fond un commentaire phénoménologique des analyses aristotéliciennes et merleau-pontiennes, commentaire qui parfois développe pleinement ce que la description du texte n'indique qu'en pointillé. Nous sollicitons ainsi le texte pour le « médiatiser » avec la déduction fichtéenne, créant ainsi une interface phénoménologique, et parfois accessoirement terminologique, entre les deux. L'interface terminologique ne déroutera pas le lecteur du moment que nous avons pris tout le soin nécessaire pour introduire les concepts dans des contextes sans ambiguïté, permettant ainsi leur imputation univoque à l'auteur respectif. Au-delà de cette introduction du concept nous nous sommes permis en effet des déplacements de concepts en dehors de leur contexte d'origine, déplacements, qui, étant tout à fait éclairants pour notre propos, se sont révélés indispensables pour la méthode d'interprétation qui est la nôtre. Ils ont été d'ailleurs le plus souvent rendus reconnaissables comme tels.

93 Notons à cet endroit une différence profonde entre les théories de la corporéité fichtéenne et hégélienne. Celle-ci ne connaît pas la différenciation entre organicité et articulation. Hegel semble penser le corps à partir de sa *facticité* et de l'espèce de discontinuité existant entre le corps qu'on a et le corps qu'on est. Le premier est déjà là; il est trouvé par la conscience et lui est donné comme un fait brut: il est « un Ne-pas-avoir-fait » (*ein Nichtgetanhaben. Phänomenologie des Geistes* (Meiner 227)). Le corps peut cependant devenir expression de l'esprit qui alors s'y incarne si intensément que le premier devient comme l'épiphanie du second. C'est autour de cette problématique de l'expression (ou de la pénétrabilité spirituelle du corps) que tourne la réflexion de Hegel et surtout sa polémique avec Lavater et la physiognomonie (cf. la *Phänomenologie* C,V,A,a; ainsi que le commentaire très utile de E. Fink, Hegel, Frankfurt 1977, p. 255sq et 295sq). La force de la conception fichtéenne réside dans le fait qu'elle dépasse la problématique de l'intérieur et de l'extérieur (essence et expression) et qu'elle saisit le corps, grâce à l'idée d'articulation, à un tel niveau d'apriorité qu'elle peut le penser dans son identité avec l'effectivité de la personne. Dans les parties plus anthropologiques de son exposé (80-85) Fichte rejoint cependant Hegel dans son analyse de l'expressivité de certains membres du corps (le visage, l'œil, la bouche – Hegel, lui, s'intéressera à la bouche et la main).

94 Ces difficultés s'estompent si on fait un saut vers la fin du § 6, où les idées que nous avons beaucoup de peine à expliciter ici, sont présentées à un niveau d'abstraction moindre, en transition par moments vers celui de l'anthropologie. Nous nous refusons à faire des emprunts à ces passages et

pements ne sont interprétables que si, d'une part, l'on garde bien en vue l'idée-force qui sous-tend la déduction de la corporéité à ce moment essentiel de son déploiement; de l'autre, que si l'on réalise les deux temps essentiels de la démarche et les différents moments de chacun. En clair: l'idée-force est celle de la détermination libre du corps par la personne. Cette thèse implique la position du principe que la conscience de soi finie est un être structurellement incarné qui ne peut être affecté que par lui-même. Toute affection aliène doit donc passer par le détour d'une auto-affection – qui prendra diverses formes. Les deux temps principaux de la recherche sont d'une part celui de la déduction de la liberté dans l'action aliène sur le corps propre provenant d'agents quelconques; de l'autre, c'est la même déduction dans le cas de l'action d'un agent intelligent et libre. Notre interprétation passera par une mise en ordre des différentes argumentations pour aboutir à une synthèse de la pensée fichtéenne de la corporéité.

Le concept-clé du § 6 est celui d'articulation. Ce concept difficile à saisir rassemble en lui tous les prolongements de l'idée-force énoncée plus haut. En effet, l'articulation est pensée comme l'expression même de la déterminabilité du corps propre par la volonté de la personne. Ainsi Fichte part du principe que l'action de la personne sur l'organisme doit être illimitée dans sa liberté. Or, cette action doit avoir des effets sur l'organisme lesquels ne peuvent être que des changements de position ou de relation des parties entre elles, sans que ces changements soient entravés le moins du monde par l'organisme. Pour cela, il faut que la composition du corps soit telle qu'elle puisse être pensée comme ce qu'on pourrait appeler une combinatoire mobile de ses éléments. En effet, l'organisation des parties du corps doit être arbitraire, dans le sens où la personne puisse la *penser* de la manière qu'elle désire; le corps n'étant pas un amas de matière brute, mais relevant – comme nous l'avons vu plus haut – d'un principe de forme, ses parties sont autant de *membres* (*Glieder*) de tous organisants. Ces tous sont essentiellement variables selon la volonté de la personne, de manière que celle-ci peut subordonner les membres de tel tout, subsistant dans telle forme d'organisation arbitraire voulue par elle, à d'autres formes d'organisation au sein de tous organisants complètement différents. *Le corps* est ainsi une sorte de *d'outil des outils* (*organon organôn*), comme la main aristotélicienne qui n'est pas un outil particulier, ordonné à une fin particulière, mais dans son indéterminité même l'outil le plus libre et le plus spirituel qui soit. De même, le corps propre n'est prédéterminé à rien, n'est ordonné à aucune fin ou tâche ou procès particuliers. Sa forme d'organisation n'est nulle autre que celle du maintien des parties-membres dans un état d'ouverture maximale à toute forme d'organisation possible, dans une indéterminité totale qui est indifférence par rapport aux totalités organisantes arbitraires et provisoires dans lesquelles elles pourraient entrer.

Nous retrouvons donc ici un réfléchissement des formules aristotéliciennes revisitées plus haut, mais un réfléchissement dont l'intérêt n'est pas seulement d'avoir livré un «devis» heuristique pour l'interprétation des passages extrêmement difficiles que nous

tentons d'expliquer le texte tel qu'il se présente dans son apriorité et abstraction propres. Nous pensons qu'il y a dans celles-ci – et cela est vrai pour les idéalistes allemands en général – une richesse particulière que toute réduction anthropologique menace de gaspiller.

parcourons⁹⁵ ; nous entrevoyons au-delà un fascinant éclaircissement en retour des formules *aristotéllicennes* elles-mêmes par le texte fichtéen interprété grâce à elles. En effet, nous apercevons ici une possibilité de remise en cause de l'organicité aristotéllicienne qui servait de matière ou de puissance à l'acte d'être de la forme, expressément à l'endroit de son application au corps humain vivant. Fichte a conséquemment recouru à une innovation terminologique en prenant ses distances par rapport au terme « organisme » ou « organisation » et en lui préférant celui d'« articulation ». Pour lui, il était essentiel de penser le corps transcendantal comme l'univers de diffusion premier et exclusif de la liberté humaine. Pour cela, le vivant humain ne pouvait être pensé que dans l'unité de l'acte d'être de l'indéterminité qu'est sa propre liberté. Ainsi, il semble que la déduction fichtéenne pense plus profondément l'âme comme « *forma formarum* » qu'Aristote ne l'a fait. En effet, l'âme, acte de tous les actes, ouverte à toutes les déterminations pensables demande un corps qui fonde avec elle l'unité de l'acte d'être de cette indétermination même. Aristote ne semble pas avoir mesuré les conséquences de sa formule sur sa conception du corps humain, conséquences qui auraient exigé d'aller à rebours du biologisme caractéristique de son approche et qui auraient imposé l'extension de la formule réservée à la main à tout le corps humain. Une telle extension aurait mené droit à une conception pour ainsi dire spéculaire du corps, dans la mesure où dans celui-ci se seraient immédiatement reflétées toutes les volitions de l'âme, l'unité de l'un et de l'autre dans un acte indissociable étant maintenue ou même présumée⁹⁶.

Après avoir posé le principe de l'articulation comme celui de la détermination illimitée du corps propre par la volonté de la personne, Fichte se tourne vers la possibilité d'une entrave à la détermination arbitraire de l'articulation. En accord avec son principe, Fichte ne peut concéder qu'une telle entrave puisse advenir sans que la volonté libre n'ait la possibilité de la supprimer. C'est-à-dire que s'il y a entrave, elle ne peut être que librement admise : la volonté la laisse être. C'est donc la volonté qui use de réserve quant à sa capacité de supprimer l'entrave en question et, librement, lui donne cours⁹⁷. La *détermination aliène* qui en résulte n'est que l'*envers d'une auto-limitation* explicite de la détermination propre. Elle est donc pure privation (*sterêsis*), résultat non pas d'une action positive, mais du manque d'activité de la cause propre. Ce manque d'activité est, de son côté, en fait une activité tout à fait réelle ou substantielle, dans le sens où ce non-agir est un agir on ne peut plus voulu et libre, un renoncement exprès et volontaire à l'activité. Ce renoncement est une suppression productive (*Aufhebung*) qui est une production (*Hervorbringung*) propre de la détermination aliène.

95 Nous avouons que nous ne voyons pas d'autres moyens d'interpréter les passages en question que l'intuition aristotéllicienne d'une organicité réflexive – on dirait aujourd'hui autoréférentielle.

96 L'interprétation à rebours d'Aristote développée à partir de Fichte n'a pas la prétention d'être passée à travers toutes les combinaisons interprétatives nécessaires des textes aristotélliciens. Elle n'a donc pas de prétention à être, aux normes d'exactitude de la recherche aristotéllicienne, véritablement « *kritikfest* ». Nous la présentons plutôt comme une suggestion à l'attention des aristotélisants.

97 Le développement de cette pensée, dans le texte, est d'une manière fortement insistante et subtile. Nous nous détournons d'un certain nombre de détails d'interprétation intéressants et nous concentrons sur l'essentiel qui sera développé une page plus loin.

En effet, celle-ci ne peut s'exercer directement sur le corps articulé et doit passer au travers d'une double activité de la personne : d'abord le consentement libre de la volonté, la réserve librement consentie par elle de ne pas supprimer dès le départ l'entrave en continuant à occuper à elle seule l'espace d'articulation du corps, mais en la laissant en occuper la partie dont elle a besoin ; ensuite, une espèce de reprise active à son propre compte de cette détermination aliène, reprise qui en constitue la suppression-re-production dans le sens où la volonté produit elle-même la détermination du corps articulé dont cette entrave est porteuse. Nous allons voir qu'il s'agit ici au fond du même *phénomène de ressaisie ou de réeffectuation* (*Nachvollzug*) décrit plus haut : rien ne peut me parler si je ne vais au-devant de lui, le laisse être ce qu'il veut être pour moi, c'est-à-dire si je ne me mets à son écoute, n'arrête de produire mes propres significations et lui donne ainsi accès à moi ; une fois le vide de la réserve d'activité qu'est l'écoute établi, je dois encore me réapproprier positivement ce que « dit » ce dont je consens l'approche, en re-formant en moi sa détermination. Rien ne peut m'affecter que je ne cesse de m'affecter moi-même, c'est-à-dire que je ne supprime la suppression de l'entrave, donc que je ne sauve-garde celle-ci, ne la reprenne à mon compte et ne la traduise dans le registre de ma modulation existentielle. Je suis certes dès le départ « aux choses », présent à elles et auprès d'elle avant toute réflexion et tout être pour moi, mais je ne suis pas à la manière d'un objet qui, du fait de son insertion dans l'espace de l'interactivité causale de ces choses, ne peut échapper à être déterminé par elles. Je suis au monde et aux choses à travers ma projection primordialement « motrice » en elles, une projection par laquelle je dessine et re-dessine activement leurs contours à travers le dessin des miens. L'idée de motricité et de son caractère originnaire rencontrée chez Merleau-Ponty dans le contexte d'une phénoménologie de l'« *Entwurf* » existentiel, nous aidera à comprendre ici la description fichtéenne de l'auto-articulation corporelle et de son caractère originnairement projectif et actif dans l'affection perceptive, l'intuition ainsi que (et surtout) la compréhension intersubjective.

Fichte introduit ici une distinction destinée à rendre compte de ce double comportement de la volonté dans sa sphère d'activité libre. En effet, tant que la volonté se contentait pour ainsi dire de déterminer directement l'articulation du corps, nulle différenciation de l'idée d'articulation ou du corps articulé ne s'imposait. Dès lors qu'une posture de la volonté est pensable qui consent à ne pas supprimer une entrave donnée à sa détermination positive, la question se pose si une telle non-détermination propre, dont le corrélat est une détermination aliène purement privative, peut toucher l'articulation dans son ensemble ou encore conditionner le corps dans n'importe laquelle de ses modulations. Le processus de la réserve d'action mène justement, pour Fichte, à la *distinction de deux « organes »* (64) dans le corps articulé : un organe, que Fichte appelle supérieur (*höheres*), est celui où s'exerce l'activité positive de (re)production de l'affection dont la suppression a été supprimée – ou la non-suppression consentie –, activité de sauvegarde progressive et (re)constituante (des différentes séquences) de l'affection ; un second « organe » que Fichte appelle « inférieur » (*niederer*), lequel représente dans le corps l'articulation correspondant à la pure réserve d'activité, à la non-suppression de l'entrave, c'est-à-dire au fond à l'ouverture ou au maintien d'un espace d'incidence de l'affection. L'organe inférieur a donc pour fonction de maintenir une

réceptivité fondée dans l'arrêt de la détermination propre et la création d'un «vide» intérieur où puisse avoir lieu, dans les termes de l'aristotélisme médiéval, la «conjonction» des formes. Le recours aux formules aristotéliennes s'impose ici encore une fois. La structure de la perception a, chez Aristote, un aspect spéculaire – à côté de l'aspect intentionnel de saisie et d'identification des formes. Le leitmotiv de la phénoménologie de cet aspect de la perception, c'est qu'un organe dont les surfaces réceptives sont occupées par des contenus quelconques ne peut être réceptif pour d'autres. De même qu'un miroir ne reflète que parce qu'il représente le «vide formel» pour ainsi dire total. À la différence d'un tableau peint dont la détermination est accomplie désormais, le miroir se maintient dans l'indétermination pure et du coup arrive à refléter indifféremment tout ce qui se place en face de lui. On sait l'usage qu'Aristote a fait de cette structure de la spécularité dans sa théorie de l'intellect. L'essentiel pour nous ici, c'est de saisir la *nécessité d'une articulation organique «inférieure»* du corps correspondant à une activité de suppression de la suppression qui représente une mise en disposition corporelle retenant la tendance à l'auto-occupation et à la «cécité psychique» de la personne.

La suite du texte fichtéen se lit aisément à partir de là. Notre interprétation donne clarté aux phrases suivantes qui récapitulent les moments structuraux de l'affection⁹⁸ : «il faut que la personne se tienne tranquille pour que l'affection se fasse en elle (*Die Person muß der Einwirkung stillehalten*)⁹⁹, elle doit s'y abandonner, elle ne doit pas supprimer la modification produite dans son organe... En outre, elle doit re-former d'après l'original (*nachbilden*)¹⁰⁰ intérieurement et librement la modification de son organe produite en elle» (64). Dans notre traduction nous essayons de marquer les connotations des termes qui sont au centre de notre interprétation. Ainsi, dans le moment du «Stillehalten» (se tenir coi, tranquille), si important pour nous, il y a d'abord *l'idée d'un moment d'arrêt* qui correspond à une articulation spécifique du corps et même à la constitution d'un niveau d'organicité spécifique. Il nous faut donc souligner ce moment en tant que tel. De même, le moment de ressaisie et de réeffectuation exprimé par «nachbilden» doit être mis en évidence par une insistance sur la notion de reprise à neuf, de reconstitution à nouveaux frais et originellement de l'affection non supprimée.

Tout au long de cette partie de la déduction de la corporéité comme articulation se confirme l'idée-force du caractère primordialement actif de l'intuition, que nous arrivons à éclairer par des rappels de la phénoménologie de la réceptivité et de la motricité d'un Aristote ou d'un Merleau-Ponty. Avec la distinction de deux niveaux organiques dans l'articulation du corps transcendantal, Fichte introduit une *distinction d'aspect* d'une grande originalité. Ne recouvrant aucun des schématismes voyants et usuels de la constitution corporelle, cette

98 Perceptive ou compréhensive (= intersubjective), pour le moment indifféremment.

99 Nous nous éloignons décidément de la traduction Renaut qui rend – au fond correctement – le texte par : «il faut que la personne se soumette à l'influence». Pour notre interprétation cependant, le moment du *Stillehalten* est si important qu'il nous faut le rendre le plus littéralement possible.

100 Renaut traduit *nachbilden* par reproduire.

distinction n'a jamais fait partie du « stock » des représentations et découpages traditionnels¹⁰¹ repris par les philosophies de la sensibilité. Surtout, cette distinction sera au centre d'une réflexion sur le commerce intersubjectif et nous vaudra des vues d'une grande pertinence sur la structure de ce commerce et sur l'émergence d'un facteur de contrainte en lui.

Fichte résume l'acquis déductif actuel¹⁰² par la formule : « le corps articulé de l'homme est *sens* ». La formule reste ambiguë tant que le contexte où elle s'énonce est mal compris comme mise en évidence de l'inaliénable liberté de la perception (« la personne reste face à une affection de ce genre [la perception] totalement et parfaitement libre » 65). En effet, Fichte illustre les formules abstraites des passages précédents par les exemples de la vue et de l'ouïe : on ne peut voir ni entendre, dit Fichte, si, après avoir laissé se faire l'affection, on n'imitait (*nachgeahmt*) pas intérieurement les lignes et les sons. Cette imitation doit se faire par le même organe qui en nous produit de telles lignes et de tels sons. La correspondance entre les organes de retenue (ceux qui se tiennent pour ainsi dire activement cois en supprimant la suppression de l'affection) et les organes de reproduction (ceux qui re-forment pour soi à neuf et d'après l'original l'affection) est celle qui existe entre organes inférieurs et supérieurs. Parfois ces organes sont physiologiquement identiques, comme dans le regarder et le voir où c'est l'œil qui d'une part projette les lignes dans le regard (productif, du *hinsehen*), en même temps qu'il se prête, dans le voir, comme une surface non occupée (par une volition déterminante) à l'affection. Il permet ce faisant la re-formation de l'intention affectante par le regard intérieur comme un spectacle du *sens* de la vue¹⁰³. Ailleurs, comme

101 Nous faisons allusion au dénombrement et au classement des sens, à leurs objets dans la réalité (*sen-sata*). Il est sûr que nous trouvons également dans la tradition philosophique des tentatives d'aisthésiologie plus différenciée. Le trait le plus saillant en est une fixation sur la vue et accessoirement l'ouïe comme sens philosophiques (dès Platon, suivi tant par les Pères que par les scolastiques). Il nous est difficile de trouver des points de comparaison avec la théorie fichtéenne des aspects sensitif et projectif de la sensation. Il est à noter que la spéculation hermétique ou mystique a élaboré sur les indications aisthésiologiques de la tradition – comme celle d'Origène, *Fragm. gr.* 81 : il y a « d'un côté les deux sens plus philosophiques : la vue [...] et l'ouïe, par où nous vient l'enseignement du Verbe... Les trois sens qui restent... sont serviles ».

102 Au niveau de ce premier tiers du § 6.

103 Ceci est une interprétation qui va expressément à l'encontre d'un passage quelques pages plus loin (71) où Fichte explique que la perception d'une figure dans l'espace a pour pendant la re-formation par le toucher de cette figure. En la « sculptant » le toucher réépelle pour ainsi dire sa présence sensible (par le vécu imaginaire de la pression nécessaire pour la produire). Nous aurions donc ici une correspondance intersensorielle deux à deux d'un sens réceptif et d'un sens moteur : voir-toucher, entendre-parler. Nous pensons cependant que le premier couple peut parfois laisser la place au couple voir-regarder dans les cas où notre modulation perceptive n'est pas axée en priorité sur le sentir actif (*Erfühlung*) de la masse, mais sur celui des formes. Ainsi, le cas de figure voir-toucher présenté par Fichte se prête à merveille pour une phénoménologie d'une certaine vision architecturale telle que H. Wölfflin (*Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*, (17^e éd.) Bâle 1984) la pensait, où le sentiment de la masse, du poids et du modelage physique comme dépense de travail et de force sont déterminants. Il est beaucoup moins pertinent quand – comme dans la construction moderne – les portées horizontales et verticales des matériaux dépassent toute empathie dans le travail humain nécessaire à les modeler et ainsi irréalisent le rapport à la masse – tel que le ferait un Eupalinos-Amphion qui construirait des temples aux

dans l'entendre et le parler ce sont deux organes différents, l'oreille et la bouche, qui correspondent aux *deux aspects* de la perception. Quel que soit le cas de figure (distinction ou indistinction organique), l'actualité perceptive (ou la réalité même de la perception) exige, dit Fichte, de « réunir par la volonté les organes supérieur et inférieur » qui dans leur distinction aspectuelle sont « un seul et même organe » (64). Le *corps transcendantal* est *sens*¹⁰⁴, dans la mesure où il est cette *unité des deux organicités* inférieure et supérieure et par là l'incarnation de la liberté. Est-il besoin de souligner encore une fois l'utilité et l'intérêt du rapprochement avec la modulation existentielle sensitivo-motrice chez Merleau-Ponty ?

IV. Interaction libre et contrainte

Ceci établi, Fichte se pose alors la question du statut et des modalités de l'affection de consciences incarnées entre elles. Et c'est ce questionnement qui va révéler la richesse de la déduction de la corporéité et fera ressortir ses éléments les plus originaux, en particulier la distinction d'aspect de deux organicités. En effet, une des conséquences de cette distinction, c'est l'acquisition d'un *principe d'inaffectabilité* (aliène) *de l'organe supérieur*. De fait, l'organe supérieur représente le pôle purement projectif ou encore imaginaire-productif de la perception ; il est l'articulation active du corps qui re-forme en celui-ci l'intention contenue dans l'affection à laquelle l'organe inférieur a ménagé un espace de déploiement. Le regard, la parole (ou la voix parlante) sont en dehors de la portée de l'affection, aux sources de sa production originaire même. Or, ce principe est central à l'interaction de consciences raisonnables incarnées. En effet, Fichte avait dégagé les grandes lignes d'une telle interaction en montrant qu'elle présuppose des deux consciences impliquées (mettons A et B) une auto-limitation qui est le caractère propre de la rationalité de leur action réciproque. Ainsi, A devait limiter librement son action sur B pour signifier à B son statut d'agent rationnel et libre. D'autre part, et c'est là un des résultats des dernières parties de la déduction, B devait auto-limiter sa capacité de supprimer l'affection exercée par A sur lui en renonçant à une telle suppression et même en la re-produisant pour soi. Cette double auto-limitation correspond à un type d'interaction qui s'oriente sur l'idée d'une fin (*Zweck*) qui est sienne (66). L'objet d'une telle interaction a alors un « *sens* » (*Sinn* (68)). L'action d'un agent raisonnable sur un autre n'est possible que si cet autre reconnaît l'action du premier comme ayant pour fin de se communiquer à lui. La reconnaissance de cette fin ouvre alors la voie à la réalisation, à l'accomplissement de la fin (i.e. l'intention communicationnelle) du premier *par* le second. Reconnaissance et réalisation sont donc l'œuvre de l'être raisonnable à qui s'adresse l'intention. Ce type d'interaction est pour Fichte le paradigme même de l'affection libre. Fichte va

accords de sa lyre. Nous maintenons notre interprétation du couple voir-regarder par ailleurs pour deux autres raisons : d'abord pour souligner encore une fois l'originalité de la conception fichtéenne d'un voir actif dans lequel l'œil est un « organe agent » (*thätiges Organ* (71)) ; ensuite pour marquer le fait que l'équivalence intersensorielle est affaire à chaque fois d'une modulation existentielle qui se fait dans les registres les plus divers.

104 Fichte dit : « est posé comme sens ». Cela veut dire posé par la conscience de soi réveillée à son auto-position par l'auto-position réciproque d'une autre conscience incarnée.

montrer que cette affection ne peut impliquer que l'activité d'un organe supérieur, excluant expressément celle d'un organe inférieur. Liberté et inaffectabilité de l'organe supérieur sont donc essentiellement liées.

L'argumentation fichtéenne est là encore très subtile. Elle consiste à dire que l'interaction libre telle qu'elle a été décrite – comme auto-limitation réciproque – ne peut être définitivement établie que si l'on peut exclure que cette auto-limitation soit la seule option d'agir de l'être raisonnable. Il faut donc qu'il y ait à côté de l'interaction libre une autre interaction possible qui ne le soit pas et qu'on appellera la « contrainte » (*Zwang*). Ce cas de figure de l'interaction devrait être caractérisé par le fait que l'affection de B par A n'est plus bridée par l'auto-limitation de A et du coup ne laisse pas à B le choix ou la liberté de remarquer (reconnaître et ressaisir) ou pas l'affection produite en lui. *L'action contraignante d'un être raisonnable sur un autre* n'est dès lors plus supprimable par pure volition de l'autre. Une continuation de l'occupation de l'espace articuloire du corps par l'influx partant des organes supérieurs n'est plus possible. En excluant la possibilité pour B de supprimer la suppression de l'affection, c'est-à-dire en ne laissant pas loisir à B de s'ouvrir à son influence par un acte expresse de renoncement à la suppression de celle-ci, A fait violence à B. La « simple causalité de la volonté » de B au sein de sa sphère d'activité propre est inhibée : elle ne peut plus s'exercer dans le sens de la suppression, ce qui a pour conséquence qu'elle ne peut le faire non plus dans le sens du consentement à l'affection, puisque précisément pouvoir se fermer à l'affection est la présupposition de la réserve active (le « Stillehalten ») qui lui laisse cours. L'organe supérieur ne peut plus faire obstacle à l'affection, ni surtout la reprendre à son propre compte – et du fait la *comprendre*. La forme produite l'est sans mon ouverture à elle, sans mon écoute préalable pour elle et ne peut donc être reproduite par l'organe supérieur. Elle est « ferme » et « indestructible » ; en elle mon corps est « lié et complètement entravé dans ses mouvements » (67). Ainsi « advient un sentiment de la contrainte » (*es wird [...] der Zwang gefühlt* (68)).

Après avoir méthodiquement caractérisé l'interaction libre, pour ensuite en établir la réalité apriorique par une déduction de la contrainte intersubjective, Fichte se tourne vers une *description du mécanisme de la contrainte*. C'est dans le contexte de cette description qu'il fera un usage décisif des concepts de l'articulation et de la double organicité projetés par lui. En effet, Fichte comprend la contrainte comme l'entrave d'une motion libre dans mon corps, c'est-à-dire l'entrave au rayonnement de mes volitions libres en lui. En termes merleau-pontiens, la motricité projective de mon être dans le monde, la modulation existentielle de cet être mien est inhibée. Cependant, ces termes restent en-deçà de la précision fichtéenne, puisque cette inhibition peut avoir les raisons les plus diverses, alors que Fichte a en vue le phénomène de la contrainte venant d'un « autre », c'est-à-dire au fond le phénomène de l'interaction non-libre ou de ce que nous appellerons la violence (légitime, légale, rituelle... ou pas, cela est complètement indifférent en ce premier temps). C'est la possibilité et la réalité de cette interaction qui mène chez Fichte à une espèce de deuxième matérialisation du corps et du monde sensible. En effet, c'est à travers le phénomène de la contrainte sentie comme venant de l'autre que s'impose à nous un complément à la déduction du corps transcendantal. Le corps inhibé *doit* poser, du fait de cette opposition (dépourvue de fin ou

d'un sens qu'il puisse re-produire), comme condition de la contrainte sentie une « matière résistante et ayant consistance » (68) capable d'entraver l'articulation arbitraire de mon corps suivant les lignes qu'il projette de par lui-même dans l'espace de son existence charnelle.

Le corps qui ressent la contrainte et est conduit à poser une matérialité accrue du monde et du corps va se découvrir cependant une nouvelle effectivité. De fait, *le corps entravé* par la contrainte ne l'est pas totalement : il demeure une partie du corps articulé qui échappe à l'inhibition et qui pour être posée exigera la position du même complément de matérialité qui a solidifié, épaissi un peu plus le monde sensible. Le corps transcendantal comme sphère propre d'irradiation de la liberté originaire ou univers ce l'activité libre du moi, *doit*¹⁰⁵ se réfléchir dans cette opposition créée en lui : dans cette réflexion, une partie de cette sphère se matérialisera et *acquerra* la résistance et *la consistance de la matière* issue du « deuxième » type d'interaction. Par le moyen de cette partie, la liberté peut réoccuper une portion du terrain cédé tant au sein de sa sphère propre qu'au sein de la partie du monde qui l'intéresse : elle peut notamment résister à la résistance de la contrainte en agissant sur elle au même niveau de matérialité – à savoir par sa partie désormais « résistante et consistante ». Elle peut s'armer de cette même matière solide pour contrer les effets (les entraves) de celle-ci. Le corps est ainsi en possession d'une causalité et d'une « force physiques » (*physische Kraft* (68)) qu'il manie par le moyen de ses propres parties solides pour agir sur son nouvel environnement.

Le monde sensible a donc – c'est ainsi que nous interprétons ces compléments – cette fermeté, cette solidité, ce caractère opaque et réfractaire à l'immanence en lui d'une conscience entièrement translucide et d'une liberté souveraine dans son ouverture à l'autre et au monde, précisément de cet envers, de ce corrélat négatif ou sombre de l'interaction libre qu'est l'interaction contraignante. C'est à partir du moment où deux consciences – c'est-à-dire pour Fichte deux actes originaires de liberté¹⁰⁶ – cessent de se rencontrer sous le mode de cette prévenance pourrait-on dire qui consiste à s'inviter à l'interaction réciproque en donnant à l'autre accès à soi par un acte de réserve et d'écoute qui est libre ressaisie de l'intention de l'autre ; c'est à partir de ce moment que les choses du monde cessent de nous toucher avec « respect », pour parler avec Malebranche. Dans un « royaume des fins » où les consciences ne se feraient pas violence, le monde sensible et le corps propre conserveraient une certaine *subtilité (matérielle)*. En effet, dans sa première matérialisation, le monde sensible est encore subtil dans le sens où il n'est que le reflet de la finitude de la conscience, le reflet d'une pure privation qui n'était nullement un « mal » positif et encore moins radical. Le corps transcendantal était encore un « périmètre » de pure activité et de pure liberté. Le monde ne lui opposait qu'une résistance de simple chose dans un réfléchissement aux limites des pouvoirs du moi. Intuitionner ce monde était encore un acte tout projectif et figuratif et l'affection passive n'était qu'apparence. Le monde était donc intersubjectivement vécu comme dessiné par nos projections de sens dans une articulation corporelle indéfiniment libre. Le schéma

105 Dans le sens de : n'a pas d'autre choix que...

106 La conscience n'est rien en dehors de la *Thathandlung* (acte-agir) unique et originaire de la position de soi qu'est la liberté.

de l'interaction intersubjective posé au fondement de ce premier moment était cependant celui de l'interaction libre, celle qui aurait eu lieu dans un « royaume des fins » originairement ou définitivement réconcilié. Dans un tel monde, la prévenance du commerce intersubjectif détermine pour ainsi dire le « respect », la subtilité ou la légèreté des choses. Dans un monde sans contrainte, les corps sont moins épais et les choses moins opaques.

Tentons d'ébaucher à présent une vision générale de l'interaction entre êtres raisonnables à partir des descriptions et des conceptualisations que nous avons présentées. D'abord, commençons par noter que pour Fichte, l'interaction entre êtres raisonnables *en tant que tels* (72) recouvre l'interaction libre purement et simplement. Celle-ci a un critère unique : agir sur un objet qui a un *sens*¹⁰⁷ (69) – ou une fin. Elle s'oppose à l'action sur la « simple matière » (ou simples choses matérielles) que l'être libre modifie pour ses fins par le moyen de sa force physique et grâce à la supériorité de puissance (*Übermacht*) que lui donne sur elle son mode d'action libre « suivant des concepts » (*aus der Freiheit nach Begriffen* (68))¹⁰⁸. La prise en considération du *sens* par l'être raisonnable, c'est précisément l'auto-limitation exposée plus haut comme le critère même de la liberté (de l'intention d'éveil à la liberté propre et aliène). Or, ce « respect » du sens implique un mode d'action qui rende incessamment possible la suppression de l'affection par la simple volonté et précisément, par l'organe supérieur qui peut se fermer à son action. Cette condition ne peut être satisfaite que si l'affection ne se fait pas par le moyen de la matière ferme et consistante, sur laquelle l'organe supérieur est sans force. L'affection étant cependant toujours matérielle, puisque dès leur première auto-position les consciences s'incarnent dans des corps d'une certaine matérialité, Fichte en arrive à poser une matière subtile en corrélation avec l'affection et l'action de l'organe supérieur lui-même. C'est une espèce de spiritualisation de la motricité à laquelle nous avons affaire ici – spiritualisation que l'on peut voir d'ailleurs inscrite, phénoménologiquement, dans l'aspect intentionnel et projectif de la motricité. Avec le principe de ce corrélat matériel spécial de l'organe supérieur est posée non seulement la possibilité de la suppression de l'affection par celui-ci mais également celle de sa modification. La matière subtile est modifiable et supprimable par l'organe supérieur lequel reste *impuissant devant une affection de l'organe inférieur* par la matière ferme. Car c'est ici que Fichte déduit le *principe de l'autonomie de deux organicités* : chaque organe n'est affecté par et ne peut agir que sur la matière qui lui correspond (l'organe supérieur par et sur la matière subtile, le matériel par et sur la matière ferme). Ainsi, non seulement l'organe supérieur ne peut avoir aucune influence sur la matière ferme, mais celle-ci également ne peut affecter que l'organe inférieur. Si celui-ci par sa réserve¹⁰⁹ donne cours à l'affection, le supérieur reste inaffecté et inaffectable par la matière qui agit sur

107 « objet qui a un sens » peut être compris au double sens de ce qui a une signification et de ce qui comme le corps *est sens*, dans la mesure où il réunit les deux organicités projective et sensitive. Les deux compréhensions du terme se rejoignent d'ailleurs et le double sens n'est au fond qu'apparent.

108 Alors que la matière résistante ne connaît qu'un seul mode d'action et de passion, à savoir le mode mécanique, l'être libre en connaît plusieurs.

109 Conjointe avec l'organe supérieur...

l'inférieur. Ainsi, si la réserve est rendue impossible par le fait que l'autre personne agit sur moi comme sur de la simple matière sans voir en moi un sens, l'organe inférieur est violé alors que le supérieur reste, lui, inaffecté, en même temps qu'impuissant. L'interaction libre est donc celle où l'organe inférieur ne subit pas l'action dominante et irrésistible de la matière grossière et où l'organe supérieur n'est pas incapable de re-produire la forme de l'affection à cause de sa violence même.

Qu'est-ce que cela veut dire dans un langage phénoménologique plus clair ? D'abord que l'action réciproque libre (c'est-à-dire sans contrainte) d'êtres raisonnables est toujours médiatisée par une reproduction en soi de ce que « veut » l'autre. Elle s'effectue donc essentiellement dans l'organe supérieur, celui qui ressaisit l'intention et la re-forme pour moi. Une interaction qui manque de cette prévenance face au sens dans l'autre, qui ne refuse pas d'agir sur lui comme simple matière en ne se dématérialisant pas et en n'acceptant pas de s'accomplir dans le médium de la matière subtile, fait violence à l'autre. L'absence de contrainte semble donc passer chez Fichte par une sublimation de la communication à un niveau pour ainsi dire supracharnel. *Les consciences, pour ne pas se violenter, doivent toujours agir « par le moyen de la matière la plus subtile »*¹¹⁰ (75). La situation originnaire de reconnaissance de la liberté en l'autre et en soi (qui est le modèle transcendantal de toute interaction ontique libre) met en présence des libertés incarnées qui auto-limitent leur interaction à celle médiatisée par la matière subtile. Le renoncement au médium grossier réduit l'action de l'un sur l'autre à une espèce d'agir par la seule apparence ou la seule voix. « *Air, lumière* » (76) dit Fichte, pour désigner le médium matériel de l'interaction libre. La « *simple figure (Gestalt) en repos* » (75) dans sa coprésence à celle de l'autre suffit à la reconnaissance mutuelle : la corporéité humaine étant cette sphère immédiate de rayonnement de la liberté représente le cas unique d'êtres articulés dont la figure n'est destinée à aucune vie organique déterminée, à aucune fin biologique donnée à l'avance. La simple vue de l'homme suffit à son semblable pour reconnaître en lui un « autre » parce que l'apparence de l'homme *ne peut* être recollectée sous ses différents aspects et dans ses différentes parties que comme celle d'un être libre¹¹¹ (77). Elle est autrement impossible à identifier et à comprendre. Le corps transcendantal n'est pas un corps abstrait, mais un corps figuré qui se perçoit et se comprend originiairement comme l'incarnation d'un être libre qui ne s'approche que dans l'air ou la lumière (par la voix ou le regard)¹¹². Fichte écrit : « Des personnes ne se traitent entre elles réciproquement comme personnes qu'uniquement dans la mesure où chacune n'agit que sur le sens supérieur de l'autre et laisse ainsi à la liberté de celle-ci [le soin] d'accepter son action, mais laisse l'organe inférieur entièrement sauf et inentravé » (87).

110 *Der subtileren Materie*: la plus subtile des deux.

111 Nous avons dans cette partie de la déduction une description phénoménologique dans le plus pur style husserlien – avant la lettre. La constitution de l'objet de la perception dans la synthèse des multiples intentions et données aspectuelles, avec ses mouvements anticipants et rétentionnels y est thématisée.

112 Fichte marque même l'idée de cette prévenance de l'approche par une sacralisation de la corporéité spécifique de l'homme – chose qui ne s'imposait nullement à Kant lequel ne disposait pas d'une théorie de l'incorporation intersubjective. Fichte écrit : « La figure de l'homme est nécessairement sacrée pour l'homme » (85).

V. La violence et le corps

Nous pensons que ces dernières lignes peuvent être lues non seulement comme la conclusion d'un effort de penser l'interaction libre de consciences incarnées comme reconnaissance réciproque de leur corporéité humaine, mais également comme l'ébauche d'une théorie de la violence. Notre lecture procédera, pour s'étayer, à une interprétation croisée de textes de Michel Foucault avec ceux de la déduction fichtéenne que nous venons de commenter¹¹³. Pourquoi Foucault? Tout simplement parce qu'au centre de l'œuvre entière de Foucault se trouve l'idée d'une violence qui, justifiée par un certain « discours », va s'exercer subrepticement mais minutieusement *sur les corps*. Cette obsession de l'œuvre suscitera une critique du « discours » et de la « représentation » comme stratégies d'« assujettissement » ayant pour cible primaire et ultime les corps. Cette critique traquera toutes les incarnations du discours dans des pratiques, des contraintes, des disciplines forgées au plus près du corps et les démasquera comme telles. Notre interprétation, en confrontant les textes¹¹⁴, pourra montrer tout le profit à tirer de la déduction fichtéenne dans le sens d'une précision du concept de violence; en retour, les analyses foucauldienne donneront une substance historique et concrète aux abstractions fichtéennes et en montreront ainsi la richesse virtuelle.

Pour Foucault, toute violence est une pratique coercitive¹¹⁵. Le champ de ces pratiques est aussi divers que celui de la relation de pouvoir que Foucault pense comme ubiquitaire. Foucault voit dans toutes les « représentations » porteuses de la modernité européenne une logique de la domination de soi et de l'autre qui investit tous les domaines du monde de la vie. Coercition, disciplinatio, dressage, entraînement... sont les types fondamentaux de contrainte qui investissent la pratique des sociétés classiques. Foucault affirme ainsi la *pénétration de la relation sociale par le pouvoir disciplinant*. C'est ainsi qu'il en arrive à l'idée d'une « anatomie » ou « physique » ou « microphysique du pouvoir »¹¹⁶, qui reflète une immanence de la politique¹¹⁷

113 Le procédé est bien sûr exactement analogue à celui que nous avons éprouvé plus haut sur les textes d'Aristote et de Merleau-Ponty.

114 Nous nous limiterons essentiellement, pour Foucault, à *Surveiller et punir* – les numéros de page entre parenthèses dans notre texte renvoient à cette œuvre. Une prise en compte de la sexualité et des pratiques de l'assujettissement sexuel aurait exigé un affinement de la problématique impraticable dans les limites de l'article, l'« hypothèse répressive » y étant remise en question – cf. sur ce sujet le très intéressant article d'Anthony Giddens, « Foucault à propos de la sexualité », in *Société: Revue des Sciences Humaines et Sociales* 48 (1995). De plus, l'œuvre choisie a l'avantage de formuler une théorie de l'immanence universelle du pouvoir aux mécanismes de brime des corps, en somme d'une ubiquité de la problématique dominationnelle.

115 Les associations et assimilations foucauldienne sont souvent péremptoire – et feraient d'ailleurs la faiblesse de son œuvre si elle devait se présenter comme science humaine. C'est sur elles cependant que reposent l'agilité critique de sa pensée et son caractère percutant. Notre tâche étant essentiellement philosophique, nous allons devoir affaiblir ou préciser certaines de ces assimilations. Nous ne le ferons que dans la mesure où la conceptualisation fichtéenne nous l'impose et ne discuterons pas de la légitimité de la plupart.

116 Il faut lire l'exposé des intuitions méthodologiques et théoriques de cette physique politique p. 31.

117 Il y a là encore une assimilation foucauldienne du pouvoir et de la politique sans conceptualisation à partir des phénomènes.

aux mécanismes généralisés de coercition. Corrélativement c'est l'idée d'une science ou d'une critique de ces phénomènes – portant le même nom – qui s'impose. Le caractère « anatomique » universel de la coercition s'exprime dans la thèse centrale qui se trouve au point de convergence de toutes les « insinuations » théoriques et rhétoriques de Foucault : *l'adresse de toute coercition est fondamentalement et ultimement le corps*.

Foucault montre que le reflux massif du châtement corporel dès le XVIII^e siècle ne reflète nullement une soustraction du corps à la tutelle contraignante du pouvoir. Précisément au moment où la furie vengeresse du souverain cesse de se dépenser ostentatoirement sur le corps supplicié, au moment où les pénalités (physiques) s'adoucissent et se dérobent au regard, se marque le tournant d'une nouvelle emprise coercitive sur le corps. La « pénalité de l'incorporel » (23) se détourne certes désormais du corps pour s'appliquer à l'âme dans un but de réformation et de correction. Elle n'en reste pas moins physiquement supplicante et « c'est bien toujours du corps qu'il s'agit » (33). L'âme en devenant cible déterminera l'élaboration de normes, de normalités, de mesures qui n'étaient pas envisageables quand la peine, le châtement ou l'ordre ciblait le corps. Or, l'éducation ou *la correction de l'âme se fait toujours sur le corps*. On n'amène pas l'âme à devenir autre qu'elle n'est que par un pouvoir exercé sur « son » corps : c'est par la castigation, la mortification, la privation... du corps que l'on amende l'âme. Cette violence à faire sur le corps est d'autant plus rigoureuse qu'elle s'oriente désormais à l'âge classique sur des standards de rationalité et d'efficacité qui la dépouillent de son caractère vindicatif, ostentatoire, symbolique et emphatique. Discontinuité, occasionnalité, manque de systématisme des déchaînements répressifs font place à une nouvelle économie du pouvoir qui établit une emprise quotidienne et continue sur le corps et se pense en termes de coûts, de généralité et de technique. La pression coercitive du pouvoir devient « coextensive au corps social » (107).

À rebours, « la soumission des corps » est facilitée par « le contrôle des idées » (121). L'un et l'autre sont des dispositifs qui se renforcent mutuellement et qui ont pour but le conditionnement durable du comportement par la création d'habitudes. C'est là que l'économie du pouvoir déploie toute une nouvelle technicité de la coercition et du dressage dont le point d'application est le corps, « pris » désormais « à l'intérieur de pouvoirs très serrés, qui lui imposent des contraintes, des interdits ou des obligations » (161). C'est un « investissement politique et détaillé du corps » (163) dont le caractère est méthodique et général : école, caserne, hôpital, atelier. L'idée ou le complexe pénal recule ici complètement au profit d'une forme de contrainte infiniment plus « douce », mais essentiellement continue, englobant les « moindres parcelles de la vie du corps » (165) et surtout sans lien à un comportement illicite objectif. Bien en-deçà de l'infraction, la surveillance soumet le corps à son regard examinateur, fouilleur, curieux de *tout* agissement sans distinction. Elle institue un « quadrillage » de l'espace de la vie qui devient partout un espace disciplinaire¹¹⁸. Le temps également, sous la forme de temps utile, « pénètre le corps » (178) et

118 Qui est souvent un « espace sériel » (172) où les individus sont « alignés » de manière à subir simultanément l'apprentissage de l'habitude à inculquer, c'est-à-dire à être transparents à la surveillance et au dressage. On connaît les intéressantes lectures de l'espace carcéral et scolaire proposées par Foucault.

institue le contrôle politique minutieux de ses rythmes de vie. La discipline mène finalement « à un codage instrumental du corps » (179) qui objectivise ses articulations, analyse ses fonctions et les réduit et ordonne suivant une syntaxe contraignante de l'utilité. Les « petites techniques » d'assujettissement reconduisent tous les effets de pouvoir jusqu'au corps, un pouvoir « qui est en apparence d'autant moins "corporel" qu'il est plus savamment "physique" » (208). La docilité est désormais produite mécaniquement, c'est-à-dire dans une certaine indifférence par rapport aux motifs et aux idéologies du pouvoir. La discipline rend *l'assujettissement* réel indifférent à son *sens* ou sa fin. Elle « ne peut s'identifier ni avec une institution ni avec un appareil; elle est un type de pouvoir, une modalité pour l'exercer » (251). Un « continuum carcéral » (348) investit par ses techniques universellement appliquées le champ social. Les *techniques disciplinantes* d'éducation, de correction, de réformation morale et sociale sont des sortes « d'orthopédies » de l'âme qui s'orientent toujours sur des normes-fins de leur fonction : elles sont toutes vouées à la réalisation d'une certaine norme (au redressement des anormalités qui rapproche de cette norme) dans les âmes déviantes. Dans la « mise en place d'objectivités nouvelles », à savoir de normes authentifiées scientifiquement, Foucault voit « une grande montée en puissance de ces dispositifs de normalisation » (358), l'« émergence d'un pouvoir de normalisation » (359). L'état se resserre autour du corps : plus la culture moderne se scientifie¹¹⁹, plus la contrainte de la norme devient exacte.

Nous venons d'évoquer le tableau tracé par Foucault des sociétés classiques vues au travers des mécanismes de coercition qui sont en leur cœur. Le problème de la violence faite aux corps se présente dans ce cadre comme un problème central de notre culture. Il est donc urgent de le penser philosophiquement et d'en mesurer les enjeux. C'est dans ce sens que nous nous tournons vers la déduction fichtéenne et nous demandons si elle peut nous aider à clarifier l'idée d'une violence essentiellement corporelle.

Pour Fichte, toute action contraignante d'une personne sur l'autre passe non seulement par le corps, mais plus précisément par la matière grossière et l'organe inférieur du corps. Fichte se rencontre d'une manière frappante ainsi avec Foucault dans l'idée que *le point d'application* de toute contrainte est le corps et que même là où la contrainte se décorpore et s'intellectualise au plus haut point, elle reste fondamentalement (en langage fichtéen) une entrave à l'irradiation du corps par les volitions libres de la personne. La thèse, telle que Fichte la formule, suscite immédiatement deux objections : *N'y a-t-il de violence que physique ?* Et corrélativement : Pourquoi toute action libre doit-elle passer par le « sens supérieur » et choisir l'organicité la moins charnelle pour se réaliser¹²⁰ ? Dans sa formulation foucauldienne, la thèse

119 Même l'approche critique des sciences humaines ne fait que promouvoir ce « pouvoir de normalisation » par son incapacité de concevoir un savoir non normatif.

120 On pourrait également s'interroger : la caresse est-elle toujours violence ? La réponse cependant ne fait pas difficulté. Nous avons vu que le statut du toucher chez Fichte est ambigu et qu'il peut très bien faire fonction d'organe supérieur appropriant dans une construction fictive les perceptions de la vue (cf. note n° 100). D'autre part, la caresse est précisément destinée à être réépélée, re-formée par le caressé dans l'expérience d'un sens à horizon ouvert (il n'est pas prévisible quelle ligne suivra la caresse dans le moment suivant), dont les linéaments sont tracés par le caressant sur le corps de

suscite parallèlement l'interrogation suivante : L'insistance sur la contrainte corporelle n'est-elle pas au fond en grande partie rhétorique, destinée, par une peinture du procédé coercitif comme un tourment incessant du corps, à susciter et renforcer le malaise et le rejet de toute forme de « pouvoir » aliène sur « moi » ? La complaisance à narrer les raffinements coercitifs des dispositifs disciplinaires ne va-t-elle pas de pair avec une occultation de différenciations réelles et incontournables du phénomène de la contrainte ? L'entreprise d'une mise à nu des mécanismes d'oppression insidieuse s'intégrant dans un *système* de la violence inhérent à la modernité, n'aurait-elle pas dû élaborer une approche de la violence culturelle-structurelle qui se retrouve dès le départ de l'hominisation et sur le fond de laquelle la violence sociale moderne devrait se détacher ? La *violence*, symbolique, expiatoire *et* disciplinante n'est-elle pas au *fondement de toute communautarisation* (*Vergemeinschaftung*) humaine, telle qu'elle est rituellement, culturellement et idéologiquement (c'est-à-dire mythologiquement) attestée¹²¹ ? Si les sociétés occidentales modernes sont « plus violentes » que d'autres – ou encore que ce qu'elles étaient au Moyen-Âge –, cela ne tient-il pas au phénomène mutationnel central de cette modernité, à savoir la rationalité ? Ce phénomène n'est-il pas suffisamment et correctement thématisé par les sociologies classiques et les philosophies critiques de la rationalité elle-même ? Ne peut-on pas approcher ce problème de la violence et surtout celui de son point d'application dans la corporéité avec les catégories de ces sociologies et de ces philosophies de la rationalité ?¹²² Nous pensons trouver ici un lieu de convergence des problématiques qui permettra une discussion croisée des thèses fichtéenne et foucauldienne.

En effet, nous avons devant nous le cas de figure où une philosophie de la raison et de son auto-fondation absolue rejoint une remise en question de cette même raison comme « discours » exclusif de son altérité (la déraison, l'anormalité) dans l'idée que la violence est de nature physique. Comment cela se fait-il ? D'abord, il faut tenir compte du fait que la présentation des philosophies du savoir absolu¹²³ comme des systématisations rationalistes incapables de penser l'intersubjectivité dans sa transcendance de la conscience auto-ponante, est un préjugé. Ensuite, Fichte, en renouant implicitement¹²⁴ avec la conception aristoté-

l'autre. Le corps caressé devient ainsi dans sa totalité matière subtile et sens supérieur. Son élément est quelque chose de semblable à l'air ou la lumière. La caresse peut ainsi exprimer la reconnaissance corporelle la plus forte.

121 Parmi la masse d'auteurs et d'écrits qu'on pourrait citer ici, choisissons de préférence : R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris Grasset 1972, et W. Burkert, *Homo necans : Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin-New York 1972.

122 Nous ne prétendons nullement livrer une critique globale de la position foucauldienne, quoique les interrogations formulées ici soient d'une portée fondamentale. Une telle critique exigerait une approche beaucoup plus précautionneuse et détaillée. Nous nous limitons ici à montrer la nécessité d'une précision des concepts impliqués.

123 Essentiellement celles de Fichte et de Hegel. Celle de Schelling dépasse très tôt le cadre réflexif d'une philosophie de la raison absolue pour devenir une philosophie spéculative du fond (prérationalnel) absolu.

124 Un retour explicite à Aristote est difficile à documenter. Notre interprétation a plutôt montré une convergence et une *rencontre* triangulaire des descriptions phénoménologiques d'Aristote, de Fichte et de Merleau-Ponty.

licienne de l'intentionnalité, aboutit à un résultat des plus intéressants dans sa déduction de la reconnaissance intersubjective des consciences incarnées. L'interaction libre et non contraignante suppose deux temps et deux organes qui sont celui d'une part de l'auto-limitation originare permettant à la fois la prévenance du sens et l'ouverture au sens de l'autre, et celui de la re-production libre de ce sens à part moi. « Il est impossible que celui qui entend puisse en même temps parler car il lui faut imiter par l'organe locutoire les sons extérieurs » (71) pour les comprendre et saisir l'intention de l'autre. Toute interaction libre passe ainsi pour lui par cette réappropriation par l'organe supérieur de l'intention communiquée dans la matière subtile de l'air ou de la lumière. Cette réappropriation est nécessairement volontaire, c'est-à-dire libre, et ne peut donc être le lieu d'une *violation de la personne*. Celle-ci ne peut se faire *qu'au niveau de l'organe matériel* qui peut être soumis à une action matérielle massive laquelle ne s'oriente plus sur le sens mais sur la simple maîtrise de la chose. Le point d'application de la violence est donc bien le corps, mais non pas dans l'organe de sa projection réappropriante de l'intention : il l'est dans son organicité sensitive, dont la matérialité pour Fichte est pour ainsi dire double.

L'interaction libre est chez Fichte le paradigme de la reconnaissance, alors que la violence est le pur déni de celle-ci. Si l'organe de la liberté est certes inviolable, le déni de la reconnaissance qui est un refus de l'interaction par le sens dans l'étalement temporel nécessaire à sa formulation, à son accueil et à sa réappropriation, peut mener à une entrave de la production du sens elle-même. Si l'éducation d'un sujet par l'autre ne se fait pas, c'est qu'elle est nécessairement rendue impossible par une violence faite par l'un à l'autre. Tout refus de la reconnaissance et donc de *l'éducation comme ouverture à l'appropriation du sens intersubjectif* est toujours déjà une rencontre de l'un et de l'autre dans un autre élément que celui de la reconnaissance de la figure humaine, à savoir celui de sa saisie comme simple matière¹²⁵.

La distinction entre deux modes d'interaction – et encore moins celle entre deux aspects de la corporéité – permettant de rendre compte d'un succès de l'interaction positive, manque chez Foucault. Nous avons souvent l'impression d'avoir affaire chez lui à un monisme de la violence. Un monisme qui ne se justifie pas. En effet, toute communication suppose des *normes* auxquelles elle est elle-même « convertie » et auxquelles elle doit structurellement convertir. Elle doit amener le regard de l'autre à s'y tourner dans une réappropriation du sens que ces normes enveloppent. Aucun sens n'est en pure dérive axiologique, sans attache à nulle vision normative des choses. Car cela supposerait un sens sans intérêt, un monde sans différence entre les choses dans ce qu'elles valent pour moi, un monde qui n'en est plus un. Or, toute présentation de sens à l'appréhension d'autrui propose à celui-ci nécessairement une « entrée » (empathique) dans l'intérêt où s'origine la différence qui fait (ce) sens. D'autre part, nul sens n'est absolument individuel – pour ainsi dire en dérive autistique. Le sens est un concept éminemment « communautaire », comme dit Fichte, dans lequel sont

125 Entre l'interaction libre et la contrainte il n'y a pas de milieu : l'interaction suppose la coprésence de l'un à l'autre et ne peut avoir un résultat nul. Soit je reconnais dans l'autre la figure humaine et me limite moi-même dans mon aller au-devant de lui ; soit je ne le fais pas et alors l'autre est condamné à m'apparaître comme simple chose s'offrant à ma disposition sur elle.

sédimentées les positions de différence et de valeur les plus diverses. Ces positions sont autant d'exclusions des positions contraires et leur relèvement dans un néant du sens. Cela veut dire que *tout sens culturel sédimente une force de rejet*, une violence immense, celle justement qui est nécessaire pour tenir ensemble, pour constituer (l'ébauche du sens du) monde dans lequel vivent les individus et leur communication. Ce monde est surtout fondamentalement l'espace où l'individu est présent par sa corporéité: c'est la vie de son corps qui est la vie de ce monde et l'univers de son sens¹²⁶.

Toute vie culturelle implique de plus un apprentissage du sens, lequel fait entrer nécessairement en jeu un rapport de forces: force de l'évidence culturelle déjà acquise et prédisponible, poids de l'autorité qu'elle sédimente, poids de la confiance comme tendance « naturelle » de l'être au monde à croire et comprendre la valeur et le sens déjà là des choses et des mots. Aussi, l'enjeu de l'apprentissage est loin d'être purement théorique. Il conditionne au contraire la subsistance personnelle et sociale elle-même de l'individu. Il y a donc structurellement un « intérêt » patent à une acceptation et *une intériorisation des normes* culturelles et sociales. L'individu se trouve dès les premiers moments de son existence soumis à une « éducation » au sens fichtéen du terme, laquelle l'initie à une vision du monde et une manière d'être qui est, tant que dure son processus, sans alternatives. Il n'y a donc socialement aucune région franche de la violence inhérente au maintien d'une relation « communautaire » normante et normée, sans laquelle la communication entre individus ne serait pas possible. L'« assujettissement » est à l'œuvre dès l'origine. La constitution du monde par l'intersubjectivité suppose une condensation de l'expérience du monde autour de projections de sens axiales impliquant l'écartement des projections concurrentes. Une conscience (communautaire) qui ne cesserait d'ébaucher des fondations de sens incohérentes ou labiles empêcherait la constitution de la forme-monde. Éliminer la contrainte de cette articulation première du sens livrerait le monde et ses phénomènes à la déliquescence.

Toute expérience personnelle est ainsi un cheminement, dans des horizons temporels variables, d'un certain niveau d'évidence et de consistance du sens à un autre. Les donations de sens fondamentales (ou régionales dirait Husserl) qui ouvrent l'accès aux grands domaines d'objets de la nature et de l'esprit, se nourrissent d'expérience pour nourrir celle-ci. Toute modification des significations passe par une série plus ou moins longue d'expériences singulières qui se structurent autour d'un nouvel aspect émergent des choses et de leur aperception. Rien ne peut nous faire l'économie de l'expérience comme d'un cheminement à travers l'erreur ou la vérité simplement relative et en évolution. Ce cheminement présuppose donc toujours la constitution quelque provisoire qu'elle soit d'horizons de sens d'une certaine stabilité et cohérence. Il présuppose donc des systèmes de représentation qui ne peuvent être ce qu'ils sont qu'en rejetant normativement d'autres systèmes alternatifs et en les anéantissant d'un *geste* toujours décisif et décidé¹²⁷. À cette impossibilité de faire

126 Ce rappel de connaissances phénoménologiques élémentaires serait en principe superflu, si la position foucauldienne ne semblait les ignorer.

127 La gestualité de l'exclusion comme anéantissement est au centre des analyses de *l'Histoire de la folie à l'âge classique*.

l'économie de la cruauté du geste d'exclusion, correspond *l'impossibilité de faire l'économie d'une expérience de la dépendance* et d'un cheminement à travers des figures inauthentiques du moi. Tout système de représentation présuppose sa propre « validité » au double sens du bien-fondé de sa prétention de vérité, mais aussi de sa force et de sa résolution à se défendre et à s'imposer (comme *validus, wehrhaft*). Ses gestes excluants ou anéantissants sont réellement couplés à une détermination de mobiliser le potentiel de violence nécessaire pour contrer toute menace de déstabilisation de son ordre normatif. Sans cette détermination, il serait lui-même néantisé et entraînerait la néantisation de la communication interindividuelle elle-même.

La *distinction fichtéenne* permet à première vue de *dépasser le monisme* du pouvoir-contrainte et de qualifier d'une manière plus différenciée la violence physique. En effet, elle ménage dans l'organe supérieur et l'interaction libre un champ de commerce intersubjectif tant fondateur de la personne – en tant qu'il l'éveille à sa liberté – que garant de son accès au sens « communautaire » ou culturel. La personne est ainsi, dans la position fichtéenne, capable de s'ouvrir librement et positivement au sens intersubjectivement constitué quand, dans l'éducation, on lui ouvre l'horizon temporel d'une expérience progressive et du mûrissement de ses réappropriations sémantiques et normatives. L'interaction libre renonce à une affection non refrénée de l'autre : son auto-limitation représente précisément la sauvegarde des chances d'appropriation effectivement libre du sens nécessaire dans la reconnaissance et l'éducation

Toute éducation est cependant aussi un cheminement à travers des oppressions qui briment le corps et peut être vue comme le modèle d'un dressage d'autant plus insidieux qu'il affiche un semblant d'initiation au sens. L'appropriation d'une représentation du monde passe par celle de ses attitudes, de ses gestes, de ses comportements et de ses vérités. Au sens du monde tel qu'il est projeté et perçu correspond un devoir-être de celui qui adhère à cette vision du monde et communie dans ses donations de sens. Non seulement l'apprentissage d'une tenue, d'un maintien, d'une pratique rituelle ou hygiénique, d'un code vestimentaire ou d'un code de ségrégation des sous-groupes sociaux se fait au plus près du corps et y est ancré par ses mille mécanismes disciplinaires ; mais l'apprentissage des « vérités » théoriques les plus neutres (celles de l'arithmétique élémentaire, par exemple) ne semble pas pouvoir se faire autrement que par un accaparement de l'attention, par la retenue du corps dans un espace d'enseignement ainsi que de son exposition à toutes les *techniques* de l'inculquage et de *l'inhabitation autoritaires*. Même une conception « naturaliste » de l'éducation non-contraindante comme celle de l'*Émile* où l'enfant cesse d'être l'objet de l'éducation pour en devenir le sujet, s'appropriant vérités, croyances et pratiques à un rythme qui lui est propre et sans pression externe, présuppose justement l'existence d'un développement « naturel » de l'intelligence et de l'affectivité sur lequel l'humanité eût été bien heureuse de se reposer. Toutes les éducations classiques – que ce soit celle plus autoritaire de Fichte ou celle plus développementiste de Rousseau – ont leur assise dans la présupposition d'apodicticité d'un savoir (transcendental) ou d'une nature (substantielle).

S'il n'y a donc pas de retour derrière une violence communautaire structurelle ni derrière la coercition dans le partage de la « représentation » par l'inéluctable appropriation éducative de celle-ci, la question se pose alors si l'élucidation fichtéenne des processus transcendants de la reconnaissance (interaction libre) et de son déni porte encore véritablement. La distinction fichtéenne entre une interaction qui fait violence et s'applique nécessairement au corps et une autre qui est retenue et entrée dans le sens de l'autre, garde-t-elle une pertinence quelconque ? La distinction reste-t-elle différenciante par rapport au monisme foucauldien ? Une limite peut-elle être trouvée qui démarquerait un domaine de violabilité physique de la personne d'un domaine où celle-ci serait traitée dans l'élément d'un sens supérieur non-charnel et qui du coup ne pourrait être violent ? L'esquisse d'une figure de commerce intersubjectif « subtil » à l'abri de toute contrainte est-elle illusoire ? Nous aurions tendance à rejeter ces doutes¹²⁸. D'abord sur le témoignage de la phénoménologie religieuse qui fait état d'une distinction « archétypique » de deux corps, un corps subtil et un corps matériel, le premier étant la réalité, dont on ne peut se saisir, de l'autre. *La figure humaine ne semble pas pouvoir être défait* : le visage de l'homme semble être « transcendant¹²⁹ » à l'atteinte, quelque violente qu'elle soit. La matérialité subtile du corps le soustrait *ad ultimum* à toute coercition. Reste à rendre plausible qu'une interaction humaine peut s'établir dans cet élément et faire que les consciences ne se touchent qu'avec « respect ». Pour cela il faut se libérer d'un préjugé qui veut qu'une telle interaction doive être fondamentalement désintéressée pour être sans violence. D'ailleurs Fichte met l'accent non pas sur un angélisme ou un neutralisme du vouloir, mais sur la positivité active d'un moment de réserve, de retenue, de renoncement auto-limitant qui révèle le « respect » agissant ou le « sens supérieur » de l'interaction. La non-violence de celle-ci n'est pas son désintéressement – qui serait sa non-existence –, mais bien l'effort d'empêcher à chaque fois une matérialisation ou solidification de l'intention qui empêcherait qu'elle ne soit détruite *à volonté* par l'autre (quand il veut, comme il veut...). *Se maintenir* et maintenir ses intentions à l'adresse de l'autre *dans un sursis* de défection et *d'anéantissement arbitraire par l'autre*, tel est le critère de l'interaction libre. Dans cette posture, l'interaction est dans l'impossibilité de se matérialiser et de redoubler la matérialisation du corps. Elle est en-deçà du corps dense et ne peut l'atteindre. Elle n'a plus de prise sur, plus de point d'application dans le corps matériel et ne peut donc constituer violence. L'adresse corporelle de l'interaction change selon que celle-ci est libre ou contraignante. On ne vise pas le même corps dans l'une et dans l'autre. Il faut donc maintenir les deux thèses : toute violence s'exerce sur le corps ; il existe une forme d'interaction qui ne peut s'exercer sur le corps (non subtil) et qui du coup ne peut être violente.

128 Répondre en détail à ces questions exigerait des développements considérables. Qu'il nous suffise ici d'avoir présenté et souligné sans la démontrer la pertinence de la position fichtéenne.

129 Pour parler avec Lévinas.

III

La peine de mort, à rebours : autour de l'injustifiabilité de la peine capitale

Introduction

La peine de mort semble être un débat achevé. N'y aurait-il eu un grand pays occidental comme les États-Unis à continuer à la pratiquer, elle serait comme la faim, la torture, les guerres civiles, un dossier humanitaire qui nous proviendrait d'ailleurs. Nos sociétés sont, en effet, établies dans la conscience du parachèvement des bases d'une figure, ou pourrait-on même dire d'une infrastructure, civilisationnelle¹, qui les définit d'une manière fiable

1 Nous parlons d'infrastructure et non pas de structure civilisationnelle pour mettre en évidence le fait que cet ensemble de croyances, de comportements, d'attitudes sont attendus normalement et régulièrement comme un « set of standards » appartenant à une sphère culturelle et politique. L'occidental (ou même le non-occidental) qui se meut à l'intérieur de cette sphère attend d'y retrouver ces standards familiers de la même manière qu'il attende comme allant de soi des standards d'équipement industriel privé (la machine à laver, le lave-vaisselle...) et public (trains, aéroports,...), des normes d'hygiène et de sécurité, des institutions économiques, des prérogatives juridiques... Ces attentes caractérisent l'homogénéité de la sphère culturelle et sa consistance. L'aspect infrastructurel est donc celui de l'expectabilité et de l'exigibilité d'un ensemble de standards communs sur lesquels se fixent les particularités régionales, nationales et culturelles, qui apparaissent sur ce fond comme plus ou moins prégnantes. Infrastructurel est donc tout ce qui participe d'un standard présumé comme toujours assuré au fondement d'une variété de paysages sociaux. C'est un ensemble de moments solidaires et consistants qui donnent sa figure à une structure sociale encore indéterminée dans sa particularité, mais spécifiée dans ses fondements. L'émergence d'infrastructures civilisationnelles est un phénomène caractéristique de la modernité, sans cependant manquer d'analogies dans le monde ancien. Les géographes musulmans du Moyen-Âge par exemple s'attendent à retrouver dans l'espace de l'empire musulman de leur époque une communauté infrastructurelle de standards religieux, politiques et juridiques solidaires. Entre la langue, le droit et la religion particuliers d'une part, et les schèmes fondamentaux de la communication que sont la langue, le droit et la religion en tant que tels, il y a un niveau médian et spécifique de possibilisation de la communication (c'est-à-dire un niveau où se constituent des canaux de connexion fluide entre un très grand nombre d'ébauches de communication), que nous désignons comme le niveau infrastructurel-civilisationnel. Sa robustesse est très marquée dans notre monde de la communication planétarisée. Une théorie de la société doit, il nous semble, prendre compte de ce phénomène et l'intégrer à ses descriptions, ne serait-ce que partiellement. La théorie de la *Weltgesellschaft* (entrevue par Luhmann dès 1971, 333 et reprise depuis 1997, I, 144-171) pourrait fournir un bon départ.

et sans laquelle elles ne seraient pas ce qu'elles sont. Cette figure civilisationnelle est fondée sur des communautés de manières de vivre et de penser qui ont mené à l'éradication ou l'exclusion en-dehors de leurs espaces, de « maux sociaux » – qui, eux, sont caractéristiques de manières de vivre et de penser d'autres régions du monde. En effet, la solidité de l'homogénéité de la figure de vie occidentale est telle que les croyances, les attitudes, les comportements, les institutions qui n'en participent pas, apparaissent, en elle, comme des témoins d'une extranéité radicale. Or, de plus en plus, le rejet de la peine de mort tend à s'intégrer à cette figure, devenant un élément des consensus centraux qui la constituent. Ainsi, l'entrée de nouveaux États dans l'Union Européenne est, de fait, conditionnée, entre autres, par l'adhésion à l'abolition de la peine de mort.

Il est donc curieux de voir un des plus grands pays de l'espace civilisationnel en question, un pays constamment à l'avant-garde de ses débats éthiques, maintenir non seulement le principe de la pénalité extrême, mais l'appliquer de manière presque routinière dans certains de ses États². Sans doute explique-t-on cette particularité par les spécificités de l'histoire et de la criminalité américaines. Ce qui nous intéresse ici cependant est moins l'exception américaine et sa justification – qui livrerait une justification indirecte de la peine de mort elle-même – que les présupposés d'une situation qui a amené l'intégration de la peine de mort aux consensus civilisationnels dont nous parlions. L'exception américaine s'éclaire alors comme un témoignage des limites de cette intégration, laquelle permet d'éclairer en retour les conditions de constitution et de transformation de ces consensus civilisationnels eux-mêmes.

Pour aller vraiment au bout de notre propos, il nous faudrait livrer la théorie d'une communauté civilisationnelle dont l'homogénéité est maintenue par le jeu de discours de légitimation faisant référence à la rationalité. Comme ceci est impossible dans le présent cadre, c'est le chemin inverse que nous emprunterons. Nous contribuerons à la théorie de l'infrastructure civilisationnelle de l'occident contemporain par le moyen d'une discussion du rejet de la peine de mort. Et ce n'est pas abuser de notre sujet que de lui demander de servir à des élucidations qui dépassent sa portée apparente. Nous pensons effectivement que la peine de mort est un révélateur très pertinent et très puissant des transformations de la figure civilisationnelle à laquelle les publicités (*Öffentlichkeiten*) occidentales adhèrent spontanément et consciemment. Le débat autour de la peine de mort permet de mieux comprendre les processus de complexification normative de nos sociétés. Notre propos ne sera donc pas de présenter des arguments en faveur de, ou contre la peine de mort. Il sera de montrer les complexes discursifs dans lesquels se fonde et se régénère sans cesse l'abolitionnisme de la peine de mort et d'en montrer les présupposés sociologiques. Notre discussion sera plus sociologique que philosophique, mais pourra servir à préparer un questionnement plus fondamental.

Nous commencerons par un exposé des thèses qui permettra de pressentir notre cheminement. Ces thèses – au nombre de cinq – seront développées dans l'ordre suivant :

2 Parfois avec un sensationnalisme involontaire.

Premier argument

La peine de mort est incompréhensible si on la scinde de sa symbolicité et de son histoire symbolique. Elle n'est pas un type de châtiment venu d'âges reculés et gardant témoignage d'une certaine rudesse des mœurs (*cruel punishment*). Elle participe, de part en part, de l'économie symbolique d'un âge de la socialité.

Deuxième argument

Ce sont les changements profonds de cette économie symbolique dans les sociétés modernes qui remettent en question la conception de la peine de mort. Nous avons en effet affaire dans ces sociétés à une transformation radicale des structures communicationnelles qui conditionne un très considérable élargissement de leur capacité de vivre avec la contingence et l'anomie. Les processus de fonctionnalisation, cognitivisation et de réintégration de l'anomique sont corrélatifs d'une régression majeure du symbolique dans nos sociétés.

Troisième argument

La transformation que nous avons indiquée va cependant de pair avec des compensations et des coûts. Ce sont souvent ces rançons de l'ouverture à la contingence normative qui sont sous-estimées ou mal comprises dans les discours abolitionnistes courants. Le consensus dominant autour de l'archaïté et de la cruauté de la peine de mort est trompeur. Il incline à ne pas demander raison de certaines inconsistances des discours critiques, et à méconnaître ainsi leur biais structurel.

[*Quatrième argument*

Cet argument ne pourra pas être développé dans ce papier. Nous ne ferons que le formuler.

Ces discours critiques sont nécessaires. Il faut montrer cependant les présupposés de leur dominance et expliciter la fonction de « mythes politiques » qu'ils remplissent. Il faut expliquer dans quel sens nos sociétés en ont besoin et ne peuvent se passer d'eux. Ils se révèlent alors comme les produits de la différenciation fonctionnelle de nos sociétés et garantissent à cette différenciation une assurance et un certain style d'évolution. Ils peuvent être affirmés sans qu'il faille répondre de leur consistance.]

Conclusion

La peine de mort serait à rejeter pour des raisons qui ne sont pas celles de ses adversaires. Dans les conditions de différenciation sociale et de latence symbolique qui sont les nôtres, la peine de mort n'a aucun point d'adhérence. Il n'en reste pas moins que certains discours abolitionnistes sont inconsistants. Les enjeux se situent, pour nous, ailleurs : ils concernent le destin d'un antagonisme de plus en plus important dans nos sociétés, celui qui oppose deux personnalités culturelles primordiales : le « local » et le « cosmopolitain »³.

3 Pour la référence à Robert Merton, initiateur de cette distinction, voir *infra* note 61.

Symbolique de la peine capitale

La mise à mort d'une personne humaine désignée par un groupe humain agissant par lui-même ou déléguant à cette fin ses pouvoirs à certains de ses membres, se présente historiquement dans des *contextes spécifiques*. Elle apparaît régulièrement comme aisément distinguible d'un fait de violence collective et intergroupe (comme la guerre en règle, les combats occasionnels ou des éruptions de type pogromique). De même, elle est rare dans les règlements suivant violence et mort d'homme entre deux groupes différents et fait place très souvent à des compensations négociées comme le *wergeld* germanique ou la *fdya* arabe – formes de la composition pécuniaire. Elle est bien moins fréquente dans les sociétés sans État où des violences homicides tendent à désorganiser le groupe et à le scinder en sous-groupes qui s'éloignent les uns des autres, que dans les sociétés institutionnellement unifiées et où le pouvoir est tout aussi bien symbolique que coercitif. La peine capitale comme mise à mort ordonnée d'une personne désignée suppose toujours un certain *degré d'organisation sociale* et de concentration de pouvoir effectif. Elle exige également une *compréhension de l'acte de mise à mort dans sa nécessité et sa ritualité*. Cette compréhension est en général d'ordre soit sacré soit punitif.

Il est caractéristique de la peine capitale d'être une action strictement intragroupe, engageant l'intérêt ou la responsabilité du collectif et demandant une application formelle précise⁴. Elle suppose l'impossibilité d'externaliser le dommage et de composer avec un autre groupe, pour éviter la guerre et s'entendre sur le montant de la réparation, un prix du sang d'homme (*wergeld* ou *manngeld*⁵). Ainsi dans le cas de mort d'homme causée par un étranger au groupe propre au sens strict, la tendance est à l'interprétation du fait comme homicide factuel (*Totschlag*, dit l'allemand) et non pas comme meurtre (*Mord*). La supposition d'une intention de dol exigerait une mobilisation du groupe entier pour venger le meurtre, synonyme d'une entrée en guerre formelle. Le droit germanique médiéval a gardé des traces assez prégnantes de ce mode de « satisfaction » intersocial, décrit déjà par Tacite (*Germ.* chap. 21). La réparation, comme le souligne Tacite, est reçue par l'ensemble du groupe (*satisfactionem recipit universa domus*, *ibid.*)⁶. L'atteinte est toujours faite, dans le cadre des sociétés qui connaissent ces institutions, au groupe entier en tant que tel. La disposition à composer témoigne de l'effet de soulagement inhérent à la possibilité d'imputer le fait et sa souillure à une personne extérieure au groupe. C'est la *localisation de l'impureté et son imputation* à un agent, externe ou interne, qui est *décisive*. En effet, le

4 Sur la manière de considérer le meurtre au sein et en dehors du groupe, cf. Nilsson 1967 p. 98 ; quant à l'accentuation du devoir de vindicte conçu comme un devoir de purification et le rôle des oracles hellènes dans ce contexte, voir *ibid.* p. 632s.

5 Un « wirigildum » comme disent les édités médiévaux des *leges Alemannorum*, cités par Grimm, *Deutsches Wörterbuch* T. 28, p. 321. Voir aussi His (1965).

6 Le droit germanique ancien place la peine de mort parmi les peines « zur gesamten Hand » dans le sens où c'est l'ensemble de la communauté qui participe à l'exécution – qui prend souvent la forme d'une lapidation. Cf. Latte 1968, p. 399.

lavement d'un homicide interne⁷ est d'une bien plus grande pénibilité, la souillure adhérent désormais au groupe lui-même et menaçant son ordre propre. La mise à mort d'un membre du groupe *révèle et crée un malaise plus puissant que la guerre externe* - qui, elle, n'a que les inconvénients d'une destructivité certes plus large, mais moins profonde⁸. C'est l'hébergement de la violence et de sa souillure au sein du groupe qui est plus difficile à accepter et à supporter. Elle est en effet bien plus pernicieuse ici et mobilise des modes de réparations plus complexes⁹. Ces modes s'apparentent, sous des aspects très divers, à l'action collective la plus dense qu'est le sacrifice.

Par opposition à la vengeance émotive, immédiate, qui est réactionnelle et désordonnée, la peine de mort suppose un plan d'action réfléchi et une succession d'accomplissements strictement réglés. Elle suppose des procédures et des rites qui ont pour objet tant la définition de la transgression et de la sanction que la désignation de la victime et la fixation des procédés exacts de sa mise à mort. Le point saillant est le fait qu'elle n'est *pas un agir panique, mais bien, comme nous le verrons, un agir de bannissement de la menace panique*. Il s'agit, en elle, de la démonstration, face à l'irruption du désordre et de son insupportable impureté, face à la mise en danger de tout l'ordre social et la menace de son aspiration par les « ouragans de la violence » (les *atês thuellai*, d'un Eschyle¹⁰), d'une *maîtrise de l'ordre de la violence*. Elle montre, en effet, que le groupe est toujours maître du contact avec le sang, dans la mesure où elle institue une asymétrie fondamentale dans ses rapports à l'élément sacré : la *universa domus* désigne dans des formes certaines un coupable et le met à mort selon un rite, une liturgie dont elle est l'officiant unique et réfléchi¹¹. De même qu'elle impute au supplicié

-
- 7 Tacite, en rapportant les mœurs des Germains à l'endroit que nous citons plus haut, utilise l'expression : « luitur homicidium ».
- 8 Latte (1976, 256-7) souligne la très forte répugnance contre le sacrifice humain dans la Rome historique. Ce sacrifice fait l'objet d'interdits forts qui s'étendent bientôt à toute la sphère de domination romaine. Cependant il y a des exceptions - historiquement deux ou trois (du 2^e et 3^e s. av. J.-C.). L'analyse de Latte met en évidence deux points : le sacrifice humain n'est pas un sacrifice ordinaire, offert à un dieu, mais il est conçu et accompli dans des temps de très forte agitation ou de panique populaires (tels les temps de danger aigu durant les guerres puniques) ; ce sont surtout les années où ont lieu des incestes de Vestales (*Vestalinneninzeste*) qui exacerbent les frayeurs et poussent à des rites en soi étrangers (étrusques), tel le sacrifice humain par inhumation à corps vif. Cette lecture offre, avant la lettre, une illustration des thèses girardiennes.
- 9 Latte (1968, p. 393-415) en particulier p. 394 et 397, montre même que la peine de mort est originellement éludée. Elle ne s'impose que quand la peine première qu'est le bannissement est transgressée, c'est-à-dire dans le cas où le banni rentre dans le domaine qui lui est interdit. De même, dans la Rome primitive, la peine de mort est également dérivée et se substitue au *supplicium* qui fait partie à l'origine d'une procédure de composition incluant une *demande de pardon* et une compensation pécuniaire.
- 10 *Agamemnon* v. 819. Nous nous limiterons, dans l'illustration de notre pensée sur le symbolisme archaïque et tragique grec, à un auteur qui incarne la transition de l'archaïsme au classicisme, Eschyle.
- 11 La mise à mort sacrificielle – qu'elle soit religieuse ou pénale (dans notre interprétation) n'est pas un acte aveugle, accompli dans l'inconscience, la précipitation ou le souci d'oubli. Au contraire, c'est « une poussée de vie consciente », comme dit Adolphe Jensen (cité par Girard, 1972, p. 138), qui y voit une force « créatrice de formes culturelles » (*ibid.*).

un rôle et le recouvre de ses attributs extérieurs (un voile, une tunique, une coupe de cheveux,...), elle s'octroie à elle-même celui du *leitourgos*, exécuteur d'un rite de restauration de l'ordre demandé, pour ainsi dire, par le lien social lui-même. Elle surmonte donc sa panique et sa nausée, pose sur sa face le *prosôpon* de l'officiant, du thérapeute de l'ordre collectif : elle a son recueillement, son détachement et sa séparation. C'est ainsi qu'elle se distancie d'une simple vindicte et de la colère désordonnée qui pourrait l'animer. Elle *accomplit une œuvre thémistique* en se faisant l'instrument d'une *vengeance plus haute que la sienne*. C'est ainsi que, dans un cas parallèle de violence officiante, les discours de l'Agamemnon d'Eschyle, à son retour à Argos, respirent une fatigue et la conscience de ne pas être vraiment vainqueur, mais d'avoir accompli sur Troie une œuvre de destruction divine qui ne le réjouit pas, mais dont le devoir de son *thumos* viril était de s'y plier¹². La preuve en est le rappel presque sarcastique du motif d'un affrontement - motif absurde, une femme (*gunaikos houneka*) – qui mène aux destructions complètes de la violence incendiaire¹³.

La *peine de mort* a une signification et une fonction sociales spécifiques qui ne peuvent être aperçues que si la dimension symbolique de cette peine est correctement reconstruite. Cela n'est possible d'ailleurs que si elle est restituée dans sa *parenté avec le sacrifice* : en effet, la peine de mort possède quelques-uns des traits fondamentaux du sacrifice et peut apparaître comme une forme sacrificielle particulière. Commençons donc par rappeler le sens et la fonction du sacrifice pour revenir sur le caractère symbolique et sacrificiel de la peine de mort¹⁴.

Le *sacrifice*¹⁵ est un des principaux canaux de communication avec le sacré, rendant possible une rencontre entre le non-divin et le divin par l'intermédiaire d'une victime qui prend

12 *dikaiôn th' hōn epraxamên polin / Priamou* (v. 813-14). Notre interprétation est soulignée par la particularité des régimes du verbe *prattesthai*. La tournure se lit comme un accomplissement sur la ville d'une justice – qui devait l'atteindre.

13 On reviendra sur cet aspect de la destruction holocaustique qui ne laisse subsister de Troie que de la fumée.

14 D'un point de vue historique, Louis Gernet avait déjà attiré l'attention sur les liens entre la peine, essentiellement capitale, et la religion (dans ses deux essais : « Quelques rapports entre la pénalité et la religion dans la Grèce ancienne » et « Sur l'exécution capitale : à propos d'un ouvrage récent », in Gernet 1982, p. 156-174 et 175-211). Il a reconnu l'intérêt et l'instructivité du symbolisme des peines dans son enracinement dans la religion. C'est le lien entre le « formalisme » essentiel à la peine (p. 156) et la symbolique religieuse qu'il met en évidence, comme nous le faisons ici d'un point de vue plus phénoménologique qu'historique ou philologique. Cependant les études de Gernet ont une importance capitale pour notre thèse : elles en livrent une illustration circonstanciée qui tend spontanément à rejoindre nos conclusions. Voir également Potter 1993, p. 160 qui rappelle, par exemple, que la mise à mort chez les Sémites n'est pas humaine comme un acte de « mere revenge », mais qu'elle est sacrifice.

15 Nous suivons dans notre présentation le travail de Hubert et Mauss (*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, 1899). Il constitue, dans sa partie descriptive et analytique, une contribution essentielle à la compréhension du phénomène. Quant à la thèse sociologiste de la fonction sacrificielle, nous la discuteront plus loin. Nous renvoyons par ailleurs aux travaux de J.-P. Vernant (1981) et P. Vidal-Naquet (1981) sur le sacrifice qui ont mis en évidence son rôle critique de l'humain : le sacrifice est ce qui définit l'homme par rapport aux non-hommes – et qui, parmi les hommes, ajoute Vidal-Naquet

sur soi – et épargne ainsi aux sacrifiants - la destruction et l'anéantissement résultant d'une exposition directe au divin. La *victime*, ici à la place du supplicé, est *sacer* et rassemble en soi l'ambiguïté de celui-ci : elle est « séparée » du destin des choses communes du monde et se charge de tout l'opprobre, mais aussi de toute la sainteté possibles¹⁶. En participant du divin et en subissant son emprise léthale elle s'interpose entre le groupe et ses dieux, rend possible leur contact et régénère leur alliance.

La peine de mort s'accomplit le long des mêmes lignes de repersonnalisation que le sacrifice, dans la mesure où la passion de la victime ou du coupable, non moins que l'action de l'officiant, les sacralisent tous trois, les transforment en les *prosôpa* d'un drame rituel de la plus haute signification. Il y a dans la peine de mort comme dans le sacrifice le sérieux spécifique de la transformation des individus en rôles sacrés d'un drame qui les dépasse et qui est le prix de l'ordre. Ce *sérieux*, c'est l'*effroi* qui, au moment où l'*œuvre sacrificielle* commence, arrête le bouillonnement des passions mêlées. La sacralité de tout ce qui a subi, infligé ou va, en représentation, subir ce qui outrepassa la mesure de passion humaine¹⁷, fonde l'autonomie d'une sphère où se retrouvent victime, coupable et *domus* – rassemblée autour de ses officiants, chefs, juges et bourreaux. C'est ainsi qu'aux limites de cette sphère s'arrête le pêle-mêle de sentiments passionnels pour se fondre dans un effroi qui le transforme. La colère, la vengeance, la haine, le dégoût deviennent des sentiments hétéronomiques par rapport à la mise en œuvre sacrificielle dont participe la peine de mort. Ils sont dépassés par le sentiment de la *gravité* et du *mystère de l'ordre*. Ils sont frappés de mutisme devant la transcendance inscrutable de ses décrets. Ils sont apaisés et guéris par la souveraineté de sa vengeance : une violence qui se déploie dans un rite destructeur, mais de grande retenue.

Certes, on objectera que le public de beaucoup d'exécutions capitales de l'histoire est souvent très loin de l'effroi si caractéristique des personnages et du public de la tragédie grecque. On a l'impression que la violence, la haine et l'ensemble du pathos que nous décrivons comme hétéronomique par rapport à la sacralité / sacrificialité de la mise à mort pénale originelle, sont loin d'être résorbées par l'action liturgique au sein des groupes élargis de sociétés d'une certaine taille. Dans les groupes qui ne connaissent plus l'espace auratique du sacrifice, celui-ci déserte le for public pour se replier dans les intérieurs domestiques et n'est plus accompli par le corps officiant des hommes libres devant la publicité des hommes libres. Cela veut dire, paradoxalement peut-être, que la peine de mort ne peut maintenir vivace son *enracinement dans la symbolicité* sacrificielle que si le groupe qui l'accomplit est encore lui-même soit plongé dans une vision du monde sacrale, soit capable d'*accéder de*

(59) en interprétant l'Odyssée, distingue ceux qui vivent dans des sociétés rendant possible le bien-vivre de ceux dont les sociétés ne permettent que de vivre.

16 Hubert et Mauss parlent de l'« extrême sainteté de la victime » (Hubert, Mauss, 1968, p. 195) ou encore interprètent les rites de sanctification de la victime avant le sacrifice comme une « accumulation de sainteté sur la tête de la victime » (*ibid.* p. 231). Quant à l'ambiguïté, elle est documentée par le polymorphisme ou le polytélisme du rite sacrificiel entier, lequel « peut servir aux fins les plus diverses » (*ibid.* p. 212).

17 Ce qu'Aristote appelait, en rapport à la sensibilité, les *hyperballonta* (cf. *De An.* 424 a 30).

propre expérience à la dimension de l'action liturgique auratique. Les mises à mort du cirque romain, les exécutions sous la torture du Moyen-Âge ne sont des réjouissances populaires que parce qu'elles sont coupées de la dimension d'une participation libre à un tel agir. De même, les exécutions capitales – de criminels avérés – dans des tyrannies ou des dictatures nous révulsent, parce qu'elles ne font que mimer une guérison de la violence. Elles manquent des ressources symboliques, politiques et morales nécessaires pour la mise en œuvre d'une pénalité dont le sens est loin d'être exclusivement la sévérité et la rigueur¹⁸.

La symbolique de la peine de mort exige une *solidarité de tous ses participants* (victimes, coupables et *domus*) dans la *sphère idéale sacrificielle*. Elle présuppose donc que ceux-ci « comptent », chacun pour lui-même, comme un officiant auratique de droit propre. Elle ne peut être que l'œuvre d'hommes libres ou d'une *domus* si unitaire que son action peut être assimilée à celle d'un unique agent auratique. De la sorte, la peine de mort est condamnée à dégénérer en spectacle sanguinaire pour l'*ochlos* (la foule), excitant sa cruauté gratuite et sa violence non apaisée, dès le moment où ses participants cessent d'accéder à sa symbolique sacrificielle.

Sacrifice humain et châtement capital semblent être ainsi indémêlables à leur origine. Notre thèse est que le sacrifice et sa symbolique constituent le sol intuitif et idéal où s'origine le rituel exécutoire de la pénalité extrême¹⁹. Elle a pour réciproque la thèse soutenue par des anthropologues et des psychologues qui ont tenté de comprendre l'agir symbolique au sein de groupes à très forte cohésion, à savoir que le sacrifice ne peut s'expliquer dans ses racines émotives et sa stéréotypie quasi universelle que par un événement traumatique comme le meurtre. Nous ne pouvons nous attarder sur cette thèse ici²⁰. Elle nous suffit comme présomption accusant encore plus la parenté des deux phénomènes. Le caractère strictement juridique et pénal du châtement capital ne ressortira qu'au bout d'une différenciation du sens et des fonctions de l'un et de l'autre. Il s'agit du processus de sécularisation de la justice qui correspond *grosso modo* à une différenciation entre une *themis* principielle et universelle et une *dikê* qui est justice concrète, locale et adhérent aux intérêts humains quelles que soient leur matérialité et leur petitesse²¹. Ce processus suscitera l'émergence d'un droit profane dont le réalisme et la technicité le couperont de son premier ancrage dans la symbolique sacrale. Notre thèse est cependant que ce processus de *désacralisation*, d'*autonomisation* et de *positivisation du droit ne peut aller jusqu'à inclure* la peine de mort. Celle-ci en

18 C'est dans un pareil contexte que doivent être repensés les liens ambigus qui se tissent entre bourreau et condamné.

19 Latte est parmi les rares auteurs à dénier le caractère sacrificiel de la peine de mort, contre un auteur comme Mommsen – déjà. Ses arguments (1968, p. 411) sont d'ordre exclusivement historique et ne convainquent pas face à l'« évidence » phénoménologique.

20 Nous renvoyons, pour une synthèse très dense, à Hamerton-Kelly 1987. Le thème a été le plus largement développé par Burkert (1972).

21 Un processus qui s'ébauche dès les premiers temps, puisque la poésie thémistique d'un Hésiode le connaît déjà (voir E. Wolf, p. 127ss.).

effet est un élément spécifique du droit pénal traditionnel, qui n'a au fond aucune valeur instrumentale²² et dont tout le sens est symbolique.

Louis Gernet s'est intéressé à la question de la différenciation d'un droit pénal « laïque »²³ à partir d'un « prédroit » – comme il l'appelle dans un autre contexte – imprégné de représentations religieuses. Sa conclusion est d'autant plus intéressante qu'elle s'élabore autour d'une étude des conceptions et de la pratique du châtement capital. Rejoignant l'évidence phénoménologique et littéraire que nous avons mise en lumière, Gernet voit à l'origine une « association plus ou moins immédiate entre la représentation du supplicié et celle de la victime », une proximité prononcée entre « peine de mort » pénale et « sacrifice » religieux²⁴. Cette proximité est pour lui « subconsciente » (*op. cit.* 165) et relève de la « puissance émotive » des habitudes de pensée religieuses (*ibid.* 166)²⁵. La *mise à mort pénale* n'est jamais, dans ce contexte, un acte d'élimination purement physique : « elle est précédée, accompagnée, illustrée d'une mort rituelle, d'une mort religieuse » (*ibid.* 173, nous soulignons). Elle relève ici d'un « droit interne » (*ibid.* 206), encore indifférencié, qui punit essentiellement des crimes religieux ou politiques (désignés sous le concept de *l'agos*). Sa finalité est cathartique, car elle est « moyen d'éliminer une souillure » : loin d'être un « fait de pure passion », « la mise à mort apparaît comme un acte pie », dit Gernet (*ibid.* 207), un acte de *deutio*, dans le double sens de consécration et de damnation. Elle passe donc toujours dans ce contexte par une *sacratio* du criminel qui devient victime (*homo sacer, pharmakos*). Son intention est la « libération purificatoire du groupe » (*ibid.*). L'inversion de toutes les significations autour du supplicié témoigne du caractère désormais sacré de celui-ci. Même son expulsion hors du lieu muni de la vie commune, la dispersion et l'anéantissement de son cadavre ne sont pas purement destructifs ni orgastiques. Ces actes s'inversent en actes pieux qui expriment une révérence spécifique à la face noire du sacré.

Avec l'oblitération des notions religieuses au cours des siècles de l'histoire grecque postarchaïque, Gernet voit apparaître un « état synthétique du droit pénal » (202) où coexiste cette première souche de pensée hiéropénale avec une ou deux autres plus séculières. Ici, c'est la vindicte sociale qui tend à prendre le dessus et met en avant les dommages matériels causés par l'infraction. Les procédures deviennent plus pragmatiques, plus expéditives. Les éléments symboliques reculent au profit de constituants matériels d'actes (comme la flagrance, dans la procédure – de mise à mort expéditive attestée publiquement - de *l'apagôgê*). Les sanctions sacrales régressent au profit d'amendes pécuniaires. Le *dépouillement des instituts primitifs*

22 Comme nous le verrons, la peine de mort n'est pas vraiment « utile » : ses effets dissuasifs restent très limités.

23 Gernet parle de « peine "laïque" » par opposition à peine religieuse (*op. cit.* 162).

24 *Op. cit.* p. 163. Gernet livre des témoignages littéraires dont le plus frappant est celui de *l'Ajax* de Sophocle, où le héros organise une mise à mort punitive qui prend une forme sacrificielle authentique.

25 La seule démarcation qui puisse se faire se situe, pour Gernet, au niveau de la fonction. En posant, avec Hubert et Mauss, comme fonction du sacrifice l'affermissement périodique de la cohésion sociale, la fonction de la peine de mort ne peut être qu'un aspect de celle-là.

de leurs moments sacraux peut être suivi à la trace. Il s'accélère bien sûr avec l'extension des échanges économiques et la sécularisation croissante de la vie urbaine²⁶.

La peine de mort ne peut être divertie de son enracinement dans la symbolique rituelle-sacrificielle, car si elle l'était, elle deviendrait complètement superflue²⁷. En effet, nulle part ailleurs dans l'ordre du droit, même du plus fondamental, la conjuration d'un sens total et dernier n'est aussi radicale et aussi indispensable. *Comme le sacrifice*, la *peine de mort* est, dans l'économie symbolique des configurations sociales qui ont précédé la nôtre, *absolument nécessaire*. Elle n'est pas œuvre superérogatoire, mais bien la clé de voûte de l'architecture symbolique de l'ordre et des garanties de son maintien. Elle est le signe le plus marquant du caractère définitif, exigeant et inflexible de la loi. Elle est le symbole de l'âpreté du glaive qui régit le siècle. Sans une peine transgressionnelle, une peine de sang, de l'extrême et de l'outrance, les ordres juridiques traditionnels seraient apparus comme décapités. *Une peine* devait revêtir le *trait sacrificiel essentiel de la destruction sans reste* pour que le glaive de la loi trace les frontières extrêmes de l'ordre, au-delà desquelles il n'y a que le désert des tumultes et sauvages assauts des hommes sans loi et sans festin (*anomoï* et *adaitoi*)²⁸.

On a souvent souligné le fait typique, dans les sociétés anciennes, de l'élaboration de topologies imaginaires symboliquement très riches. Les Anciens avaient leurs Argonautes et leurs Atlantides, les médiévaux leurs villes mystiques, leur « Montagne du *qaf* »²⁹ et leurs itinéraires initiatiques. Commune à toutes ces topologies est la *représentation* – plus marquée dans les civilisations les plus anciennes – *d'un ailleurs radicalement anomique*. Ainsi, comme le rappelle R. Girard, la « crise sacrificielle » – qui n'est autre que l'irruption dans le temps d'une

26 Gernet note que le déclin du symbolisme a été moins profond à Rome qu'à Athènes à cause de la subordination du *ius* au *fas* dans la culture romaine.

27 Que deviendrait la symbolique du gestuel des « jardins des peines » (comme dit Gernet), si riche et si frappante par exemple dans le cas du supplice où l'agonisant est assis (*kathêmenon*, ou encore *kathêlômenon*, cloué), posture qui se laisse interpréter comme celle de la supplication (Gernet, *ibid.* p. 167 s.). Gernet met en exergue de son étude sur l'exécution capitale le mot de Nietzsche: « Und auch an der Strafe ist so viel Festliches » qui convient si bien au programme d'une herméneutique du droit rigoureux. C'est à partir de ces prémisses que la technicisation de la mise à mort aux États-Unis pose problème. En effet, elle se rapproche de plus en plus de l'euthanasie et n'a plus qu'une dimension annihilatrice, manifestant de plus la désagréable surpuissance du dispositif scientifique et technique. L'embarras naît cependant de la volonté simultanée au maintien de la peine de mort, de ne pas recourir à des *cruel punishments*. Or, une peine de mort sans expressivité symbolique, sans possibilité de signification par la variété et la spécificité des postures et des souffrances (piloni, échafaud, bûcher, gibet – soie jaune ou rouge –, claie, roue, exposition du cadavre sans sépulture, ...), par ses correspondances à la symbolique des crimes eux-mêmes, est une pure destruction sans dit.

28 Le *anomos* est très souvent évoqué par les tragiques. Quant à l'adj. *adaitos* on ne le trouve qu'une fois sous la plume d'Eschyle où, suivant les traducteurs, il se rapporte à *thusia* (ce qui donnerait un sacrifice sans festin, donc une profanation des plus graves) ou encore est substantivé pour donner *anomon tin' adaiton* (*ein ruchloses Unmahl*, comme traduit puissamment Oskar Werner). Inutile de dire que cette traduction est audacieuse.

29 Cf. Sohrawardî, Shihâboddîn Yahyâ, *L'archange empourpré*. Quinze traités et récits mystiques traduits du persan et de l'arabe, présentés et annotés par Henry Corbin, Fayard, 1976.

menace grave de l'ordre (peste, guerre, division...) enclenchant le mimétisme de la violence collective – doit être imputée à un « étranger » qui assume alors toute l'anomie sourdement perçue comme étant celle du dehors : barbares et nomades n'ont ni foi ni loi, sont incestueux, parricides, infanticides, fratricides...³⁰. L'espace de l'ordre est conçu comme un espace épargné, entouré d'un espace informe dont le chaos vient se briser aux limites de l'espace muni et ordonné par une loi. Or, la *fonction du sacrifice* est précisément de *renouveler* sans cesse le tracé de cette *frontière vivante*, de la refonder périodiquement, afin qu'elle subsiste et munisse la communauté *contre l'irruption du chaos* et de sa violence. La *peine extrême* est sacrificielle précisément dans la mesure où elle participe, dans son *symbolisme* le plus authentique, à la *délimitation au glaive*, c'est-à-dire dans le sang et l'extrémité de la mise à mort, *de l'espace communautaire*. Telle est la symbolique de la « séparation » (*Scheidung*) tranchante qui nous fait retrouver dans l'exécution capitale le geste de la délimitation fondatrice.

La délimitation est cependant également présente dans les sociétés sans centre de pouvoir effectif et sans peine capitale institutionnelle. En effet, on la retrouve sous la forme de l'expulsion en dehors de la communauté, dans le « noir » de la *gastina* (etymon de *waste*, *Wüste*) extérieure. L'expulsion est symbole de mort, de même que la mort elle-même est un symbole d'expulsion du domaine des vivants. La mort et l'expulsion sont toutes deux des *exhorismoi* ou *hyperhorismoi* (rejets hors du domaine délimité) qui retranchent des personnes désignées de la vie commune. C'est d'ailleurs ainsi que se forment des communautés de fantômes, rassemblements d'individus hors-la-loi ou sans loi (les *exleges*, le *aqua et igni interdicti*), qui ne connaissent que libre errance³¹, exposés à tous les outrages (*expositus ad necem*). Les Caïnites de la Genèse en sont le modèle. La précarité d'une telle vie est insigne. Elle est un *monumentum* (avertissement) vivant de l'horreur d'un tel destin. *L'imaginaire de l'expulsion* va donc jusqu'à constituer un véritable *équivalent de la peine capitale*. Comme le dit Gernet, une des « tendances qui se manifestent le plus clairement dans la pénalité à sens religieux, c'est celle de l'expulsion hors des frontières ; on expulse ainsi les ossements de sacrilèges, et dans une procédure religieuse... l'objet inanimé ayant causé mort d'homme, ou le cadavre de l'animal homicide »³². L'expulsé est *friedlos*, c'est-à-dire sans clôture, sans demeure, exposé aux vents. Vivant, il est exposé aux outrages impunis, voire pieux des hommes ; mort, il est la pâture des prédateurs du ciel. Le *extorris* est la victime du *katharmos* qui lave de l'impureté le groupe : pour que celui-ci puisse vivre à l'abri d'une *Friede* (au sens étymologique de

30 « Les plus proches aussi s'entre-tuent sans que nulle loi l'interdise » (Sophocle, *Œdipe roi*, Andromaque à Hermione). Voir sur ce thème Girard (1972) p. 122s.

31 L'allemand appelle le hors-la-loi « *vogelfrei* ». Les philologues s'interrogent sur le sens de la composition de ce mot : est-ce parce que l'*exlex* est comme l'oiseau que chacun peut abattre ou est-ce parce que son corps est *insepultus* et la proie des corbeaux ? Intéressant est également le recoupement fortuit peut-être avec une signification tout autre de *vogelfrei*, celle de l'homme libre comme l'oiseau et vivant dans l'insouciance.

32 Gernet 1982, p. 159-60.

clôture) et soustraire les cadavres de ses membres à la dispersion, il faut qu'une victime rassemble sur soi toute l'«ex-position» (*Aussetzung*³³) imaginable et nécessaire.

Nos analyses tendent à converger sans cesse vers un moment qui semble être le centre de la symbolique sacropénale de l'exécution capitale, à savoir celui de la purification. Le point saillant dans ce qui se présente à nous comme des pratiques de purgation violente est la *proximité de la purification et de la destruction*³⁴. Pour comprendre ces rapports, il nous faut insister sur un aspect lancinant de la symbolique de la purification. D'abord, sur le fait que dans la dualité pur – impur, c'est le premier qui est un terme négatif et non le second. Le pur est ce qui est libre d'impureté, comme le fait remarquer Nilsson³⁵: La dualité polaire est celle entre sacré-saint (*heilig*) et impur (*unrein*). Le pur est ce qui a droit d'approche du sacré, parce qu'il n'est pas infecté par l'impureté³⁶. Le *miasma* est la souillure, la saleté qui colle et qui est contagieuse. Dodds a tenté de donner une idée du caractère universel et obsessionnel de la peur de la pollution (*miasma* et de sa pire espèce le *agos*), ainsi que de l'universalité corrélative de la recherche de la purification rituelle (*katharsis*). Il y voyait les expressions d'un «sens archaïque de la culpabilité» qui concevait la pollution comme la «conséquence automatique d'une action»³⁷ ayant toute la concrétion et la brutalité pour ainsi dire d'un événement physique. L'adhérence du *miasma* est tenace et son tragique est qu'il est transmis de génération en génération, touchant ceux qui seront les victimes non responsables (*anaitioi*) des furies de la *nemesis*. Le mécanisme de la *tisis*, du paiement de ce qui est dû, est aveugle et inéluctable. Comme l'écrit Dodds, «the debt exacted its own payment» (souligné par Dodds lui-même, *ibid.* 34). Toute la fonction religieuse est pénétrée, obérée par l'idée de sanction et de pénalité. Elle est surtout inaccessible à l'idée d'intentionnalité, de motivation criminelles. Le monde archaïque est d'une rigueur inhumaine, parce qu'il s'articule dans son sens et son efficace autour d'objets fatidiques dont les trajectoires sont complètement indifférentes aux espoirs et aux peines des hommes³⁸. L'action humaine elle-même est conçue comme externe, l'effet d'une *atê* (aveuglement infligé) sur un *thumos* (cœur) ou un *phrên* (esprit) possédés par un *daimôn*. C'est un monde dont le salut dépend de pratiques cathartiques strictes et complexes.

Dans un tel monde, l'atteinte la plus grave à l'ordre du monde, c'est l'*atteinte au sang*, son effusion ou sa fécondation. Elle est définitive et impurifiable quand elle se tourne contre le

33 Heidegger a fait de l'*Ausgesetztheit*, un trait constitutionnel, un existentiel de l'existence humaine.

34 Burkert insiste, dans sa *orientalisierende Epoche* (1984, p. 59), sur la proximité de l'impureté ou de la transgression et de la maladie qui, elle, a selon lui un double sens, celui de maladie corporelle ou sociale.

35 Nilsson 1967, p. 90.

36 Le profane, lui, est ce qui est sans relation à l'un ni à l'autre, toujours d'après Nilsson, *ibid.* p. 90.

37 Dodds 1951, p. 35-36.

38 On peut y voir une sorte de jalousie fatidique de leur bonheur. *Phthonos* (la *Mißgunst*, le jalouser l'autre pour tout bienfait de la vie envers lui, de toute faveur que le sort lui fait) devient, pour Dodds, la préoccupation majeure de l'âge archaïque et le «pattern underlying all history» chez un Hérodote (*op. cit.* p. 44).

sang propre, dans le parricide ou l'inceste. Dans tous les cas où elle ne peut être réparée – par des rites et un *wergeld* –, elle exige la destruction de son auteur et de son parti. Or, l'atteinte au sang a cela de particulier, qu'elle est définitive. Car comme dit Eschyle : « Une fois répandu à terre / mortellement auparavant de l'homme / le sang noir, qui pourrait / le rappeler à nouveau par des incantations ? » (*Agam.* 1018-1021). Le sang répandu (dans le meurtre ou, pour Burkert, la chasse) semble être le vécu traumatique par excellence³⁹. Ce *hapax* (une fois) du sang écoulé, c'est ce sur quoi personne ne peut revenir. Cette définitivité de l'effusion du sang, anime celui-ci d'une vie tenace et désormais mauvaise. Le sang crie sans relâche et teint les mains du meurtrier, jusqu'à la destruction de celui-ci. La *tisis* est objective, ce sont les choses qui tireront vengeance des choses, sans faillir⁴⁰. La gravité de l'atteinte horrifique à la vie – comme ordre sacré du monde – qu'est l'effusion du sang, symbole futur de l'anomie même, appelle une destruction systématique, soigneuse, complète des objets souillés⁴¹. C'est tout l'*imaginaire de la réduction en poussière*, en cendre, en fumée – si présente chez les tragiques et chez Eschyle en particulier. Troie, dans l'imaginaire archaïque⁴², est le symbole le plus parlant de cette thématique de la destruction. Troie est un motif tant religieux que psychologique et littéraire qui s'insère dans toute sorte de contextes, et ravive le sentiment – mélancolique – de la rançon impitoyablement destructrice et consomptive de l'ordre. Les ruines fumantes de Troie⁴³ attristent ses propres destructeurs – instruments d'une vindicte plus haute et plus inflexible que la leur.

Tels sont les grands rapports qui unissent la peine de mort et le sacrifice et qui permettent d'éclairer la symbolique de la première. Nos développements nous ont surtout permis d'établir la thèse que la *peine de mort n'est compréhensible qu'à partir de cette symbolique* et que dénuée de celle-ci elle n'a plus ni sens ni fonction. La peine de mort est donc bien *enchâssée au cœur des architectures symboliques des ordres sociaux traditionnels*. Elle n'est nulle part remise

39 Pour Burkert (1972), il est indifférent que ce sang soit celui d'un homme ou d'un animal. Le chasseur est le premier meurtrier. Comme nous le suggérons tout à l'heure, ce sont de telles considérations qui inclinent vers l'assomption du meurtre comme origine du sacrifice.

40 Nous faisons bien sûr allusion à Anaximandre (Diels, Fragmente B 1, p. 89).

41 Burkert (1984, 57ss.) attire l'attention sur un *katharmos* spécifique du meurtre qui est très intéressant tant en lui-même que dans la perspective d'influences orientales sur la religiosité grecque (thèse principale de Burkert). Il insiste d'abord sur le fait que le *katharmos* se rapporte essentiellement au meurtre et au lavement de son *miasma*. Il voit dans la purification d'Oreste, devenu fou / malade (cf. *nosos*) de son crime, un cas exemplaire de ce type de *katharmos*. Le rituel est un rituel magique par contact et substitution : c'est un cochonnet qui est égorgé sur la tête du purifié qui sera couvert de son sang pour en être ensuite lavé avec de l'eau courante. La référence littéraire est Eschyle, *Euménides* 281-283, discutée par Parker 1983, p. 228 et 370ss., la référence iconographique se trouve chez Van Straten 1995, p. 4.

42 Dodds prend toujours soin d'opposer cet imaginaire à celui de l'*epos*, où l'*agôn* devant Troie a quelque chose de sportif. Il y a donc un assombrissement historique-religieux de la vision grecque du monde, lequel ne sera dépassé que par l'essor du rationalisme philosophique.

43 À la fin, quand les ouragans (les *thuellai*) de l'*atê* sont passés par là, il ne reste plus « rien » de Troie, que le *kapnos* (fumée), les *pnoai* (souffles) de sa richesse consumée, son signe certain désormais (*Agamemnon* v. 816ss.).

en question, car nulle part elle n'est dispensable en tant que telle⁴⁴. Sa position est centrale et il ne se trouve pas de substitut à sa capacité de marquer l'«outrance» dans la disposition à sauvegarder l'ordre et refouler la violence. Son gestuel est conjuratoire et déclaratoire. Avec force il affirme qu'il ne tardera jamais à mobiliser toutes les ressources de l'ordre pour faire échec à l'anomie. Le vouloir exhibé est celui d'une destruction sacrificielle.

Les choses se compliquent dès le moment où une *configuration sociale* se révèle possible qui est *capable de faire l'économie du mode de stabilisation* spécifiquement *symbolique* caractéristique des sociétés traditionnelles. Cette configuration existe et correspond à nos sociétés modernes tardives. La question qui se pose alors est celle de savoir comment cela est possible; quels sont les substituts de cette première stabilisation; enfin quelles sont les rançons de cette substitution et de ces changements? En ce qui concerne plus particulièrement la peine de mort, la question est de savoir ce qu'elle devient, quand la communication sociale bascule de ses modes symboliques vers des modes fonctionnels. Est-elle complètement superflue dans le nouveau contexte? Si l'on admet d'une part, que tout son sens s'épuise dans sa symbolique; et que d'autre part, nos sociétés n'ont plus de place pour la stabilisation et la régulation symboliques des comportements possibles en elles, c'est-à-dire pour des affects noués en des symboles; n'est-ce pas là la meilleure démonstration de l'*inadéquation* et l'absence de fonction *de la peine de mort*?

Pour confirmer ou infirmer ce résultat, il nous semble nécessaire de nous attarder sur deux phénomènes: celui de l'*ouverture de nos sociétés à la contingence nomique* corrélativement à son basculement vers la rationalité moderne, d'une part; celui des processus coévoluant avec cette ouverture et qui en constituent quelque chose que nous désignons provisoirement comme *sa rançon*, de l'autre. Ce double examen nous permettra d'aborder la discussion *critique de l'abolitionnisme* de la peine capitale et de déboucher enfin sur une mise au clair des divergences et des affrontements de cultures sociales distinctes au sein de nos sociétés, rapports occultés par l'hégémonie de l'une de ces cultures sur l'ensemble de la communication publique.

Contingence nomique et ouverture à la variabilité fonctionnelle: les mécanismes de réinclusion de l'anomie

Nous avons esquissé une symbolique de la peine de mort et montré son rapport intime au sacrifice et à ses rites. Les cadres sociaux présumés par les conceptions de l'ordre et de ses défis, associées à une telle symbolique, ont été à peine éclairés. Il s'agira dans cette partie de les mettre un peu plus en évidence pour comprendre ce qui se passe quand ils deviennent caducs.

Certes, les *sociétés* qui ont pensé, connu, pratiqué la peine de mort telle que nous l'avons décrite dans la première partie peuvent être caractérisées de *traditionnelles*. Elles sont rigides,

44 Elle est cependant équivalente à l'expulsion (*exhorismos* ou *hyperhorismos*), l'être-exposé dans le noir extérieur n'étant pas préférable à la mort, même s'il n'est pas sanglant. Il revient à une précipitation à effet différé.

ont une conception de l'ordre factuel qui est le leur comme d'un *ordre sans alternative, naturel*, excellent et qu'on ne peut défier sans sanction horrifique. Toutes sont *obsédées par* le défi ravageur de *l'anomie*, possible à chaque instant, et tentent de le soutenir en allant au-devant de lui rythmiquement, périodiquement, symboliquement. Sans partager nécessairement l'insécurité oppressante caractéristique de l'âge archaïque grec – qui porte ces tendances à un très haut degré et pour cela en est très illustratif –, ces sociétés ont tendance à multiplier les conjurations symboliques de l'ordre que sont essentiellement les sacrifices. Leur vie s'articule autour de complexes d'affects très forts qui régulent la communication sociale, déterminant ce qui est pensable, dicible, faisable en elle.

Par opposition à ces figures de la possibilisation de l'ordre social, les *sociétés modernes* ne se construisent pas sur le fondement solide de croyances fermes, d'ancrages affectifs indéfectibles, de fortification de la norme par une incorporation du *fas* dans les habitus physiques les plus élémentaires⁴⁵. Elles *se désamarrent*, au contraire, de ces attaches et se régulent par la différenciation et l'autonomisation de sous-systèmes sociaux ayant chacun ses valeurs, ses codes, ses processus typiques de traitement de la communication. Le manque d'unité entre ces sous-ensembles ainsi que l'impossible consistance de chacun d'eux – puisqu'ils sont tous construits sur des différences et non sur des identités – sont loin d'être des inhibitions à la fluidité et l'efficacité de la communication. Ils en sont, au contraire, des présupposés indispensables, ainsi que des accélérateurs et des démultiplicateurs.

Le point qui nous importe ici n'est pas de donner une description des processus et de la portée de la différenciation fonctionnelle dans laquelle se sont engagées les sociétés modernes, mais de reconstruire, sur la base d'une esquisse rapide de l'élasticité de nos sociétés complexes, le statut de la norme et de l'anomie en elles. C'est la mobilité, la fluidité, l'élasticité qui caractérisent ces sociétés à tous les niveaux de leur agir et de leur expérience : niveaux idéal, convictionnel, moral, comportemental, technique, économique, physique. Cette illimitation de l'espace du (communicationnellement) possible suppose un dépassement des solidifications normatives héritées et un ramollissement du sens de la gravité et de la vulnérabilité de la norme. Cela se fait par le biais d'une *contingenciation de la norme* qui fait partie d'une *artificialisation* plus générale *du monde humain* dans son ensemble. Il s'agit d'une déconstruction de la naturalité téléologique et normative de l'être qui faisait de celui-ci un être à l'unité, l'identité et l'excellence essentielles ; le posait comme invariant et sans alternative – sinon celle aléatoire, monstrueuse et sans consistance qui subsiste dans quelques rares exemplaires défectueux (précisément les monstres), concrétions avortées de certaines espèces de l'univers des formes. Dans le cadre de cette *désintégration de l'ontologie* du monde ancien, le monde humain subit celle de l'ontologie de ses valeurs et de ses ordres. Les premières, désormais « incapables de vérité » (comme le dit la contraction allemande,

45 Le mécanisme fondamental de ces défenses incorporées est celui du *horror*. Là-dessus cf. notre « Romantisme du lien, latence du symbole. Autour des paradoxes d'une sociologie de l'intimité moderne », in : *L'intime. Genèses, régimes, nouages. Contributions à une sociologie et une psychologie de l'intimité contemporaine*, Paris, Ganse Arts et Lettres 2007.

wahrheitsunfähig), sont privées de tout fondement et livrées à toute sorte d'entreprises critiques et de relativisation. Les ordres sociaux sont, de leur côté, reprojétés dans des théories qui, au commencement des temps modernes, substituent aux rapports « naturels » qui les fondent, des intérêts, des pulsions ou des automatismes, lesquels se pensent comme travestis et suspects ou aveugles et absurdes. C'est là que se forge la conscience de l'artificialité du monde humain où rien n'a de fin, de sens et de vérité « naturels », mais où tout doit être fondé ou légitimé à nouveaux frais et souvent dans un horizon théorique où une fondation, dans l'absence de fondement transcendant ou transcendantal dernier, ne fait plus guère sens – un horizon où l'on bascule précisément de la fondation à la légitimation afondationnelle, pour ainsi dire.

Le résultat est un *ébranlement constant de l'univers normatif* dû surtout aux transformations accélérées de la structure sociale elle-même. Une fois désamarrée de ses attaches intangibles, la société n'est plus retenue par aucune prise en compte de valeurs, de normes, d'interdits quelconques pour expérimenter et s'ouvrir au nouveau. Devenant l'œuvre d'elle-même et n'étant conduite, dans cette autoconfiguration, par aucun principe invariant qui transcende le doute et la controverse, ses *transformations* deviennent *autocatalytiques*: plus elle s'ouvre au possible, moins elle a de raison de se fermer à certains possibles et moins elle est capable de justifier l'exclusion de projections possibles d'elle-même dans l'avenir. Son apparent équilibre reflète uniquement ses limites temporelles, le fait qu'elle ne peut tout changer en même temps, et que les processus d'apprentissage et d'innovation sont tressés dans un temps biologique et social (que nous appellerons le temps « symbiotique ») dont les lenteurs matérielles ne sont pas surmontables. Les sociétés complexes sont toujours basculées vers l'avant du changement autotransformateur, dans un déséquilibre pro-pulsé. Nous parlerons à leur sujet de *systèmes « proclivés »*. En état de déséquilibre structurel, ces sociétés peuvent tout faire à l'exception de sortir de leur prodromie. Les déséquilibres doivent être gérés à l'avant d'eux-mêmes, vers de nouveaux états procliviaux. Ces sociétés sont condamnées à se transformer de l'avant, c'est-à-dire de *maintenir* une mesure de *variété* en leur sein qui leur permette de rester autotransformatrices. Seule la négation de l'autotransformation peut mettre fin à la proclivité de l'ensemble des processus sociaux. Une telle négation exigerait cependant une sortie de la modernité et une régression drastique de la différenciation sociale (ce que nous appelons, avec les sociologues allemands, une dé-différenciation - *Entdifferenzierung*) dont les conditions ne sont pas facilement réunies.

Les sociétés proclivées n'ont *pas d'alternative à la production de variété*. Elles doivent héberger sans interruption un surplus de complexité et d'indétermination, afin que l'ensemble des communications constitutives de la vie sociale continuent à circuler en elles. En effet, cette circulation présuppose la coordination rapide et flexible de tous les processus tant intra – qu'intersystémiques. Sans une production croissante de variété la communication sociale au sein de ces sociétés se bloque et se désagrège. La « variété requise », pour parler avec les théoriciens des systèmes, est un degré de complexité qui doit être satisfait, afin que les processus d'autoorganisation au sein des systèmes et de la société entière puissent développer leur dynamique d'ajustements et d'interrelations « flottants ». Le maintien de la variété veut

donc dire renoncement à la détermination du changement et, du coup, à sa gouvernabilité. L'écart entre possibilités de la communication sociale et capacités de la déterminer, la choisir et lui donner un sens et une finalité univoques doit être *constamment produit*. Or, il est le résultat direct de la distribution de la communication sociale sur des systèmes autonomes et clos dont l'autoproduction garantit précisément les variété et complexité nécessaires. La condition du maintien de la variété, qui est, à son tour, celle de la proclivité et de l'ouverture à la contingence de nos sociétés, c'est donc le maintien de la différenciation fonctionnelle et systémique en état de croissance autorenforcée en leur sein. Cette différenciation est le processus axial qui donne leur forme à ces sociétés.

On peut ainsi préciser les *concepts d'autotransformation et d'artificialité* sociales. À aucun moment l'autotransformation sociale que nous avons en vue ne peut signifier transformation volontaire, planifiée et déterminante des conditions sociales. À aucun moment elle ne peut répondre d'elle-même. Elle exprime la contingence de ces conditions dans la mesure où rien ne les prédétermine ni ne les préoriente et que la société est sensible à ses propres conditions, son état courant étant le résultat d'une réaction transformatrice de la société à elle-même. Les conditions sociales factuelles sont ce sur quoi rebondit la communication sociale transformatrice de ces conditions mêmes. Cela veut dire que dans l'*évolution sociale* il n'y a que cette *factualité et son autosensibilité*. Cela veut dire aussi qu'à aucun moment et à aucun point de vue, la société ne peut dominer – ni par la compréhension ni par l'action – sa propre évolution. Cette évolution est productrice d'un surplus de variété qu'aucune observation ne peut rattraper. Par son ouverture à la contingence, la société est toujours déjà surpassée par sa propre complexité. L'artificialité de la société qui caractérise si justement la modernité sociale européenne est, dans sa maturité, une *artificialité de l'ouverture* et non pas du projet ou de l'utopie. La société a conscience d'être seule avec elle-même, dans le sens où elle n'a de champ de communication qu'elle-même et où elle n'est faite de rien d'autre que de ses communications. C'est ainsi qu'elle se trouve toujours déjà au-devant d'elle-même comme son propre point d'appui. Elle est l'œuvre d'elle-même non pas dans le sens où, dans un projet volontaire-démiurgique, elle se projette et se réalise elle-même ; mais uniquement dans la mesure où ses conditions factuelles sont le résultat de l'application à elle-même de la communication sociale.

Cela veut dire que devant la contingenciation de tout ce qui les constitue, nos sociétés, pour rester ce qu'elles sont, doivent développer un nouveau vécu et une *nouvelle compréhension du normatif*. En effet, dans un contexte d'artificialité de toutes les valeurs et d'une évolution proclivée qui, structurellement et *ex ante*, nie la permanence de toute totalité et de toute essence, la *posture prédominante* de l'expérience individuelle et collective est la posture *cognitive*. C'est primordialement dans une posture d'apprentissage que nos sociétés affrontent leur propre avenir : elles tentent d'apprendre de tout ce qui trouve entrée en elles et se refusent à exclure *a priori* de leur champ d'expérience un possible donné. Les normes certes interdisent l'entrée, dans ce champ, de tout le possible, c'est-à-dire qu'elles refoulent l'anomie et rendent possibles la coordination et la stabilisation de l'agir social sur la base d'attentes justifiées. Cependant ces normes n'ont rien de définitif ni rien qui ressemble aux

complexes affectuels-symboliques qui donnaient au rejet de l'anomie, dans l'ancien monde, un caractère unitaire, compact, viscéral et violent. *Nos normes* sont des *consensus négociés, fluents* et qui veulent être dialogiquement, discursivement fondés et légitimés. Elles sont supportées par des discours rationnels dans une posture d'apprentissage cognitivement ouverte à tout le « reconnaissable » et le plausible. Elles sont *structurellement plurielles et pluralistiques* : leur ordre – ou leur génération – est garanti par une hypernome qui élève à la plus haute dignité normative un *principe* naturellement et régulièrement *antinormatif* (en fait, essentiellement cognitif), à savoir celui du respect de la pluralité des valeurs. La norme suprême est celle de laisser valoir toute norme, tant qu'elle n'entre pas en conflit avec cette hypernorme elle-même. Tout est toléré qui tolère cette omnitolérance.

Telle est la *figure de normativité* qui résulte de la transmutation de nos sociétés en sociétés de changement, proclivées sur leur propre factualité et la croissance du possible en elles. Ce régime de changement est, comme nous l'avons vu, essentiellement l'effet d'une différenciation productrice d'une surmesure de variété qu'aucun centre ne saisit et qu'aucun sommet ne gère. Ce changement est donc polycontextural et polycontexturalisant. Il rend impossible une représentation de la norme qui la laisserait être cet invariant transcendant qu'elle fut dans le monde ancien ou la première modernité. Au contraire, le nouveau cadre d'une société de changement tend à valoriser positivement le changement lui-même lequel est toujours déclin d'un ordre ancien et essor d'un ordre nouveau. Nos sociétés sont ainsi *continuellement en procès d'invalidation et d'oblitération de valeurs, de normes et de manières d'être*. Ces processus d'invalidation n'épargnent même pas leur propre valeur d'orientation et l'on voit par exemple la modernité tardive remettre en cause la valeur du changement lui-même et se retourner contre son optimisme volontariste et son progressisme parfois élémentaire. Toutefois, ce qui nous intéresse dans ces processus c'est moins la délégitimation de valeurs et de normes dominantes que la légitimation de ce qui jusque-là était, de par leur affirmation, anémique. Les mécanismes de cognitivisation de la norme élargissent considérablement les canaux d'arrivée du possible dans la communication sociale et rendent possible surtout des *processus de réinclusion de l'anomie* qui sont d'un intérêt central. Ce faisant, ils affaiblissent l'intensité et la rigueur de l'exclusion de l'anémique et désarment la posture et les dispositifs pénaux qui doivent le contrer.

Il serait encore une fois instructif de contraster le phénomène que nous avons en vue avec son analogue vétuseuropéen⁴⁶ ou encore mieux ancien. Regardons donc du côté du monde révolu de la socialité symbolique et tentons d'esquisser non pas ce que représente pour lui le défi de l'anomie – chose faite ici –, mais ce que représente en elle-même la transgression anémique. Comment la gression vers l'anomie, le *passage à l'acte anémique* se conçoit-il, tant du point de vue de l'acteur que de la société qui le juge et s'arme pour le châtier ou l'anéantir ? Notre thèse est qu'un tel passage qui fait fi de toutes les défenses horribles nouées autour des interdits immémoriaux est précisément *inconcevable*. Il ne peut être que l'effet d'un vertige de la volonté qui rompt sa continuité d'un acte à l'autre et, dans la transgression, la

46 Nous traduisons le « alteuropäisch » luhmannien.

fait habiter toute entière par un *daimôn* ou par *atê*. La transgression se fait par-dessus une *faille*, une béance – qui sépare l'humain du non-humain et de sa monstruosité. Elle est en fait une sorte d'« *acte gratuit* », accompli dans une suspension de la connaissance et de la volonté, mais ayant pour cela une consistance et une nécessité propres. La problématique de l'intentionnalité, de la motivation passionnelles de la transgression sont des rationalisations tardives, contemporaines de l'émergence d'éthiques non-ascriptives (non spécifiques à des classes particulières), mais individualistes et actionnelles⁴⁷. Les analystes des crimes originaux⁴⁸ ont recours à des suppositions de pulsions premières et pananthropologiques, telles le désir mimétique ou l'inceste. Ceci est indice de la profondeur prépsychologique ou pré-individuelle de ces transgressions. Celles-ci, dans le monde ancien, sont closes à la compréhension humaine. Elles sont capables uniquement de contagion, ce qui redouble la frayeur qu'elles suscitent. Tout homme est, en effet, susceptible de l'aveuglement qui suspend son vouloir et le livre aux forces déshumanisantes de l'atteinte au sang. La solidarité du sang fait cependant que les crimes se perpétuent au sein de la même lignée. Dans tous les cas, l'*anomie* est, dans les ordres anciens, *impénétrable dans son origine, ses ressorts et sa progression*⁴⁹. Elle suscite le *horror* dans toute la violence de sa réjection, confond le crime et son auteur et condamne les deux sans appel. Bien qu'intentionnellement non responsable, le criminel est « sacrifié » à une logique précisément sacrificielle qui refuse, par piété, d'approcher le crime et, par frayeur, de subir le vertige de l'acte.

La conception moderne tardive de l'anomie est à l'opposé de celle que nous venons d'évoquer. L'anomie est tendentiellement considérée comme l'expression de la déficience et de l'imperfection de l'ordre. Les phénomènes anomiques ont leurs raisons d'être. Ils ne sont pas arbitraires et ne résultent pas de vouloirs individuels foncièrement mauvais ou pervers. *L'anomie est sociale*. Elle relève, tout aussi bien que l'ordre, de l'artificialité sociale, dans le sens où il n'y a pas lieu de chercher ses raisons ailleurs que dans la communication sociale elle-même et ses dysfonctionnements. Sociale est en effet toute cette factualité de la vie des hommes qu'ils conçoivent comme relevant de l'artifice de leur échange et qui aujourd'hui couvre tous les domaines de construction du sens dans l'action et l'expérience. La socialité de l'anomie est d'ailleurs différenciée dans la mesure où l'on distinguera un rejet de l'ordre et un agir antinomique qui remet plus ou moins explicitement en question la légitimité de celui-ci, s'autorisant ainsi d'un ordre supérieur et plus juste pour défier la règle sociale ; d'un agir apolitique criminel qui cependant, dans la formation ou la construction de ses déviances, est la résultante de socialisations manquées. Le lit social de la déviance révèle toujours des cadres minoritaires socialement très vulnérabilisés qui permettent de nouveau d'*incriminer*

47 Louis Gernet esquisse par endroits dans les études citées plus haut les passerelles de l'ancien droit vers ces rationalisations éthiques et pénales.

48 Qui de manière révélatrice chez Eschyle sont une sorte de *protarchos atê* (*Agam.* v. 1192), qui est plus malédiction que crime réfléchi. Les analystes auxquels nous pensons sont Freud et Girard.

49 Tout au plus, un certain mana-isme permet de rendre un compte magico-rationnel de quelques aspects de sa transmission et de sa guérison.

l'autotransformation sociale. Ainsi, partant de l'artificialité de la société et de son ordre, nous aboutissons nécessairement à une responsabilité universelle de l'ordre. L'anomie reste donc tendentiellement sociale dans toutes ses composantes.

Dans le cas de l'anomie politique liée à la revendication de droits ou de pouvoirs politiques, économiques et sociaux, ses acteurs ont conscience de prendre part à une remise en question de l'ordre présent au nom d'un ordre à venir, plus équitable et plus efficace. La problématique peut être soit révolutionnaire soit méliorative⁵⁰. Dans les deux cas, il y a un *flux d'invalidation – revalidation normative* qui favorise le développement d'une *conscience de relativité de l'exclusion de l'anomie*. En effet, le cours des choses semble donner par avance raison à une norme encore plus égalitaire, plus équitable, plus libertaire, plus solidaire... contre la norme actuelle. Ceux qui ont défié l'ordre établi apparaissent *ex post*, mais en fait toujours tendentiellement *ex ante*⁵¹, comme des acteurs nécessaires de la marche en avant de la société. Ils sont absous par avance. Il suffit d'ailleurs de voir comment tous les défis du *nomos* s'orientent, pour se légitimer, sur le schéma progressiste de l'invalidation constante d'une légalité établie par des poussées rebelles représentant comme les trop pleins de tension négatrice et correctrice inhérente à tout ordre. Dès lors, la tendance à une *surlégitimation du geste rebelle* s'insère au cœur même des cultures politiques concernées, pour constituer la tension dramatique et narrative indispensable à l'autoreprésentation médiatique de la société. Au cœur de la narrativité, des mythes sociaux contemporains, se trouve le schéma d'intrigue (le *plot*), le canevas d'histoires construites autour de cette distribution caractéristique des rôles : tenants de l'ordre établi mais conventionnel, d'une part, leurs challengers antinomiques, de l'autre⁵². Le scandale vient par ces derniers, mais n'est pas clairement ni totalement condamnable. La tension spécifique à la *politique des sociétés normativement positivées* est mise en scène comme un drame mi-passionnel mi-rationnel où s'affrontent des partis cristallisés autour de professions de foi axiologiques et d'intérêts socio-économiques particuliers. Le sol sur lequel se joue le mythe social fondamental est formé par l'*indécidabilité a priori de l'illégitimité des transgressions marginales* de la norme prévalante, ainsi que de la légitimité de leur répression.

50 De plus en plus dans nos démocraties, nous avons affaire à un transgressionnisme sensationnaliste où la transgression n'est pas voulue comme telle, mais pour attirer l'attention sur des situations légales non conformes à des idées et des vœux qui recueilleraient en soi un assentiment transpartisan. La méthode est prisée par l'activisme écologique. D'autre part, nous trouvons, surtout en France, des transgressions publiques et persistantes de la loi qui sont tolérées par les autorités administratives et judiciaires à chaque fois qu'elles prennent l'allure de revendications sociales ou politiques – plus exactement quand elles proviennent des créneaux sociopolitiques spécialisés dans ce type de revendication. L'illégalisme devient alors folklorique, a un livret bien rodé, avec une distribution de rôles classique, ainsi que ses éternels gagnants et perdants.

51 Surtout dans leur représentation médiatique qui joue de leur ambiguïté pour se livrer *ex ante* à toute sorte de spéculations sensationnelles sur leur légitimité.

52 Cette constance schématique de la politique dans les sociétés différenciées a incité un sociologue comme Luhmann à attribuer au sous-système politique un code binaire articulé autour de ces deux options fondamentales de la communication politique : conservatisme, progressisme.

Cette présentation des choses s'applique paradigmatiquement aux changements de mœurs dans l'espace des libertés privées et intimes. Les processus de réinclusion de l'anomie sont ici particulièrement saisissants. Rien n'illustrerait mieux notre propos que ce qui peut être observé dans le domaine de l'ouverture croissante à la déviance (*ex ante*) des pratiques de l'intimité, telle la légitimation de l'homosexualité, la dépénalisation de pratiques minoritaires... Toutefois, nous ne nous attarderons pas là-dessus ici pour nous concentrer sur les aspects analogiques intéressants notre thème. Ainsi, le point saillant est le caractère cognitif de cette ouverture puisqu'elle est une *invitation à la compréhension* et à l'apprentissage : donner un visage à la déviance, l'humaniser et la rendre ainsi susceptible d'empathie compréhensive. Au bout de l'apprentissage a lieu la reconnaissance juridique ou institutionnelle qui intègre l'ancienne anomie dans le domaine du possible social. La communication sociale s'élargit ainsi un peu plus pour englober des formes communicationnelles nécessitant une *élasticité* spécifique *des postures normatives*. Celles-ci doivent rendre compossibles, dans un espace d'indifférence mutuelle, de tolérance ou de simple juxtaposition dans l'incommensurabilité, de plus grandes séries d'agirs hétérogènes. Dans ces sociétés, « l'avenir » (*Zukunft*), ou la somme des possibles, est *en croissance continue* – comme dit Luhmann.

Le chemin qu'elles suivent est donc inverse de celui des sociétés anciennes aux sémantiques symboliques. Alors que celles-ci refusent, par piété et par horreur, l'ouverture cognitive ou l'apprentissage par l'approche empathique de la réalité anomique concrète, les sociétés fonctionnellement différenciées et normativement positivées réagissent systématiquement, face à l'anomie, par le développement d'une curiosité fouilleuse de l'ombre où naturellement elle se blottit. En effet, dans les *sociétés anciennes*, la *réalité anomique ne s'étale jamais* que dans ses traces : espaces profanés, restes inanimés, charniers, corps qui sont des signatures de l'outrage... Et elle ne s'étale que le temps de leur perception par de premiers témoins, dont la première réaction est de les soustraire à la vue et de les rendre à l'ombre, à la profondeur noire de l'indétermination d'où elles proviennent. Les *katharmoi* (purifications rituelles) qui suivent immédiatement sont des gestes de refoulement, dans l'ombre, de l'ombre, d'exclusion du chaos hors de l'espace de l'ordre. Ce clair-espace n'est en effet conquis sur l'ombre que tant qu'il arrive à maintenir ses digues contre l'afflux du désordre. *L'anomie* est essentiellement immonde, elle est une réalité qui se défend de la perception par le dégoût qu'elle suscite. C'est *une réalité qui se refuse* à la clarté, car elle est son dehors que celle-ci doit écarter pour conquérir son déploiement. Pour l'approcher dans son ombre, pour la toucher, il faut un office spécial réservé à un petit nombre de consacrés : prêtres, laveur de cadavres, liturges... Le contact avec elle est donc assumé par des représentants sacrés, administrateurs de la piété collective. Ce contact ne peut d'ailleurs avoir qu'une finalité : celle de la purification immédiate et du rétablissement du clair-espace. La *curiosité* est *bannie* à cause de l'horreur de la contagion. La pudeur pie voit sans voir. Voilée par sa propre consécration, séparée de l'expérience commune, elle lave sans se souiller. En s'interposant entre la réalité de l'horreur et la communauté, elle met celle-ci à l'abri du vertige anomique⁵³.

53 Pour Vernant, dans son étude sur la *thusia* (1981), la visibilité, resp. l'invisibilité est fonction du caractère sacrificiel ou non sacrificiel de l'acte. Son constat est que tout dans le sacrifice animal est entouré

L'*attirance de la transgression* est en effet, dans le cadre que nous décrivons, on ne peut plus réelle. Elle est d'autant plus forte que la loi, par laquelle et uniquement par laquelle l'anomie est anomie, est plus sacrée. On connaît l'attirance vertigineuse du blasphème dans les cultures qui tabouisent très rigoureusement les noms divins. L'explication phénoménologique de ce fait peut faire appel aux *théories de la liberté* d'un *Duns Scot* ou des existentialistes européens. En effet, le volontarisme du premier fait jaillir l'acte volontaire libre d'une indétermination foncière de la volonté, d'une sorte de faille, d'hiatus qui à chaque instant fait que l'autodétermination de l'agent libre échappe à l'hétérodétermination par les sollicitations sensibles ou autres de son environnement. Le vertige naît lors de l'expérience du gouffre d'indétermination qui sans cesse est ouvert au-devant de la volonté – et qui constitue sa liberté. Le vouloir fait l'expérience de son incertitude radicale, de son exposition fondamentale à la possibilité des choix les plus contraires à ses sollicitations les plus invétérées – raisonnables, habituelles ou sensibles. L'éducation, la coutume, la conviction et le bon-vouloir ne mettent jamais la volonté à l'abri de la possibilité de faillir. S'ils fortifient une propension à l'agir nomique, ils n'annulent aucunement l'*indétermination abyssale au-devant du vouloir*, qui fait que le vouloir peut échapper à ses propres dispositions et ses propres défenses. Ainsi rien ne peut faire que le vouloir ne puisse pas faillir, non pas à cause de la séduction du mal, mais au contraire à cause de la solution d'efficace de la détermination nomique du vouloir⁵⁴. De même, l'anomie archaïque est très éloignée de l'anomie pénale ultérieure qui implique une responsabilité personnelle à cause d'un défaut de vigilance de l'agent par rapport à des penchants qu'il aurait dû réprimer. Se laissant attirer à ce qui faisait son bien tout en causant le mal à autrui, cet agent faillit et engage ainsi sa responsabilité par une trop grande indulgence envers son intérêt ou son plaisir personnels. Les agents de l'anomie archaïques sont, comme nous l'avons vu, *anaitioi* (innocents), ce qui ne rend pas pour autant leur destin « injuste ». Leur destin est l'ordre même des choses qui exactent les unes des autres la *tisis* qui leur est propre.

La *conception existentialiste* de la liberté, pour sa part, rappelle certains traits de la conception scotiste. La liberté y est également vertigineuse dans le sens où elle a son fondement

d'un faste, d'une mise en scène, d'une affirmation de la visibilité. Cependant cette visibilité, festive et insistante, s'arrête subitement au moment de la mise à mort. On a l'impression que la mise à mort est captivante : tout le monde retient son souffle et l'observation atteint son niveau zéro au moment où il n'y a plus « représentation ». Ainsi, la mise à mort sacrificielle n'est jamais représentée dans la peinture. Par contre, il existe des représentations de meurtres d'hommes (les *human killings* chez Hughes (1991)) qui n'ont pas de caractère sacrificiel. La conclusion de Vernant est que le caractère sacrificiel construit une différenciation entre mise à mort rituelle, violence sacrificielle, d'une part, et meurtre, violence profane, de l'autre. Cette différenciation est cependant remise en question par les sectes minoritaires (Pythagoriciens, Orphiques...) qui déconstruisent la « construction symbolique du système sacrificiel » (20) de la religion populaire. Or, le sacrifice, pour Vernant, est la remémoration et la rénovation de la délimitation entre les hommes, les dieux et les animaux. Tout affaiblissement de cette délimitation ramène au meurtre et à la sauvagerie.

54 Les textes de Duns Scot les plus prégnants se trouvent dans son *Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, questio XV (1639, p. 796ss.).

dans la gratuité de l'agir. L'acte fondamentalement gratuit devient liberté par l'appropriation expresse et personnelle qu'en fait l'agent. L'agir chez un être que rien, qu'aucune essence, ne prédétermine ni n'incline à être quoi que ce soit de prédéfini, est *fondamentalement toujours gratuit* et ne cesse de l'être que par un manque de « résolution » à se saisir de cette gratuité et de s'ajuster à elle dans un mode de responsabilité de soi qui s'appelle « authenticité ». La liberté caractérise dès lors un agir qui se détermine en vue de la gratuité ou de la béance originaire et inannulable du vouloir. Elle est une détermination vertigineuse dans la mesure où elle se place devant le vertige de l'indétermination pour se donner sa forme authentique. C'est ainsi, comme chez Scot et dans la pensée archaïque, que *la transgression devient la tentation la plus pressante du vouloir*⁵⁵. Les sociétés anciennes tentent de la bannir rituellement par des procédés, parfois très ponctuels, d'apotropie. Celles qui demeurent dépendantes des schématismes archaïques n'arrivent pas à atteindre la fermeté et la certitude de soi du jugement moral caractéristique des rationalisations philosophiques de l'ethos social et individuel⁵⁶. Elles manquent de cette fermeté (*asphaleia*) qui empêche le vouloir et le jugement de choir sans prévenir dans ce qui leur est horrible.

Cela explique la nécessité de mécanismes qui assurent une protection de la communauté d'un contact trop exposé avec l'anomie. Le mécanisme central est ici celui qui bloque l'approche du contenu essentiel de l'anomie. Celle-ci n'est pas seulement inconcevable, elle est aussi insoutenable. L'inconcevabilité est une défense devant l'insoutenable. L'anomie est noircie de telle manière qu'elle soit *inaccessible à la compréhension*. Car toute compréhension est un contact d'une manière ou d'une autre sym-pathique avec son objet ; toute approche qui fait l'expérience d'un sens est une sorte de « flirt » avec lui. Ici, tout flirt intellectuel avec l'anomie doit être banni. La moindre tolérance de son approche comme d'une réalité qu'on pourrait attirer même partiellement vers le clair-espace de la compréhension humaine, est déjà une complaisance envers elle. Les sociétés en question n'ont pas les moyens communicationnels pour supporter les coûts et les dangers de ce que nous pourrions appeler une « neutralisation ontologique » ou une factuelisation de l'anomie : elles ne peuvent la poser comme réalité du monde qui, à côté d'autres, se laisserait approcher pour être connue sans conséquences particulières. C'est une réalité « athétique », que l'on ne peut poser dans l'espace neutralisant d'un objet de pensée ou de vouloir. Elle est protégée par des complexes affectuels trop forts, qui oppriment son émergence comme idée, c'est-à-dire comme un objet observable, qui soutient et que soutient le rayon d'intérêt et d'attention qui se dirige sur lui. Une

55 On peut penser également à une résurgence particulière de l'expérience existentialiste (dans une coloration plutôt batailleuse) dans les chansons d'un Nick Cave. L'extrême proximité de l'innocence et du mal sans cause, le caractère imprévisible de la gression vers un agir meurtrier, la pulsion de l'effusion du sang comme soudainement impérative, naissant comme un éclair du ciel le plus bleu (de l'innocence virginale), tout cela rappelle clairement la structure de la pensée archaïque que nous tentons de mettre en évidence : le vertige de l'anomie.

56 Nous pensons bien sûr à l'éthique aristotélicienne qui fait une part si importante à la *hexis* et fonde la possibilité de l'agir juste ou vertueux sur les dispositions cultivées et renforcées dans leur propre exercice. Nous sommes là, avec Aristote, aux antipodes de la vision que nous présentons.

idée, une pensée est précisément une possibilité de la pensée (et du dire corrélatif). *L'anomie n'est pas une possibilité thétiq ue de la pensée*: elle est impensable, non pas dans le sens d'une contradiction formelle ou d'une paradoxie irréductible, mais dans le sens où se mettre en face d'elle et la penser à part soi est impossible parce qu'elle remplirait l'âme d'horreur et la contaminerait par un vertige du vouloir qui lui serait fatal. Le mal – comme anomie cosmique – a ainsi, dans le monde archaïque, toujours été «pens e» ou v ec u symboliquement dans un intense rejet de sa pensée même. Une pensée du mal qui observerait sa réalité, le détail réel de sa genèse, à la manière dont la pensée pose des objets thétiques quelconques; une pensée du mal qui le pr esentifierait comme n'importe quel autre état de fait sur lequel peut se diriger un intérêt mondain, est une pensée à très fortes présuppositions. Elle requiert des indiff erenciations communicationnelles et systémiques qui n'apparaissent que très tard dans notre histoire. *La pensée archaïque n'a pas le pouvoir de se mettre en présence du mal*, de son contenu essentiel et de son devenir réel comme objets d'une pensée possible. Dès lors, elle n'a pas la possibilité de le publier et d'en faire un objet thétique sur lequel une communication qui le circonscrit est possible. L'intense part d'ombre de cet objet rend impossible une pénétration qui permettrait de voir son événement.

Les phénomènes d'inhibition de la pensée thétique doivent donc être  clair es à partir d'une théorie des *verouillages affectuels-symboliques* de certaines représentations comme étant inconcevables en soi. Ainsi, il n'est pas ais e de comprendre les phénomènes très nombreux dans l'histoire des hautes cultures où des divergences de croyance autour de «propositions» d'une grande abstraction et d'une subtilité spéculative extrême sont le fait de personnes très frustes, qui les professent avec ardeur et n'en d emordent pas dans les pires persécutions. Or, si l'on regarde de près ces phénomènes, on se rend compte que l'affirmation de la doctrine propre est associée à une horreur de l'autre doctrine, à un rejet viscéral de tout ce qui y touche comme abominable ou impur. Pour ne citer que quelques exemples, les gnostiques de l'islam (druzes, alaouites, isma elites...) voient blasphème et abomination dans la foi orthodoxe. Les Cathares de Montauillou expriment les mêmes sentiments dans leur «h er etisation à l'article de la mort»⁵⁷. Ce n'est qu'à partir du moment où l'*horreur* n'est plus associée à des contenus de pensée spéculative – ou même plus tard idéologique – que celles-ci perdent leur caractère mobilisateur. Nous pouvons affirmer, dès lors, l'*improbabilité originaire d'une approche thétique des complexions de sens socialement les plus sensibles*.

C'est un processus d'évolution sociale et épistémique ouvert, la cognitivisation, qui est responsable de la *désintégration des défenses émotionnelles*, ou si l'on veut de la syntagmatisation et d eflectivisation des «caillots» sémantiques affectuels de la pensée symbolique. Ces complexions de sens, de gestes et de sentiments forts sont bombardées, dans le courant de la cognitivisation à l'époque moderne, par une pluie de petites audaces qui les d esint egrent et trivialisent leurs interdits. La cognitivisation s'accel ere du fait de l'assuetisation des processus mêmes de désintégration normative. Comme nous l'avons montré, l'évolution des choses du choquant au trivial est perçue comme naturelle et légitime. L'intellectualisation des croyances,

57 Cf. Le Roy Ladurie, Montauillou, p. 343.

qui commence dans la Grèce des philosophes, les vide de leur force, les désintuitivise, désémotionnalise, les rend pensables sous le mode simplement thétique. Ce mouvement englobe dès lors les croyances « impensables » de l'adversaire que la pensée symbolique ne pouvait fixer. Parallèlement, la *cognitivisation des domaines congénialement transgressionnels de la sexualité et de la violence* passe par une *publication de leurs contenus factuels*, c'est-à-dire par une sortie de l'ombre et de l'inconcevabilité anomique. Les publicités adressataires de ces phénomènes se trouvent acculées à des révisions attitudinales allant toutes dans les sens d'une désémotionnalisation du vécu. Ce n'est que dans l'intentionnalité cognitive qu'un tel afflux d'icônes anomiques peut être dépouillé de sa charge mimétique ou de sa contagion. Les publicités concernées doivent développer des mécanismes de protection qui blindent leur intériorité et transforment toute l'économie de l'imaginaire individuel. Un grand nombre des images circulant sur les réseaux planétaires d'information touchant le grand public exigent, pour ne pas déployer leur potentiel traumatique, une réception purement cognitive⁵⁸. Or, c'est l'exposition incessante aux projections brutes (non symboliquement ou artistiquement transfigurantes) des contenus anomiques qui « énervent » et fatiguent les *mécanismes imaginaires et phantasmatiques régulant les canaux d'entrée de l'inconcevable*. La *banalisation* des contenus est à la fois effet et condition de ces processus. D'une manière plus générale, nous pouvons dire que la désintégration des ressorts symboliques des interdits sociaux est concomitante, dans notre modernité tardive, d'une *vulgarisation de l'accointance compréhensive avec les faits anomiques*, dont la réhabilitation ou l'inclusion dans le possible de la communication sociale est engagée.

Nous avons tenté de contraster, avec ces phénomènes, d'autres qui ont leur site dans un cadre sociologique foncièrement différent, qui est celui des sociétés anciennes. Ici, l'anomie, en son contenu essentiel, est un exclu de la communication (un *arrêton*). On ne veut pas savoir « ce qu'il y a dedans », de peur de se retrouver trop près de sa possibilité en soi-même. Elle est ainsi bannie *a priori* et dans sa totalité. Nous avons élaboré ce contraste pour préparer la question suivante : Qu'est ce qui fait que la *publication de la factualité anomique est possible et systématiquement pratiquée dans les sociétés complexes* ? En effet, par le biais d'une curiosité qui fouille dans la substance même de l'anomie à la recherche de sa plus grande et plus sensationnelle noirceur, c'est l'anomie elle-même dans ses origines, ses ressorts et ses sollicitations vertigineuses qui est publiée. Les médias sont les agents-instruments de ce processus, jouant le rôle ambigu du voyeur mi-inconscient mi-héroïque. La société assiste ainsi de manière irrésistible à la réalité la plus concrète et la plus détaillée du fait anomique. Celle-ci ne fait pas l'objet d'une transfiguration mythique, rituelle ou artistique qui permettrait un contact lui-même transfiguré et apotropique avec l'anomie. Jouant de pudeur et d'impudeur, titillant ainsi sa propre audace et celle de ses consommateurs, la curiosité délégitime des *médias* offre les chocs émotionnels causés par la transformation en information publique du contenu factuel de la transgression⁵⁹. Ce contenu devient un contenu

58 Proche parfois de celle du médecin-légiste.

59 On ressent le besoin d'une théorie de la représentance médiatique qui expliquerait en partie comment la société, par l'intermédiaire des médias, est sans cesse présente à elle-même.

obligé de la communication sociale dans son ensemble, puisque celle-ci ne peut s'y refuser qu'en refusant toute information médiatique et en restreignant son cercle d'expérience à son milieu de vie immédiat, rendant impossible une représentation de la société pour elle-même. Pensons, par exemple, aux campagnes de sensibilisation sur le Sida, au reportage de l'affaire Dutroux, qui ont propulsé de manière contraignante l'intimité la plus secrète, les actes les plus barbares au premier plan de la communication.

Nous ne pourrions pas donner une réponse à la question posée plus haut. Cependant les phénomènes évoqués sont un témoignage éclatant de la capacité de nos sociétés de vivre avec le spectacle, la représentation quasi ubiquitaire de l'anomie la plus forte. Nous en tirons un argument à l'appui de notre thèse qui formulait le constat d'une *socialisation* et d'une *cognitivisation* très poussées *des enjeux normatifs*. La réinclusion de l'anomique se fait par des détours et pas toujours sous la forme d'une reconnaissance juridique ou institutionnelle de sa légitimité. Cela en effet n'est presque jamais le résultat des mécanismes de cognitivisation du crime. Le *crime* est toujours tout aussi fermement condamné après comme avant la publication toujours cognitivisante de son contenu factuel et de sa genèse psychologique et sociale. Cependant cette publication en a fait un *objet thétiq*ue dépourvu de la plus grande partie de ses moments symboliques. Sans ceux-ci l'agir hautement symbolique qu'est la *peine de mort n'a plus de point d'application*.

Les rançons de la contingence nomique

En esquissant la sociologie des phénomènes de cognitivisation des interdits normatifs primordiaux, nous avons été confrontés à l'image d'une société exigeant, pour être décrite, des instruments théoriques particuliers. La croissance de la mobilité des choses et des valeurs, la croissance de l'élasticité de l'ensemble de ses processus, enfin l'immense croissance de l'avenir en elle, ne se laisse plus saisir avec les concepts développés pour comprendre les sociétés d'organisation qui se cristallisent dès la deuxième moitié du XIX^e siècle. Il nous faut passer, *grosso modo*, d'un paradigme de l'organisation hiérarchique, avec centre et sommet, à une *organisation hétérarchique, polycontexturale* et déployée en *réseaux décentralisés et autoorganisés*. Ces sociétés amènent avec elles également une transformation de leurs dimensions problématiques. En effet, les problèmes ne se posent plus en elles de la même manière que dans les sociétés du début du siècle. S'il y va toujours de problèmes centraux tels ceux de la justice sociale, de la croissance économique et de la supportabilité par le grand nombre de l'éclatement des ordres normatifs et de leur évolution rapide, ces problèmes renvoient à un ensemble de nouvelles configurations sociologiques. Le point décisif est celui de l'*aboutissement des problématiques de l'Aufklärung* qui, saturées en quelque sorte, ne sont plus motrices, mais secondaires dans la nouvelle configuration.

Capitalisme et modernité ont dans l'ensemble réussi à intégrer les projections philosophiques, éthiques, politiques, économiques et sociales de l'*Aufklärung* qui longtemps ont constitué des pôles de critique et de remise en question de leur événement. Les critiques inspirées, au sein de nos sociétés aujourd'hui, par ces idéaux émancipatoires et égalitaires sonnent creux ou doivent se retourner contre une prétendue incomplétude de l'*Aufklärung*

dans les réalités politiques et sociales de l'époque qu'elle a dominée. La proposition suivante nous semble acceptable sans que nous ayons à redéployer toute la problématique de l'antagonisme modernité – postmodernité : les sociétés démocratiques postindustrielles se trouvent à un *point de dépassement des problématiques émancipatoires*, satisfaites *grosso modo* dans l'ensemble de leurs systèmes. Les problématiques de la distribution des produits sociaux, de l'accumulation capitaliste et de l'inintégrabilité des ordres axiologiques en une totalité non paradoxale, semblent se trouver aujourd'hui en fin de phase, dans un *stade de mutation* où les dynamiques d'émancipation et d'égalisation ont donné tout ce qu'elles pouvaient donner : un État social qui distribue la prospérité à un point de quasi-optimum socio-économique (maxmin) ; une croissance économique complexe dont les politiques sociales épuisent les marges de régulabilité ; une régulation juridique et institutionnelle qui affine le contrôle et la garantie de l'effectivité des droits fondamentaux et gère la revendication de droits différentiels de groupe au sein d'une démocratie pluraliste et multiculturelle.

Nous pouvons ramener cette vision de la transformation des problématiques de la modernité à l'idée d'une *croissance des risques au bout d'une réalisation des dynamiques modernisatrices*. Les problèmes rencontrés dans nos sociétés aujourd'hui résultent d'un devenir-réflexif de la modernité, c'est-à-dire d'une application des projets modernes sur eux-mêmes, ce qui en présuppose une première réalisation⁶⁰. Ces projets ont configuré une société qui, dans ses institutions politiques, économiques, culturelles et sociales, a favorisé une poursuite de la différenciation fonctionnelle de toutes ses composantes. Droits fondamentaux, constitution économique, chartes sociales ont empêché ces sociétés d'envisager ou de subir des suspensions, même de courte durée, de la différenciation et les ont orientées vers une croissance continue du possible. En protégeant ainsi les enceintes et l'indépendance de ses sous-systèmes, en ne reculant pas devant la multiplication de ses hétéronomies, elles ont approfondi l'hétérarchie et la coordination décentralisée de ses communications. En acceptant une coordination flottante de leurs systèmes, elles ont élargi, au-delà de toute prévision, le champ des possibles en elles. La rançon en est une augmentation rapide des risques associés à ce nouveau mode de socialité. Les problématiques thématiques ou réalisationnelles de la modernité se transforment ainsi en *problématiques parathématiques ou risquales*. Cette évolution marque le passage à une autotransformation de la société qui se fait non plus le long de ses effets centraux, projetés et changeables, mais des effets latéraux (d'externalités) d'une dynamique sociale fondamentalement acceptée. Ce n'est plus le projet central et thématique (de l'émancipation des hommes et de l'amélioration des conditions) qui est en question, mais les aléas de sa mise en œuvre à travers des coordinations hypercomplexes générant des effets tant imprévus qu'indésirables.

C'est dans cette transformation qu'est fondée la difficulté d'une *critique sociale* orientée sur les concepts trop massifs de domination et d'inégalité. Non seulement cette critique se condamne à manquer ses objets, mais elle perpétue un présupposé dogmatique qui double tous ses énoncés, à savoir celui de disposer d'une représentation ou d'un point de vue

60 Voir la « Société de risque » d'Ulrich Beck (1986) ainsi que les théories de la modernisation réflexive de Beck, Giddens et Lash (1994).

spécifique donnant une représentation fondée en vérité et en justice de ce qu'est et devrait être la société de nos jours. D'une part, un tel point de vue est, dans la situation postmétaphysique qui est la nôtre, épistémologiquement impossible⁶¹; d'autre part, les enjeux des sociétés transformées sont d'un autre ordre. Nous nous intéresserons dans le cadre d'une critique de l'abolitionnisme, au statut et à la *fonction* particuliers *des discours critiques* qui, dans la tradition des Lumières (*aufklärerisch*), perpétuent cette représentation de la société et de ses institutions comme centralement déficientes et qui projettent le mythe d'une réparabilité des conditions sociales en conformité avec une rationalité souveraine.

Notre thèse est que les discours modernistes-critiques conjuguent deux défauts: d'une part, ils manquent les enjeux des problématiques tant écologiques, qu'économiques (d'exclusion) ou sécuritaires (peine de mort); de l'autre, ils ne tiennent pas compte de l'émergence d'une *différenciation typique d'intérêts* qui oppose ceux qui, dans les sociétés normativement mobiles d'accroissement des virtualités de l'être individuel et social, sont à même de tirer parti de cette dynamique de l'élasticité communicationnelle et ceux qui ne le sont pas. Le fait que les critiques modernistes de nos sociétés transformées appartiennent en général aux *groupes sociaux* congénialement *en phase avec l'évolution* décrite; alors que ceux qu'ils identifient comme étant les adversaires les plus dangereux de la facture démocratique et moderniste de la société appartiennent plutôt aux *groupes* qui sont les plus *insécurisés* par la virtualisation de la communication et l'ouverture à la contingence; ce fait est d'une grande importance et d'un impact certain sur le débat de la peine de mort.

Nous commencerons par préciser conceptuellement quelques contenus descriptifs. Nous avons parlé de groupes plus en phase que d'autres, plus capables que d'autres à supporter les transformations sociales que nous avons décrites. Nous appellerons « *navigabilité* » la propriété requise des communications sociales pour accompagner la croissance constante du possible. Il faut que les participants à la communication sociale puissent « *naviguer* » sur ses *transformations fluides*, sans se heurter et sans la heurter, accompagner ses nuances et ses évolutions. Pour cela, il faut qu'ils perdent toute rigidité dans la structure de leurs attentes, qu'ils se départissent de toute prétention difficilement révisable au sens (des idéaux, par exemple) ou de représentations normatives trop fermes pour supporter les réinclusions constantes de l'anomie dans un domaine de permissivité sociale en croissance continue. L'individu le plus en harmonie avec ces sociétés de changement est celui qui arrive à se couler dans le changement, à participer de la culture de l'innovation et de son ouverture au différent. C'est un « cosmopolitain » et un individualiste⁶².

Des études récentes – sur la xénophobie en Allemagne⁶³ – ont montré que le premier critère de cosmopolitisme est l'instruction (*Bildung*). En effet, cela ne surprend pas que la

61 L'amarrage à des théories de la communication linguistique – comme celle de Habermas – représente une normativisation subreptice d'un principe de rationalité sur lequel on est loin d'obtenir une unanimité quelconque.

62 La distinction des deux types 'cosmopolitain' et 'local' a été introduite par Robert Merton (1957 ou 1997) et n'a cessé de stimuler la théorisation et le débat sociologiques.

63 Voir Eckert 1994.

mobilité intellectuelle et la flexibilité attitudinale soient le fait de personnes qui, de par leur instruction, doivent remodeler leur identité native le long de choix raisonnés ou réfléchis qui ont un effet individualisant. On pourrait montrer d'abord en quel sens l'*instruction contemporaine* est un *facteur de décollage de l'identité inquestionnée* – celle-ci étant aujourd'hui d'une fragilité extrême – et un incitant à sa *reformulation individualisante*. Les modèles culturels « locaux » ou nationaux ayant perdu beaucoup de leur force et de leur plausibilité, l'instruction ouvre à la comparaison interculturelle relativisante et à l'acceptation de modèles transculturels mondiaux, dont l'accès est conditionné par un outillage linguistique et conceptuel dépassant l'horizon de monoculturalité caractérisé par le manque d'instruction formelle. Une fois ces modèles en flux, l'identité devient une option individuelle insérée dans un projet dominant la biographie personnelle et qui est celui de la *réalisation de soi*.

À l'opposé de ce type individualiste et « cosmopolitain », nous trouvons dans nos sociétés un type de *culture « locale »*, solidariste, coutumière et fermée sur ses espaces, survivant parfois assez bien grâce à ses réseaux informels d'entraide et d'entre-information, à sa gestion du loisir par l'organisation dense d'activités collectives. En général, ces cultures « locales » subissent une *érosion forte* menant à une désorientation et un déracinement de leurs membres. Les biographies montrent souvent des accidents interindividuels, professionnels, intimes (amitiés, inimitiés, mariages, divorces, mutations, chômage, décès de partenaires...) qui mènent à la rupture du lien informel et au *repli routinier* et souvent mélancolique sur le microespace individuel (du travail, de la maison, du jardin...). Ce repli est difficile à contrer quand toutes ces liaisons manquent de formalité et d'obligation. La fragilité de ces cultures est d'ailleurs documentée par la diversité et la rapidité de leurs déliaisons. Le « local » est un type d'une grande variété allant des petites gens d'hier jusqu'aux élites artisanales d'aujourd'hui.

Or, l'effet paradoxal que nous observons quand nous comparons ces deux groupes si diversement outillés pour prendre part à une socialité risquée et en autotransformation constante, c'est que certaines *élites instruites* se retrouvent avec des « locaux » dans un *rejet* des formes les plus prégnantes *de cette socialité*. En effet, si l'érosion des cultures « locales », expose leurs membres à une apatridité vécue souvent comme un rejet de soi par la société, suscitant frustration et dispositions violentes, les « intellectuels » sont également frustrés, dans ce déclin des enjeux centraux favorables à la mobilisation collective, de leurs causes, de leur militance, de la fraternité combative qui donnait à leur groupe une fonction sociale importante et sensée. En effet, les nouveaux enjeux étant latéraux, ils appellent l'expertise technique et l'élaboration de programmes correcteurs ou autocorrecteurs qui ne laissent pas de place à la compétence plus philosophique et éthique du groupe en question. La militance collective telle qu'elle pouvait se concevoir jusque dans les années 80 accordait une patrie sociale aux travailleurs de l'esprit. La nostalgie de leur patridité dans un milieu communicationnel chaud et fraternel, investi d'une mission sociale, est souvent la cause d'une *inconsistance* caractéristique du *discours critique cultivé* par cette élite. Elle relativise la situation des deux groupes – dont les choix politiques respectifs sont souvent opposés – et montre qu'à chaque fois c'est une même mécompréhension et un même rejet d'une socialité qui nous est pour ainsi dire destin. Ceci dit, la position des « cosmopolitains » dans nos sociétés transformées est incomparablement plus aisée que celle des « locaux ». D'ailleurs, la contestation des élites

intellectuelles reste marginale par rapport à l'assentiment implicite très large de la grande majorité des « cosmopolitains » – dont les intellectuels ne forment qu'un sous-groupe. Cela ne peut surprendre si l'on pense aux gratifications qu'une société de la libre errance (*Freizügigkeit*) donne aux amateurs de la différence toujours renouvelée.

La controverse autour de la *peine de mort oppose ces deux partis* – dont nous retrouvons l'antagonisme, d'une manière assez constante, sur la plupart des questions politiques. L'un est déboussolé et profondément insécurisé par la masse de pratiques licéisées par la flottance normative; l'autre accroît sa vitalité communicationnelle grâce à l'accumulation de nouveaux possibles. La peine de mort semble à l'un comme un signe, une manifestation de la *résolution de combattre sans faiblesse l'anomie*; à l'autre, elle est un *usage barbare* qui, de plus, n'est d'aucune utilité. L'un ne craint pas, en demandant (le rétablissement de) la peine de mort de formuler un vœu qui contredit la structure sociale entière de la société dans laquelle il vit – en effet, la peine de mort est solidaire des *éléments symboliques* dont la perception supposerait l'adhésion à des formes non différenciées de la socialité. L'autre, en appelle à des *idéaux humanistes et humanitaires* et disqualifie la peine de mort sur la base d'une conscience qui s'éveille au caractère unique et intolérable de la souffrance du condamné ainsi qu'à deux problématiques essentielles de l'anomie: celle de l'imputation et celle de la complexité de la transgression⁶⁴. Le coupable reste ici un individu à qui il sera fait une violence qui n'est plus proportionnée à sa capacité de répondre de lui-même et qui lui impose une souffrance démesurée. Alors que l'un demande une limite stricte, des « strictures » ou des « stringencies » qui révèlent au jour le tranchant d'une norme qui ne tolère pas d'être transgressée; l'autre ne voit que l'individu libre-errant et son corps, sur lequel va se diriger une violence – certes techniquement euthanasique, mais – foncièrement cruelle dans sa démesure.

Remontons le *discours critique* vers ses arguments fondateurs et ses intuitions principales. D'abord il nous faut noter une caractéristique frappante de ce discours, qui est celle d'un *remodelage humanitaire*, étranger dans son principe à l'*éthique rationaliste* proprement émancipatoire. Ce remodelage est problématique dans la mesure où il puise ses arguments à des sources hétérogènes, sollicitant par exemple une rationalité utilitariste qui complique la discussion des enjeux normatifs majeurs. En effet, l'humanisme libéral d'un *Kant* ne reconnaissait pas la validité d'une position qui ferait prévaloir la charité sur la justice⁶⁵. La position kantienne représente au mieux le *rétributivisme* classique qui affirme que le but, la finalité pour ainsi dire eidétique, du châtement c'est la castigation elle-même. Le *châtiment* étant *sa fin propre* morale, il n'y a rien à attendre d'autre de lui, telle une amélioration de la sécurité publique par effet de dissuasion, un devenir meilleur du coupable ou une vengeance apaisante pour la victime ou ses proches. Il serait pour Kant moralement et juridiquement

64 Le combat contre la peine de mort mené de Beccaria à Badinter en passant par Hugo, Camus et Koestler est essentiellement marqué par un humanisme de l'empathie et du refus de la violence employée, démesurément, contre un individu. La militance qui épouse cette cause se complait parfois dans l'évocation des supplices (par exemple Monestier 1994).

65 Notons que l'humanitarisme abolitionniste du 18^e s., en particulier celui d'un Beccaria, n'est pas absolutiste. Beccaria, par exemple, maintient la peine de mort pour les crimes contre l'État.

indéfendable d'attendre du châtement plus que son propre accomplissement. L'exécution du châtement devient un acte indispensable et autosuffisant de justice – on connaît d'ailleurs le célèbre passage de la *Rechtslehre* où Kant affirme la nécessité d'exécuter le dernier meurtrier avant la dissolution de l'association sociale où il a accompli son crime⁶⁶. Hegel surenchérit pour ainsi dire, en considérant que le criminel a un droit à être puni, le *châtiment* étant *restaurateur* ou *annulateur* de l'injustice : il restitue le criminel dans sa dignité de personne autonome reconnue comme telle par la société⁶⁷.

Le déclin de la peine de mort en Occident doit être vu comme une distanciation progressive par rapport à ce rétributivisme strict. En effet, celui-ci acquiert une dignité philosophique avec les morales déontologiques de l'*Aufklärung*, mais ne fait que prolonger une *tradition théologique* judéo-chrétienne. Le commandement biblique est on ne peut plus clair : « Whoso sheddeth man's blood by man so shall his blood be shed » – d'après la traduction de l'*Authorized Version*. La rencontre des deux traditions, purifiées de leurs scories, se célèbre autour d'une peine de mort réservée aux homicides et mesurant la rétribution au crime : le châtement capital est aboli pour toute la variété d'atteintes à la propriété. « Limb after limb of that old tree, the Gallows, had been dropping away, till only its central trunk, as it were, remains, on which the murderer alone, can only be fastened... »⁶⁸. Or, la *remise en question de ce rétributivisme est inspirée* au départ par des *interrogations utilitaristes* qui minent progressivement le principe même de la rétribution indispensable et juste. Le statut d'évidences analytiques des propositions suivantes montre à quel point ce principe a été résorbé par un principe de rationalité instrumentale sociale : la peine n'est fondée que si la chance de contribuer à prévenir la récurrence du mal commis par le coupable est elle-même fondée ; la peine doit avoir un effet de réparation pour la victime et la société – en sus de l'affirmation (« at least at the legislative level », précise Tamburini)⁶⁹ d'une intention de rétribution

66 *Rechtslehre* A 199, B 229.

67 Cf. Hegel, *Rechtsphilosophie*, Notrecht § 127, qui n'accepte la peine de mort comme « blessure infinie de l'existence et en cela le non-droit total » (*unendliche Verletzung des Daseins und darin die totale Rechtslosigkeit*) que pour une atteinte infinie à un droit infini, qui ne peut être que l'atteinte à la vie.

68 Cité par Potter, p. 45. Notons que le rétributivisme ne mène pas nécessairement, chez ses représentants contemporains, à une justification de la peine de mort (cf. par exemple Conrad, pour qui le châtement est irréductible du moment qu'il y a faute, mais n'implique par la peine de mort laquelle risque d'enfermer le criminel dans son crime...). La discussion anglosaxonne, a comme d'habitude, mené à la distinction de toute une palette de positions allant du rétributivisme strict à un « week retributivism » chez un K. G. Armstrong ou un Rawls par exemple (qui assigne une posture utilitaire au législateur et une autre, rétributive, au juge) ou un rétributionnisme distributif chez un Finnis (pour qui le crime est inéquitable et doit être approché selon un schéma de benefits-burdens) pour former un rétributivisme idéal chez un G.E. Moore. Rappelons enfin la position rétributiviste extrême d'un van den Haag qui considère que ce qui constitue le mal n'est pas une malignité intrinsèque (*malum per se*), mais le fait même qu'il est prohibé et appelle un châtement (le *malum* est uniquement *qua prohibitum*). Pour l'ensemble de cette discussion, voir Berkson 1975, Berns 1979, Bedau 1987 et Schabas 1993. Le débat allemand, lui, n'émerge même pas, la peine de mort étant si gravement hypothéquée par son usage sous le régime nazi (cf. Dosing 1952).

69 Nous renvoyons à l'introduction analytiquement instructive de Tamburini 1992.

infligeant un certain mal. Ainsi les deux dimensions de la pénalité, à savoir la dimension préventive et la dimension *réparative*, *refoulent la rétribution* dans les coulisses du *ius cogens*. L'analyse de la première dimension en les moments de dissuasion, amélioration et incapacitation (*deterrence, reform, incapacitation*, selon la terminologie anglosaxonne), en accuse les aspects sociaux utilitaires. Le maintien, dans la dimension réparative, d'un « standard penal harm » à côté de l'exigence restitutive, est le dernier élément rétributif qui empêche la transformation de la pénalité en thérapie.

L'approche utilitariste de la peine de mort duplique pour ainsi dire les *paradoxes* des théories de la justice qui ne peuvent se cantonner à un déontologisme strict. Ainsi, en privilégiant la dimension de dissuasion et d'incapacitation, nous aboutirions à des conséquences difficilement acceptables comme le châtimement de l'innocent ou des peines extrêmement sévères aux effets dissuasifs certains⁷⁰ ; on peut aussi imaginer, suivant le principe de l'« illusion dissuasive » de Mill, des exécutions capitales simulées... ; nous hériterions de la problématique de l'équité distributive de la réparation / restitution, constituant majeur de la peine : que faire des riches réparateurs, des réparateurs insolubles – l'équité exigeant un dédommagement public des victimes ? Ou encore comment concevoir la pénalité s'il se révélait que le crime a une fonction de profitabilité appelant ainsi sa production par un groupe professionnel spécialisé⁷¹. De même, la réparation a un aspect trivialisant du moment qu'elle peut se faire en argent⁷². Enfin, et cela représente le *defeating argument* de toute *approche unilatéralement utilitaire ou non-rétributiviste* de la peine, si la peine a pour but l'amélioration morale du criminel, elle devient purement éducative et peut alors être questionnée quant à son adéquation à sa fonction : en effet, on peut imaginer des procédés éducativement bien plus appropriés à l'amélioration morale que les procédés punitifs. Nous soutiendrons pour notre part que la conception éducative non seulement de la pénalité, mais aussi du redressement moral fait une *nécessité d'exclure la démarche punitive*. En effet, la délinquance étant elle-même le plus souvent le résultat d'une mauvaise éducation socialisante, c'est celle-ci qui doit être reprise. Or, celle-ci se dispense au sein d'une famille, dans un climat de reconnaissance chaude, constitutive d'une identité sûre et d'une personnalité capable de faire confiance à son environnement⁷³.

70 C'est ainsi que l'on peut affirmer que la proportionnalité des peines n'est pas un principe prudentiel, mais éthique (cf. Tamburrini, 1992).

71 C'est le principe d'une « elasticity of criminality », formulé par Ernest van den Haag, dans Tamburrini p. 108.

72 C'est pour contrer ces tendances que Tamburrini formule trois recommandations : la compensation aux victimes, les châtimements corporels légers (*soft corporal punishments*) et l'incapacitation sans privation de liberté.

73 Nous faisons ici abstraction des types d'arguments abolitionnistes qui se rapportent à d'autres aspects que ceux fondamentaux des deux dimensions que nous avons distinguées et qui forment le fond de la question. Nous sommes conscients que de tels arguments existent en grand nombre, tels ceux qui se rapportent aux procédures juridiques et aux réalités extrajuridiques associées à l'exécution d'une sentence capitale. Ainsi péle-mêle : le fait que la peine de mort n'inflige pas seulement une souffrance au condamné, mais à ses proches ; qu'elle risque toujours de toucher un innocent ; que personne n'a la capacité de juger si radicalement un homme ; que par ses lenteurs et ses recours elle pervertit l'ensemble

Il suffirait de prouver ainsi que la peine de mort n'est « ni utile ni nécessaire », comme l'a fait R. Badinter dans son discours au Parlement lors du débat qui a mené à l'abolition de cette peine, pour qu'elle perde sa légitimité⁷⁴. Le problème c'est que dès que l'on prend ses distances du principe de rétribution le « *ni utile ni nécessaire* » devient pléonastique. En effet, *quelle nécessité peut encore subsister, une fois écartée la nécessité qui se suffit à elle-même d'un deon irréductible?* Il nous semble qu'il faut reconnaître un fait capital pour comprendre l'ambiguïté du discours critique des abolitionnistes contemporains : l'inconditionnalité du déontologisme kantien est la dernière figure moderne d'un *anhypotheton* dans lequel puisse s'ancrer une critique de la réalité sociale qui prétend connaître ce que celle-ci doit être. L'*anhypoteton* kantien représente la dernière liaison avec le monde ancien, puisqu'il partage avec lui cette posture – en soi tragique ou si l'on veut archaïque – d'*affirmation de l'exigence absolue* et la volonté de s'y plier quel qu'en soit le prix. Dans l'acceptation de l'inconditionnel et sa position au centre du sens du monde et du moi, la déontologie kantienne est affine avec la « soutenance » de l'immémorial qui donne sa figure au monde ancien. Le devoir en est un de soumission (*Fügung*) et d'endurance de ce qui nous dépasse et peut nous demander le sacrifice de nous-mêmes. Aux antipodes de cette attitude, celle des *morales critiques* correspond à une exigence de *l'expansion et de l'autoréalisation du moi*⁷⁵.

Personne n'attendrait de l'abolitionnisme d'accepter une position dont les présupposés épistémologiques font défaut. La non-adhésion à la nécessité inconditionnelle d'un *deon* n'est pas ce qui rend les positions critiques inconsistantes, mais bien leur latitude tant dans le rejet des demandes de maintien ou de réintroduction du châtiment suprême, que dans leur refus de reconnaître le bien-fondé sociologique de l'aspiration des « locaux » à une normativité univoque. En effet, ces positions ne tiennent pas compte de la constitution d'un *nouveau clivage social* dans lequel leurs partisans se retrouvent du côté des gagnants objectifs – nonobstant certaines nostalgies de l'âge héroïque de la militance émancipatrice de l'esprit. Ce clivage structure de fait un nombre important de champs communicationnels – tant publics qu'intimes – dans des sociétés qui émergent à des types d'autotransformation risquée et favorisent des styles de vie innovatifs, mouvants et individualisants. Ce sont

de la justice pénale ; que l'influence des médias qui développent une atmosphère hystérique autour de certains procès est pernicieuse ; que la limitation d'un droit fondamental, celui de la vie, ne peut être, en droit international, acceptée que si un autre droit fondamental demande à être protégé (le principe du *valid and competing interest*) – un tel droit ne pouvant pas être la peine de mort ; enfin, l'orientation sur une norme évolutive comme celle des « standards of decency » ne peut qu'atteindre un point où la peine de mort devient « *per se* inconstitutionnel » (Berkson 1975, p. 25-29).

74 Rappelons que cette démarche argumentative de Badinter ne fait que perpétuer celle des premiers abolitionnistes comme Beccaria, pour qui l'emprisonnement suffit pour dissuader et qui raisonne sur la contre-productivité, pour ainsi dire, d'un agir meurtrier de l'État, premier garant du droit. L'irréparabilité (de la peine de mort), qui en fait n'est pas un argument utilitariste, n'apparaît pas dans les premières éditions de son livre. Sur le débat français autour de l'abolition, cf. le dossier organisé par F. Rodière (1987).

75 Cf. l'analyse des morales postconventionnelles dans notre « Qu'est-ce qu'un bien public? », in *Trajectoires de l'immatériel. Contributions à une théorie de la valeur et de sa dématérialisation*, Paris CNRS Éditions 2004..

de moins en moins des classes ou des catégories socioprofessionnelles qui s'affrontent pour des hégémonies sociales qui, sur fond de différenciations continues, n'auraient d'ailleurs pas espoir de durer ; ce sont de plus en plus *deux types de personnalités culturelles* qui se font presque inconsciemment face autour d'enjeux où leur *antagonisme* est toujours *tendantiel* et *rarement thématique*. Ce n'est que récemment qu'à un extrême de l'échiquier politique un segment social correspondant à la *personnalité* culturelle « locale » a commencé à se donner une forme organisationnelle visible, celle d'un parti dont les thèmes expriment la frustration d'une culture exclue de la communication publique, dominée hégémoniquement par la « *mouvance* » « *cosmopolitaine* ». Celle-ci *vérouille la communication publique* par l'appropriation des mythes fondateurs des ordres politiques occidentaux d'après-guerre et le monopole de leurs rituels apotropiques : la saga de la violence des régimes de terreur fasciste et sa concrétisation génocidaire ; l'abjuration de toute violence politique et de toute discrimination de l'autre. En structurant la communication autour de ces thèmes de manière éminemment légitimatoire, leur appropriation par elle lui confère une position véritablement dominante dans l'ensemble de la culture et le champ politique des sociétés concernées. La « *cultural mass* » (Daniel Bell) qui, entre autres, maîtrise la diffusion médiatique est l'exponent paradigmatique de ce cosmopolitanisme. Les médias les plus puissants se retrouvent en première ligne pour consolider la structuration de la communication que nous avons décrite et contribuer ainsi à la *marginalisation des cultures « locales »*.

Les *discours critiques* perpétuent le schématisme critique *de l'Aufklärung* et se retrouvent en pleine *dissonance avec la réalité sociale* actuelle et l'impossibilité de sa « saisie » (*Festlegung*) tant théorique que pratique. Ils représentent des discours de justification et de légitimation de l'altéropréférence. Or, leur militance éclairée (*aufklärerisch*) en fait de subtiles consolidations d'une autopréférence secrète : ils se comportent souvent comme des stratégies argumentatives d'une autopréférence foncière de nos sociétés, fondée dans le schématisme d'une évolution qui dévalorise les échelons qu'elle a dépassés. C'est ainsi que les *cultures « locales »* sont perçues et présentées comme des cultures *invalidées et résiduelles*. Leur marginalisation s'explique par le fait que *l'autopréférence du modèle progressiste-occidental canonise* ce que nous avons appelé au départ *l'infrastructure civilisationnelle des sociétés occidentales*, d'où elles ne peuvent être qu'exclues. Sur un grand nombre de questions, les cultures « locales » s'écartent des vœux de ceux qui, dans les opinions publiques, constituent des minorités « vocales » (qui se font le plus entendre, pour reprendre un anglicisme) : culture, immigration, unification internationale, rôle de l'État, valeurs et normes, enfin peine de mort. Or, ce qui explique cette supériorité si flagrante de l'une de ces cultures (la « cosmopolitaine ») sur l'autre, ce sont bien moins les argumentations mises en avant ; bien moins la surreprésentation des « cosmopolitains » aux sites d'articulation et de diffusion de la communication publique ; que le *fait* que nos sociétés se révèlent capables de gérer les risques produits par leur proclivité et par l'avance permanente de complexité environnementale sur les capacités de traitement de cette complexité par leurs systèmes. Ainsi, *le plus fort argument en faveur de l'abolition de la peine de mort, c'est qu'on peut s'en passer*. Il semble, en effet, que l'abolition ne soit que très rarement à l'origine d'une dégradation significative des conditions sécuritaires. Curieusement, tout,

après l'abolition, continue à marcher comme avant⁷⁶. C'est ce point qu'il nous faut encore exposer avant de conclure par une esquisse de l'impact différentiel de la permissivité pénale sur les deux cultures « cosmopolitaine » et « locale ».

Notre thèse est la suivante : À cause de son symbolisme essentiel, la peine de mort est inadaptée à la structure de nos sociétés complexes et au type de réceptivité de leur communication. Cependant elle fait sens dans toutes les sociétés adhérant au mode de signification symbolique et permettant l'accès de leurs membres à l'agir auratique de l'exécution capitale. Une certaine intensité de la criminalité dans une société différenciée peut néanmoins inhiber la navigabilité entre ses contextes, susciter des interruptions dans la fluidité des attentes et de leurs satisfactions, c'est-à-dire augmenter à tel point le taux des déceptions des attentes normatives que le fonctionnement de l'ensemble en est gêné. Dans une telle situation, la société ressent le *besoin d'un ascertainment de sa volonté de contrer l'anomie*. Les mesures qu'elle prend sont essentiellement symboliques, car elle les prend et continuera à les prendre, quels qu'en soient les effets réels. Même si elles ne sont suivies d'aucun effet, elle ne pourra y renoncer tant que la communication est menacée par une insécurité qui serait perçue comme plus menaçante ou gravement accrue, si la société ne se donnait pas à elle-même la preuve de sa volonté de s'y opposer.

Considérer la peine de mort comme un outil qui dans certaines situations d'insécurité généralisées s'impose comme un moyen efficace de les maîtriser, c'est rendre la peine de mort relative à un état objectif d'insécurité de la société. Cette représentation des choses est à rejeter. Certes la *peine de mort s'impose* régulièrement dans des situations d'urgence ou d'exception de ce genre, *jamais* cependant *pour son efficacité*. Cela veut dire qu'il n'existe pas de critère objectif, tel que la « société apaisée » (de Giscard D'Estaing), qui justifierait l'abolition de la peine de mort comme d'un moyen de régulation de la criminalité devenu superflu. La peine de mort, qu'elle soit abolie ou maintenue, est par contre relative au degré de maturation de la différenciation fonctionnelle d'une société, à sa capacité de réduire la complexité de ses environnements et de subir les insécurisations de ses ordres. Dans une *société différenciée*, les *dimensions fantasmatiques du crime sont effectivement déconstructibles*, cognitivisables. Comme nous l'avons explicité, une telle société est capable

76 Cela pourrait s'expliquer par le fait que le mode de fonctionnement de nos sociétés rend malaisés et très coûteux en termes d'intelligence, d'expertise, de temps et de moyens financiers un grand nombre de types d'entreprises frauduleuses. En effet, la médialisation de l'ensemble des communications par des systèmes qui doivent traiter une grande masse d'informations et pour cela doivent les formaliser et les mémoriser, inhibe l'intrusion d'acteurs intéressés à rester anonymes ou non identifiables. D'autre part, les cadences de dépréciation des valeurs, la rapidité et l'efficacité des marchés formels, la globalisation des échanges découragent l'action criminelle impulsive et réduit son format. Les tendances criminelles sont ainsi objectivement sollicitées à s'organiser, s'adapter aux requisits systémiques et acquérir l'expertise et l'infrastructure nécessaires pour se mouvoir dans un environnement rénové. Le crime organisé se professionnalise dans une série de secteurs techniques qui lui étaient étrangers, se globalise pour coller aux flux qu'il parasite et tend à étendre ses horizons de rentabilité, misant sur le moyen et long termes et menant une politique de placement – ainsi que d'alliance et de fusion – stratégique. Il réplique ainsi le système-maître.

de supporter une très forte contingence nomique. Soumise à des pressions sécuritaires, elle peut se donner une double stratégie : tout en reconnaissant la complexité du crime, se donner à elle-même des preuves de sa volonté de ne pas le tolérer – nous pensons bien sûr au cas américain. Il n'y a pas de conditions objectives permettant de spécifier ce qu'est une « société apaisée ». *Pouvoir se passer de la peine de mort, c'est penser ou croire pouvoir s'en passer*. Le penser ou le croire est fonction d'une certaine posture que la société juge appropriée de prendre face à l'anomie. La peine de mort est un signal symbolique qu'une société se donne pour manifester à elle-même sa volonté de considérer un certain type d'anomie comme intolérable quelle que soit sa compréhensibilité (ou cognitivisabilité). C'est pourquoi la *question de l'efficacité, de l'utilité ou de la dissuasivité de la peine de mort ne joue finalement aucun rôle*, comme argument, ni pour ni contre la peine capitale. Le fait (purement factuel) de se passer de celle-ci est un fait de représentation.

La socialisation de l'anomie et la dominance dans la communication publique d'une culture incapable d'exclure intellectuellement et pratiquement la déviance, sont des facteurs qui sollicitent nos sociétés à accepter une certaine *mesure de criminalité* comme étant irréductible ou même comme *inhérente à sa propre socialité*. Comme une société de la mobilité sait devoir vivre avec des accidents de la route et prévoit, naturellement, les urgences hospitalières qui y sont nécessaires, elle sait aussi, vu sa taille et sa complexité, qu'elle doit vivre avec des fous et des criminels. Une société complexe sait – sans le thématiser souvent – qu'elle vit dangereusement ou encore que des risques courent en elles à tout moment – risques qu'elle ne pourra jamais exclure ni annuler. Il est improbable que les milliards de trajectoires physiques contemporaines en temps réel, sur lesquelles se meuvent des hommes, des marchandises, des informations, de l'énergie et des masses même cosmiques, ne donnent lieu à aucune collision. Les tensions pesant sur les individus du fait de cette complexité et l'accélération des cadences et des enchevêtrements sont le terreau des pathologies somatiques, psychiques et sociales. Le *crime* se présente comme une *externalité et un risque fondés et insuppressibles*. La compréhensibilité de l'anomie et de sa genèse *banalise* ou plus exactement *fatalise le crime, humanise le criminel et désarme la répression*. Comme les fous, les criminels sont des hommes qu'on ne peut maintenir en détention indéfiniment. Il faut donc vivre avec eux et le danger qu'ils représentent.

Une telle représentation des choses passe trop rapidement sur une aporie : la violence humaine est trop chargée de symbolicité, trop contagieuse et trop vertigineuse pour qu'elle puisse être acceptée même dans un macroraisonnement de ce genre, comme un risque inéluctable. À cela s'ajoute le scandale, que rien ne peut amoindrir, de la victime⁷⁷. En effet, la posture décrite a un présupposé implicite : *No one is innocent*. Toute victime, comme membre de la société dont elle fait partie et qui produit la déviance, est quelque part coupable. La *mission de garantie répressive de la norme impartie à l'État, se relativise* sur cet arrière-plan

77 Sur l'irréductibilité de la perspective de la victime, voir Lopez 1997. Les travaux de Négrier-Dormont (1994 et 1995) jettent également une lumière crue sur l'expérience victimale à partir de l'acte criminel objectif.

de responsabilité générale, ou de ce que nous avons appelé la socialisation de l'anomie. Si personne n'est innocent, il incombe à chacun de prendre ses dispositions pour se protéger non plus d'un risque marginal, mais structurel. Ainsi, on tend à considérer un propriétaire qui laisse ou oublie son garage ouvert par exemple et se fait cambrioler, comme « fautif ». La mission répressive est fortement ramollie et transférée en amont, *transformée en mission de prévention individuelle*. L'État tendentiellement éducateur et non-répressif, s'il veut formellement protéger les attitudes de confiance, est de fait incapable de les protéger efficacement, et risque ainsi de les livrer à la désintégration. La *méfiance structurelle* qui en résulte est le prix à payer pour la socialisation et l'humanisation de l'anomie, pour sa cognitivisation poussée et la tolérance d'un libre mouvoir de la délinquance « sociale ». La baisse de la garde strictement répressive contre toute sorte de criminalité (acquisitive, destructive et violentant les personnes) remodèle la communication dans le sens où elle y insère des dispositifs de protection techniques, juridiques et comportementaux qui sont plus lourds à porter économiquement et sociologiquement par certains groupes que par d'autres⁷⁸. Si l'*asymétrie entre « cosmopolitains » et « locaux »* se répétait ici, si les uns, du fait de leur détachement des schématismes symboliques, sont moins sensibles au scandale de l'anomie que les autres ; s'ils sont parfois plus capables de s'en protéger, en raison d'une meilleure situation économique⁷⁹ ; l'antagonisme que nous avons décrit jusque-là ne ferait que s'approfondir.

La *peine de mort* serait à rejeter pour des raisons qui ne sont pas celles de ses adversaires. Cependant *l'enjeu* n'est pas là. Il est, pour les sciences sociales, de connaître les *processus* et les *capacités de cognitivisation de la norme*. Il est, pour la réflexion juridique et politique, de tirer les conclusions de la réflexion sociologique, surtout là où elle est à même d'esquisser les tolérances de ces processus. Car ceux-ci ne sont *pas ouverts sans risques*. Leurs limites sont en effet claires : elles sont tracées par les *rejets têtus* que suscitent chez des *publicités gourdes* les consensus bruyants des « cosmopolitains » qui surplombent et qui produisent les mythes sociaux dominants. *Le défi de l'ordre et la tolérance de l'anomie*, si prisés dans la culture des « cosmopolitains », *doivent rester virtuels*. Les réactions des « locaux » peuvent démentir violemment le monde produit par la « masse culturelle » et le ramener à des niveaux de différenciation assez bas.

Les cultures en détresse de groupes ou d'individus « locaux », incitées à une résistance qui trouve dans la xénophobie ses armes les plus sournoises, prenant le profil d'une contestation rentrée de « petits blancs », n'acquièrent pas de légitimité du fait même de leur oppression, dans l'espace public, par une culture en phase avec les idéaux démocratiques de politiques

78 Alors que dans les contrats la bonne foi est attendue par les contractants et escomptée dans le jugement juridique, la méfiance est supposée comme attitude primaire dans les arrangements assurantiels. L'inversion des choses d'un domaine à l'autre, de l'économique au pénal, est due peut-être au fait que la bonne foi, dans le domaine économique, a un caractère cognitif plus accusé, plus ouvert qu'ailleurs, c'est-à-dire qu'elle est un facteur de promotion de l'élasticité systémique, alors que dans la relation humaine intime ou affective au sens large, elle a un caractère « diffusionnel » antisystémique.

79 Le rapport sur la sécurité présenté en 1998 au premier ministre L. Jospin a souligné l'inégalité du maintien de l'ordre selon les zones de résidence.

modernes. La peine de mort comme thème d'affrontement entre les deux cultures est révélatrice d'un aspect important de cette *question de la « légitimité »*. En effet, la peine de mort constitue une des cristallisations les plus fortes de cet affrontement, celle qui se forme autour du rapport de l'une et l'autre culture à l'anomie. En cela, elle est révélatrice de certaines données structurelles des deux cultures. *Au centre de la personnalité « locale »* se trouve et se vit *un échec*, une incapacité : celle d'accompagner un changement qui dérobe les évidences indispensables pour la construction du soi « local » dans un monde qui ne démente pas, dans ses environnements même très protégés, les sécurités coutumières les mieux enracinées. La personnalité « locale » est dépassée par les rythmes de désenchantement et de « défixation » des valeurs et des choses. Ces rythmes ne peuvent être soutenus que lorsque des univers « hétérotopiques » du sens commencent à être « navigables » pour une individualité qui ne s'accepte plus dans sa facticité historique et sociale, mais se cherche et se réalise dans une ouverture culturelle sur la contingence et le libre choix. Or, un tel projet passe par l'instruction et ses cursus de plus en plus longs. C'est là que s'accomplit l'apprentissage d'une gestion de la relativité, de l'altérité et de l'incertitude.

La *dé légitimation des cultures « locales »* est ainsi, à beaucoup d'égards, *trop compacte* : elle prolonge l'évidence, entretemps fort écornée, d'un rapport immanent à la « raison » de tout accueil de la contingence novatrice dans nos sociétés ; elle confond par ailleurs légitimité des contenus de ces cultures et légitimité des cultures elles-mêmes. Ces cultures sont coupées, sans y être pour rien, des apprentissages qui mènent à des formes de conduite de la vie et de perception du sens où la contingence nomique est vécue sans angoisse, sans haine et sans effort. Les débats sur la peine de mort gagneraient en équité s'ils pouvaient faire place à des positions où *le pourquoi des adhésions à la violence symbolique s'expliquerait dans les termes d'une détresse cognitive*.

Bibliographie

- Aristote, *De Anima*, ed. Bekker, Berlin 1831.
- Beccaria, Cesare, *Dei delitti et delle pene*, 1764.
- Beck U., Giddens, A., Lash, S, coaut., *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge 1994 Polity Press.
- Beck, Ulrich, *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt 1986 Suhrkamp.
- Bedau, Hugo Adam, *Death is different: Studies in the Morality, Law and Politics of Capital Punishment*, Boston 1987 Northwestern University.
- Berkson, Larry Charles, *The Concept of Cruel and Unusual Punishment*, Lexington 1975
- Berns, Walter F., *For Capital Punishment: Crime and the Morality of the Death Penalty*, New York 1979 Norton.
- Burkert, Walter, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg 1984 (in Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 1984).

- Burkert, Walter, *Homo necans : Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin 1972.
- Camus, Albert, Koestler, Arthur, coaut., *Réflexions sur la peine de mort*, Paris 1957 (1^{re} éd.) Calmann Lévy 1979 (coll. Pluriel).
- Collectif, *Du Châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Rome 1984 École Française de Rome.
- Clam, Jean, « Qu'est-ce qu'un bien public ? Une enquête sur le sens et l'ampleur de la socialisation de l'utilité dans les sociétés complexes », in *Archives de Philosophie du Droit* tome 41, 1997, p. 159-210.
- Corbin, Henri, *Terre céleste et corps de résurrection : De l'Iran mazdéen à l'Iran chiite*, Paris 1960 Buchet-Chastel.
- Diels, Hermann, Kranz, Walther, edd., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vol. Zürich (6^e éd.) 1974.
- Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951 University of California Press.
- Dosing, Bernhard, *Die Abschaffung der Todesstrafe in der Bundesrepublik Deutschland*, Offenbach / Main 1952.
- Eckert, Roland, Willens, Helmut, Würtz Stefanie, coaut., « Violence against Foreigners in Germany : Attitudes, Events, Perpetrators and Escalation Processes », Paper presented at the XIII. World Congress for Sociology, July 18-23 1994, Bielefeld (Germany).
- Eschyle, ed. et tr. Oskar Werner, *Gesammelte Werke*, 3^e éd. Zürich 1980 Tusculum.
- Gernet, Louis, *Droit et institutions en Grèce antique*, 2^e éd. Paris 1982 Flammarion.
- Girard, René, *La violence et le sacré*, Paris 1972 Grasset.
- Grimm, Jakob und Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1853 – Berlin 1971.
- Hamerton-Kelly, R. C., éd., *Violent Origins : Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford 1987 Stanford UP.
- Hegel, G. W. F., *Rechtsphilosophie*, in *Werke*, 20 Vol., Vol. 7, Frankfurt 1971 Suhrkamp.
- His, Rudolf, *Das Strafrecht des deutschen Mittelalters*, Reprint 1965 de l'édition 1920-1935.
- Hubert, H., Mauss, M., coaut., *Le sacrifice*, in Mauss, *Œuvres*, Paris 1968 Minuit.
- Hughes, Dennis, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London New York 1991 Routledge.
- Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten*, I. *Rechtslehre* (A 1797, B 1798).
- Latte, Kurt, *Römische Religionsgeschichte*, in *Handbuch der Altertumswissenschaft / Abt. V : Geschichte der Philosophie – Geschichte der Mathematik und Naturwiss. – Religionsgeschichte V*, 4, München 2^e ed. 1976 Beck.
- Latte, Kurt, *Kleine Schriften*, München 1968 Beck.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris 1975 Gallimard.
- Lepage, Frédéric, *Journal d'un condamné à mort*, Paris 1996 Michel Lafon.
- Lopez, Gérard, *Victimologie*, Paris 1997 Dalloz.
- Luhmann, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1997 Suhrkamp.
- Merton, Robert K., *Social Theory and the Social Structure*, Glencoe Ill. 1957 ou *Éléments théoriques de méthode sociologique*, Paris 1997 Armand Colin.

- Monestier, Martin, *Histoire et techniques des exécutions capitales*, Paris 1994 Le cherche-midi.
- Négrier Dormont, Lygia, Tzitzis, Stamatios, coaut., *Criminologie de l'acte et philosophie pénale. De l'ontologie criminelle des Anciens à la victimologie appliquée des Modernes*, Paris 1994 Litec.
- Négrier Dormont, Lygia, *Criminologie de l'acte. Études sur les tueurs en série*, Paris 1995 Litec.
- Luhmann, Niklas, *Rechtssoziologie*, Opladen (3^e éd.) 1987 Westdeutscher Verlag.
- Nilsson, Martin, *Geschichte der griechischen Religion*, 3^e éd. München 1967 Beck.
- Parker, R., *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, 1983.
- Potter, Harry, *Hanging in Judgment: Religion and the Death Penalty in England from the Bloody Code to Abolition*, London 1993 SCM Press.
- Rodière, Françoise, Dossier organisé par, *L'abolition de la peine de mort*, Documentation française 1987
- Schabas, William A, *The Abolition of the Death Penalty in International Law*, Cambridge GB 1993 Grotius publications.
- Scotus, Duns, *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, Tome IV éd. de Lyon 1639.
- Straten, Folkert T., van, *Hiera kala*, Leiden 1995 Brill.
- Tacite, *La Germanie / Vie d'Agricola*, Paris 1997 Les Belles Lettres.
- Tamburrini, Claudio Marcello, *Crime and punishment?*, Stockholm 1992 Almqvist & Wiksell International.
- Vernant, Jean-Pierre, « Théorie générale du sacrifice : les mises à mort dans la *thysia* grecque », in *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Vandoeuvre Genève 35-30 août 1981, Genève 1981, p. 1-22.
- Vidal-Naquet, Pierre, *Le chasseur noir. Formes de pensée, formes de société dans le monde grec*, Paris 1991 La Découverte.
- Wolf, Erik, *Griechisches Rechtsdenken / I. Vorsokratiker und frühe Dichter*, Frankfurt 1950 Klostermann.

IV

Law's Origin in Desire

Consequences for the Thinking of Normativity

In his conception of the challenges confronting any normative posture under today's epistemic situation, Alfons Bora develops¹ a formally complex argument which deserves special analysis. Bora sets the stage for his argument by working out an analogy or proportionality between three relationships: science / society; law / society; law / science. It is through the construction of this proportionality that the question about the firmness / infirmity of normativity arises. It is this proportionality which is at stakes with the incalculability of the terms put at the denominator of each other. Those terms are in effect by no means so static as to remain unaltered by the denomination that is being effectuated. They on the contrary are in a movement of paradox entanglement of themselves and of the terms put above them. This is what I would like to elaborate upon by first breaking my way to a position of law as a non – static, incalculable or “irrational” term at the denomination of society as well as of science². Such a position has immediate consequences for the conception of norms and normativity in the horizon of the current far-reaching cognitivisation of the normative. It shows how the cognitive itself, in its epistemic structure, is based upon “orectic” (that is desire-related³) blind-spotting of cognitive gestures which cannot be borne by the actual tension of world opening and exploration.

Thus, I would like to elaborate on an aspect of normativity in which the normative enters into an entanglement with something which precedes both society and science. This other term of a fourth relationship is desire, as it has been projected in psychoanalysis since Freud as something intrinsically ambivalent and whose ambivalence is at the root of guilt, and through the mediation of guilt at the origin of law. The construction of such a new proportionality has important consequences for the conception of normativity in general and in legal theory in particular. We will have to work through the incarnative aspects of normative demands, that is through the cuttings of norms through bodies and their desire, in order to understand the analogy at stakes.

1 In his contribution to the special issue of the *Zeitschrift für Rechtssoziologie*, 27 / 2006 / 1.

2 I had the opportunity to develop in different papers a theory of intellection and denomination, most accurately in Clam 2006a.

3 *Orexis* means desire and is used already, in a quasi-terminological sense, by Aristotle.

First, I try to reflect upon *legal regulation* of social interaction and its coupling with an *affectual prohibitive emphasis* which is always to be found at the foundation of symbolic orders. This leads me to the attempt of elucidating the *symbolicity of social orders* from a Lacanian point of view.

Second, I react to the risk of speculative, narrative-based explanation. My discussion takes the form of a reflection upon the *narrativity* of all theories working with *originary scenes*. This leads to the construction of a concept and a method of *de-narrativisation*. This theoretical moment of my analysis reveals the penetration of most scientific designs by a diction of science, a sort of narrative reason which has to be deconstructed in order to set science in accordance with its own *post-ontological conditions* of possibility, reflecting a very high theoretical resolution of its objects.

The third aspect of my argument is related to the proportion which is established when science and law, cognition and normation, *knowledge and desire* are set in *relationship*. My point of view in this section is a “genealogical” one. It hints at the *economy of desire* lying behind any impulse toward knowing and the regulation of such an economy by anxiety.

This can be generalised and used in the description of global epistemic structures. Fourth, I proceed to show how *epistemes* have *ways to avoid* the *construction*, thematisation and critique of objects they manage to always have “in their back”, in the blind spot of their intellectual proceedings. Our analyses contribute to such an *orectic epistemology*.

Society / law

There seems to be no way in which the relationship of law and society could be inverted so that law could be put at the denominator of society and engulf both society and itself. *Society is always “broader” than the law*, it is the totality of social communication and engulfs both cognitive and normative meaning projections and communications⁴. In addition to this inclusion of the part in the whole, the *proportion of the part to the whole is declining*. The process of *cognitivation* of the normative makes constant progress⁵. Classical normativity seems to shrink ever more in favour of factual, explorative, tentative, provisional processes of relative normation, conditioned by empirical evaluation and periodical re-evaluation – all processes being dependant upon the influx of cognition into their information basis.

There is a sense in which the law is a *conditio sine qua non* for the subsistence of human society – since without any congruence of expectations no society could be ordered and there could be no enduring social order. This would be the *functionalist thesis*: a society is an ordered whole that cannot function in chaos and anarchy. It needs a blueprint to guarantee and enhance the congruence of individual expectations. There is an irreducible normative or legal function which makes possible the coexistence of manifold individual wills, projects, values, perceptions, styles of action,... It guarantees the expectability of courses of action.

4 On this intuitive view and its proximity to the functionalist view, see Clam 2005.

5 Luhmann is a major thinker of the cognitivation of law. See especially his “first” *Rechtssoziologie* (Luhmann 1987 (3rd ed.)).

It is in another sense that proto-sociological⁶ and anthropological approaches put the law and the normative in general law at the emergence of society as such. From their vantage point the normative ordering of social communication is not only a matter of a functionalist probabilisation of an originally highly improbable state of the world. It is a matter of symbolic representation and efficiency. The functional argument remains tautological as long as it does not identify the place of improbability in the system. Biological social species are regulated through instinctual mechanisms: individuals concur, without knowledge nor consensus, so to say to the realisation of the complete set of social goals – without the slightest degree of anomy. The dynamic of interactions between members of such social species is characterised by a sort of pre-established congruence. The whole compact is auto-organisationally perfect but also more rigid than *human societies*. These *regulate themselves through the medium of meaning* which is structurally different from any other biologically anchored medium of regulation.

The anthropologist would still be unsatisfied by such a conjecture. *Meaning* for him/her is *from the beginning an emphatic articulation of a "legein"*, of a perception of the world in an endless deepening of its horizons⁷. Man as a meaning handling species is always attracted into the depths of horizons, into openings and closures of space. Such a "Einräumung" is a structural moment of that event which Heidegger called "world". Heidegger contrasted it with environment as "Umwelt", in which all other species live without "legein"⁸. Strip this short reminder of its Heideggerian accents, what remains is the kernel of what meaning is at the beginning. It is a *symbolic power*, that leaves behind it symbolic contents; as such a power, it is psychically speaking an *imago*, an *active source stirring psychic energy and regulating its flow*⁹.

Why is the anthropological approach to meaning, as we are designing it, so old-fashioned as to stick to concepts like that of symbol, symbolic forms, symbolic contents, etc.? We have learned with enough accuracy from Luhmann that any prospect of scientific observation of an object to be constructed by it must take the path of *systemist "equifunctionalisation"* in order to stick to a minimum level of *resolution capacity of scientific observation*¹⁰. Functionalism as such is nothing else than a necessary intermediary stage of multiplication of points of observation and ways of observing out of which a self-incongruent object should emerge. Once such an object is reached, its integration into a system framework can proceed by entering the operations by which it comes to equifunctionalising apprehension into the network of system operations. That is how a highly resolute observation of objects can be assured.

6 In our terminology, proto-sociological are approaches like those of Durkheim (1960), Mauss (1950) and Girard (1972).

7 On the emphatic character of communication, see Douglas (1992).

8 The distinction Welt / Umwelt is constant in Heidegger's work (1979; 1970), from *Sein und Zeit* (1926) until the late Heraklit-seminars (1967).

9 On the imago-status of the psychic symbol and its mobilising effect on libido as psychic energy in general, see Jung (1981).

10 On Luhmann's transformation of functionalism into what I call "equifunctionalism", see Clam 2006a. On resolution capacity of scientific observation, see the same work as well as 2006b (Préliminaires).

To put it briefly: between symbol (by Durkheim, Cassirer and others) and meaning (by Luhmann) there is a gap; if we want to cross it back – from meaning to symbol – we will have to give some account of the reasons that push us to do it. Why are we renouncing the benefits, more exactly the necessities of high resolution of objects in a theoretical – i.e. purely scientific – approach of the domain of law? The answer is simple: because *law* at its origin can be *constructed from such a highly resolute site of observation*; if we *put desire at the denominator of law* we are able to get a *Goedelised figure of law* that can on its part be put at the root of both science and society and engulf them and itself in the specific manner we described above.

Bringing massive forms of meaning like symbols back into our approach is not designed to lead us back to any “Kulturphilosophie” nor a cultural anthropology lying behind more refined potentialities of contemporary theory. The project is not to draw on such sources of speculative theory reconstructing the mythical stage of the origin and deriving from it the elementary figures of self- and collective understanding¹¹. What is at stake is not the *origin* as *mythical*, but the origin as *structural*. The emergence of meaning in the Luhmannian sense of a totally improbable device of enrichment of the potentiality of being has to do with the emergence of a device the anthropologists call culture or also law as something that brings forth new specific forms of quest with highly complex structures.

Anthropologists like Lévi-Strauss situate the *rupture*, in the evolution of humanity, between the realm of nature and the realm of culture at the emergence of a *counter-instinctive prohibition*, i.e. the prohibition related to sexual intercourse with close kin (biological or classificatory)¹². This prohibition marks the *advent of human society out of law*. In effect, such a prohibitive law is the entry of potentiality in the realm of necessity and instinctual mechanism. It is the *foundation of all symbolic orders*, that means structurally of language (legein)¹³. It is the matrix of that *deepening of the world into horizons of potentiality* – a potentiality whose enrichment defines quite exactly meaning in the systemist understanding.

The paradox here is that *potentiality is enhanced*, and not curbed, by the *restriction of possibility*. The congruence of expectations and behaviours in biological species is extremely high. Human species falls out from this biological setting of spontaneous congruence. Law brings with it the necessity of selections. The space for selections is not given from the beginning. It must be opened up by explicit *rarifications of the range of possibilities*¹⁴. Instinctual selections are not rarifying selections, but eliminations of selection as such. And this is true in two respects:

-
- 11 We are not to fall back to something like *Totem and Taboo*. It is possible, however, to read the latter in a de-objectifying, structuralising manner.
 - 12 See Lévi-Strauss 1967, p. 30sq.
 - 13 The association of symbolic order, law and language, sometimes the interchangeability of them, is pervasive through Lacan's work (see especially 1986). Lacan considers the whole of the normative (what he calls the “Ten Commandments”) as originating from language as such.
 - 14 Scarcities are never purely “natural”, they are always socially constructed in processes of (interpretative) rarification of the resources at stake. A good instance is that of resources and factors which enter the economic process – on this point, see Luhmann 1989.

- a) taking the example of mating, the *biological pre-selections* of temporal windows, relatively precise coaptation of behaviour, congruence of object and goal of activity, *exclude variations*. That means that factual variations cannot be described as such, because they *lack any significance* of being a variation on something allowing variability and giving to variants a status and a relevance as such. Variations can't then be seen as refining selections made on the basis of instinctual pre-selections.
- b) Whereas the *non-existence of restraints* on behaviour alternatives, in the case of mating for example, the non-existence of prohibitions of possible mates, does *not open a space of significant variation*, i.e. selection. It is a sort of in-difference – a difference not really making a difference – of choice nullifying the selective effect and the potentiality of the act.

Law at its origin breaks its way into something that is not ordered by meaning, but is governed by nature / biology / instinct. It is originally a *prohibitive selection* that *rarefies biological possibilities and creates a symbolic order*. Symbolic order is the result of a rarefying, stringent, straining selection. As long as selections are simply instinctual, they do not bring into existence the new order of society and culture. Such a new order is based on the incongruence of exchange (of women) and desire (of one's own genitors).

How does this ordering work in terms of selection and potentiality? A range of in-different choices is thought as originally given: It is the realm or *regime of nature* in which, as we have seen above, *selections are not really rarifying* nor does the lifting of a selection constitute an opening of a range of variation. *Prohibition* does not only restrain a range of selection, but it *makes selections meaningful* or signifying¹⁵. With prohibition selections begin to make a difference. The question that has to be put then is: Is there another way by which selections could become meaningful? My contention in this paper would be: There is *no other entry into the realm of meaning* than through difference making prohibition.

With law as that restraint put on the in-difference of nature we enter a realm of difference which is the matrix of all differences and potentialities. The deepening of horizons of potentiality is not something that emerges with meaning as abstract difference and reference. The “neutral” cognitive aspect of meaning is a derivative one¹⁶. The *difference that meaning makes* is not simply one between two alternatives of complexity reduction in a given world horizon. It is a difference in the *resonance in the human psyche of different articulations of bodily demands* whose trajectories are drawn by drive and cathected by affects. *Difference is an incidence* (of something occurring, that could also possibly not occur) *upon desire*: what makes a difference is something that interferes with desire in its urge for satisfaction. Prohibition creates desire: law and desire come into being in the same operation. In the natural,

15 Prohibition makes transgression possible. The transgressive impulse is that which makes meaningful the greatest part of human action, following Baraille (in part. 1957) – even when this impulse is undercut and not acted out.

16 On the precedence of the “normative” in meaning projection in general, see Korsgaard 1997 and Clam 2001, p. 101-108.

pre-legal status there are only instinctual drives and imaginary coaptation. Law opens the realm of desire as that of difference, significance, meaning, powerful selections, ever-deepening potentiality. It is that *original restriction* that *transforms biological need into a demand* that has to go through the straits of rarified options to *engender desire*¹⁷.

The problem then of the social, of its cohesion and constitution is not one of the improbability of reconciling a multitude of individual wills, pursuits, expectations, behaviours..., but that of the *improbability of pacifying types of individual demands which become, while gaining significance, structurally conflicting*. The simple numbers of individuals are in themselves not relevant. A very big multitude of people is not improbably unanimous because they are so many. One would argue that it is empirically obvious that people have very different inclinations, tastes, goals, ways of enjoyment..., and that put together they can only form a compact if there is a law forbidding transgressions of individual spheres of prerogatives and rewarding self-restraint and altruistic behaviour. This is, of course, the wrong approach. *Individual divergences are not fundamental*: they are not at the origin of the necessity of special “dispositifs” (in Foucault’s sense) to hold together human consociations. A particularly wide native individual variety cannot be postulated in the human species. It is the effect rather than the cause of the emergence of indirect regulations and a fundamentally horizontal-ek-static, potentiality-generating, meaning-based world presence¹⁸.

There is no reason to assume that a biological species begins, out of nothing, to produce such an enormous individual variety as to constitute the only social species whose collective existence cannot be regulated on basis of common genetic instinctual equipment. This *fundamental particularity of the human species* is thought of, since the advent of evolutionary diachronic thinking in science, in terms of a history, a succession of events with a rupture somewhere indicating a trespassing of the regime of nature into a radically new one. This passage is *not a sudden efflorescence of individual variety* in the species, the sudden endowment of its members with individual personality features and a sense of freedom which enhances a sort of cacophony when a great number of humans get together. The opening of the scene of culture in the plains, the forests, the deserts and on the islands of early prehistory has to do with a mark, a “notch” (*encoche*¹⁹) engraved in the body as well as on instruments or belongings telling the fact that the subject is counting himself as one of many, facing a big Other who is telling it this *tale of self-counting as inflicting unto itself the wound of a mark* by which it *renounces the pursuit* of a central range of *pulsional satisfactions*.

The diachronic scheme of thinking which has established itself since the success of evolution theory in the life sciences gives to any attempt to reconstruct the advent of culture

17 The articulation of need, demand and desire is Lacan’s original contribution to the drive theory of post-Freudian psychoanalysis.

18 This goes against bilateral and multilateral models of human interaction, whether they are inspired by a theory of rational choice (like Buchanan’s (1991)) or trying to cope with great numbers problems (like Simmel’s in his *Soziologie* (1923)).

19 I am referring here to Lacan’s vocabulary and theory, especially his Seminar IX (*L’identification*).

a narrative profile. As soon as we reject biological accounts of a smooth transition from “hominity” to humanity, it is difficult not to imagine a “*scene of the origin*” in which decisive events take place that determine the leap into the new dimension. The argument to reject a purely biological account is that a species’ evolutionary transition can be stretched as far as one likes, it can come to cover millions of years. There is no single chance to explain how, on strictly biological terms, a human specimen can leave an environment and enter a world, how it can *refine instinct with meaning*, can *deepen space* and time in a manner as to *generate potentiality*, endlessly ahead of its own being and thought. How to figure out what happened and what led to the *entry of a difference-difference or a significant selection* into the universe of natural life without imagining a stage on which an act is played inaugurating the new drama of human culture?

De-narrativisation

The task is then to de-narrativise such accounts in order to stick to our standard of high object resolution. This is possible – and I had the opportunity to present a *method of de-narrativisation* in a paper on evolution theory²⁰. Generalising the angle of approach I showed that the scheme of a world time with ontic segments constituting a past or successive portions of the past ought to be revised and de-ontologised. When states of the world are projected as what has been (the case), they tend to be understood as building pre-states of our present state and as determining it causally. Such projections ought to be deconstructed. What should appear in such a deconstruction is the *making of the observation* of those pre-states of the world in the present of their observation itself and under the determination of the then leading distinctions of such an observation. *There are only present observations of the world*, and never an observation that could be effectuated from an independent site beyond that which is *constituted by presently operating, living, vivid “differences”*: there is always, in each world presence, a set of distinctions having presently a non-destructible incidence upon present interest or desire. *World past is an ontologising fiction supposing an ontic givenness of the world*. What is there are presently vivid “differences” which more or less rapidly or progressively lose their vividness and obviousness. They fall prey to a process of aging, paling and fading, to something I have called the “yellowing” (having in mind the yellowing of old photographs). *De-narrativisation* consists of articulating all projections of scientific evidence as ontic states of the world along two reductions re-centring the observation around its own present. The *double reduction* is a process of emergence within the observation of a double movement of *actual and anticipated fading*: one will have to situate oneself at a point at which vividness is withdrawn from the actual onticising observation and directed onto the awareness of a *yellowing of the yellowing*. The only vivid impulse is thus that of the presentation of the phantom character of any past observation as well as of the present

20 “Die Emergenz von Evolutionstheorien”, at the Confernece: ‘Evolutionstheorien in den Sozialwissenschaften – Evolutionäre Ökonomik’, Max Planck Institut für Europäische Rechtsgeschichte, Francfort 22-23/03/2004.

one (observing the fading of the past one). There is no line of demarcation making it possible to isolate any observation from any other. They are all equally motivated, in their present effectuation, by their respective basis of vividly evident distinctions and vividly affecting interests or incidences upon given constellations of desire.

Our epistemological consideration enables us to handle speculative approaches working with diachronic schemes, projection of events in prehistoric times, figuring an original scene on which mythical or historical dramas are being played whose contingent outcomes inaugurate new eras and unique universes. It allows the highest-level observer not to reject from the onset such *narratives* as speculative and mythical and leaves open an *option to de-narrativise them*. It makes readings of Freud's "primitive horde", of Girard's "mimetic desire" and other scientific narratives of the violent origins of culture possible and plausible, which otherwise would have been stuck in a mythical logic with no exit paths²¹. Both *Freud and Girard* cope with problematics of "mass psychology" (Massenpsychology, in the conceptual framework of Freud). Both are trying to isolate a structural mechanism that explains *why human consociations are so fragile* and that entails certain considerations that every theory should be reminiscent of while describing forms of containment of socially destructive impulses.

What Freud's and Girard's fictions are telling is the advent of a constellation which opens the specific tension of human psyche and human society and makes them both uncapacifiable. The *de-narrativisation* refers *not only* to their *mythical version but also* to their *structural one*, that means, to that version of the origin which has already stripped all its narrative attire and been reduced to its structural components. De-narrativisation is in our sense a *second-order shift* corresponding to a *higher resolution of object substantiality*. To shift

- a) from a narrative of the origin which postulates a (pre)historic scene with real events triggering real evolutions as unfoldings of a new psychic structure coming to consistency through those events,
- b) to a derivation of it focussing exclusively on the facts of structure lying behind the narrative is not so much uneasy a procedure.

Freud's *Totem and Taboo* has constantly been read like this, most of its commentaries stressing the fact that any search for scientific confirmation of the alleged events is idle. Freud's *intention* has, in their eyes, to be *split from* Freud's whimsical construction and exaggerated reliance on his *speculative sense*. The postulation of a real original scene reveals itself to be anything but necessary. What is at stakes and should be upheld without restriction is the structural kernel of the "myth". It is Freud's ultimate vision of a law of the father entering the world as a prohibition and inaugurating human society and its symbolic orders²².

21 Freud never renounced to develop such narratives whose scientific statute has ever been a problem both within and outside the psychoanalytic movement. The proportion of such a speculative production in his work is impressive (see Freud 1974 listing the four major works).

22 An interpretation of the articulation between prohibition and the advent of the social compact has been proposed by myself in "Ader gegen Ader..." (Clam 2006c).

The range of *second-order de-narrativisation* engulfs not only such massively speculative reconstructions like the Freudian etiology of the Oedipus complex. It straddles the domain of all evolutionary-diachronic constructions, acquiring a theoretical *impact upon all scientific narratives*. Scientific observation entails, as we have stressed it above, the projection and supposition of ontic reality as an abstract totality of that which is the case in the world. Every time that scientific observation succeeds in describing that reality, it effectuates the position of an ontic segment which bears in itself partial or total determinations of subsequent ones. To de-narrativise such observations is not only to proceed to a methodical reduction of their speculative or naive elements of linear causality or etiological narrativity; It is to *de-ontologise the fabric of their observation as such*. That means that the facts that such an observation would present at the end of a first de-narrativisation procedure as strictly structural must themselves be de-narrativised once more. It is only when we reach this second-order reflection of narrativity that de-ontologisation can succeed.

Applied to the case of an original scene which elicited the rupture between two orders of being, namely nature and culture, *de-narrativisation* would not only question and phantomalise any historic / speculative narrative of such a rupture, but would also *de-onticise any position of reality* relating to those strongly structured and individuated realms of objectivity. It would entail the negation of any ontic position of those realms: there is no such a thing like nature, nor such a thing like culture. Neither constitutes a portion of *ontic reality*. They are *only points of resistance* of a description or *observation* that encounters at their places a *specific difficulty to imagine (ingere) alternative ways of thinking*. De-narrativisation holds open the *principal possibility of another observation ruining the ontic supposition of reality*. Simultaneously with the effectuation of the observation that gives vivid emergence to the reality of the object (in our example, nature and culture) the possibility of other ways of observing must be co-conceived, entailing a sort of *co-current epochè* (suspension) of any reality position in relation to the object.

The difficulty is that of simultaneously upholding two opposite courses of thought: on the one hand the course going along the obviousness of the self-presentation of the object, reflecting the quasi-impossibility of thinking of it in another way than that in which it presents itself so vividly to our observation; on the other hand the course of *maintaining the principal alternative* of another type of observation which could *resolve the resistances of the current observation and its correlation in objective firmness*. In such a *de-narrativising mode of scientific observation*, the *capacity of resolution* is thus at its maximum. High resolution of scientific observation does not only mean a capacity to approach the object so closely as to enlarge its observable aspects to extreme proportions. It is not only an observation from unfathomable proximities – through huge microscopes, telescopes, grids of analysis, multiple differentiation, iteration of equifunctional calculi, etc. It is mainly the maintaining of an alternativity of observation which *breaks the linear correlates of current observation in ontic objects* – beyond its first-order de-narrativisation.

Such a co-current co-conception of alternatives resolves the substantial and substantialising consistencies of observation by viewing reality as the kernel of resistances to observational

or constructionist alternativity as such. *Highly resolute scientific observation* is thus *de-narrativising at a second level* which *impedes any position of ontic states of the world*, as un-historic and structural as they might be conceived. Such a resolution of objects as immanent resistances to alternative modes of observation is ultimately resolute of any scientific narrative.

De-narrativisation implies that the formal and usual *diction of science* must be changed. The following phraseology, which is most common in scientific communication, is thoroughly inadequate to the standard of scientific object resolution. The late modern form of highly resolute science does not reflect any state of knowledge of the world.

“We today know that if a stone is not able to maintain itself in suspension in the air, it is not because it is attracted to its natural place in the universe which is the co-natural element earth at the middle of the world; but because there is a force of attraction / gravitation which is exerted by a physical mass in its vicinity and which is proportional to it and the square of the distance lying between both massive bodies”.

“We today know that the aural radiation around (let us say a planet like) Jupiter is not caused by the existence of a satellite to this planet, but is due to the exertion of a certain type of gas whose chemical formula could be established recently in a western laboratory”.

“We today know that a genetic feature of a given species is responsible for a given fact of behaviour in its members”.

“We today know that etc.”

We know nothing of all that. We just know that all such knowing is already fading into non-obviousness and non-evidence and that the only thing that could be asserted with a sort of high-order certainty is that all objects surrounding us in the world are made of a fluctuating resistance of observation to itself. The vividness of observation which is a reflection of such resistances is most intense not at the level of first-order observation of objects, but at the level of a second-order observation where the constructed nature of any objectivity is revealed and its consistency (higher degree of firmness / being) seen as that of an immanent congruence of quasi-alternativeless modes of construction.

Science / Law

What was at stake in the preceding sections are the chances and ways of knowledge of the origin of society and culture as a domain of indeterminacy beyond the narrow selections of nature. We learned how to manipulate the denomination of a nominator as an operation of division of two terms put in a relation of “fraction” of one by the other. Terms like society and science, put at the bottom of any term, i.e. with any term as nominator, appear as self-engulfing as well as engulfing their nominator and their difference to it. We saw that *law* is on its part such a term which when put to fraction society reveals itself as *engulfing itself as well as society and its own difference to it*. I would like to show now that the same effect is produced by a *denomination of science through law*. This inverts the question we have started from, which was that of a knowledge of the origin as emergence of a universe of indeterminacy grounded in the event of law as prohibition. The new inverted question is then: *How does knowledge originate as a part of the universe of indeterminacy* which we referred to

as *culture or society*? The *second-order de-narrativisation* of any scientific (naïve narrative or structural narrative) knowledge of the origin led us to a *re-centring* of the whole problematic on the “*evential*” aspect of knowledge as *difference-difference* or a present and *vivid incidence of cognition* (of a cognitive surprise) *upon interest or desire*. This is also the track along which the denomination of science through law has to be carried out.

“Pantes anthrôpoi tou eidenai oregontai phusei. sêmeion d’ hê tôn aisthêsêôn agapêsis: kai gar chôris tês chreias agapôntai d’ hautas...” (All men naturally desire (oregontai) knowledge. An indication of this is our esteem for the senses; for apart from their use we esteem them for their own sake...²³). At the root of knowledge there is a impulse, a thrust towards the acquisition of the awareness of something. One is moved to know and seek knowledge by a thrust, a desire (orexis) which is not incidental in itself nor repressible or substitutable in its function. One has to take seriously the “*orectic*” aspect of cognition: orexis in Greek is a substantive noun deriving from oregô, oregonai, and means tension, stretching (of oneself towards something) – showing the same radical as Lat. regô, or Germ. recken. The phonetic similarity with hormaô, hormainô, ornumi enhances the associations one is tempted to ascribe the etymon of oregô to a radical of this group (*or, like Lat. oriri), thus integrating into the semantics of orexis the very marked verbal aspect of inchoation, of rapid, vehement or mighty egression to action. There is in effect a strong connotation of thrust in the Greek word denoting desire that appears combined with the idea of tension, of being bent towards a goal.

This thrust and tension towards knowledge has to be situated in the *economy of desire* whose description and theoretisation is the task of psychoanalysis. What is the impulse that moves man to know? Where does it originate from? What is the *spur urging man to seek cognition*? The biblical myth of the genesis of mankind tells the advent of the *status iste* of man as a drama involving an original prohibition to know. The fruits from the tree of knowledge were the only ones forbidden to the first humans. Once more it is a prohibition, a *law making untouchable objects of natural consumption*, which *opens a new universe* with unforeseen structures of potentiality. Melanie Klein, while developing the concept of a psychoanalysis of children, could establish a *correlation between the style of infantile curiosity / lack of curiosity, inquisitiveness / lack of it, search to see what is behind artefacts and constructs, learn behaviour and performances,...* on the one hand, *and the fluctuation in the child of anxieties* on the other linked to the different phases and positions it goes through before it acquires the wholesome and reparative attitude towards the first objects of its desire²⁴.

The anxieties involved would have been incomparably weaker if the inhibition to know what is involved in the aggressiveness or the withdrawal of the object could be suspended. The *source of anxiety* is the *secret itself* and the *object of anxiety* is the *disclosure itself* of what is protected by the secret. The veiled nature of what is behind all sources of anxiety is determined by the fact that the substance of desire cannot be stared on. The veiling protects not

23 *Metaphysics*, A, 980 a 22-24. The translation is that of Tredennick in the Loeb Library edition.

24 See Klein's major works (1975).

only the secret, but the staring person him/herself – the staring of his/her desire. Desire cannot encounter its own origin in the desiring conjunction of the big Other without being swept away into the hole in which the conjunction takes place.

An immanent inhibition is thus put on desire: it cannot face its own origin. *Desire* is always *stirred from a place guarded by anxiety and source of all anxiety*. This structure of veiled and veiling origin is at the root of that “*orexis eidenai*” (a desire to see / understand). Such a *veiling guards the secret* of the origin *but also gives the impulsion to look behind it*. It is also the intensity of this impulsion which makes the guarding of the secret necessary. That means that we here have a structure analogous to that of a *prohibition opening a space of potentiality and eventuality*. Law and desire are co-originary in the sense that, on the one hand, *prohibition creates desire* as the complicated structure it is, *and* that, on the other hand, *desire is the modus of demand bearing an immanent inhibition* – which Lacan describes topologically as generative of highly paradoxical figures.

Veiling and unveiling are thus central impulsions of desire. That means that desire from the onset is related to knowledge. It has the structure of a knot like interlocking of three circles, that of real need, of imaginary fusion and of symbolic distancing through prohibition / castration²⁵. In relation to its manifest objects desire does not come to a halt in the consummatory possession of those objects. Desire describes a circuit around its object and returns from the hole of the object drawn by itself around the latter onto itself. The *constant elusion of any squaring of desire in its object*, its possession by the desiring subject be represented as thorough as one like, refers to the element of *castration* which holes out all fulfilments of desire.

Within this element, the dimension of knowledge is engulfed, because *castration* is primarily the *veiling* of something desire is directed upon, which is its *origin and paradigm*. What is impulsing desire is a mimesis of something desire has an unconscious knowledge of. Both that which is unconsciously imitated and the unconsciousness of this imitation itself are veiled in operation and direction of the orectic impulse itself. Such an impulse engulfs consequently the *paradigmatic origin of desire* as something *hidden in it and to it*. The projection of desire upon objects in which it would attain fulfilment blurs the fact that desire is always on the search for its origin, for the fundamental *movens* which keeps it under non-abiding tension and objective projection. The origin of desire is veiled for it and as long as desire is pulsating in the psyche – that means as long as the psyche actually exists as such – there takes place an attempt to unveil it. In every single desire there is a *fundamental motive of gaining knowledge of the origin of desire* which is paradigmatically a *moving force in it*²⁶.

25 This evidently refers to the Borromean knot as Lacan designed it in his last seminars.

26 To be moved by the veiled origin is a moment which enters into composition with the unconscious memory of the first breachings or facilitations of the drive which gave it in early infancy its first, most fulfilling, most intense and vivid satisfactions.

The original prohibition / castration²⁷ is known in its effects, but not in its causes. The prohibition marks a range of actions as not permitted, but does not provide us with any insight into what is prohibited in them. To face the causes of desire is unbearable. Gaining knowledge of the origin is not prohibited as such. *Explicit prohibition is related to objects*, which then are marked by horror and thus defended by very strong affectual mobilisations. The horror of the prohibited as explicit possibilities of action and intention is doubled by a *horror of the implicit and "unfaceable" causes of prohibition* which is much more powerful. A double stage is thus involved in the structure of prohibition: what condemns desire to structural failure is not that it always has to resist being attracted towards objects of natural need or imaginary demand; those objects are marginal and can easily be outweighed by alternative ones – the biblical myth describes that which is prohibited as a sole, quasi-residual object among an infinity of permitted other ones. It is the fact that *in any desire the moving impulse is directed towards the re-enacting of the "primary scene" of the origin of desire*²⁸.

Desire always tends towards the body parts and the schemata involved in this "primary scene"²⁹. The effect of such an underlying motive of all desire is ultimately an *inversion*: it shifts from such *motivation by a veiled origin* and the subsequent thrust in every desire to partially unveil its own originary "*movens*"; *to a desire to unveil any thing* whose encounter in the world is split into a manifest outside and a latent inside. Since all world objects are always split in such a manner in their presentation to human apprehension, the desire to unveil takes the appearance of that "*orexis tou eidenai*" we are trying to contextualise within the originary structuring of the psyche. Knowledge thus becomes a theatre for an *enacting of the unveiling gestures* which are involved *in the veiled gestures of the origin*. The search for knowledge takes the forms of entering into bodies of objects and bodies of possible knowledge as one would do by sneaking into the primary scene which is itself an interpenetration of subjects acquiring "knowledge" of each other³⁰.

The bases of such a gestic of the desire of cognition have been explicated by *Melanie Klein* in her psychoanalytic interpretations of infantile play and the anxieties which it enacts.

27 I equate prohibition with castration following Lacan's use of the term. Castration does not immediately refer to the castration complex as that structuring bundle of real or imaginary events taking place at a certain stage of the sexual development of the child, implying the feeling of a parental threat directed against the genitals of the child and producing a complex of very intense anxieties and affects of exposure. Castration is more generally the "barring" of demand by a prohibition giving desire its specific paradoxical, inconclusive "Bahnungen" (breachings). On the concept of 'Bahnung', see Freud's *Entwurf* (1950).

28 Of the *ornunai* of orexis, so to say.

29 The primary scene derives its importance from its being a "Urphantasie". Laplanche and Pontalis (1964) delivered a very precise synthesis of Freud's conception of what they translate as "fantasmes originaires" (being the Freudian "Urphantasien"). Laplanche discussed in particular the castration fantasy in his study "Cathartique", published in Laplanche 1987.

30 We are referring to the biblical and the neo-testamental use of 'knowing' to denote the taking place of intimacy or sexual intercourse.

During play *infant and child* develop more or less conscious, articulated and reflected *cognitive interests*. Those can be correlated with various fields of inquiry, various modes of inquiry, and various types of personal investment in both. A successful child analysis can thus quite plausibly explain the development of cognitive interests and their repercussions on the child's learning. Those have to do with crystallisation, decline and resolution of psychic positions and regimes determined by the *proximity* of the child *to the primary scene* of desire and its disquieting, often terrifying effects.

Episteme / Desire

Let us try *to transform* our *psychological theses* into their *sociological* counterparts by way of an assumption of their results on the level of collective orderings. We have seen how knowledge is always denominated by desire and how it is always engulfed by an orectic thrust of which it appears to be an aspect or a direction. How are we now to represent the denomination of the globality of a collective knowledge at a time and in a culture by something like desire? How can we represent an *episteme* as a *universe of discourse* constructing the world in its distinctions and projections as *relating* to the initially abstract and confusing term of *collective desire*?

We will have to start *isolating episteme* from any other term and trying to represent it as if it were an autonomous entity. Episteme appears then as a given whole of knowledge elaborated, conserved, transmitted, applied and more generally being disposed of in a certain society. It is an *encycling whole with limited extension*. An episteme is always represented as such a possibility of a whole and not the only one. There are variable, different *epistemes* which however all denote a character of encyclicity: they are *complete wholes* from the interior of which one can build the idea of other, different epistemes, but which as complete wholes cannot be simply left behind nor be used as a space of knowledge in which to move while simultaneously moving in others.

Episteme is thus a complete whole from which alternative, different epistemes can be conceived of, but cannot be substituted for the one in which one is situated in. One can conceive of a *plurality of epistemes*, to be sure: one has to do it as far as one is building the concept itself of a episteme – because highly abstractive conceptualisations always implies a serialisation of the referent. However, an episteme must be represented as a whole with limited extension and not as a *hen kai pân* with no opening on other wholes as such.

How do we have to conceive of this *limitation of episteme*? Is an episteme bound within borders because it is finite, because it disposes of a limited cognitive apparatus restricted by the number of men and institutions working in the fields of knowledge, acquiring, conserving, transmitting it? Is it limited *by* the *resources* of research, memory, attention and capital given in a culture of which it determines the whole of knowledge and the mode of construction of all its objects? Is that which is beyond the limits of a particular episteme *contingently excluded* of it in a way which makes a future *inclusion just a matter of* the *progress* of knowledge in such an episteme? Is the cumulative integration of the not-yet-known bound to ever increase the extension of the episteme at stakes?

The lines of separation of what is inside and what is outside an episteme are never those of the “extension” of the latter. They are those of its “intension”, i.e., of its own modes of comprehension and projection of its regional object domains and of the construction of their relational logics. The *limitations of an episteme* are the *dead angles of its potential total extension*: meaning that while imagining the quantitative and qualitative increase of an episteme as being unfolded to an indefinite maximum on the bases of unlimited cognitive resources, such a total episteme would still have beyond itself innumerable contents of knowledge falling into a sort of transfinite knowledge as such. One can in effect always build the idea of an infinity of the knowable transcending any concrete infinite whole of knowledge. However, this is still an aspect of extension which does not reflect the real and *drastic limitations of an episteme as its being locked in its own primary selections*. There are whole series — whole wholes — of most concrete, eventually not much remote, but epistemically different contents and ways of knowledge which cannot be integrated in an episteme within which knowledge of their possibility or their real existence has been acquired.

That is why totalising an *episteme* — either in a sort of thought experiment or through a real tremendous extension of it along its own lines of development — is the best initiation to the perception of its limitations. While *expanding in all directions*, the narrowness of its scopes, the scarcity of its dimensions, the constraining cohesion of its structure reveal a binding *internal logic* which *precludes* the emergence, in full intensity, of *alternative, “other” ways of observing* and constructing objects. Some epistemes reach a *level of reflection* enabling them to see themselves as limited and relative wholes of knowledge³¹ operating with a set of contingent, non alternativeless leading distinctions. These distinctions structure their domains of objects and the angles and aspects under which objects become knowable, reflectible, changeable, amendable, etc.

This feature of *strong internal consistency of an episteme* induces at first an interrogation about the necessity / *contingency of its leading distinctions* and categories. It is the question about the *relative truth*, correction, legitimacy of world construction by an episteme along its internally constraining semantics and schemes of action. Can an episteme *open* itself, despite this its strong internal consistency, to other, alternative distinctions and categories? If yes, how far-reaching would such a global or fragmentary *integrability of other epistemic orderings* be? Is it possible to extend an episteme beyond itself in an attempt to supplement its deficiencies, shortcomings, dysfunctions, etc., and what would such an extension mean in terms of epistemic *flexibility and variability* versus or in compatibility with high consistency? How *sensible* is an episteme to its own blind spots, and how much irritable is it by immanent critique? How *mendable* is it by way of integration of other epistemic pieces?

31 We could coin a concept to hold together the structural features of such a form of completeness: the feature of a globality encompassing a totality of elements which, however, allows for the perception of its limitedness; the feature of its relativity which makes possible the conception of other analogously structured wholes; the feature of the definitive anchoring of such a perception as well as of any other constitutive element of the globality in one concrete globality excluding any vagrancy of situation in a plurality of wholes.

The global consistency of an episteme is its hard edge: *the fundamental selections* of an episteme – those of its distinctions and categories – are *rigid* not only because of the constraining effect of their internal logic. A very high awareness of the contingency of those selections does not make it much easier to modify them nor to alleviate the effects of their internal logical cohesion. It is not the harmony and very sharp fitting of those distinctions to each other which build a sort of mutually enhancing systemic body of relations. The fundamental selections are *contingent but not immotivated*. The *limits* put on their variability are those of their motives in a *structure of interests and desires*.

Foucault's elaboration of the concept of episteme underscores the contingency of epistemic selections and their social motivation in a microphysics of power. There is a correlation between those selections and their grounding in social power: episteme is then organised as a discourse, a *global discursive structure with a rigid, sharp and strict logic of constraining inclusion inaugurated by primary exclusive gestures*. The grounding of an episteme as a discourse in differentials of power reveals the *pervasiveness of the correlation of ways of thinking, knowing, describing, handling objects with their motivations in collective desire*.

Bibliography

- Bataille, Georges, 1957, *L'érotisme*, Paris Minuit.
- Bora, Alfons, 2006, "Im Schatten von Normen und Fakten. Die Kolonisierung der Politik durch technowissenschaftliche Normativität", in *Zeitschrift für Rechtssoziologie*, 27/2006.
- Buchanan, James, M., 1991, *Constitutional Economics*, Oxford Cambridge Blackwell.
- Clam, Jean, 2005, "The Reference of Paradox. Missing Paradoxity as Real Perplexity in Both Systems Theory and Deconstruction", in *Paradoxes and Self-Reference in Law*, edd. G. Teubner, O. Perez, Oxford Hart Publishers, p. 77-99.
- Clam, Jean, 2006a, "What does it imply to operate on the basis of difference instead of identity? Towards a post-ontological theory of society", in Niels Lehmann, Lars Qvortrup and Bo Kampmann Walther (eds.): *The Concept of the Network Society: Post-Ontological Reflections*, Frederiksberg Samfundslitteratur Press 2007, p. 181-208.
- Clam, Jean, 2006b, *Sciences du sens. Perspectives théoriques*, Strasbourg Presses universitaires de Strasbourg.
- Clam, Jean, 2006c, "'Ader gegen Ader, Schenkel gegen Schenkel.' Zum innersemitischen Antisemitismus und dem Wettstreit um die Gunst des Vaters", in: *Das unmögliche Erbe. Antisemitismus, Judentum, Psychoanalyse*, Hg. Hegener, Wolfgang, Psychosozial-Verlag, p. 123-158.
- Clam, Jean, Gaffard, Jean-Luc, 2001, *Norme, fait, fluctuation. Contributions à une analyse des choix normatifs*, Genève Droz.
- Douglas, Mary, 1992, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London / New York Routledge.
- Durkheim, Emile, 1960, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, (4th ed.) Paris Presses universitaires de France.

- Freud, Sigmund, 1950, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, in: *Gesammelte Werke*, Nachtragsband, London Frankfurt Main 1962, includes: "Entwurf einer Psychologie" (1895), p. 375-486.
- Freud³², Sigmund, 1974, *Totem und Tabu* (1912-13), Bd IX.
- Freud, Sigmund, 1974, *Die Zukunft einer Illusion* (1927), Bd IX.
- Freud, Sigmund, 1974, *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), Bd IX.
- Freud, Sigmund, 1974, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Drei Abhandlungen* (1939), Bd IX.
- Girard, René, 1972, *La violence et le sacré*, Paris Grasset.
- Heidegger, Martin, 1979, *Sein und Zeit*, (15th ed.) Tübingen Niemeyer.
- Heidegger, Martin, Fink, Eugen, 1970, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, Frankfurt Klostermann.
- Jung, C.G., 1981, *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels einer Schizophrenie*, Olten Freiburg Walter.
- Klein, Melanie, 1975, *Envy and Gratitude & Other Works 1946-1963*, in: *The Writings of Melanie Klein*, London Karnac Books.
- Klein, Melanie, 1975, *Love, Guilt and Reparation & Other Works 1921-1945*, in: *The Writings of Melanie Klein*, London Karnac Books.
- Korsgaard, Christine, 1997, *The Sources of Normativity*, Cambridge Cambridge University Press.
- Lacan, Jacques, 1996, *Séminaire IX (1961-62), L'Identification*, (non commercial copy).
- Laplanche, Jean, 1987, *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, Paris Presses universitaires de France.
- Laplanche, Jean, Pontalis, Jean-Baptiste, 1985, *Fantasme originaire, fantasme des origines, origines du fantasme*, Paris Hachette.
- Lévi-Strauss, Claude, 1967, *Les structures élémentaires de la parenté*, (2nd ed.) Paris Mouton.
- Lacan, Jacques, 1986, *Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse*, Paris Seuil.
- Luhmann, Niklas, 1989, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, (2nd ed.) Frankfurt Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas, 1987, *Rechtssoziologie*, (3rd ed.) Opladen Westdeutscher Verlag.
- Mauss, Marcel, 1950, *Sociologie et anthropologie – précédé d'une introduction à l'œuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss* (p. IX-LII), Paris Presses universitaires de France.
- Simmel, Georg, 1923, *Soziologie*, München / Leipzig Duncker Humblot.

32 I am citing Freuds works in the *Studienausgabe* of the Fischer Verlag, Frankfurt / Main 1969-1975.

V

Entmachtung der Macht, Entpolitisierung des Politischen. Zur spezifischen Paradoxie der Macht

Probleme der Systemtheorie moderner Macht

Eine Soziologie der Macht, die eine systemtheoretische Beschreibung der Konstitution eines Systems der Macht als sozialen Subsystems der Politik versucht, stellt sich rasch vor neuartige Problematiken. In der Tat, die Ausdifferenzierung, Medialisierung, Kodierung, Schließung, Reflexivwerdung und Entparadoxierung des politischen Systems lassen sich, wenn sie analog zu ähnlichen Prozessen und Veränderungen in anderen Systemen durchgeführt werden, nur bis zu einem gewissen Punkt beschreiben. Macht bietet einer Theorie der Gesellschaft widerständige Aspekte. Diese lassen sich nicht mit den geläufigen Paradoxie-Figuren der Theorie auffangen. Die Paradoxie der Macht ist etwas anders gelagert als die anderer Funktionssysteme. Im folgenden möchte ich zeigen, inwiefern diese Andersgelagertheit der Politik und ihres Paradoxes zu einer Diskontinuität im Vollzuge der systemisch-funktionalen Ausdifferenzierung des Politischen führt und von der theoretischen Rekonstruktion dieses Prozesses die Erkennung und Markierung neuer Zäsuren fordert.

Meine These ist nämlich, dass die Macht der Politik sich nicht kontinuierlich wandelt, um in die Gestalt moderner – ausdifferenzierter, reflexiv geschlossener – Macht einzumünden. Was moderne Macht ist, ist keineswegs eindeutig. Die Ausdifferenzierung der Macht erfolgt in einem zweischrittigen Prozess, an dessen Ende eine in ihrem Grundsinn veränderte Gestalt von Macht und Politik steht. Die modernisierenden Wandlungen der Macht liegen nicht auf einer Linie, sondern zeigen an einer Stelle ein Abheben von der sie bisher tragenden Struktur. Eine solche Diskontinuität ist ganz untypisch für die Ausdifferenzierung der anderen funktionalen Systeme. Während eine starke Analogie zwischen diesen gerade im Hinblick auf das Bündel von Prozessen, das ihre Wandlung zu selbstreferenziellen Systemen der modernen Gesellschaft ausmacht, besteht, muss die Rekonstruktion dieser Prozesse für das System der Politik, das Macht zum Medium hat, die Homomorphie, allgemeine Gleichsinnigkeit und Konvergenz der Abläufe in Frage stellen. Die Analogie hört da auf, wo moderne Macht im Kontext einer auf kognitive und normative Kontingenz vollends umgestellte Gesellschaft nicht mehr fortgeschrieben werden kann.

Infragestellung der Konvergenz, Brechung der Analogie, Heraushebung der eigentümlichen Wandlungen und spezifischen Paradoxierungen der Macht laufen vorerst nicht auf

eine Revision der von Luhmann vorgeschlagenen Konzepten von der Umstellung prämoderner Gesellschaften auf die funktionale Differenzierung moderner sozialer Kommunikation hinaus¹. Diese Konzepte stehen nicht im Mittelpunkt meiner Überlegungen. Insofern wird die Diskussion der Thesen, die zur Beantwortung der Frage: „Was ist moderne Macht“ in Fortsetzung der Luhmannschen Konzepte ausformuliert werden, sich nicht ganz immanent zur supponierten Theorie bewegen. Hätte ich vorgehabt, die Luhmann'schen Konzepte zu diskutieren, dann wäre es mir primär um Vertiefungen und Umstellungen von Leitbegriffen der Theorie gegangen.

Ich habe an anderer Stelle versucht, solche Vertiefungen insbesondere zur Theorie der symbolisch generalisierten Medien der Kommunikation beizubringen². Diese Versuche haben mich ziemlich weit in der Aneignung und Kritik dieser Konzepte geführt. Ich habe die Überzeugung gewonnen, dass der Ansatz einer solchen Medientheorie, wie er von Parsons gemacht und von Luhmann weitergeführt wird, nicht nur nicht stichhaltig ist, sondern dass dessen Nicht-Stichhaltigkeit gerade seinen Reiz und seine Fruchtbarkeit ausmacht. Es scheint mir in der Tat, dass diese Theorie beides verlangt: ein Festhalten an der Abstraktion der Theoriebildung, die sich an die Maxima von Generalisierbarkeit und Reflexivwerdung der Begriffe heranhebt; ein Absetzen der jeweiligen Medien von einander entlang ihren spezifischen Artikulationen in eigentümlichen Strukturen der Sinnprägung und spezifischen Syntaxen des Handelns. Was letztlich die Theorie verlangt, ist also die Öffnung einer Werkstatt zu ihrer Neugründung und Entwicklung.

Besonders reizvoll, aber auch tückisch, an ihr ist die Metaphorisierbarkeit ihrer Begriffe, ja ihres allgemeinen Diskurses. Da – außer dem Geld – keins der Medien, um die es in der Theorie geht, eine substanzhafte Grundlage hat, ist nicht leicht ersichtlich, ob Medien incorporalia darstellen, die logisch und ontologisch „Subjekte“ sind; oder ob sie eher abstrakte Attribute, substantivierte Kerne sozialer Semantiken, bloße Abstrakta, symbolische Verhärtungen ausmachen, um die sich die soziale Kommunikation entlang funktionalen Gesichtspunkten sammelt.

Während das Geld ein „token“, ein Ding gewordenen Medium ist, und damit eine Ordnung für sich der Zirkulabilität (der Setzbarkeit in Umlauf) stiftet, haben die anderen Medien ganz andere Umlaufformen und unterscheiden sich sehr stark in Bezug auf diese³. Die Grundmetapher des Mediums baut ursprünglich und letztlich auf der Figur des *metaxy* als Dazwischen, das den Durchgang, das Durchlaufen der Strecke zwischen Ausgangs- und Anlangepunkt ermöglicht. Eine solche Grundmetapher verwandelt sich rasch zur äußerst flexiblen Metapher der Zirkulation. Dies tut sie durch fließende Übergänge der Figur: über eine Veranschaulichung oder Versinnlichung des *metaxy* zu etwas Elementarischem wie Luft oder Wasser, das die sinnliche Erreichbarkeit der Dinge bedingt und das Zustandekommen

1 Letztlich ist eine solche Revision nötig, bleibt aber nicht machbar im Rahmen meines Beitrags.

2 Clam 2003.

3 Zur Theorie des Mediums Geld und zu den strukturellen Unterschieden zu anderen Medien, siehe mein *Trajectoires de l'immatériel* (2004a, S. 34ff).

der Operation erlaubt, wie in der Wahrnehmungslehre des Aristoteles zum Beispiel⁴. Dank dem Reichtum seiner Metaphorik kippt Medium in vielerlei Richtungen um: vom Element des Durchlaufs wird es selber zum Umlaufenden; vom allgemein, meistens unkörperlich Umlaufenden wird es zum tokenisierten (körperlich verkleinerten, verdichteten) Symbol des Umlaufenden oder der umlaufenden Werte selbst⁵. Es ist sehr schwierig, die vielfältigen Aspekte der Zirkulation und ihrer Metaphorik auseinander zu halten – ich habe hier nur auf einige dieser Aspekte aufmerksam gemacht. Die Theorie symbolisch generalisierter Medien der Kommunikation vermengt sie mit Begeisterung: der Sog der theoretischen Heuresis beflügelt sie, sie wird in Atem gehalten durch die Ergiebigkeit der ihr angedeihenden Konzepte.

Sollte meine Besprechung der Frage: „Was ist moderne Macht?“ die Wege einschlagen, die zu den nötigen Vertiefungen der Theorie führen, müsste sie bei Anfangsfragen wie die folgenden ansetzen: Gibt es ein Medium „Macht“? Wie wird Macht medialisiert? Wie wird sie symbolisiert? Welches ist das Machtsymbol, das in Umlauf gesetzt wird? Was „vertritt“ Macht in der sozialen Kommunikation oder welche ist die Repräsentanz von Macht darin? Wie stiftet diese die Sichtbarkeit, Handhabbarkeit der Macht? Ist Macht mit Vertrauen vergleichbar – sie bezeichnen beide eine immaterielle Qualität der Kommunikation, deren Symbolisierung ähnlich problematisch ist und deren Zirkulation in wichtigen Anteilen nicht formalisiert werden kann? Lässt sich Macht mit noch anderen Qualitäten der Kommunikation parallelisieren? Wie kann Macht generalisiert werden? Setzt dies eine Symbolisierung der Macht voraus? Wie vereinheitlicht sich Macht über die ganze Vielfalt der sozialen Situationen, Kontexte, Praktiken, um ein einheitliches Medium eines selbstreferenziellen Subsystems zu bilden? Ist prämoderne Macht fragmentär, während moderne diese Fragmentierung übersteht und sich als anonymes Abstraktum generalisiert? Ab wann wird Macht reflexiv? Ist Reflexivität der Macht wirklich ein Spezifikum moderner Machtausprägung⁶? Ist die Tatsache, dass Macht zum Aufbau von Macht dient, ein Definiens der Reflexivität von Macht – dann ließe sich nichts leichter erweisen als die Universalität solcher struktureller Züge des Phänomens? Ist das Paradox der Souveränität (als Selbstbindung unbeschränkter Macht) das Paradox moderner Macht – während dieses Paradox nirgends besser identifiziert und artikuliert wird als in der mittelalterlichen Theologie der göttlichen Allmacht? Sind Inflation und Deflation von Macht charakteristische Widerfahrnisse der medialisierten Form von Macht – während sie bei jeder Bereitstellung von Macht auftreten und damit als universelle, strukturelle Züge der Macht angesehen werden können⁷?

4 Wie ausgeführt in seinen „psychologischen“ Schriften (*De Anima, De sensu et sensato*).

5 In meinem *Sciences du sens* habe ich eine allgemeine Medientheorie zu entwerfen versucht.

6 Die Aufzählung der Fragen, die zu einer Neuformulierung der Theorie drängen, legt nahe, dass Medialisierung, Generalisierung, Symbolisierung, Zirkulabilität, Austauschbarkeit von Mediumquanten, Strukturmomente sind, die analytisch auseinandergehalten werden müssen. Auf solche Unterscheidungen kann hier nicht eingegangen werden: sie würden die gerade im Rahmen dieses Beitrags nicht anvisierte Revision der Theorie erfordern.

7 Luhmanns erste systemtheoretische Untersuchung zum Machtphänomen (Luhmann 1975) vollzieht sich in diesem ungenauen Bereich, in dem übergangslos strukturelle und typisch moderne Züge des Phänomens mit Hilfe einer allgemeinen Theorie beschrieben werden. Dies ist eine durchgängige

Wie sich die Antwort auf solche Grundfragen ausfallen mag, eines bleibt klar: die Bildung theoretischer Konzepte, welche Macht in Analogie zu Geld als symbolisch generalisiertes Medium der Kommunikation konstruieren sollen, ist weit davon entfernt eine leichte Aufgabe zu sein. Es ist der ganze Grundriss einer Medientheorie fraglich, die sich als allgemeine Theorie der Medien sozialer Kommunikation entwirft. Dies hat Folgen für die Theorie der funktionalen Ausdifferenzierung sozialer Subsysteme, die als Theorie der Moderne und ihrer Emergenz auftritt. Die allgemeine Anlage der Medientheorie macht es in der Tat schwierig, die modernen Zäsuren so zu setzen, als ob sich die mediologische Dynamik erst mit der Ausdifferenzierung selbstreferenzieller Systeme – in unserem Kontext des selbstreferenziellen Systems der Politik – entfalten würde. Bei allen anderen Medien als dem Geld trifft man immer auf die Schwierigkeit, dass die Grenzen zwischen den prämodernen strukturellen Merkmalen des Mediums und den modernen-dynamischen nicht eindeutig zu ziehen sind.

Dies heißt bei weitem noch nicht, dass von einer solchen Ausdifferenzierung das Medium Macht unbetroffen bleibt. Ich meine im Gegenteil, dass die meisten Theoreme der Theorie

Fragestellung, welche die Theorie-Entwicklung im allgemeinen bei Luhmann betrifft. Die Systemtheorie wird von Luhmann im Hinblick auf die Emergenz eines neuen Typs von Gegenständlichkeit entwickelt, der nur am de-ontologisierenden Leitfaden einer operativ gesetzten Differenz – statt einer substanzhaften Identität – fassbar wird. Die Fragen, die sich hier stellen, sind die nach dem „analytischen“, bzw. „objektiven“ Charakter solcher Gegenständlichkeiten. Solche Fragen müssten an sich vom Ansatz selbst einer sich selbst reflektierenden Systemtheorie antiquisiert werden: die Gegenstände entstehen mit der Theorie, die sie denkbar macht, und die Theorie entsteht umgekehrt auf dem Boden einer Konstruktionsweise der Gegenstände, die sie als Beobachtungsweise der Gegenstände möglich macht. Ein schwer abzuwehrender re-ontologisierender Denkwang bleibt jedoch bestehen. Er bedingt die Neigung, die Gegenstände als der mit ihnen korrelierenden Denkweise vorausexistierend anzusetzen. Solche Oszillationen zwischen De-ontologisierung und Re-ontologisierung geschehen an allen Enden und Stücken einer Theorie wie der Luhmann'schen: so z.B. erweist sich die von Luhmann entwickelte Kommunikationstheorie als besonders geeignet für die Durchdringung einer nur über Operationen ablaufenden, ohne Subjekt (operator) und Objekt (operatum), ohne Handelnden (Täter) und ohne Gehandeltes (Inhalt) auskommenden Kommunikation („nur die Kommunikation kann kommunizieren“ (Luhmann 1995, S. 37)). Mit ihr ist aber gleichzeitig einen allgemeinen – genauer den bisher denkbar allgemeinsten – Begriff von Kommunikation gewonnen, der sich auf alle Phänomene intersubjektiver Sinnkonstruktion und -mitteilung anwenden lassen muss. Das heißt: nicht nur auf moderne Kommunikation, sondern auch auf prämoderne, primitive und sonstige Kommunikation. Nun ist es aber so, dass erst moderne Kommunikation einen solchen Kommunikationsbegriff denkbar machen konnte. Dies heißt: die Selbstbeschreibung der Kommunikation im ontologischen Denkraum hantierte notgedrungen mit identitätlich-inhaltlichen Vorstellungen von wiederholbaren Vorgängen mit ausgemachten, ideell isolierbaren, erkennbaren und wieder erkennbaren Objekten, die zur Verfügung von sie konstituierenden, sich intersubjektiv austauschenden Bewusstseinen standen. Auch die spätere, mathematisierende Kommunikationstheorie änderte an diesem Grundmuster wenig: hier werden Informationen (Inhalte) von sie berufenden Subjekten gesendet, übertragen und empfangen; ihre Inhaltsidentität wird prinzipiell beibehalten, während Inflexionen oder Abstriche durch die Unreinheit oder Lärmbestelltheit des Übertragungskanals bedingt werden und prinzipiell rückerrechnet werden können. Der Wechsel zum neuen Paradigma einer nur differenzgestützten, nur-vollzugsmäßigen, subjekt- und objektlosen Kommunikation schafft einen Referenzrahmen, in den das alte Paradigma vollständig eingetaucht werden kann. Der neue Rahmen ist so viel breiter, dass er den alten mühelos umfassen kann. Dieser kann dann in ihm verschwinden.

symbolisch generalisierter Medien in Bezug auf Macht durchaus einen Grund in der Sache haben. Die Probleme, die aber an den Tag kommen, hängen mit der mangelnden Präzision der Theorie und der ausbleibenden Revision ihrer Grundbegriffe. Solange zentrale Phänomene wie die der Mediumbildung, der Medialisierung, der Symbolisierung, der Generalisierung, der Reflexivwerdung in ihrer Urfassung bei Parsons belassen und in der von Luhmann zu wenig behutsam angeeigneten Form übernommen werden, wird man zahlreichen Missverständnissen und Fehlkonzeptionen nicht entkommen können.

Der Zweischritt der Ausdifferenzierung der Macht: polemische und entpolemisierte Politik

Betrachtet man moderne Politik vom Anbruch der Neuzeit bis heute, dann fällt einem unschwer und ohne jedes theoretische Rüstzeug eine Art Wandlung der Politik und des Politischen auf, die sich seit Ende des zweiten Weltkrieges und drastischer noch seit dem Fall der Berliner Mauer vollzieht. Der historische Einschnitt, der von diesen „Abschlüssen“ gesetzt wird, ist keineswegs unbeachtet geblieben: es fungiert wie eine Zäsur in der Geschichte der Menschheit, die entscheidend Neues bringt und das konkrete Leben der Menschen überall auf dem Planeten grundlegend verändert. Doch soziologisch betrachtet, lässt sich keine Strukturumstellung der Gesellschaft verzeichnen. Die seit der frühen Moderne laufenden Prozesse der funktionalen Differenzierung und des Heranreifens der ausdifferenzierten Systeme an ihre operative und autopoietische Schließung bleiben die maßgebenden. Die Wirtschaft erlebt mehrere „Revolutionen“ ihrer Produktionsstruktur, das Medium der Wirtschaft, das Geld, entmaterialisiert sich bis zu einem Punkt, an dem es entkoppelt von jeglicher Deckung zu einem „reinen Zeichen“ wird; das Recht beschleunigt seine Positivierung und stützt seine normativen Bestände immer mehr durch kognitive Plausibilitäten; die Wissenschaft stellt von ewigen Wahrheiten, Gewissheit der Selbsterkenntnis und exakter Gesetzmäßigkeit des Weltlaufes, auf Falzifizierbarkeit und (Anders)Konstruierbarkeit ihrer Erkenntnisse um; die Kunst verlässt jegliche Fremdreferenz an Natur, Opportunität oder Sinnhaftigkeit, um sich selbst Thema, Konstruktionsprinzip und Kontingenzaufbau zu sein...⁸ In diesen wie in allen anderen Systemen der Gesellschaft bleibt, trotz der gewaltigen Veränderungen und Beschleunigungen, die jeweils ziehende Dynamik am Werke.

Meine These ist, dass es mit der Macht eine andere Bewandnis hat. Die Gründe sind die folgenden:

Macht hört auf, Macht zu sein, wenn sie keine Beziehung zu Wille als Willkür, d.h. als unaufhellbarem Grund der Bestimmung des Machthabenden hat⁹.

8 Solche Aussagen komprimieren ganz zentrale Theoriestücke von Luhmanns Werk. Sie verweisen jede für sich auf die Theorie der Ausdifferenzierung jeweils eines gesellschaftlichen Subsystems mit seiner Stützung auf einem umlaufenden Medium. Zu verweisen wäre der Einfachheit halber auf die subsystemische Theorie des jeweiligen Bereichs sozialer Kommunikation, also auf Luhmann 1987, 1995.

9 Dies deckt sich mit Luhmanns Verständnis von Macht. „Macht zeigt sich an der Unerwartbarkeit der Entscheidung. Je stärker das Verhalten im übrigen reglementiert ist, desto größer wird die Macht

Politik hört auf machtmédierte, machtbasierte Politik zu sein, wenn sie keine Beziehung mehr zu einer Politisierung von wichtigen Bereichen der gesellschaftlichen Kommunikation hat. Dies heißt *a contrario*, dass Macht und Politik, wenn sie sich in dieser Weise motivieren, den Raum, in dem sie auftreten, als Raum eines Kampfes, als polemischen Raum strukturmäßig gestalten.

Die Polemie des Politischen versiegt, wenn sie sich nicht mehr von Affekten als thymischen Wallungen nähren kann. Dies koppelt sich an einem in unseren Gesellschaften sehr weit fortgeschrittenen Niedergang der emphatischen Kommunikation.

Die funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft ist in ihren späten Stadien erst zu einer wirklichen Polykontexturalisierung der Kommunikation durchgedrungen. Der Haupteffekt dieser späten Reife der modernen Gesellschaft ist die Entpolitisierung der Gesellschaft in der Form einer Entpolemisierung der Politik als Entmachtung der Macht. Die heterarchische Gesellschaftsstruktur (ohne Zentrum und ohne Gipfel) ist erst damit vollendet worden.

Die Entmachtung (auch Entnachtung) der Macht – als Abbau ihres Willkürgrundes – vollzieht sich als Eintauchen der Politik in ein Zweitmedium, das des Rechts. Die Zweitkodierung der Politik durch Recht ist der allerentscheidende Vorgang. Vor ihm verblässen alle anderen Beiträge zur Entpolitisierung der Gesellschaft.

Die neuste Gestalt von Politik – die entpolemisierte Politik – lässt sich ausgehend von einigen Hauptzügen rekonstruieren:

- (a) ihrer durchgängigen Artikulation um eine Mitte, die die zentralen, alles politische Handelnden tragenden gesellschaftlichen Konsense repräsentiert;
- (b) der doxischen Struktur, die dies bedingt, und die mit den emphatischen, thymisch wallenden Glaubensüberzeugungen der Nicht-Mitte kontrastieren;

dessen, der noch im Unsicheren zu entscheiden hat.“ (Luhmann, 1964 S. 188). Die Beziehung von Wille, Willkür und Macht auszuarbeiten würde einen anderen Rahmen erfordern. Die Willkürgegründetheit des Willens hat zuerst Duns Scotus (1639) weitgehend theoretisiert (siehe dazu Gilson (1952) und Hoeres (1962)). Seine Lehre mündet später in Kants Theorie der Selbstbestimmung (Autonomie) des Willens als Freiheit im Gegensatz zur Heteronomie aller anderen Formen der Bestimmung in der Natur sowie in den freiheitlich geminderten Formen menschlichen Handelns. Heteronom handelt ein verkörpertes Vernunftwesen wie der Mensch, wenn er die Einwirkung auf seinen Willen von nicht ausschließlich in diesem selbst geschöpften Motiven gewähren lässt, wie wenn er sich von sinnlichen (wie Lust und Vergnügen), oder von gefälligen moralischen Sollizitierungen (wie Lob, Ruhm) beeindrucken lässt. Die Lehre des Scotus ist kostbar zur Erschauung dieser Verhältnisse, weil sie mit großer Klarheit die Schwere der Ansprüche herausarbeitet, die an einer Philosophie des Willens als freien Willens gestellt werden müssen. Eine solche Willensphilosophie muss so weit gehen, dass in ihr der Entwurf eines Verständnisses von Willen geschieht, der nur, ausschließlich und ganz streng aus sich selbst heraus bestimmt. Der Willensbegriff wird somit abgründig: nur ein Willkürgrund am Grunde des Willens kann diesen vor der Heteronomie einer Bestimmung durch etwas anderes als es selbst bewahren. Letztlich bestimmt sich der Wille selbst, aber nicht im leeren Raum der Nicht-Bestimmtheit durch nichts anderes. Der Wille untersteht allen möglichen Anregungen, die ihn zum wollen drängen. Er ist aber gerade insofern frei, als er letztlich immer nur aus seinem Willkürgrunde selbst bestimmt. Es gibt also eine wesentliche, konstituierende Diskontinuität in der Willensbestimmung, die den Willen letztlich immer aus dem Schwund aller Anreize vor dem Schub des Grundlosen (der letzten eigenen Willkür) sich entscheiden lässt. Damit ist Wille immer letztlich grundlos, schwindelerregend enigmatisch.

- (c) ihren limitierten Einsätzen, die sich auf die Verteilung von monetären sozialen Produkten und Zugangsberechtigungen zu sozialen Nützlichkeiten beziehen;
- (d) ihrem professionellen Personal, das seiner Bildung, Ausbildung und gesellschaftlichen Interessen nach, die Machtmediierung der Politik nicht mittragen kann.

Insgesamt ergibt sich eine Umstellung von Machtgegründetheit der Politik auf rationale Arbitrierung von öffentlichen Wahlmöglichkeiten durch Politik - entlang vernünftigen Konsensen der Mitte.

Dies ist eine vorerst konstatierende Beschreibung der Vorgänge. Der Niedergang der Machtgegründetheit der Politik als Niedergang ihres polemischen Charakters ist kein Geheimnis geblieben. Es ist vor allem von intellektuellen Gruppen gespürt worden, die an den Kulminierungspunkten einer eisernen Moderne die Bewegung der Geschichte „über die Linie“¹⁰ (der optimistischen Vernunfts- und Aufklärungsmythen) als Bewegung dessen, was damals schon den abendländischen Nihilismus genannt werden konnte, erlebten. Sie suchten nach Ausgängen, die notgedrungen anti-rationalistische und dezisionistische Züge annahmen. Für Denker wie Spengler, Scheler oder Weber¹¹, unter vielen anderen, erschien der Raum kollektiver völkischer Existenz als Machtraum gestalthafter, essenzieller Selbstbehauptungen. Einzelne, geschichtlich und schicksalhaft verfasste Volkstümer (Hellenentum, Deutschtum (Germania), Franzosentum (Gallia)...) konnten nur im Akte selbst solcher Behauptungen existieren. Ein solcher Raum war von den elementaren Härten des Lebens bestimmt und vertrug kein Nachlassen des Strebens nach Sein. Die Semantik einer solchen Beobachtung der Politik entfaltete sich von einem Kernkomplex aus als Semantik des Kampfes und der Schicksalsbestimmtheit kollektiven Daseins.

Der liberale Nationalstaat stellt die endgültige Befriedung der Widersprüche der Herrschaft im Inneren dar. Die Freiheiten von Einzelnen und Gruppen finden in ihm die durchaus unwahrscheinliche Formel ihrer Kompossibilität als gegenseitige Limitierung an Grenzen, die so gedacht wurden, dass die Freiheit des einen ihrem Ende da begegnet, wo die Freiheit des anderen anfängt. Die Formel eines solchen Staats ist eine intelligible Architektur eines Reiches der Zwecke. Das Zusammenbestehen einer Vielheit von Freiheiten ist nämlich nichts anderes als die Aufhebung eines in der Geschichte nie als aufhebbar gedachten Widerspruchs. Die Alternative von Herrschaft und Knechtschaft erschien in der Tat selbst als alternativlos. Ich habe die These vertreten¹², dass erst die Intelligibilisierung des Raums selbst des Zusammenbestehens die unwahrscheinliche Versöhnung und Kompossibilisierung von sich gegenseitig radikal negierenden Willen oder Willkürfreiheiten von Individuen ermöglichte. Erst Kants praktische Philosophie und Rechtslehre bereiteten die Wege für eine solche Intelligibilisierung: sie phantomalisierten den sinnlichen Raum des Zusammenbestehens der Individuen, d.h. sie verwandelten ihn in ein bloßes Phantasma, das erst durch den Eintritt der ihn „natürlich“ bewohnenden Vernunftwesen in eine positive Rechtsordnung

10 Siehe Jünger 1958 und Heidegger 2004.

11 Spengler (1923), Scheler (1926), Weber (1980).

12 Clam 2004b.

seine ursprüngliche Naturhaftigkeit ablegte und zu einem Raum intelligibler Verhältnisse wird. Das Phantasma des natürlichen Raumes (des Naturrechts) verliert seine Kontingenzen – der nativen Herrenlosigkeit von Sachen, der *captio* von Ressourcen, des Ausschlusses durch Erstbesitznahme, des Eignens (ohne Eigentumsordnung) – und fällt als leere Hülle einer Seinsweise, in der die Freiheit nicht zu sich selbst gekommen ist, sondern sich noch an Heterogenem der Außenwelt und ihrer Nützlichkeiten misst.

Kant (1956 und 1965) hatte in der Rechtslehre und dem späten Traktat zum ewigen Frieden den Grund für eine philosophische Vorschau auf eine Bewegung der Freiheit und des Rechts gelegt, welche die Ausweitung einer solchen Intelligibilisierung zum Gesamt des *globus terraquaeus* vorsah. Der ganze sinnliche Raum des menschlichen Habitats sollte einer Phantomalisierung des Sinnlich-Natürlichen anheimfallen. Staaten selbst sollten als verfasste Freiheitsordnungen in eine allumfassende Ordnung kollektiver Freiheiten eintreten und die Alternativlosigkeit der Herrschaft-Knechtschaft-Alternative auf dem ganzen Erdrund aufheben. Gerade dieser Schritt aber stieß auf die Machtrealität der Politik und scheiterte davor. Er scheiterte an der Nicht-Intelligibilisierbarkeit eines Raumes, den Kant kaum ahnen konnte: der sinnliche Raum des Zusammenbestehens kollektiver, völkischer Freiheiten und Knechtschaften ist nicht der physische Raum der Natur, sondern der geschickliche Raum der Geschichte. Dieser Raum ist beherrscht von axialen Knappheiten und unteilbaren Größen. Das bloße Bestehen in ihm benötigt Macht, Machterzeugung und Machtgebrauch. Es ist immer ein Bestehen-gegen und alle Grenzen in ihm sind scharf und schneidend. Ihm wohnt eine radikale, unabmilderbare Härte inne, die vom Denken und Handeln ausgehalten werden will. Alles Denken und Handeln, das sich nicht zu dieser Tatsache der Irreduktibilität der Machtgegründetheit der Politik als Nicht-Intelligibilisierbarkeit des Raumes der Geschichte stellt, erscheint dann als wohlmeinende Schwärmerei.

Dies schildert ein Stil des Denkens, das in Deutschland der zweiten Hälfte des 19. und der ersten des 20. Jahrhunderts eine gute Rezeptivität hatte. Es förderte die Entstehung eines Pathos der Entschlossenheit, der hier und dort romantische Züge annahm. Nach dem ersten Weltkrieg jedoch ergab sich die erste Gelegenheit einer allgemeinen Ernüchterung: der Raum der Geschichte schrumpfte – sowohl räumlich als auch geschichtlich – so sehr, dass nunmehr entschlossene Selbstbehauptungen mit einer sie als absurd erscheinenden Destruktivität einhergehen müssen. Dieser erste post-polemische Abschnitt der Weltgeschichte oder der sich konstituierenden Weltgesellschaft begann mit der Invalidierung vieler Motive eines solchen Geschichtsdenkens. Das Drängen auf eine Neukodierung oder Zweitkodierung internationaler Politik durch Recht führte zu einem regen Institutionenbau und zur Prozeduralisierung – wenn nicht Kodifizierung – von typischen Konfliktlagen der internationalen Beziehungen. Die neuen Grundsätze, Institutionen, Regime und Prozeduren, wenn sie nicht von vornherein rechtlichen Charakter hatten, waren dazu bestimmt, Recht zu stiften und Regelungen mit rechtlicher Sanktion herbeizuführen, d.h. Regelungen, die in möglichst großer Unabhängigkeit von bestehenden Machtrealitäten gefunden werden sollten.

Dieser Niedergang der Machtmediierung der Politik im internationalen Bereich koppelte sich mit einer Evolution des liberalen Nationalstaates in Richtung auf ein Rechts- und

Sozialstaat, der soziologisch gesehen immer mehr weg vom disziplinierenden Stil einer an der Not der kollektiven Machterzeugung geschulten politischen Herrschaft, auf die Entfaltung der funktionalen Dynamiken der bürgerlichen Grundrechte hin bewegte. Solche Dynamiken entfalten sich gerade, wenn die ausdifferenzierten Ordnungen moderner politischer Gemeinwesen sich gerade als substanzhafte Werteordnung sich immer mehr aushöhlen und immer klarer als äußerst intelligente Ordnungen der varietätssichernden Unordnung herausstellen. Die neue Gestalt von Demokratie, die damit einhergeht, übernimmt dann die vielen Risiken einer solchen Figur, die den lokal stark verankerten Individuen und Gruppen gegenüber sehr hohe Ansprüche an mentaler Mobilität und Aufnahmefähigkeit von Kontingenz stellt. Sie mutet ihnen eine weitgehende Ablösung von den herkömmlichen, materialen Bestandteilen ihrer normativen und kulturellen Identität zu. Eine solche Ablösung müsste ihnen dann erlauben, sich als Individuen oder Gruppen unter anderen in einem Staate zu verstehen, der an seiner Öffnung für hohe Kontingenz festhalten, sie sogar fördern und ausweiten muss.

Eine solche Entwicklung bedingt eine regelrechte Polykontextualisierung der Gesellschaft mit Dezentrierung der Politik und Sprengung von gesellschaftlichem Zentrum und Spitze in ihrem Bezug auf Macht und Herrschaft. Sie fördert - vor allem an ihren Anfängen - den Auftritt einer nostalgischen Kritik, die an Niedergangs-, Schicksals- und Entschlossenheitsmotive anknüpft. Solche Nostalgie wird immer weniger schwärmerisch und romantisch und immer bestimmter politisch. Sie nährt eine konservativ-revolutionäre Artikulation der Politik, die in Deutschland in Machtübernahme und Diktatur mündet.

Die Linie, die wir als Niedergang der Machtmediierung der Politik gezeichnet haben, nennt einige Strukturmomente einer solchen Entmachtungsbewegung. Wenn sie zu allererst die Beziehung von Macht und Wille als konstituierend bezeichnet, dann ist dies eine deskriptive Aussage. Sie schildert ferner, wie die Nostalgie der Macht als Kraft der Behauptung einer substanzhaften, identitätischen Ordnung der Ordnung inmitten eines bedrohlichen – sozusagen anankastischen – Geschichtsraumes eine Nostalgie der Neuergründung des Politischen in einem Willkürgrunde ist. Die Neutralität der Beschreibung der Entmachtung und der Entpolitisierung ist mehr als nur methodologisch und politisch geboten. Sie ergibt sich aus der Unmöglichkeit der Neubelebung jener abgelebten Form der Politik als Unmöglichkeit, unter den Bedingungen heutiger gesellschaftlicher Differenzierung, das Abebben der Emphase als Stimme und Ausspruch einer verborgenen Willkür, die den rechten Weg und die richtigen Winde weiß, rückgängig zu machen. Das Höchste, was politische und soziologische oder rechtstheoretische Diskurse in dieser Hinsicht erreichen können, ist eine Nostalgie der Nostalgie, nämlich der Nostalgie enthusiastischer politischer und rechtlicher Erkenntnis als Steigerung der Einsicht mit der Gefahr. Nichts kann über die Tatsache hinwegtäuschen, dass eine solche Gestalt enthusiastischer Politik in unseren Gesellschaften nur eine residuelle Existenz führen kann, die sich nur in Anlehnung an Residuen der Nicht-Entzauberung der sozialen Welt erhalten kann¹³.

13 Dies ist eine wichtige Klarstellung. Manche beschreibende Formulierungen könnten missverstanden werden, als ob die Machtentleerung der Politik eine Entartung dieser darstellte. Meine ganze Absicht

Differenzierung, Entdifferenzierung, Demokratie

Eine nahe liegende Lektüre der (insbes. systemischen) Theorie gesellschaftlicher Differenzierung bringt die funktional differenzierende Ausgestaltung der Gesellschaft in Korrelation zu Heraufkunft, Etablierung und Verankerung der Demokratie in ihr. Entdifferenzierung wird dann notgedrungen negativ konnotiert als Rückfall in abgelebte Formen der Sozialität. Es ist ein Rückgang zu vormodernen Strukturierungsweisen, die nicht in der Lage sind, ein Varietätspotenzial zu entfalten, das mit der Komplexität moderner Kommunikation Schritt halten könnte¹⁴. Entdifferenzierung wird stets als eine Bedrohung aufgefasst, die gegen den Form-, Verfahrens- und Distributionsreichtum der Gesellschaft gerichtet ist¹⁵. Sie macht die Gesellschaft in jeder Hinsicht ärmer und stellt sie damit vor vielen Herausforderungen so sehr bloß, dass ihr nichts mehr übrig bleibt, als der Rückgriff auf drastische Regulierungen, die sich auf grobe Simplifikationen stützen. Diese erlauben rasche Orientierung und durchgreifende Entscheidungen. Je näher eine Politie¹⁶ an den Ausnahmezustand heranrückt, je größer wird die Versuchung für sie sein, sich seiner zu bedienen, um die interne Komplexitätserzeugung – zur Reduzierung von (externer) Komplexität – zu stoppen¹⁷.

Gegen Versuchungen der Entdifferenzierung dienen insbesondere die Menschenrechte als Garantie: sie blockieren die Möglichkeit der Regression, die sich aus zufälligen oder sonst wie motivierten Konstellationen ergeben könnte. Die Menschenrechte sind auf diese Weise eine Gegenfigur zu den von Luhmann angerissenen Komplexitätsblockern. Sie sorgen für ständige Irritation und Perturbation aller möglichen gesellschaftlichen Systeme und erhalten sie damit unter einem starken Komplexitätsbewältigungsdruck¹⁸.

Wenn man sich nun viele Gesellschaften unserer Moderne anschaut, dann kann man leicht feststellen, dass weit fortgeschrittene Differenzierung keineswegs immer mit dem

ist gerade verständlich zu machen, weswegen die Vergegenwärtigung einer machtbetriebenen Politik – wie bei Carl Schmitt – keinen Sinn mehr machen kann.

14 Siehe dazu Luhmann 1986 S. 186ff.

15 Chris Thornhill (2006) hat eine dahingehende Interpretation von Demokratie geboten.

16 Ich verstehe unter Politie den Aspekt von Gesellschaft, unter dem soziale Kommunikation kollektiv bindende Züge annimmt.

17 Was Macht entmachtet, ist die Entpolitisierung des Politischen und die Zweitkodierung der Politik durch Recht. Macht hört damit auf, aus der Situation und dem Willkürgrunde eines sich mit der Gemeinschaft identifizierenden Führers gebraucht zu werden. Sie ist nicht mehr strukturell abenteuerlich. Bei denjenigen Denkern – wie Carl Schmitt –, die das Politische aus dem Ausnahmezustand denken, vollzieht sich Politik stets am Extrem von Drohung und Bedrohtheit und muss deswegen stets Macht mobilisieren zu Zwecken der Selbstbehauptung der Gemeinschaft als Zurückdrängung fremder Ansprüche und Selbstbehauptungen in einem Raum, der an sich die Knappheit und Unteilbarkeit selbst aller Güter symbolisiert und das gleichberechtigte Zusammenbestehen von Selbstbehauptungen als unmöglich und widersinnig offenbart. Ein solches Denken verkennt die Entbehrlichkeit der Dramatisierung am Motiv des Ausnahmezustandes. Der ursprünglichste Zug an der Struktur der Politik ist deren Verbindung mit der Grundlosigkeit von Wille als Willkür.

18 Siehe dazu Verschaegen 2003.

Schwund aller autoritären, charismatischen oder machtorientierten Züge der Politik einhergeht. Demokratien können ein Maß an Politisierung oder an Machtmediierung der Politik beibehalten, der sie an einer völligen Umstellung auf Heterarchie hindert. Autoritäre Stile demokratischer Politik kommen mit einem sehr modernen Design von Gesellschaft aus, jedenfalls mit einem weit fortgeschritteneren als dem von Gesellschaften der peripheren Moderne. Solche demokratische Politikstile sind gekennzeichnet durch sehr breite populäre Zustimmung, die sich in demokratischen Wahlprozeduren erneuert, jedoch den Zug einer zu starken konsensuellen Trage der Politik und des sie gestaltenden Regimes an sich haben.

Charisma an der Spitze, Emphase des politischen Diskurses, Bereitschaft zu thymischer Resonanz an der Basis sind die Konstituentien einer solchen Adhäsion der politischen Macht zu einem Körper von Vielen und dem, was sie geschichtlich sammelt. Als Einheit wird dieser Körper vor die Situation, die Gegenwart gestellt. Solche Verkörperung der Macht, solches Körper-machen von Macht und Politik, von Macht und Erwartung der „Nation“ zeichnet eine Form von Einigung und Einwilligung, die keineswegs Monopol diktatorischer Regime ist. Die Anfänge der V. Republik in Frankreich standen unter solchen Vorzeichen. Kennedys Präsidentschaft vollzog sich ebenfalls immer mehr in einer Einrahmung durch solche Einwilligungskonsense. Auch demokratische Konsense können von einer solchen Einwilligung in Machterzeugung und Ausübung durch eine besondere politische Spitze getragen werden, die in der Lage ist, ein emphatisches Moment des Politischen zu nähren und zu nutzen. George W. Bushs Präsidentschaft und die republikanische Dominanz im Kongress „bring power back in“ in der amerikanischen Politik, und bestimmen dadurch eine Rückkehr zur Machtmediierung der Weltpolitik im allgemeinen. Ihres ist ein von Überzeugungen der Nicht-Mitte getragenes politisches Projekt, das mit Überantwortung der politischen Entscheidung an Willkürgründen der politischen Führung einhergeht. Das Emphatische steht dann für das Unaufhellbare der Entscheidung in der fordernden Situation. Die Richtigkeit (justesse) der Entscheidung wird der Spitze überantwortet und zugemutet, einer Spitze, die in größter Adhäsion zur aktuellen Forderung der Gemeinschaft steht, lebt und waltet.

Demokratische Strukturierung einer Politie scheint also nicht mit ihrer durchgängigen Entpolitisierung koextensiv zu sein. Hochdifferenzierte, hochmoderne Gesellschaften haben ausgesprochen politisierte Stile der Politik entwickelt, ohne sich einer Entdifferenzierung ihrer ausgebildeten und zur selbstreferenziellen Schließung gelangten polysystemischen Organisation zu unterziehen. Die Grenze zwischen machtbasierter Politik und ent-machteter Politik läuft nicht entlang dem Scheid zwischen demokratischer und undemokratischer Struktur, sondern entlang der Möglichkeit, wichtige Bereiche der sozialen Kommunikation mehr oder minder zu politisieren, d.h. in einem Verhältnis der Gebundenheit an oder der Indifferenz zur Politik zu halten. Politisierung, wollen wir setzen, ist eine Form residueller Nicht-Entzaubertheit der sozialen Welt.

In einem politisierten Rahmen gesellschaftlicher Kommunikation erscheint das Offene vor der Gesamtheit der Beteiligten an dieser Kommunikation als etwas, das sich einem ihm entgegenkommenden Willen bereithält. Die Zukunft wird angeeignet als etwas, in das

hinein eine profilierte Bestimmung des von Vielen Gewünschten eingreift. Der Horizont der Zukunft wird nicht als gesteigerte Kontingenz aufgenommen, die von den sozialen Systemen herausgefordert und zur Steigerung der internen Komplexität genutzt wird. Die in ihm geborgene Kontingenz wird nicht den einzelnen Systemen und ihren Prozessierweisen überantwortet. Man unterstellt ihr eine vorgängige Beziehung zu Grundanliegen der Gesellschaft und unterwirft sie dem Anspruch auf sinnvolle Entsprechung zum gesellschaftlichen Vorgriff auf die Geschicke, den Körper, die Gestalt der Gesellschaft.

Politisert wird soziale Kommunikation, wenn sie sich von der Möglichkeit und der Wirklichkeit eines Projekts der Gesellschaft für sich selbst leiten lässt. Ein „dessein“ wird unterstellt, und wenn dieses keine konkrete Gestalt annimmt, weil keine Politiker da sind, die es artikulieren können, dann wird Politik mit der *Idee* eines solchen „dessein“ gemacht. Dies heißt, dass Politik mit der Unterstellung seiner Möglichkeit gemacht wird. Fehlt es aber in der Politikgestaltung an einem solchen (Groß)Vorsatz, wird dann der Schluss gezogen, dass das berufene politische Personal seine Hauptaufgabe nicht voll wahrnimmt. Das „dessein“ ist Hauptanspruch der Politik und wer diesem nicht genügt, ist zur Übernahme nationaler Verantwortungen nicht fähig. Ihm würde das dazu legitimierende Format fehlen¹⁹.

In einem solchen Rahmen politischer Kultur (und dies ist eindeutig der französische Rahmen) gelingt es selten, die Entpolitisierung der sozialen Kommunikation so weit zu treiben, dass sich die Residualformen der Bezauberung durch Politik vollkommen resorbieren lassen. Die lebendigen Evidenzen kollektiver Existenz, die sichere Verankerung in einer überaus langen, selten erreichten historischen Kontinuität, die Festigkeit und Eindeutigkeit der Züge kollektiver Identität, all dies bedingt ein Bedürfnis der Vergewisserung der Zukunft über eine Fortschreibung der Vergangenheit. Man entwirft sich in die Zukunft mit Sicherheiten, die sie im voraus für festgelegte Identitäten bewohnbar machen. Nicht so also, als ob die Zukunft die sie zu Bewohnenden selber dahin zu verändern hätte, dass ihre identitätsische Festlegung stark gemindert wird. Denn nur schwache, nicht substanzhafte Identitäten, Identitäten „ohne Eigenschaften“²⁰ sind in der Lage, die Zukunftsoffenheit und das Zukunftswachstum systemisch differenzierter Gesellschaften auszuhalten.

Die Entzauberung der Politik wird von der Steigerung der von der Zukunft her eindringenden, alles überflutenden Kontingenz gefordert. Eindringende Kontingenz benötigt eine ihr homologe soziale Aufnahmestruktur: diese braucht nicht alle politisierte Politik, allen Elan zur Entwerfung von Sinn und Bindung fahren zu lassen; sie muss jedoch politisierte Politik als Fassade, als Vorderspiel und Vordergesinnung walten lassen, als funktional förderndes Moment der Öffnung für Kontingenz. Politisierte Politik wird dann zur Ritualform

19 Die Nachfrage innerhalb der französischen Politik nach einem „grand dessein“ ist eine Nachfrage nach Machterzeugung und Machtausübung durch einen grossen Zauberer, der eins mit der „France“ ist, ihre Zusprüche wahrnimmt und weiß, wohin sie gelenkt werden will.

20 Siehe mein « Une culture sans qualité » (Clam 1998, [entretemps dans une version revue](#) in: *Globalités paradoxales et ipsités différentielles sans dehors. Constructions du sens social et culturel du présent*, Paris, Ganse Arts et Lettres 2019).

von Politik, in der ein Maß an Sicherheit, an vergangenheitsorientierter Selbstvergewisserung geschöpft wird. Das „dessein“ wird zum Instrument der Politik, die sich dann um so besser der Entpolitisierung hingeben kann.

Man könnte auf die Entwicklung hinweisen, die von den monarchischen, noch stark hierarchisch strukturierten Regimen des europäischen „*âge classique*“ entlang einer Art evolutionären Pfads zu den demokratisch heterarchischen Politien unserer späten Moderne führt. Damit könnte man zur Geltung bringen, dass Moderne nicht vollendet geboren wird, und dass ihr Prinzip der Differenzierung nicht vom ersten Moment an bündig geschlossene, autopoietisch operierende, reife Systeme liefert. Funktionale Differenzierung und demokratische, aber noch durch Autorität, Charisma und Macht bestimmte Politik erscheinen dann als gleichzeitig möglich. Demgegenüber ist aber festzuhalten, dass die Entwicklung insgesamt eindeutig bleibt: bei fortschreitender Differenzierung sind gerade und zu allererst die autoritären Züge solcher Politik zum Niedergang verurteilt. Machtmedierte, d.h. politisierte Politik muss im Rahmen funktional differenzierter Kommunikation von vorneherein als residuelles Moment gesehen werden. Das aufgeworfene Problem ist dann das dieser Fähigkeit der Politik, sich in einer noch ganze Bereiche der sozialen Kommunikation politisierenden Form residuell zu erhalten, während sie von der sich voll auswirkenden, auslebenden Differenzierung umwaltet wird. Mehr noch: politisierte Politik fördert – im Zweischritt der Transformation moderner Macht von einem alle Machtpotenziale in sich aufsaugenden Medium zu einer machtentbehrenden, macht-bahren Macht – die Grunddynamiken der Differenzierung. Durch Stützung prädifferentieller politischer Selbstvergewisserung erleichtert sie das Wirken dieser Dynamiken. In einem gewissen Maße lässt sie sich, wie wir es angedeutet haben, von ihnen instrumentalisieren.

Man hat sich also eine Gradation in der Politisierung der Gesellschaft vorzustellen: denkbar ist eine weitgehende gegenseitige Insulierung von Gesellschaftsstruktur und (politisierter) Politik; an dem einen Extrem läge eine ziemlich weit fortgeschrittene Abgebautheit der Differenzierungsstrukturen durch sich frei entfaltende, ggfs. diktatorische Machtpolitik; an dem anderen eine durchgängige Entpolitisierung der Politik, bzw. Entmachtung der Macht durch Abbau der Zentralität der Herrschaft als primärer Form der Bindung sozialer Prozesse²¹. Was im einen Falle von starker Politisierung der Politik typisch geschieht, ist, dass Organisationen der Politik, die als solche noch relativ streng ausdifferenziert sind, Einfluss auf andere Bereiche und Subsysteme sozialer Kommunikation nehmen. Parteien,

21 Man könnte einwenden, dass es noch eine andere Form der Politisierung gibt, die nicht mit einer Rehabilitierung der Machtmediertheit der Politik einhergeht, nämlich die von Bürgerinitiativen, Diskussionsrunden, vernunftgeleiteten Verständigungen... In der Tat, die Aktivität solcher Gruppen kennzeichnet einen Zustand intensiver Politisierung der Gesellschaft, der aber nicht mit einer zentralen Stellung von Macht, Zwingkraft und Herrschaft identisch ist. Hier versteht sich und wirkt sich Politisierung gerade als äußerste Entmachtung der machtmidierten Politik aus. Eine solche Re-politisierung setzt aber gerade den strukturellen Rahmen einer zu ende entpolitisierten Politik voraus. Sie ist nichts anderes als ein Ausfluss dieser.

Sicherheitsdienste, politisch markierte militärische Verbände, fangen an, Einfluss auf Vorgänge der Verwaltung, auf Investitionen der Wirtschaft, auf Zulassungen zu Lehr- und Forschungseinrichtungen der Wissenschaft, zu Aktivitäten der Kultur- und der Freizeit auszuüben. Dabei bleibt die trennende Strukturierung dieser Bereiche und Systeme formal erhalten. Im Falle der Entpolitisierung verliert Politik ein großes Maß ihrer ursprünglichen Intuitivität und der immanenten Drastik ihres Wirkens.

Gesehen von dieser Warte aus, welche Kompossibilität, gegenseitige Instrumentalisierbarkeit und Insulierbarkeit von moderner Politik und moderner Gesellschaftsstruktur offenbart, muss moderne Macht als Paradox erscheinen. Modernität ist Umstellung auf interne Differenzierung zu einem Aufbau von Komplexität, der ein Leben mit sehr hoher Kontingenz ermöglicht. Machtmedierte Politik ist hingegen eine Art Präemption von Kontingenz durch Fortsetzung nicht kontingenzierter Sinnentwürfe, die sich dadurch auszeichnen, dass sie politische Entscheidungen in unaufhellbaren Gründen (Willen, Willkürwillen, starken, unumstößlichen Überzeugungen) motivieren und kollektives Handeln in eine nach Vorbild stabilisierter Identitäten und Selbstverortungen vorstrukturierte Zukunft hineinprojizieren. Moderne Macht kann nur vor einer Ausdifferenzierung kapitulieren, die jeder Politisierung der sozialen Kommunikation dadurch entgegentritt, dass sie die tragende Kategorie des Politischen, nämlich die der Einheit der Gesellschaft als durch Herrschaft gegipfelter und zentrierter, außer Gebrauch und Relevanz setzt.

Meine These ist, dass der Prozess der Ausdifferenzierung in den letzten Phasen seiner bekannten Laufbahn das Politische als machtvermittelte Politisierung wichtiger Teile der sozialen Kommunikation so stark zurückgedrängt und residualisiert hat, dass es zu einem Bruch der Kontinuität mit der „modernen“ Gestalt von Politik gekommen ist. Es rechtfertigt die Rede von einer machtabgewandten, entpolemisierten, entemphatisierten, entpolitisierten Form von Politik. Diese Form ist das Indiz schlechthin für die erste Vollendung der über Differenzierung erreichten Polykontextualisierung und Heterarchisierung der Gesellschaft.

Doxa

Die klassische Soziologie, vor allem die Weber'scher Prägung und in deren Gefolge die historische Machtsoziologie Michael Manns, identifiziert eine doxische Komponente der Macht. Der ideologische Faktor ist, in Manns Werk, einer von vier Faktoren der Machtbildung²². Manche Ideologien sind besonders günstig für Machterzeugung: missionarisch-universalistische Religionen und Herrschaftsideologien. Machtentfaltung im Außenraum setzt die starke Ermächtigung eines Zentrums und eines Gipfels im Innenraum der betreffenden Politie. Macht hat somit zwei korrelierende Seiten: Machtaufbau im Inneren durch Einrichtung von Systemen der Machterzeugung und -mobilisierung; Machtausstrahlung

22 Michael Mann (1986-1993) baut seine ganze Untersuchung über die Quellen sozialer Macht um die vierfache Wurzel aller solchen Macht. Die ideologische Komponente der Machterzeugung wird an erster Stelle gestellt und stark genug unterstrichen (1986, S. 22ff).

nach Außen, sobald dieses Außen in einem machtmäßig asymmetrischen Verhältnis zu den aufgebauten Potenzialen im Inneren steht – und auf diese einen Saugeffekt ausübt.

Machtsoziologisch gesehen, kann Macht nicht erzeugt noch mobilisiert werden, wenn keine Gemeinsamkeit der Anschauungen, der Glaubensüberzeugungen und der Werte gegeben ist. Genauer: Macht wird umso wirksamer erzeugt, je stärker der ideologische Zusammenhalt der Mitglieder der Macht benötigenden Gemeinschaft ist. Der Aufbau von Macht setzt in der Tat eine Art Kapitalisierung von Machtkomponenten voraus. Macht darf nicht an den Orten ihrer lokalen Erzeugung im sehr kleinen Maßstab zerrinnen. Ihre lokalen Beiträge müssen ohne Verlust zirkulieren. Die maßgebliche, nicht infrastrukturelle Bedingung für diese Bildung von Macht ist die gemeinsame Teilhabe der Teilnehmer an einer sie verbindenden Ideologie. Sie müssen einen profilierten Glauben teilen, der sie zu aktiver Beteiligung an kollektiven Handlungen anregt. Hinter jeder sozialen „Solidarität“, jeder sozialen Integration oder Inklusion muss ein ideologisches Band Gemeinsamkeiten stiften, die zu einer wie auch immer gearteten Form kollektiver Bindung der Handlung befähigen. Parsons sah in diesem Körper von „beliefs“ und „value commitments“ ein selbständiges System der Kultur, das kein kollektives Handlungssystem entbehren kann. Keine Kohäsion des Ganzen einer Gesellschaft ist denkbar, ohne diese ideologische Grundlage, ohne dieses „sentiment unanime des croyants“²³, das historischen Gemeinschaften ihre konkreten, meistens völkischen Züge verleihen.

Der deutsche Idealismus sah in dieser Gemeinsamkeit eine Art (animistischen) Prinzip der ideologischen Einheit: ein Volksgeist war die gestaltende Kraft hinter allen Manifestationen der Kultur (Religion, Sprache, Dichtung, Mythos, Sitte, Recht, Musik,...). Im Ganzen der „croyances“ war ein Einheit stiftender Geist, der die Homomorphie der vielfältigen Erscheinungen einer Kultur begründete. Somit war mit den „croyances“ ein assertorischer, affirmativer Zug gegeben, der sich eine Welt entwirft und sich in sie selbstbehauptend, machtentfaltend, mit Waffengetümmel projiziert. Das Emphatische der Selbstbejahung der „croyances“ ist nicht zu scheiden von der machtmäßigen Selbstbehauptung der Gemeinschaft.

Mit dem Ende der polemischen Moderne sind Kulturen endgültig in die Selbstrelativierung und Selbstfolklorisierung getreten. Auch fundamentalistische Revitalisierungen, revivals von (nationalen, völkischen und selbst religiösen) Kulturen wissen um die Alterität der eigenen Kultur für andere. Solche Effekte der Spekularität waren im prämodernen und noch nicht zu Ende vollzogenen modernen Rahmen nicht denkbar. Mit der wachsenden Unmöglichkeit, den Anderen in einer schlichten Alterität zu belassen und vom ihm Widerfahrenden schlichtweg nicht betroffen zu sein, entsteht eine spezielle Struktur der Doxa, die das eigene Selbstverständnis in seiner Urwüchsigkeit, Unumwundenheit und Unangefochtenheit nicht mehr weiterträgt. Die neue doxische Struktur bezeichnet die in sich wieder eintretende Dimension der Überzeugung, die im Horizont einer durchgängigen Kontingenz

23 Durkheim betont (1960, S. 596), dass die „croyances“ sich erst in den Akten gemeinsamer heiliger Handlungen ihre soziale – an sich gesellschaftsstiftende – Wirkung entfalten.

von Wissen und Glauben erst zu sich als Überzeugung der Beobachterbedingtheit und Aufhebbarkeit aller Überzeugungen kommt²⁴. Sie ist die offene Matrix für die Inklusion aller denkbaren Überzeugungen und kennzeichnenden Eigenschaften, solange sie sich in einer immer möglichen Suspendierung ihrer Geltung und ihres emphatischen „Appeal“ halten können. Die neue Doxa ist ein nicht-assertorischer Raum, in dem sich geradewegs getätigte Behauptung und Affirmation erübrigen. Dies erklärt die Residualisierung der politischen Emphase und lässt die Erhaltung jeglicher starker politischer Assertorik als Zugeständnis an ein überliefertes Genre rhetorisch überakzentuierender Diskurse erscheinen.

Die doxischen Strukturen der demokratischen Politien unserer metapolemischen Moderne sind gekennzeichnet durch dieses Paradox der Rücknahme emphatischer Setzungen durch die emphatische Setzung solcher Rücknahme selbst. Während die doxische Struktur der polemischen Moderne sich noch auf der Möglichkeit, Notwendigkeit und Schicksalsgefordertheit emphatischer Selbstsetzungen gründete, sind heute nur Behauptungen der Nicht-Selbstbehauptungen möglich als Behauptung der Verwerfung aller rücksichtslosen Selbstpräferenz zugunsten einer einfühlenden, Selbst wie Anderes und Anderes wie Selbst setzenden Urbehauptung.

Der Zusammenbruch der grossen Ideologien als Meistererzählungen ist der Zusammenbruch ihrer Glaubbarkeit, d.h. der Struktur ihrer Doxa. Ein solcher Zusammenbruch ist Teil eines allgemeinen Verfalls aller emphatischen Diskurse. Solche sind Diskurse der Religion, der Politik, des polemischen Rechts. Denken wir an die Sonntagspredigt und die Urwüchsigkeit ihrer Emphase. Man kann sie sich schwer vorstellen bar aller thymisch-rhetorischen Effekte. Denken wir also an den Eindruck, den ein Plädoyer vor Gericht, eine politische Rede auf uns macht. Bei solchen Auftritten ergibt sich unmittelbar eine Spaltung der Zuhörerschaft in zwei Publiken, das wir als Vorderpublikum und Hinterpublikum bezeichnen könnten. Das erste ist eins, das versucht, sich das Emphatische anzueignen und seiner Schwingung gefügig zu machen. Es versucht mit ihm zu schwingen. Das zweite schließt die Teilnahme am emphatischen Moment aus, hat aber Verständnis für den Gebrauch der Emphase als etwas Genre-Zugehöriges. Es nimmt den Redner nicht beim Wort und sieht in ihn jemanden, der sich einer Übung unterzieht, der man mehr oder minder geschickt, brillant, genüge leistet. Man empfindet es z.B. als besonders verdienstvoll, wenn sich moderne technokratische Eliten an so etwas versuchen und dabei gut abschneiden.

Eine solche Differenzierung der Zuhörerschaft erfolgt nicht nur entlang Linien, die Personenkreise, Zuhörertypen scheiden. Sie spielt sich auch innerhalb derselben Personen. Diese lassen zeitweilig ein Vorderselbst bei dem emphatisch-polemischen Moment des Diskurses mitmachen. Das Vorderselbst weiß sich von einem in zweiter Intention beobachtenden Selbst gedoppelt. Es unterdrückt das von diesem hervorgebrachten Gefühl der Fremdheit der Emphase, indem es sich sagt, sie sei diskurstypbedingt und hat insofern nicht die

24 Ganz eindrücklich ist diese Kontingenz einfach ausgelebt: in Einstellungen und Verhaltensweisen, die mit „coolen“ Stilen der Selbstdarstellung einhergehen. Das Geschäft der Mode scheint sich darin zu erschöpfen, an der Popularisierung solcher Stile zu wirken.

Verbindlichkeit, die von einer solche doxische Konstruktionen entbehrenden Redegattung fließen würde. Der politische Diskurs reproduziert eine seiner Sache letztlich fremd gewordene polemische Emphase, die daher nirgends mit einer realen Machterzeugung noch -anwendung korreliert.

Das Weiterbestehen eines Vorderpublikums erklärt sich aus Affektdispositionen, ja genauer einer Affektstruktur kollektiven Erlebens. Gesellschaften gründen anthropologisch ihre innere Bindung in einer besonderen Qualität des überalltäglichen Erlebens der Gesamtheit ihrer Mitglieder als Gesamtheit. Gesellschaften bilden Einheiten, nicht weil sie eine Anzahl von Individuen in Raum und Zeit sammeln und sie in mehr oder minder dichte Kooperationsbezüge und funktionale Interdependenzen stellen. Die Einheit der Gesellschaft muss *erfahren* werden: dies leistet die Gesellschaft in identifikatorischen Prozessen und intensiven kollektiven Erlebnissen. Mit dem Wachstum der Gesellschaften zu ausgedehnten territorialen Gebilden, die ein persönliches oder wenigstens namhaft vermitteltes Bekanntsein der Mitglieder unter einander unmöglich machte, musste ein zeremonielles Zentrum die Aufgabe der Perpetuierung des sozialen Bandes durch symbolische und liturgische Veranstaltungen übernehmen.

In unseren Gesellschaften, deren bisher sehr starke nationale Verfasstheit heute im Niedergang begriffen ist, kommen identifikatorische Prozesse nicht mehr intensiv genug zum Zuge, so dass z.B. das Deutschein für viele Deutsche ein recht sekundäres Identifikationsmerkmal darstellt. Es ist vor allem nicht mehr thymisch-affektiv substantiiert und lässt die gesellschaftliche Eingliederung immer mehr an Eindeutigkeit und Stärke verlieren. Dies alles bedingt oft eine Nostalgie urtümlicher Eintauchungsgefühle in soziale *corpora*, an denen die doxische und identifikatorische Inhibiertheit spätmoderner Existenz verloren werden kann. Der Sport spielt hier mit seiner stellvertretenden Polemie, seiner agonalen Repräsentanz eine primordiale Rolle. Die Folklorisierung vieler Identifikatoren nationaler Kulturen kommt hinzu und ermöglicht eine prekäre Fortschreibung alter Muster unbeschwerten Selbstseins mit ihrer charakteristisch ungehemmten Selbstpräferenz.

Die Inszenierung doxischer Intensität spaltet also ihr Publikum sowohl *singulatim* als auch *per totum*. Gewisse soziale Kreise sind besonders empfänglich für emphatische Kommunikation. Diejenigen in der Halle z.B., die true-believers der Parteikonvente, die immer begeisterten, donnernd klatschenden werden von den draußen gebliebenen als Vertreter einer Gattung gesehen, zu der man nicht von vornherein gehört. Sie sind diejenigen, die die natürliche Zurückhaltung und Neutralität fallen lassen und an einem inszenierten Moment emphatischer Kommunikation teilnehmen. Es sind „Gläubige“, die bei Nicht-so-Gläubigen Befremden, und manchmal Unwohlsein hervorrufen, aber grundsätzlich auf der Folie einer Toleranz, die Emphase und Gläubigsein als Möglichkeit für gewisse Diskurse akzeptiert. Selbst ganz fremdartige „Glauben“ werden wie Ausprägungen einer allkontingenten Alterität verstanden und oft mit „ethnologischer“ Toleranz begegnet (wie bei der Ausstrahlung von Sonntagspredigten, Messen, Gewerkschaftsfesten, Parteikonventen,...).

Eine einzige Emphaseform scheint am allerwenigsten zu befremden, am allerwenigsten „Ungläubige“ draußen zu lassen, am allerwenigsten die Teilhabe an ihr für eine Mehrheit als

Unwahrscheinliches darzustellen: die dichotome Parteibildung um den sportlichen Agôn. Ist es, weil wir hier mit Agôn und nicht Polemos zu tun haben? Ist es, weil Agôn eine Form der Repräsentation von Polemos bietet, die als solche die thymische Identifizierungsform vor den entzaubernden, entaffektualisierenden Kontingenzerungen rettet, und damit den Weg für eine unmäßige, weil einzig erlaubte, „lizierte“ Affektentladung offen hält?

Der Aufschwung des Sports und seiner Funktion als Repräsentanz für kollektive Identifikationen, die auf ihrem urwüchsigen Terrain, wenn sie vollends politisiert bleiben, nicht ungefährlich sind, erklärt sich gerade aus den allgemeinen Bedingungen der metapolemischen Moderne. Hier hat eine funktionale Stabilisierung die affektuelle als Hauptmodus der Strukturierung sozialer Kommunikation und des Ausdrucks ihrer Bindung abgelöst. Eine Systemisierung der großen Handlungszusammenhänge hat die Gesellschaft im Ganzen gründlich entpolemisiert. Der metapolemische Rahmen stellt die Knotung einer Anzahl von strukturellen Umwälzungen, die im Verbund eine Mutation der „human condition“ bedingen: Hebung axialer Knappheiten (Information, Energie) durch die drastische Beherrschung von virtualisierenden, an die Gegebenheit von Wirklichem nicht mehr gebundenen Technologien; Verunmöglichung des Krieges durch die Entwicklung von Massenvernichtungswaffen und die Entstehung eines Gleichgewichts des Schreckens; Veränderung der Basiskomponenten der Vergesellschaftung durch Erübrigung der zwangbasierten Herrschaft zum Zusammenhalt des sozialen Ganzen; Aufhebung aller nur lokalen Beobachtungs- und Handlungsweisen durch die Ubiquität planetarischer Beobachtung aller lokalen sozialen Systeme (der Politik, des Rechts, der Wirtschaft, der Erziehung, der Kunst...) einzelner Gesellschaften, mögen diese durch auch so starke kulturelle Distanz gekennzeichnet werden wie nur denkbar.

Unter diesen Bedingungen erscheint Politik, in ihrem strengen Sinne von machtmittlerter Politik, als etwas zu einer rein funktionalen Basis systemischen Funktionierens Hinzukommendes. Die Basisprozesse systemisierter Politik laufen diesseits jeder doxischen Betonung irgendwelcher selbstzentrierten Behauptungen. Sie erübrigen die starke doxische Assertorik der alten politisierten und identitätischen Politik. Deren doxische Züge bleiben – wie wir es gesehen haben – formal erhalten als genre- und funktionszugehörige Bestandteile. Damit klärt sich die materielle Emotionsabgewandtheit metapolemischer Politik bei Erhalt eines formal affektbetonenden Gestus.

Auf die räumliche Szenerie sozialer Existenz entworfen, ergibt sich das folgende Bild: Der öffentliche Raum entleert sich seiner expressiven Komponenten, die ihn vormals dramaturgisch geschlossen inszenierten. Militärs, Priester, Krankenschwestern, Schüler, Lehrer, Bürger und Arbeiter waren in ihm als solche erkennbar und gaben in dieser ihrer Erkennbarkeit die Bereitschaft kund, sich ihrer Berufe vollends zu „widmen“ und in ihnen aufzugehen. Einzelne waren von ihren Ständen gekennzeichnet als jene von ihnen zu ihrer „Aufgabe“ Erwählten. Diese Beschlagnahme und Aufgabe des Einzelnen durch seine gesellschaftliche „Berufung“ ging nicht ohne doxische Assertorik und thymisch wallende Bereitschaft zu schmerzlichem Selbstopfer.

Die Voraussetzungen einer solchen Verfassung des öffentlichen und politischen Raumes der polemischen Moderne kontrastieren mit den gerade genannten des metapolemischen

Zeitalters der Politik. Im ersteren Raum haben Einsätze der Politik noch die Härte der axialen Knappheiten, die keine Beobachtungsweise virtualisiert. Die Not und der Ernst des Lebens sind noch voll gestaltend in der Existenz von Einzelnen und Gruppen wirksam. In einem solchen Raum ist die primordiale Aufgabe der Politik nicht die Teilung monetärer Produkte und sozialisierter Nützlichkeiten, sondern die herrschaftsgestützte Durchsetzung von Disziplinierungen, welche die zur Selbstbehauptung des sozialen Ganzen nötige Macht erzeugen und kapitalisieren. Eine solche Ökonomie des Politischen geht, wie es von selbst einleuchtet, nicht ohne Rückgriff auf konstante und oftmals extreme thymische Mobilisierungen.

Fazit

Mit dem Niedergang aller doxischen Profiliertheit der Überzeugung und des Handelns erlebt die Politik eine Art Bündelung ihrer möglichen Pfade um eine „Mitte“. Die meisten politischen Projekte werden homomorph. Die Konsense werden übermächtig und es entsteht so etwas wie eine „pensée unique“, die von der die Politik beobachtenden Intellektualität, insbesondere in Frankreich, als Tiefststand der Politik und Verlorensein ihrer an die Wirtschaft wahrgenommen wird. Nichts scheint ärgerlicher zu sein als die Einwilligung aller politischen Parteien von links wie von rechts in diese Selbstaufgabe des Denkens und die Fügung unter das Diktat der immer stärker finanzgesteuerten Ökonomie. Es schürt Gefühle der Rebellion und des Ausbrechenwollens aus einer an sich konstruierten Alternativlosigkeit. Und dennoch, das Denken, das an sich frei ist und der Inbegriff dessen, was durch keinen Zwang zu bändigen ist, scheint hier zu kapitulieren. Wie kann es sein, dass keine Denkinmaginativität es schafft, den großen Grundsätzen der Ökonomik sowie den inzwischen standardisierten Reformkursen der Wirtschaftspolitik eine Alternative zu erdenken und Wege ihrer Realisierung vorzuschlagen?

Es entwickelt sich eine Art viszeraler Ablehnung der „horreur économique“²⁵ als einer neuen zwingenden Herrschaftsform, welche die Politik auf die Regulierung von Produktions- und Distributionsprozessen reduziert und deren Entscheidungsfülle auf die Arbitrierung von stark verengten rationalen Wahlentscheidungen zurückschraubt. Immer schmerzlicher wird das Scheitern aller noch irgendwie voluntaristischen, den Systemzwängen abgewandten Politiken empfunden. Man kann nicht umhin, die Ökonomie als strukturierenden Hauptattraktor der Politik anzuerkennen. Worum es dann in letzterer geht, ist die Aushandlung von Kompromissen um die Teilung monetärer Produkte. Politik wird somit zum Raum einer durchgängigen Strukturierung von Krise als Nicht-Krise und von Nicht-Krise als Krise. Dies heißt: der neue Diskurs der Politik ist dann die mit regulierende und arbitrierende Instanz einer strukturell teilungsbezogenen Problematik, bei der es immer um einen auf fundamentalem Konsens ruhenden Abbau von Dissens geht. Der Dissens bezieht sich auf Einsätze, die als prinzipiell teilbar konstruiert werden. Die von ihrer Distribution eröffneten Krise wird als solche vom politischen Apparat gemanagt und auf nicht kritische

25 Dies ist der Titel eines Essays von Forrester (1996), das im Frankreich der Wirtschaftskrisen Ende der 90er Jahre zum Bestseller wurde.

Formate von Neuregulierungen und Reformen reduziert. Unter diesen Umständen werden aber dann alle sich als Dissense kristallisierenden Fluktuationen von Gruppeninteressen und Systemabläufen zu Krisen, die zu Nicht-Krisen herabgemanaged werden müssen. Dies ist ein struktureller Zug der entpolemisierten Politik unserer Gesellschaften.

Ein weiterer gewaltiger Attraktor heutiger Politik ist das, was man behelfsmäßig Mittelstand nennen muss. Sowie in der Gesellschaft *at large* das Selbstverständnis der großen Mehrheit mittelständisch geprägt ist, so sind alle Pfade politischer Meinungsbildung und Selbstbeschreibung um den Begriff und die Sache der Mitte gesammelt. Politik vollzieht sich im Zeichen einer verstärkten Anähnlichung aller an ihrem Prozess Beteiligten. Wer sich auf diesen Prozess einlässt, kann nicht umhin, seine Anschauungen, seine Ziele, sein Verhältnis zu Zeit und den von ihr bedingten Sequenzierung seiner Erwartungen an die Vernünftigkeit der Wahlentscheidungen der Mitte anzugleichen. Devianz ist dann gerade nicht Rebellion, sondern Inanspruchnahme der durch die Mitte selbst zur Verfügung gestellten Variation individuellen Seins vor dem Hintergrund des von der Mitte stark gefühlten Kontingenz der fluktuierend geltenden Sinn-, Wert- und Normentwürfe. Devianz von der Mitte selbst geschieht oft mit einer Mittegesinnung (*centre-mindedness*) der Suche nach noch authentischeren Entscheidungen und Positionen.

Eine so stark um breite Konsense und rational-technische Reduzierung ihrer Wahlmöglichkeiten kristallisierte Politik bringt ein spezifisches Personal hervor. Die Symbolik der Macht musste, solange Politik machtmédiert war, vom Machthabenden angeeignet und vorgestellt werden. Politik benötigte Charisma, Wortgewalt, militärische Ränge, Dienstrecords in autoritären Institutionen, etc. Dies kontrastiert mit dem heutigen Profil politischer Eliten. Diese tendieren in Europa immer stärker dazu, erudierte, d.h. abgeschliffene, Eliten zu sein. Es sind vor allem Leute, die an der „gestion de dossiers“ geschult werden: Problemfindung, Problemdefinition und -analyse, Imagination von Problemlösungsdesigns, Kommunikation um den Problemprozess als Krise / Nicht-Krise. Gedrillt werden sie in argumentativer Vernunft, Organisationssteuerung, Orientierung an Recht. Sie haben ein Wissen um Steuerbarkeit / Nicht-Steuerbarkeit komplexer Systeme internalisiert. Ihr Wissen und Können beziehen sich auf Designs von Lösungen, die im systemischen Material skulptiert werden. Sie verfügen über eine große Erfahrung in der Aushandlung von kalkulationsbasierten Kompromissen, die von Machbarkeitsgesichtspunkten bestimmt und an Vernünftigkeit und Ausgewogenheit der Arbitrierung orientiert sind. Die Stäbe, die dieses Personal unterstützen, sind ähnlich gebildet. Der Machtwettbewerb bringt Vertreter dieses Typs von Personal in eine Arena, in der rhetorisch „gekämpft“, aber im Grunde nur innerhalb eines Spektrums vernünftiger Wahlentscheidungen argumentiert wird.

Zeitgenössische politische Eliten in Europa unterstehen sehr starken Korrektheitsanforderungen. Sie müssen stets ihre Erudiertheit an den Tag legen und jede Unausgewogenheit von ihren Entscheidungen und Gesinnungen fernhalten. Ihnen bleibt nur noch eine Fallibilität offen, diejenige einer egotistischen Interessiertheit. Die politisch korrekten Ingenieure des Sozialen können sich nur diese Art von Inkorrektheit leisten. Im Gegensatz dazu erscheinen Politiker und Führer der polemischen Moderne, aber noch die der 50er Jahre

des 20. Jahrhundert, von einem deutlich roheren Zuschnitt. Machtgewinnung und -ausübung war mit einer „Rudesse“ verbunden, die wir heute nur noch bei den Wiederbeleber der Machtpolitik finden: bei einem Bush, einem Sharon, - und natürlich ganz ausgesprochen bei den Stäben, die eine solche Machtpolitik durchzuführen haben (wie denjenigen, die in den Partei-Reservoirs der doxischen Nicht-Mitte – der amerikanischen Republikaner z.B. – geschöpft werden).

In einem Kontext, wo Politik durch Recht durchgängig kodiert wird, entsteht eine Struktur der Politik, in der die Motivierung zur Selektion von Handlungen und Handlungsweisen nicht mehr über Macht erfolgt. Wenn Recht Politik kodiert, können politische, das Medium Recht notwendig nutzende Selektionen, erst nach Durchlauf aller rechtmäßigen Instanzen der Rechtsfindungs- und Inkraftsetzungsprozeduren zu dem werden, was sie sind. Dies heißt, dass der politische Streit, genauer die das Politische strukturierende Polemie, auf das Gebiet des Rechts und der Rechtsbildung transponiert wird. Macht kann solchen politischen Selektionen nicht von sich aus zu Geltung verhelfen. Jeder kann an Macht appellieren, indem er an Recht appelliert. Machterzeugung und -gebrauch wird vollständig durch die Zweitkodierung durch Recht aufgesaugt.

Unter diesen Bedingungen kann es in der Politik nie mehr um Veränderung im Großen, um regelrechten Machtkampf und Durchsetzung von Machtansprüchen gehen. Die Konsense sind dafür zu dicht und breit gelagert; die Teilnehmer an der Auseinandersetzung wissen um die Grenzen ihrer Konfrontation sowie um die Enge ihrer Verhandlungsmargen, die weitgehend ausgenutzt werden, ohne dass das System der Machtteilung an Stabilität einbüßt. Keine mit welcher Vehemenz auch immer ausgetragene Auseinandersetzung vermag das System aus der Bahn seines kontinuierlichen, selbst konfirmierenden, sich autopoietisch schließenden Funktionieren zu werfen. Die Protagonisten wissen, dass keine endgültigen, alles verändernden Ergebnisse erzielt werden können. Bei Verhandlungen um Teilungen bestimmter ökonomischer Produkte oder sozialer Leistungen kann es nur um marginale, inkrementelle oder dekrementelle Änderungen gehen. Hinzukommt, dass die Protagonisten komplementäre Rollen im System ausführen und damit auf einander angewiesen sind – bei bestehendem Interessengegensatz. Sie wissen um ihre Angewiesenheit aufeinander – Kapital kann ohne Arbeit nicht auskommen, Arbeit nicht ohne Kapital. Interessen, Positionen, Beobachtungsweisen sind ineinander verschränkt (es ist keine Hebung des Wohlstandes denkbar ohne relative Bereicherung der bis dahin schlechter Gestellten; es sind keine Kapitalmachtbegehrenden, die nicht an der Schonung der Kapitalmachtbesitzenden interessiert sind...). Eine solche Verschränkung der Interessen macht jede Gesamtumstrukturierung unwahrscheinlich.

Im Fluchtpunkt einer solchen Entwicklung, einem Punkt, an dem europäische Politik schon längst angelangt ist, steht die strukturelle Tendenz zur Einrichtung einer Hauptform politischer Entscheidungsfindung, die in allen Punkten einer rechtlichen gleicht. Die Politik konstruiert immer mehr ihre Probleme als Streitsachen, die Interessengruppen einander entgegenstellen und deren Lösung im Recht, wenn nicht förmlich, so doch aus dem Geiste geltenden Rechts gefunden werden kann. Die wachsende Tendenz zur Entlastung der Politik

um die Entscheidung schwerwiegender Fragen durch Einschaltung oberster Gerichte und die Nachfrage nach Verfassungsentscheidungen entspricht einer solchen Problemverschiebung. Darin kommen die Interessen zu einer argumentativen Artikulation, die stets an Recht angelehnt ist. Nach dem Modell einer gerichtlichen Ausgleichsfindung werden die Interessen und Diskurse konfrontiert; Expertisen werden eingeholt, die immer mehr historischen und soziologischen Beschreibungen der Zusammenhänge gleichen; oftmals werden interdisziplinäre Ethikkommissionen berufen, welche die Fälle auf die ethischen Verlegenheiten hin klären, welche die Entscheidungswilligen ratlos machen. Nach solcher Aufklärung kann der schwierige Weg zum Ausgleich entlang den verschiedensten zu tätigen Rücksichten, meistens nach Maßgabe von Rechtsleitsätzen der kommutativen und distributiven Justiz gefunden werden.

Die Zweitkodierung der Politik durch Recht kann so weit fortschreiten, dass die Politik sich nicht nur rechtsförmig prozeduralisiert, sondern ihre spezifische Mediierung weitgehend verliert. Doch zeigt näheres Zusehen, dass am Anfang des Rechts niemals nur wieder Recht vorausgesetzt wird. Jede politische, aber auch rechtliche Entscheidung nimmt am Rätsel der Entscheidung teil: sie kann niemals sich oder einen Zusammenhang rechtlicher Lagen, der sie motivieren würde, sich selbst vorangehen lassen. Vor dem Recht ist Gewalt: Gewalt ist die Folie, auf deren Grund überhaupt Recht zu seinem Sinn und seiner Wirklichkeit finden kann²⁶. Recht kommt zu sich aus einem anfänglich immer vorauszusetzenden vorrechtlichen, rechtslosen Ursprung. Politik ist dem Recht strukturell vorausgelagert: sie ist in einem Gebiet angesiedelt, in dem Recht und Gewalt noch ungeschieden sind. Es ist dies die Geburtsstelle des Rechts aus der Gewalt, die es unmöglich macht, dass die Politik vollends in das Recht aufgesogen wird. Deswegen kann die Entpolitisierung der Politik nie so weit getrieben werden, dass alle Gewalt und alle Willkür in den Ausgleichen des Rechts sich restlos aufheben lassen. Bei einer Zweitkodierung der Politik durch Recht verschiebt sich die Problematik des Willkürgrundes der politischen Entscheidung von der Politik auf das Recht und nimmt die Form der Unmöglichkeit einer Autogenese des Rechts aus sich selbst an. Die Verlegenheit, welche die Paradoxie der Politik bedingt hat, kehrt im Recht wieder zurück.

Bibliographie

- Clam, Jean, 1998, «Une culture sans qualités: Autour d'Europe, la voie romaine» (de R. Brague), *Annales de Philosophie de l'Université Saint Joseph*, Beyrouth, S. 107-120.
- Clam, Jean, 2004a, *Trajectoires de l'immatériel. Contributions à une théorie de la valeur et de sa dématérialisation*, Paris CNRS-Editions.
- Clam, Jean, 2004b, „Umweltlose Weltgesellschaft. Zur Kreisschließung von Recht und Raum“, *Rechtsgeschichte* 5/2004.
- Clam, Jean, 2006, *Sciences du sens. Perspectives théoriques*, Strasbourg Presses universitaires de Strasbourg.

26 Zu diesem Gedankengang siehe Luhmann in Teubner 2000.

- Durkheim, Emile, 1960, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris Presses universitaires de France.
- Forrester, Viviane, 1996, *L'horreur économique*, Paris Fayard.
- Gilson, Etienne, 1952, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris Vrin.
- Heidegger, Martin, 2004, *Zu Ernst Jünger*, Frankfurt/Main Klostermann.
- Hoeres, Walter, 1962, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München Pustet.
- Jünger, Ernst, 1958, *Über die Linie*, Stuttgart Klett-Cotta.
- Kant, Immanuel, 1956, *Die Metaphysik der Sitten*, I. *Rechtslehre* (A 1797, B 1798), ed. Weischedel, W., Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, Immanuel, 1965, *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Friedens in der Philosophie* (1796), in Kant, I., *Ausgewählte kleine Schriften*, Hamburg Felix Meiner.
- Luhmann, Niklas, 1986, *Grundrechte als Institution: Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, Berlin Duncker und Humblot (2. Aufl.).
- Luhmann, Niklas, 1975, *Macht*, Stuttgart Enke.
- Luhmann, Niklas, 1995, *Soziologische Aufklärung 6*, Opladen Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas, 1964, *Funktionen und Folgen formaler Organisationen*, Berlin Duncker Humblot.
- Luhmann, Niklas, 1988, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas, 1990, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas, 1993, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas, 1995, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt Suhrkamp.
- Mann, Michael, 1986 / 1993, *The Sources of Social Power* (Vol. I. *A History of Power from the Beginning to A.D. 1760* / Vol. II *The Rise of Classes and Nation-States 1760-1914*, Cambridge 1986 / 1993), Cambridge University Press.
- Scheler, Max, 1926, *Die Wissensformen und die Gesellschaft. Probleme einer Soziologie des Wissens*, Leipzig Der Neue Geist Verlag.
- Scotus, Duns, 1639, In *XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, tome IV éd. de Lyon.
- Spengler, Oswald, 1923, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München Beck.
- Teubner, Gunther, ed., 2000, *Die Rückgabe des zwölften Kamels. Niklas Luhmann in der Diskussion über Gerechtigkeit*, Stuttgart Lucius & Lucius.
- Thornhill, Chris, 2003, „Niklas Luhmann's Political Theory: Non-Metaphysical Politics“, Ms. Onati Tagung Sept. 2003: *The Legal and Political Sociology of Niklas Luhmann*.
- Verschraegen, Gert, 2003, „Systems Theory and the Paradox of Human Rights“, Ms. Onati Tagung Sept. 2003: *The Legal and Political Sociology of Niklas Luhmann*.
- Weber, Max, 1980, *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen Mohr (4. Auflage).

VI

What is Modern Power?

The question about modern power

The question I would like to reflect upon is a very simple one: *How much power still exists in the politics of today?* How far is politics still based in power or mediated by power?

The intention of this question is to test out an impression arising from the current experience of politics in societies of the developed world. Politics seems to have lost much of the drastic character which it formerly possessed as the major system of society, responsible for ensuring social cohesion and regulating the production and employment of most of the means of coercion which society can mobilise. It seems that domination (*Herrschaft*) is no longer the formula of politics; that power is no longer what holds human societies as polities together; that the constant correlation and intuitive association of politics with power no longer possesses the firm ground on which it rested throughout human history. Perhaps we are witnessing, though still without full consciousness of its implications, a transformation of politics caused by the emergence of a new type of political communication, in which the weight and the harshness of axial scarcities¹ is decreasing, if not dwindling away. Democracy, law and welfare-statehood, coupled with the impossibility of warfare on a global level, seem now definitively to have an assuaging and humanising impact on politics.

Our societies today are in fact profoundly pacified. Internal conflicts are resolved through the channels of a complex political process that transforms crises into non-crises and non-crises into crises, thus staging a public and institutional treatment of social dissent. This process reduces the complexity of conflict by transforming its terms along leading distinctions which confer new principles of relevance and problem definition on its content. These are coupled

1 Under "axial scarcities" I understand the inflexible rarity of the elementary means of living (food, clothing, shelter) and the correlative rarity of the means of exchange that make their circulation – in such an extremely limited measure – possible. Those scarcities have been lifted with the control post-industrial civilisation has gained over almost unlimited quantities of energy and information. The elementary means of living whose axial scarcity determines the shape of all cultures preceding the late modern one are now given in profusion and critical moments of their exchange and circulation are conditioned by the difficult management of their profusion itself. Whole sectors of our economies work constantly under regimes of overproduction and must cope with the volatility of buyer markets facing permanently excessive supply offers.

to observation styles, techniques and procedures directed at the production of workable and balanced transitory solutions. On the whole, the political process enables statements and restatements of social conflicts along strictly political procedures which in themselves can guarantee types of solution achieved at very low levels of polemical energy.

State theory, political science, sociology have produced extremely detailed and precise descriptions of these processes. No one sole aspect of democratic politics seems to have escaped scientific observation within those disciplines. However, most of these observations and theorisations fail to reflect the distance of what they are to what they are observing. On the one hand, these theories show a deficit in their reflection on the contingency of the described processes, the “accidentality” of their emergence and the equifunctionality of possible alternatives to them that constitute the medium of their own selection and stabilisation. On the other hand, they show a deficit in their reflection on the contingency of the observation itself and of its enclosedness in its own distinctions and discursive constructions. Most descriptions of modern politics are therefore too narrow to offer a view of major transformations which does not remain enclosed in the self-description of the processes in the political system itself.

The facts and relationships we have hinted at while pointing to the loosening of the close embrace in which power and politics have held each other for so long are evident. However, to understand this process of loosening we will have to call upon a theory which determines the relationship of power and politics as one of a (symbolically generalised) medium (of communication) to a type of systemic operation (of social communication) taking place in this medium and nowhere else. To understand the nexus between politics and power, the decline of the use of power in politics, and the attenuation of the political substance of politics by law, we will have to mobilise a particular set of theoretical instruments. These derive from a theory of symbolic media of communication, a theory of the differentiation of society into autonomous systems of communication crystallised around non substitutable social functions, as well as from a theory accounting for the second-coding of politics by the legal code.

These are theoretical elements of Niklas Luhmann’s work. My use of them will remain deliberately very intuitive. That means: I do not intend to engage in a discussion of the theory itself, but I would like to try to work with some of its theorems, to apply them directly to the question of modern power, and to try to obtain descriptive accounts of it through them. This is a venture quite opposite to the design most frequently adopted by the Luhmannians, who mostly insist upon the importance of working at the same level of abstraction of the theory. My choice is a different one. Under conditions where knowledge of the theory cannot be presupposed, I think it is preferable to work, in intuitive, and sometimes merely metaphorical manner, with primary aspects of the theoretical elements at hand, rather than attempting to offer one further exposition of them. This has greater justification where a thorough and critical reception of some of those elements can show that they are themselves still incomplete and perfectible, and that their use by Luhmann and his followers still relies heavily on the metaphorical nature and the ambiguity of the

concepts which are at stake. This is the case in particular with the concept of the medium and the representations of its circulation.²

Sociologists might be tempted to formulate my initial question about the possible decline of the intensity of power in politics in the conventional terms of my title: ‘What is modern power?’ To be sure, all social transformations occurring in our societies can be reconstructed as manifestations of the structural mutation of society, correlated with manifold processes of modernisation. I have nothing against such an approach and I obviously endorse it by giving to my own inquiry the heading which I here quote. However, I would like to accentuate that a basic theorem of the sociology of modernity instructs us that the production and the use of power has experienced a tremendous *intensification* in the modern period. This statement, although apparently quite opposite to our descriptive findings, underpins the analysis set out below.

There is no doubt that power, like other central social functions, has been transformed by its entrance into modernity, defined as a new structural universe of social organisation. It is very plausible that the transformation of power occurred in a manner which paralleled that of the media of other social subsystems. We could easily attempt to draw the trajectories of medial transformation in some of the main social systems and to see if some noticeable differences could be discerned between them. However, I believe that it is possible to observe a major difference which distinguishes the evolution of modern power from that of other media, and gives it a specific shape. My main point in the following will be to show that the modernisation of power is a very singular process, which at a certain point in the later stages of its evolution exceeds what can be observed in other social functions.

Thus the question about modern power is not a question about its quiddity. It is, primarily, the question about its contrast with pre-modern power. Secondly, it is the question about ways in which its late evolution contrasts with that of the other media of modern social communication. There is no need to expand on the first contrast, which would provide subject matter for extensive research and literature. My endeavour will be to bring the second contrast to due sharpness.

The theory of social differentiation is, in its origin, a theory of the “division of social labour”,³ or a theory of the interaction of social actors⁴. In any case, it is a theory of functional interdependence, and in the modern period such interdependence attains a critical level, as a result of which the whole fabric of society is transformed. The paradox of interdependence is that it creates autonomy and enhances the independence of the interdependent.

2 See my critical reception of concepts like paradox in: J. Clam, “Die Grundparadoxie des Rechts und ihre Ausfaltung. Beitrag zu einer Analytik des Paradoxen” in *Die Rückgabe des zwölften Kamels. Niklas Luhmann in der Diskussion über Gerechtigkeit*, edited by G. Teubner, Stuttgart Lucius & Lucius 2000, p. 109-143; as well as in: J. Clam, “The Specific Autopoiesis of Law: between Derivative Autonomy and Generalised Paradox” in *Law’s New Boundaries: The Consequences of Legal Autopoiesis* edited by J. Priban and D. Nelken, Aldershot (UK) Ashgate Publishers 2001, p. 45-79.

3 E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris Presses universitaires de France 3rd ed. 1994.

4 G. Simmel, *Soziologie*, München Leipzig Duncker und Humblot 1923, p. 1-31.

The differentiation of society (*Differenzierung*) thus leads to the perdifferentiation (*Ausdifferenzierung*) of components, which fall out from the whole and assume a self-sustained existence. The movements triggering interdependence and independence are interrelated and mutually reinforcing.⁵ Luhmannian theory works through to the end of the perspective which views social evolution as determined solely by differentiation, and, in conclusion, it describes differentiation as the autopoietical autonomisation of social systems; it shows how this trajectory of autonomising perdifferentiation and of mutual strengthening of interdependence through independence creates a specific and wholly new design of society as a heterarchy of structurally coupled subsystems.⁶

The modern transformation of society can thus be interpreted as the differentiation of its organic, hierarchical and power-centred pre-modern fabric into subsystems built around autonomously operating, heterarchically coupled functions. Pre-modern social structure has a special foundational relationship to power, because of its intrinsically hierarchical design. Together with the segmentary and the centre-periphery designs of social structuring, hierarchy is the design that emerged in all high culture, and all state-building societies.⁷ It is the predecessor structure or structural background on which the modern transformation takes place. This transformation leads to the concentration of all power in a political centre and thus enhances in a first move the extent to which politics is mediated by power. At the same time, however, power will tend to be the medium of one system among others, and not the leading system of domination itself. In late modernity, and this is the crucial point, the heterarchical structure of society reaches completion with the un-empowering of power, a process which cuts off the links of politics to social centrality and sources of high command. The structure is completed when the co-naturality of politics and domination is definitively broken.

The modern transformation of society thus has a special impact on the political system, in its quality as mediated through power. Through the later stages of its evolution, the modern transformation of society does not only make political communication paradoxical, like all other forms of communication processed in the other social subsystems; in addition, it brings its medium to the point where it ceases to be what it was – something other media of the other subsystems do not experience. The phenomenon of power itself changes its structure and its meaning. This happens at the end of modernity and has to do with the *doxic* constitution of late modern social communication – doxic means in my understanding all aspects pertaining to belief and modes of belief in the context of a given social discourse.

5 On the paradox of the correlated increase of interdependence and dependence by Luhmann, see J. Clam, *Droit et société chez Niklas Luhmann. La contingence des normes*, Paris Presses universitaires de France 1997, p. 116.

6 On heterarchy, see N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt Suhrkamp 1997, p. 312s and P. Fuchs, *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft: Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit*, Frankfurt Suhrkamp 1992, p. 58ss.

7 On these structural designs of consociation, see N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt Suhrkamp, 1997, chap. 4, and C.R. Hallpike, *The Principles of Social Evolution*, Oxford Clarendon 1986, throughout.

Emerging in the 1970s,⁸ sociological and cultural-theoretical descriptions of late modernity as post-modernity have greatly enhanced our understanding of how different, how intense and how profound are the transmutations of concepts as they have descended from their modern configuration to their post-modern one. The contrast that I am trying to reconstruct is partly bound up with that transmutation. However, what is distinctive about the transmutation of power is without parallel in the other systems of social communication.

I would like to show that, howsoever we characterise the *present* state of our societies – be it as modern, or as post-modern, as in continuity with the modern or as in disruption of it –, power has undergone a transmutation which has changed its fundamental meaning. This can be shown on two levels:

- (a) it can be shown that political power, now definitively disengaged from the distress of life (*Not des Lebens* – to put it in Freudian terms), has lost its constituting enigmatic moments of decision and arbitrariness⁹;
- (b) further, it can be shown that political power has lost its constituting moments of being the site, space and core, the contributor, editor and free giver of intense collective and public experience (*Erlebnis*).¹⁰

8 See on the topics D. Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford Blackwell, 1990 and Z. Bauman, *Postmodernity and its discontents*, Cambridge Polity Press 1997.

9 Such a disengagement has secondarily to do with the decoupling of politics from violence and use of hurting physical force (to elicit compliance).

10 This last point I shall not deal with in the paper. It is the subject of a contribution which still is under work. The idea is that de-politicisation has to do with the loss of the dimension of symbolic exchange based on *dosis* and *antidosis*, gift and counter-gift between the top and the basis, between the powerful and the powerless who endow them with and recognise their power prerogatives. The top gives and the basis expects to be given a momentum, an intensity of life feeling which cannot stem from another source than power and power mediated politics. What is missing at the place of politics in the late period of modern power is precisely this: the intrinsically political function of hosting and producing the events for an intense feeling of collective public experience. Missing is a political staging of spectacles of transgression and death, bringing to sense the hardness of the penal edges of social life, the earnestness of collective destiny and the sacrificial dimension of community-founding. Thus, one of the major factors of de-politicisation of politics and of un-empowering of power is the differentiation, in the late modern period, of politics from its function of mobilising and monopolising collective attention in exchange of gratifications in terms of intensities of psychic – massive psychic, identifiatory – enlivenness. Re-politicisation, inversely, is bound to any re-empowering of the political restoring so far a measure of symbolic exchange between those wielding and those subject to power by which the differentiation of politics from the media as the instance of producing public attention and sensation is being partly lifted. Such a differentiation is reduced every time that the event is drastically produced by politics, i.e. produced in such a direct way by politics itself that the media's role in the event creation is overwhelmed by it. In a perdifferentiated social setting, the observation of the world by the media creates the event in the sense that it makes the world eventful. The differentiation of a medial system is a correlate of the uneasiness to produce events in the postpolemic age. Production of the event is the core of the media business and function. It is appreciated as such in society at large because it creates an event where there is non, but only processes, which are what they are because politics cannot be anymore as eventful and as drastic

Power's transmutation

To gain a fuller understanding of this, it is helpful to consider the evolution of modern politics from the onset of its structural change at the beginning of modern times until today. In so doing, we would intuitively, without any special theoretical apparatus, identify a caesura between today's society and the end of what we might term the *polemical age* of humanity: this caesura is commonly marked by the end of World War II and of the Cold war. Naturally, everybody is aware of a deep change in the history of humanity and in social conditions throughout the globe since then. These changes include the impossibility of war on a large scale – global, world war – and the end of ideological strife. But they also include changes in all subsystems of society. Economy experiences a succession of “revolutions” of its productive structure; its medium, money, undergoes a process of profound dematerialisation, changing it into a pure sign of quantified circulating value. Law accelerates its positivisation and has more and more to underpin its normative contents with cognitive plausibilities. Science decouples its cognitions from permanent (eternal) truths, from certainty of self-awareness, and from exact knowledge of world processes determined by general and rigorous laws. It works with transitory, currently falsifiable truths within the framework of a plural, ever possible alternative constructability of its objects. Art leaves behind it any reference to nature, mimesis, beauty and meaning. It gives itself themes (its own poiesis), principles of construction (as pure construction – of construction) and intrinsic contingency (non-)rules which prevent the emergence of any lasting artistic Gestalt.¹¹

Despite the momentousness of these changes however, they do not, sociologically, constitute a *structural* transformation of society like that which took place with the advent of modern times. The end of the polemic age of humanity does not mark the beginning of a new structure of social ordering. The processes of functional differentiation of social communication bringing perdifferentiated subsystems to a mature form of operative and autopoietic closure still remain ongoing and represent the most decisively determining social processes. In the main systems of society – as well as in all others – there is no change in the pulling dynamic of functional differentiation and its basic structural conversion, in spite of eventually tremendous accelerations and accent displacements in the processes at work.

My thesis, therefore, is that the political system, defined as a power system, cannot be seen as evolving in continuity with its modern transformation and functional restructuring. My argument, in this respect, contains the following components:

as it were. Re-politicisation of politics brings with it a re-capture of the space of public attention by the political. It restores politics to its drasticity which abolishes its dependence upon the medial eventialising of political processes.

11 These are very much compressed formulas stemming from the luhmannian corpus of theory. Singular and precise references to individual texts of that corpus would be artificial. For each of the quoted subsystems I refer to the late summae of Luhmann's work; for economy, see N. Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt Suhrkamp 1988; for science, see N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt Suhrkamp 1990; for law, see N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt Suhrkamp 1993; for art, see N. Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt Suhrkamp 1995.

- a) Power ceases to be power when it loses its connection to will as a self-grounded (arbitrary) will (Willkür).¹² Will in this sense is the nonelucidable ground of determination of the powerful. Power is essentially self-enveloping and self-obscuring. It is at its core and source a nocturnal recess that cannot be enlightened. The moment of extreme density at the centre of power is the black hole of decision and will.¹³
- b) Politics ceases to be politics based in power and mediated through power as soon as it becomes unrelated to, un-sustained by a politicisation of important sectors of social communication. That means in effect: *A contrario*, power and politics, as long as they are sustained as such, give to the space in which they operate the shape of a polemic space – as the space of strife and conflict.
- c) The polemic nature (or the polemy) of the political dries up if it is not nourished by emotions and their thymic vibrancy. De-politicisation takes place in a context marked by the accelerated decline of emphatic communication in general.¹⁴
- d) The functional differentiation of society, in its later phases, approached a real poly-contextualisation of social communication. The main effect of this late maturity of modern society is the de-politicisation of society, and the subsequent de-polemisation of politics and un-empowering of power [the withdrawal of power from power]. The heterarchical structure of society lacking summit and centre is therewith accomplished.

Un-empowering power means dislocating the structural arbitrariness of its emanation from unreason and groundlessness.¹⁵ It blunts the hardness of the hurting edges of power. Such an un-empowering unfolds as an immersion of politics in a second-medium or second-code (*Zweitmedium, Zweitkodierung*), namely that of law. The recoding (the doubling of the code) of politics by the legal code is an all-decisive process. In comparison with this, all other contributions to the de-politicisation of social communication stemming from other systems are of limited significance. More precisely, such a recoding stands at the end of the process of un-powering and de-politicising politics: it is the systemic result or the overall systemic expression of the decline of the political as mediated by power.¹⁶

-
- 12 Coupled with the constant experience of the hard edges of physical constraint as applied to bodies. Bodies are thus always liable to the exaction of suffering by elaborate techniques of forcing compliance. Such techniques of punishment are deterrents of non compliance. They currently radiate into the space of bodies the terror of harsh carnal retaliations – it is most practical to refer here to M. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris Gallimard 1975.
 - 13 On the topics, see the stark formulations of N. Luhmann, *Funktionen und Folgen formaler Organisation*, Berlin Duncker Humblot 1964, p. 188.
 - 14 The role of *thymos* has been emphasised by F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York The Free Press 1992, however in another perspective.
 - 15 It is an un-nighting of it, a taking away of its self-enveloping, self-enveiling element. Un-empower power is to enlighten the nocturnal recess in it.
 - 16 The tendency within European and American politics is to call upon judiciary instances in order to decide an ever increasing number of social contentions – involving value orientations, ethical standards, assumptions on the economic appreciation of contributions which were not, to that point, discounted as economical. A large number of political questions become thus legal judicial ones eliciting

The main features of the de-politicised figure of politics can be articulated as follows:

- a) de-politicised politics is marked by the fact, throughout the political process, that the centre is merely an opinion centre and main basin of political majorities for present day parliaments. Such a centre is the bearer of the largest social consensuses;
- b) de-politicised politics are determined by a doxic structure that conditions this type of opinion distribution. It contrasts with the doxic structure of politics made with emphatic beliefs of the non-centre;
- c) de-politicised politics has stakes limited to the division and distribution of monetary social products and socialised utilities. Such politics evolves from power-based arbitrariness of will to rational arbitration of public choices restrained by reasonable centre consensuses;
- d) de-politicised politics are operated by a professional personnel who lacks, by culture, training and corporate interests, the capacity to bring to prevalence any type of power-mediated politics.

Differentiation and De-differentiation of power

The question that has to be put now is the following: *What is the trajectory of power and power-mediated politics leading to these forms of de-politicised politics?* To answer this, we will have to examine the effects of the main evolutionary trajectory of modernisation – which is the restructuring of social communication by functional differentiation and formation of subsystemic autopoiesis – on the power medium of politics. That means that we will have to inquire into the relationship of differentiation and democratisation, on the one side, to the decline of power within politics, on the other. Since the first couple of terms, i.e. differentiation and democracy, is united by simple and intuitive associations, there is a need to elucidate the link which brings both terms to such a close coupling. Are we justified in assuming a strict coupling between differentiation and democracy? Does a democratic polity result automatically from a restructuring of social communication along lines of functional differentiation of self-referential subsystems?

Due work has been done to show, in the ongoing reception of Niklas Luhmann's theory, how much the emergence of democracy and its establishment as the exclusive political organisation form of functionally differentiated societies is conditioned by adequacy to the specific complexity of such societies rather than by ideological emphasis on proper legitimisation of power use. This is one of the salient theses of a valuable paper by Chris Thornhill.¹⁷ The

an effect of a contamination of the political decision mode with the judicial. Politics is seen as arbitrating claims on the basis of texts, moral and legal representations from a central, wisely moderated position, very similar to that of a judge. It has less and less the character of a wilful decision based on the fact of (a legitimate) being in power and of having power at its disposal. On this problematic of the contamination of the political by the judicial, research and literature is profuse. The discussion runs, in the German field, under the heading "Verrechtlichung".

17 See the reference to it page 130 of the present volume, footnote 15.

more complex modern social communication tends to be, the more democratic “intelligence” it tends to incorporate. What I term democratic “intelligence” means a form of organisation and distribution of power that is capable of the highest degrees of fluency, flexibility and handling of innovative disequilibria. The intelligence of democracy is the presence of requisite variety in the political system so that it can host and integrate very high levels of contingency flowing into social communication.

The process of democratisation of European polities undoubtedly ran parallel to that of their functional differentiation. However, while the latter appears, in all social subsystems except the political one, to follow a course of stable unfolding since its beginnings in modern times, the latest stages of differentiation in politics seem to induce a specific transformation of the political. I take such a transformation to be the de-politicisation of politics resulting from the paradoxical self-emptying of its medium, i.e. through what I have called the un-powering of power. This means that modern power unfolds in a two-step advance within the process of functional structuring in modernity. In comparison, all other media of social communication have undergone a continuous transformation, uniformly characterized as an experience of self-intensification. Through their absorption of any scattered elements of their respective subsystems into themselves, these media tended constantly to increase the exclusivity of their mediation, thus becoming more and more potent within their own range of effectivity. For instance, modern love tends to be still more exclusively, more purely love than it has been ever; modern money tends to capture any other residual or vagrant forms of exchange value and to constitute thus more intensely the sole effective form of money as such; modern art tends to represent all and any reflection of creativity within social communication and to extend the form of the art work to objects whose artistic statute can ultimately be reduced to minimal, mentally introduced discontinuity from their further objective environment.

Modern power shows in the first, and the clearly longer, phase of the differentiation process a similar tendency of self-substitutive intensification. This is the finding of any history of modern power, which has to deal with the monopolisation of power and its legitimation by reference to a doctrine of sovereignty closely inspired by the (political) theology of omnipotence. From the beginning of modern times until the end of the polemical age of politics (after World War 2 and the Cold war), the political system of modern societies not only absorbed into itself all fragments of formal power immanent to social relationships and thus cemented itself as the definitive monopoly of power means within society; it led society to a constantly increasing mobilisation and capitalisation of power in contexts of international competition between nationally unified modern polities.

Beyond this first phase, modern power began a process of self-emptying which ran parallel to the process which we termed as the de-polemisation or de-politicisation of politics. This means that the history of modern power shows a clear discontinuity in its evolution, which has no parallel in other social subsystems. To describe this process, the distinction democracy / non-democracy is of little use. It is in fact questionable whether we can use such a distinction to draw the line between modernising – in the sense of functionally differentiating

– societies and non-modernising ones. During the first stage of the unfolding of modern power we see democratic as well as non-democratic differentiation, self-intensification and self-substitutiveness of power. While the first stage could appear as arming and the second as disarming power as the medium of politics, the disarmament of power is not characteristic of (all) democratic polities. There is also a set of democratic polities in which we can observe either a continuation of polemic politics or a re-politicisation of politics correlating with a re-empowerment of power. It is however notable that a de-politicisation of politics and an un-empowering of power can only concretise in mature forms of functionally polycontexturalised and heterarchised societies. These can only be (“advanced”) democracies. The ultimate unfolding of modern power then takes place in already thoroughly democratised polities.

The new divide along which late-modern politics enters into the process of transmuting itself involves something which is not usually identified as a mutational edge. A criterion for defining the new age of non-power or of the post-polemical age of politics is what I called de-politicisation. This process, as I understand it, is essentially determined by a *doxic* structure. Between the two stages of modern power we find what constitutes their profound dissimilarity and stark antithesis: namely a difference in doxic dispositions – that is, in dispositions, abilities, proclivities to believe. Belief, in this sense, should be understood as a capacity to be affected by emphasis and to adhere to strong convictions.

The enshrining of democracy in modern political discourse as the absolute, unquestionable, non relativisable (political) value reintroduces emphasis into a process of political late modernisation that steers itself towards a systematic erosion of any enchantment of the social. Such a re-emphasising creates a confusion blurring the divide between the political and the post-political, post-polemical understanding of power.

Modern democracy originally embodies the intelligence of a posture that virtualises directness, massiveness, onticity and distributes conflict through all domains of social communication, and renounces all postulates of unanimity, harmony and non-conflictuality as necessary conditions for public peace. It embodies the higher intelligence of an order founded on fluency, constant uncertainty and write-off of values as well as of truths, convictions, ways of thinking and paradigms of belief.¹⁸ Modern democracy of this type, however, came under attack by authoritarian regimes. In that peril it came to embody a form of collective life and a shape of humanity whose loss would yield the peoples living under its regime to barbarity – meaning the absolutely rejected form of collective life. As a result of this, democracy became a sort of substantial value, a positive model of political organisation, a beloved form of social existence which cannot under any circumstances be renounced.

The *hole*, the void, at the centre of democratic order is the crucible where intruding, and in indefinite respects conflicting, world-observations are processed, and provide the elements to constitute the variety necessary for a social order to live at a very high level of

18 On the foundation on fluency, see N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung I*, Opladen Westdeutscher Verlag 1967, p. 190. On the current write-off of truths, values, . . . , see J. Clam *Trajectoires de l'immatériel. Contributions à une théorie de la valeur et de sa dématérialisation*, Paris CNRS-Éditions 2004.

contingency. This hole at the centre, however, is transformed into the engulfing *whole* of an affirmative, ontologically filled structure. From a fabric of polymerised conflict and sustained contingency modern democracy metamorphoses into a *patria* mobilising *amor* for its earthen body and *odium* for its counter-figure.

Democracy after the age of struggle: between de-politicisation and re-politicisation

Late-modern democracies have existed under the ambiguous doxic regime of relentless and emphatic self-affirmation while inwardly developing a tremendously intense self-insecurisation; this has at times taken such extreme shape as the paradoxical inclusion of difference (minorities) and a systematic application of the democratic programme allowing altero-preference to prevail over self-preference. Such an evolution represents an intrinsic crisis of democracy after the age of struggle. Democracy is perplexed by the paradoxes of a sort of impossible self-affirmation. It can be militant and self-affirmative only in contexts in which it faces an external opponent challenging the world order.

Including differences is no longer restricted to the easy task of giving rights to those minorities who have been excluded on terms which are directly contradictory to the democratic principles of equality and non-discrimination: these minorities might include colonial *victi* (Indians, Blacks, Hispanics, etc.) or groups under-privileged by the historical course of cultural evolution in which democracy has evolved (children, women, categories of people of minor status or reduced *manus* like the domesticity of the early liberal age¹⁹). It must also extend to fields of massive paradox. An example of this might be the inclusion of – so to speak – “intrinsic” others; i.e. people to whom we cannot give political satisfaction just by be-righting them,²⁰ – by giving them the (equal) rights which were unjustly withheld because they were not recognised as legitimate aspirants to them. Democracy has to provide such people with titles of tolerance and permit practices, ways of living, and convictions which conflict with the shape of public and private order that seems to flow from democratic spirit and design (thoroughly deviant sexual practices, unfamiliar religious beliefs, peculiar customs and rituals,...). This labour of democratic politics in the late stage of the un-folding of modern power has sharpened the sense for social contingency and has deepened the doxic perplexity, which has come to be recognised as a major factor in the promoting and sustaining of innovation through adequate complexity: that is through the intelligence of fluent orders and the capacity to dispense with unity, identity, groundedness in stable foundations.

These are the criteria for the unfolding of de-politicisation as I understand it. Many advanced democracies did not provide them in totality. The beginnings of the V. Republic

19 The legal theory of that age reflected (with Kant and Hegel) upon the reduced status of those categories and justified it by arguments based on the assumed (limited) capability of those categories to make a true and ordering use of reason. To access the status of a plain citizen one has to be able to act on principle, that means to base the conduct of ones own life on (universalisable) maxims of practical rationality.

20 Like be-cloud, be-devil, be-dew...

in France (De Gaulle's France) and Kennedy's presidency in the US stood under a doxic regime which was unable to give way to a de-politicised style of political communication. Charisma at the top, emphasis of political discourse, readiness for thymic resonance at the basis: these are the components of a political power which adheres to the idea of the Body of Many and of their unity in history. In a configuration of this kind, power and politics are embodied in the form of an accord and assent between top and base. This is not the monopoly of authoritarian regimes, nor is it a pertinent indication for a "regressive" tendency hollowing the work of functional differentiation. Democratic consensuses can be maintained by such assents to the production and the use of power by a (highly personal) political leadership, which is able to nourish and profit from the emphatic momentum of its politics. The emphatic character of a political regime of this type stands here for the irreducible, non-elucidable character of the power-mediated decisions which the political summit makes in all situations where it senses provocation. The justness of the decision is entrusted to the political summit and expected from it. The unison of leadership and followership, of top and basis, is the image of the adhesion of both, of the seeing head and the trusting body, to the historical essence of the polity and the necessities of the hour.

It is quite manifest that the present international situation has some similarities with both these examples of the production and use of political power within the context of an advanced democracy. We might think here of George W. Bush's America as a democratic polity undergoing a process of re-politicisation, with its characteristic elements of charisma, emphasis, the arcane privileging of power, the cementing of the non-elucidable decision and will as the sources of political action at the top, and the presence of strong emphatic beliefs in the non-centre, which lead the action at the top and provide for its affirmation at the base. Such politics always brings power back in and this has estranging effects on other polities anchored in the doxic structure of perplexity characteristic of the non-beliefs of the centre. Today, this contrast seems to be at the root of so much mutual incomprehension between the two sides of the Atlantic – the two sides of the post-war major alliance: beliefs of the non-centre, non-beliefs of the centre. The conditions of our late modernity put a sharp paradox at the centre of the self-understanding of our societies: they postulate the prevailing of altero-preference upon autopreference and enshrine such a postulate into their own self-definition and at the foundation of their legitimacy – restoring thus a possibility for their own autopreference. This figure explains why groups and intellectuals who have their standing in such a context cannot have simply beliefs, but only non-beliefs, that means floating views which can only crystallise into convictions when they are challenged in their own complex legitimacy. On the other side, a self-situation outside of this "centre" makes free for a restored adhesion to simple beliefs and to drastic possibilities of action. This position is not embarrassed by paradoxical roundabouts and can steer into direct confrontation with those who challenge its declared autopreference.

Democratic polities of the developed world did not emerge from the – albeit very long – shadow of the polemical age until recently. As a matter of fact, both the persistence of polemical politics and the process of de-politicisation overlapped throughout the post-war

period. By the end of the twentieth century however de-politicisation had reached a decisive stage. Against its background, politicisation appeared as a form of residual non-disenchantment (*Nicht-Entzauberung*) of the social world. Social enchantedness has a definitively straggling or antiquated character.

Post-polemical politics is averse to emotion and emphasis. In the contexts and contests of late-modern politics, the emphatic discourse of traditional politics appears as a remnant whose artificiality is evident – and sometime embarrassing – for any of its audiences (even at party convents only a minority “buys” the earnestness and vehemence of exaggerated speeches). It is however expected and tolerated, as are the passionate tonality of pleas for defence and the spiritual fervour of Sunday sermons.

Politics loses contact with the ground on which emphatic articulation of demands and exhortation to action occur when the stakes of political conflicts lose their harshness and axial scarcities of goods, rights and opportunities are not at stake. Late-modern society produces, on an ongoing basis, profusions of goods, rights and opportunities. It thus brings forth, as a matter of fact, the problem of how social products might be justly shared. At the same time, it inculcates into its members and groups the intelligence of contingency, the enhancement of which is the condition of such a profusiveness of production. Socially just distribution and redistribution is understood by all concerned as a technically demanding process of intelligent, and eventually consensual, division of relative and changing preferences – and not of absolute values given in inelastic quantities.²¹ No participant in such negotiations would earnestly seek to press the other side so much as to induce a blatantly unbalanced or unjust partition of goods. Nobody would indulge in the illusion that he or she could, for any length of time, can take advantage of such an asymmetrical division of economic products. Imbalances in this division would clearly have negative, disadvantaging effects for everybody. There is undoubtedly a sort of widespread common sense in the tendency of the “system” towards a dogmatic and humanitarian idealisation of negotiation, equity, participation, consensus, mutual advantage, and the social responsibility of resource-holders.

The central stakes of national politics in the advanced democracies and welfare states of today are those of the redistributive division of monetary products of economic activity and of the access to socialised utilities. The emphatic style of the political contests over these is a traditional and genre-adequate facade behind which considerations of objectivity, legality and consistency have the greatest importance. There is no room for an emphasis which would suggest that the present moment could inaugurate a decisive transformation of the system itself. There is no room for a re-enchantment of the stakes themselves, since nobody can make out of calculatory reasonings with their robustly consensual structure a factor of radical change, opening a new promise of history.

21 About these processes of distribution of social products and the problematic of law and violence they imply, see N. Luhmann, *Die Rückgabe des zwölften Kamels. Niklas Luhmann in der Diskussion über Gerechtigkeit*, edited by G. Teubner, Stuttgart Lucius & Lucius 2000 and J. Clam, *Trajectoires de l'immatériel. Contributions à une théorie de la valeur et de sa dématérialisation*, Paris CNRS-Editions 2004, p. 141-166.

In such contexts, however, there always remains a nostalgia for politics and political decisions which would be able to re-endow social communication with strong meanings; such a nostalgia flows in different directions depending on the national tradition in which it grows. In France, for instance, there is always a nostalgia for a “grand dessein” (“grand design” would be a pretty exact translation) which would awaken all the vital forces or the “forces vives” of the Nation and put them at work to build a voluntaristic future in which the community could believe. In today’s Germany, the constitutional patriotism (*Verfassungspatriotismus*) in its Habermasian conception as the province of citizens’ initiatives longs to restore agents to their status as authors of civic action, and enliven citizens with the consciousness of a true and full exercise of their rights. In the US, finally, such a nostalgia has little place to be expressed. In effect, US politics is intrinsically messianic. The Nation is a community led by God, living up to the epic of a *Landnahme* (land-settlement) and entrusted with the mission of upholding right and destroying evil.

Constant nostalgia for a salutary politics of radical change and establishment of a new (just and better) order does not lead, cannot lead and is not meant to lead to revolutionary dynamics. In our post-polemical democracies, such nostalgia plays a role in the legitimization of politics – political programmes, leaders, doctrinal aggiornamentos. It cannot be translated into drastic action. It remains a will for peaceful mobilisation of potentialities or a mobilisation of the possible in peace-time. It is a reaction against the anaesthetisation of politics in and through peace, against peacefulness, against the abatement of polemy and strife as the connatural elements of politics. Our societies are sewn with consistencies and continuities which are too strong to allow such revitalisations of their politics. They lack, most of all, the doxic constitution, complexion for that. Not only are their social products always too scarce after redistribution to leave any real margins for politicising renovation. Dreams of re-authenticating the political are also in fact compensations for the impossibility of regaining an overall meaning for social existence – a meaning politics could pretend to provide only as long as the hierarchical order of society continued to shape mental life.

Re-politicisation and the topology of world society

The chance for a re-politicisation of communication is, one might think, most likely to arise from a specific situation. In urgent or perilous situations the primacy of action has binding effects on will and belief. Such a sense of emergency seems to have returned to international politics: offensive terrorism and the war on it renew situations of shock and polemic mobilisation. A reading of 9/11 as a cataclysm making it necessary to restore politics to its earnestness, emphatic character, wilfulness and enigmatic nature is strongly plausible. However, we should not forget that this is a political reading of the situation and not a reflective (theorising) reading of this reading itself. The “situation” as the main factor in the revival of a doxic structure incompatible with what I described as the constitution of de-politicised politics in today’s societies in the West does not explain everything. It is not the situation that is revitalising power-based politics, but the fact that the situation has enabled Western minorities (or American scarce majorities) to come to power who enhance its reading as a

“state of exception” (*Ausnahmezustand*). Reading the situation as a “state of exception” deepens and restores divisions in the world that are not given anymore. It restores a world-image in the simple topology of the plane, with extensive parts, one outside the other (*partes extra partes*), lying side by side, with borders that could be shut or walls that could be built where those borders have to be shut hermetically. The world is not an extensive magnitude anymore, but an intensive, paradoxically involuted one in which the inside and the outside flow into each other and are very uneasy to maintain separated.

The topology of world society is still unclear, or in the labour of birth. However this topology is borne by every human mind, even the simplest and doxically staunchest. It is even borne by the intelligent weapons, which try to prevent its emergence. It is borne by the intelligence of our differentiated social structures and by the democratisation of our polities. It is borne above all by the lack of alternative – the structural alternativelessness itself – of those structures.

The topology of world society is the topology of paradoxical surfaces, of surfaces which re-enter themselves and make it impossible to distinguish the inside from the outside, the engulfing from the engulfed, the penetrating from the penetrated. This topology is the re-entry of the world into itself: the world as an extensive, sequential space for a non-entangling deployment of self and other re-enters itself as an all-present, non sequential, paradoxical space of a constantly accomplished entanglement of self and other. This is the description of a decline of alterity as an impossibility of self-definition that do not re-import the defining difference into itself as a very relative one open to assimilation by the other or to change and disintegration by oneself.

De-politicised politics reflects the impossibility of affirming the self as extraneous to non-self, the impossibility of affirming self-preference as something which absolutely, radically invalidates altero-preference, and the impossibility of affirming self-certainty because of the irreducible uncertainties of self-choice. Self, in such a situation, is neither present nor given. It is a choice which is made with no premises – self-choice is always premise-less choice. There are no grounds on which one could choose self. The pre-giveness of self reduces the scope of choices made, or ventured by self. A self which has to choose primarily what it wants to be, which self it should be, stands before an infinite, indeterminable, undecidable choice of a paradoxical identity.²²

Western identity is paradoxical: it is not substantial, but composed of holes, places, functions, relationships of places and functions. Most profoundly, it is composed of this indeterminacy of identity itself, as a relationship of openness to what might temporarily fill the open space and suspend indeterminacy for a while. It is this opening for a steadily and

22 A. Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford Stanford UP 1991 underlines, with a large section of present day sociology, the disembeddedness of self as the necessity for self to choose for itself every determination it would like to assume. However, he is not aware of the paradoxical structural of such choices, but only of their uneasiness and their liabilities for the individual.

irresistibly growing future and for its contingency, fluency, etc. that constitutes the hollow identity of a self, which is nothing other than its self-emptying and self-indetermination as an openness and receptivity for determinations of identity. Western identity is the non-identity of being open for changing identitary determinations whose range is only limited by the constraint for such determinations not to debar or exclude the initial openness to indeterminacy by re-substantialising moments of essential identity. It is, in short, an identity “without qualities” (*ohne Eigenschaften*).²³

Such a paradoxical structure is felt most dramatically, in our own historical era, when Western polities enter a confrontation with historical-substantial identities with a strong affirmation of the self’s absolute rights. Islam comes to the fore of international politics with the trappings of such fundamentalist self-absolutisation. The reaction to such a challenge has, in part, been a re-substantialisation of Western identity itself, although not quite identical with what I previously described as an emphaticisation of democracy in its struggle with fascism. The ambiguity of the present situation is that the confrontation does not bring into opposition distinct parties which represent branches of evolution of the same cultural and historical substrate. Defending the order of liberty today against Islamic fundamentalism cannot be restricted to the resolute affirmation of an order of disorder in front of revitalisations of an order of mythic, historic and substantial order (fascism). Heavy, excessive re-politicisation of democracy – as in the US today – is mobilising, randomly and arbitrarily, an order of order against another order of order which is perceived to be of minor value and strength. The doxic structure which underscores and supports such a re-politicisation is rooted in a rootedness of politics in epics, culture and religion.

The struggle of the free world against Nazism and imperial dominationism took place on an apocalyptic scale. In such a struggle there was no alternative between destruction or rebirth, and the world was forced to choose between two absolutely exclusive orders. The measure of power mobilisation in that struggle was such that it conjured up the threat that the world would be annihilated (by fire, in a sort of ekpurosis) if that struggle were allowed to continue. The re-politicisation of democracy and the re-empowering of power in the West today lead to the construction of an image of an enemy (a *Feindbild*), which parallels the last gigantomachia of our civilisation. The construction of this image threatens to promote the advent of the reality which it conjures. Such re-politicisation is thus a re-substantialisation of politics and a re-vitalisation of an (undercomplex) order of order impeding the intelligence of the order of disorder to deploy its virtualities. It especially impedes a thorough vision of the modernising potentialities of the order of order with which it is clashing and with which it brings all the Western world into conflict. It is this misrecognition of the

23 R. Brague, *Europe, la voie romaine*, Paris Criterion 1992 pointed out the structural “secundarity” of Christian/European culture. See my interpretation of his approach in terms of “identity without qualities”, J. Clam, “Une culture sans qualités: Autour d’*Europe, la voie romaine* (de R. Brague)”, in *Globalités paradoxales et ipséités différentielles sans dehors. Constructions du sens social et culturel du présent*, Paris Ganse Arts et Lettres 2019.

potentialities of Islam to promote in itself the energies of intelligent disorder that nourishes and is nourished by this re-politicisation.

Confrontation with a religious and social order which is perceived as radically anti-liberal, fanatical and intrinsically inclined to violence seems, under these conditions, to be ineluctable. However, such a perception does not realise that its site of observation has shifted away from adequacy to the figure of world sociality which is our reality today and which is characterised by the entanglement of self and other and the impossibility of self-preference (as the impossibility of a position of outward alterity in general); that it has shifted toward a regressive position where post-polemical non-identities are re-substantialised and traditional identities are prevented, owing to this re-substantialisation, from reflecting in themselves the loss of alterity as the loss of the sense that where alterity declines identity cannot be sustained as self-constituting. It is the loss for post-polemical identities of the horizon in which they could apprehend themselves as non-identities or self-differences.

The topology of world society is thus the structural background against which the problematics of international confrontation and civilisational conflict have to be situated. The topological description is quite difficult to perform: it makes strong demands on mental capacities for counter-intuitive thinking. It is a crucial and decisive undertaking, which is still in its first stages. Our ability to think of ourselves in adequacy to the post-historic and post-polemic posture which is ours today depends on this undertaking.

VII

Witnessing the Dismantlement of a Proven Structure of Belief: Renews the Actuality of a (“Pathological”) Grammar of Assent

Argument

Liberal political orders require a decisive measure of functional differentiation of society. As well such orders as the societies in which they emerge are *highly improbable realities*.

They both *require a psychic capability of living in a constant state of cognitive as well as of normative flux* in which no knowledge, no belief, no collective feeling can enjoy any form of stability nor firmness.

In order to consist in such an environment of continual and all-engulfing processuality individuals have to *learn to confide in the creativity of high contingency*, the *counterintuitive benefits of complexity* and the foundational *superiority of dissensus over consensus*.

They have to adopt and persevere in a *posture of relentless cognitive openness* which is a trying psychic experience putting extreme *pressure* on any sense of identity, belonging and biographic as well as historic consistency.

Are these propositions in a need to be explained? They constitute a series of *theorems* upon which there is a unanimous consent coming from any direction of sociological description of our post-modern or late modern societies¹.

We know a lot about the *strains* the post-modernising process is putting upon individuals as well as social groups. This is by predilection the *subject of critical sociologies* of the late capitalist restructuring of the societies of our modernity. Stress is laid upon the difficulties *individuals* encounter to make sense with their *lived world* (Lebenswelt) which has been disrupted by the polycontextuality / polycontexturality of possible meaning projections in our culture and society.

Another bias of critique of our functionally and subsystematically differentiated societies is the one pointing out the unremitting tension of the *inclusion / exclusion paradox* exerted

1 The conceptual and terminological framing of these theorems is borrowed from systemic sociology, in particular to Niklas Luhmann's theory and body of work.

within the dynamic itself of the poiesis (invention, generation and reproduction) of functional perdifferentiation of social communication².

Be it as it may with *both* of these *avenues of critique*, what has to be acknowledged is that *neither* strained meaning and biographic projections, nor the persistence of an adamantly corrosive exclusion dynamic are *shifting our societies towards a "critical" (leftist) opposition to their directive distinctions*, their discourses, dispositives, institutional settings and political processes. It is pushing, quite on the contrary, substantive parts of the electoral constituencies of our societies *towards a populist, rightist opposition to the very essence of the liberal axiology of late modern democracy*.

This is fundamentally nothing new, some would say, since core modern societies have in the first half of the *20th century* found themselves torn apart by a left-right divide in which the *populist and ultimately fascist opposition potential overwhelmed* the Marxist leftist one, while facing the same or the typical challenges of modernisation: high contingency, complexity, counter-intuitiveness, difference – versus identity –, plurality – versus unity.

The *thesis* I shall be defending in the following is that none of these lines of interpretation of the social phenomena is accurate anymore. The crisis liberal democracy is facing today occurs in a plane unseen by those approaches. It is a *new challenge*: while the structural social and psychic setting remains unchanged, a crucial component of it has been strongly "affected" by a *re-ordering of the function of belief* within the cognitive dimension of social communication.

It seems as if a major shift has occurred in the very same "grammar of assent"³ which has made possible the evolution towards an ever growing, poly-contextual, almost heterotopical differentiation of autonomous/ autopoietic spheres or fields of social meaning.

A form of *diffusive narrative cognition, challenging any common knowledge and sane prime assumptions*, has been invented which transforms the *structure of "credibility"* or believability of *contemporary reality indication* (deixis of facts of the world).

Such an evolution constitutes a challenge to any theory of liberal democracy and social differentiation: it brings to the fore the *question of the dismantlement of a belief structure* which has been formed under the combined action of *disciplined scientific cognition and convictionally weak normation*.

2 In contrast with the distributive (accumulation) paradox of early capitalism which found its resolution in the three decades following the end of World War II by a dynamic of socio-professional enlargement of middle class belonging and generalisation of labour revenue and savings, the tremendous inclusion dynamic of late capitalist societies does not seem capable to overcome a sort of structural trap of exclusion. We have to look very closely at the processes enhancing differentiation within our societies in order to identify what is impairing inclusion as the particular as well as the cumulative dynamic of any of the autonomous functionally differentiated subsystems of social communication. Cumulative exclusion is, following a parsonian theorem of systemic sociology, structurally what is excluded by the very dynamic of differentiation.

3 I am hinting at the title of Cardinal John Henry Newman's book: *An essay in aid of a grammar of assent* (Notre Dame, University of Notre Dame Press 1979).

The *crisis of liberal democracy* in our days is the crisis of an *undoing of limitations* which have always laid *upon believability* of worldly facts and the undoing of references of competence as to whom one has to refer in order to decide which worldly fact can be acknowledged as verified, i.e. factual and true.

It is the crisis of the *dismantlement of a structure which draws the borders between what is believable and what is not*, in the sense that *no* (explicit nor implicit) *consensus is holding anymore about what is unbelievable by the very nature of its blatantly counter-evidential excessiveness*, nor about the authority of institutions, individuals, subsystemically differentiated social instances or communication processes which have been all along our modern collective experience⁴ recognised and empowered as the competent and authoritative instances in relation to worldly belief.

It makes it clear that if liberal democracy has to be vindicated, the most *urgent task* is that of the *hedging of its doxological structure*. Such a task is a theoretical programme which has to renew the question about the conditions under which an affectively complex deixis of worldly facts *can be believed* and *assent can be given* to courses of action which build on such credibility potentials.

The saga of modern belief: its epochal transformation

Any theory of belief will have to start from the following basic assertion: *What is believable* in a certain situation, culture and society reflects always a *structure of belief*: it is *not contingent, haphazard*, freely changing, induced by will or whim.

Lucien Febvre tried as a historian to prove this of the European 16th century⁵, touching the nerve of a major transformation of a belief structure, namely the one which occurred at the beginning of that century, which bore the reformation enterprise of the old order of belief and assured its diffusion.

Febvre's investigation drew him ever stronger towards the very sensitive conclusion of the actually very limited scope of that transformation. He had to observe that in fact individuals and social groups living in the culture of that period could not believe, more precisely *could not disbelieve what we tend to expect them not to believe*, because we are situated at the other end of the dismantlement of precisely that belief structure and are not able, without philosophical method, caution and insight, to draw a line between relative, historical / epochal believability and an abstract, absolute one.

We tend to think that at any moment and *for any individual the sum of the absolutely thinkable is thinkable*, by the very meaning and essence of thinkability. We tend in effect to think that starting with that radical questioning of the authority entrusted with the establishing and

4 That is: since the emancipation of the subsystem of science from the dominance of the religious system and the establishing of its pretensions to hold truth and diffuse it through all existing channels of social communication, putting in particular young intelligences to apprenticeship of its methods and its contents.

5 See: Febvre, Lucien, *Au cœur religieux du 16^e siècle*, 2^e éd. Paris Albin Michel 1983; and: *Le problème de l'incroyance au 16^e siècle: La religion de Rabelais*, Paris Albin Michel 1968.

the predication of truth, it was a very short distance, a sole step which separated reformation from free thought (philosophical libertinism) – encompassing thus mechanism, scientism, agnosticism, atheism or even materialistic ideology critique. Historical evidence shows quite the contrary: a transformation of the structure of belief, but one going deeper into fideism and sentiment driven credence.

The *saga of modern belief* has been told in a variety of ways and has been the exceedingly redundant object of philosophical, historical, ideological, etc. interest, investigation and critical reassessment. It tells about the *gigantomachia between religious belief and science, Glauben und Wissen*, and its late decisive conclusion with the resounding victory of science over religious credence.

It tells, when it follows with accuracy the course of that confrontation in the philosophical realm – the main arena of its unfolding –, of the *overcoming by the sole-science-option of all other medieval options*. These are: – absolute superiority of revelatory truth upon mundane, rational, philosophical knowledge; – relative superiority of that truth upon the other (where both conflict with each other, preference and undisputed validity should be given to revelation); – postulated convergence and harmony between both truths which make it a duty of any endeavour in the theological or the philosophical field to search with tenacity and confidence for the ultimate harmony of revelation and science, most tenaciously where this harmony does not seem to be given – because the only absolute certitude that is out there is that of the existing harmony between both; definitive superiority, the time (of the world) being, of secular knowledge (i.e. mundane, on the Aristotelian principles of science and its Encyclopaedia grounded knowledge) on the revelatory, prophetic one.

The shift leading to the last sole-science-option is a victory of *Averroism* over all options postulating a defective autonomy, an incomplete, intrinsically dependant, indigent form of mundane scientific truth which would always need completion, confirmation, corroboration, validation, ultimate meaning founding and endowing by a supramundane instance of truth.

In Renan's reconstitution of the evolution and fate of latin Averroism⁶, one sees the line of transmission and of affinity which leads with extreme stringency *from Averroes' doctrine of intellection and truth to Hegel's teaching of a mundane-philosophical absolutes Wissen* which is able to engulf and integrate in itself all figures of truth distributed among the figures of spirit (religion, art, science).

Roughly, 1800 marks the *threshold of the emancipation and definitive autonomisation of science* in regard to religion. It marks the end of all attempts of religious and social-political truth assertions to weigh in any possible form on science and the scientific endeavour to understand the foundations of the physical as well as the spiritual (historic) world.

The *second half of the 19th century* witnesses a *qualitative transformation* of that framework of autonomy and self-sustainability of scientific truth: it is the *definitive crushing of religious truth* as such with the discovery of the *ultimate contingency of both nature and history* in the advent of man.

6 Renan, Ernest, *Averroes et l'averroïsme*, in *Œuvres complètes*, vol. III, Paris Calmann-Lévy 1949.

The theory of an evolution of biological and zoological species engulfing man and all other living entities akin to him leaves no room to any vindication of religious truth other than that of a voluntaristic / scotian / extremely occasionalistic / ultimately purely fideistic scheme along the lines of a *credo quia absurdum / de voluntate dei absoluta*.

Religious truth becomes utterly irrelevant in the daily and less daily business of cognition, in the constant reckoning with worldly facts, orientation within the stream of natural evolution and spiritual-historic becoming. It *becomes one offer of meaning* (*Sinnangebot*) among other such non-binding offers and has residual relevance in the ethics commissions and other forums in which purely scientific knowledge gives no orientation to decide in favour or against practical options proposed by real situations implying a complex set of conflicting values.

The *competence to weigh, decide and declare what is the fact in the world is attached to the scientific subsystem* of social communication. Society turns to scientific instances, institutions, etc. in order to be informed, enlightened upon all issues where common knowledge is not enough to give orientation and foundation to judgment and decision. And these are the largest part of all issues facing society.

That means that society is in a *current, continuous, very intense consulting of its scientific subsystem to gain knowledge and guidance* to promote its own wellbeing. Such a consulting ranges from pragmatically, economically relevant research engineering solutions for issues aroused by the natural and the social worlds; to fundamental research on cosmic genesis and evolution; to interdisciplinary and internationally connected research on climate change, global warming, telluric tendencies, ...; to medical research concerning the health and wellbeing of great and small numbers of individuals; to what was and is today the fact in human history and what historic truth as such would entail for our social present in its cognitive, judgemental, moral, behavioural and institutional dimensions.

When scientific knowledge is blurred by *uncertainty* because the available evidence does not suffice to decide in favour of one hypothesis against all others – this evidence being mixed or contradictory –, it is considered that the issue needs substantial complements of inquiry and research. A suspension of judgment and decision is the outcome and *room is given*, when action is required by the case, *to those other instances* representing within society religious creeds, non-religious *Weltanschauungen*, ethics, to participate in tackling the problem and promoting a consensual understanding of its liabilities under the postulation of a principle of caution (*principe de précaution*), slowing down any attempts to decide the case with pragmatic or economic convenience and its characteristic short-sightedness or hastiness.

This whole scheme of the *evolution* and the actual status of the relationship between *science and faith*, with the final dismantlement of any relevance of religious and weltanschauung-belief is well known and most familiar. Our concept of a regime of believability starts from aside this scheme. It presupposes it, but does not build immediately on it. It is received by it as a self-evident, *obvious matter of fact* whose philosophical, sociological and anthropological premises have been sufficiently elaborated and discussed.

The concept of belief and regimes of believability

Our concept of *the believable* does *not distinguish* nor oppose between *a non-scientific belief and a scientifically established factual certainty*. Belief is *not an affectively skewed, distorted piece of world perception* which needs the corrective intervention of rational moderation, methodical inquiry, scientific preparation of evidence.

Belief, as I understand it, has not to come to the fore along with affectivity because it has been *denied* legitimate *attention*, recognition and vindication under the *tyrannical regime of rational primacy* within our culture. Belief is not the object of prejudice identifying it with opinion (*doxa*) or creed (*pistis*). It is not the counter-concept to science (*epistêmê*), and has not to suffer from such disqualifying correlations.

I understand belief as the doxological dimension of world apprehension. That means that our *world deixis*, which is our primary relationship to the world, be it informed by whatever cognitive structure, standards of scientificity, positive factuality, etc. comes down at the end to the fact of *holding an opinion* upon it.

This opinion *can reflect* very exactly what the *scientific* subsystem of social communication produces as *knowledge* of worldly facts – it can just refer to what experts, scientists, hold as true. It can *mix* this opinion with convictions held about aspects of the occurrence of this fact. It can *replace* it with mere assumptions, doubtfully suspended opinions, opinions balanced against each other and assumed alternatively, superstitious beliefs, pathological delusions,...

Be it as it may, the *space* of possible belief, i.e. *of the believable is not unstructured*. We are *not free to believe nor disbelieve* whatever we want, would like to believe nor unbelieve.

Even when we want and *try very hard to believe* certain assertions, we may *not succeed* in doing so. This is the tale told by a whole literary movement which almost dominated French literature between 1870 and 1940, and which struggled to produce – almost wilfully – faith within the individual psyche and often failed to do so⁷.

Nor are we *able to figure out whole sets of believable* assertions which remain unthinkable for us, so that we do not simply come across them nor can imagine what they are like in order to bring them into the fore of our belief.

In another, social, dimension, we are *not allowed to believe* whatever we would like to believe. Society exerts a pressure upon the individual / the social group tempted by unorthodox beliefs.

Thus, we would be able to distinguish two *regimes of believability*:

1. a *cognitive-structural* one: which has to do with the structure of cognition and the noumenal as well as epochal structuring of the space of the thinkable.
2. a *social-structural* one: which has to do with the intolerability of beliefs which go against the common ones.

⁷ Let it be sufficient to quote the names of Huysmans, Gide, Claudel, Mauriac as some of the most prominent representatives of this movement.

And under this regime we would further distinguish *two modes of social regimentation of belief*:

2.1 one using *coercion*,

2.2 one using *correction* – which delegitimises beliefs unable to stick to a form of internalised moral conviction and posture which is supposed to be generalised within society and is mainly related to social facts implying otherness.

This leads us to a short consideration of *socially aberrant beliefs*, their *identification*, *repression* and exclusion.

In *historical perspective*, we can consider the example of an ancient culture and society like the Roman one. It stands for a setting of an ideologically *most tolerant* society, the only *limits* set to such a tolerance being those determined by a possible *opposition to the social order* of tolerance itself. We thus encounter the *paradox* of the dominance of a doxological order characterised by tolerance, hedged by a variety of legal-religious dispositions, on the one side, as well as by *strict intolerance (of intolerant beliefs)*, on the other side. Intolerant beliefs (towards other beliefs) were namely perceived as immediately threatening the order of the Roman cosmopolity: fanaticism, religious or ethnic, was a primary foe of Roman sociality. The Jewish and later the Christian sect, both rejecting the key of such a tolerant regime, i.e. the official imperial religion and its political cult, had to endure systematic exclusion and persecution by the State.

While in the Roman regime no beliefs were abhorrent as such, the coming to dominance of *religious orthodoxies*, mainly the three *monotheisms* with their theological *regimentation of credence*, initiate the doxological figure of an intrinsic *abhorrence of beliefs*. It was thought horrible to believe certain things (of God, the gods, the association of human and divine destinies, substances,...) and aberrant to disbelieve some other (like the existence of God and his wilful creation and predestination of all things, etc.).

The confession of an abhorrent belief, bare of any practical consequence – like ritual symbolisation, customs and practices – was enough *as a mere belief* to bring upon the believer the harshest penalties (torture, death).

Monotheisms were the main inventors of a *socio-cognitive posture* in which *belief* – and not any of its implementations in whatever behaviour or deed – could *arise a sentiment of horror* and call for *drastic reactions* to it.

They were, with their highly developed conceptual theologies, the inventors of a *regime of coercion of beliefs*: They not only prohibited aberrant and abhorrent ones⁸, they *prescribed* a very substantive and rigorously defined *set of beliefs*. They were thus *not contented with* the adhesion to *weak (non) beliefs* (like agnosticism or tolerance for a range of almost equally “possible” beliefs); they formulated strict demands on beliefs and were extremely zealous to *map out* the whole *variety of possible unorthodox* (that means aberrant and possibly positively

8 Not all aberrant beliefs were abhorrent. However they were equally condemnable, sometimes calling for equally harsh punishments

abhorrent) *belief options*, giving party names to their adherents and developing very accurate and extensive heresiologies⁹.

Explicitly *tolerant societies* of modern times, whose political, legal and moral orders are based on the values of *freedom of thought and belief*, have been drawn, paradoxically, into a *certain regimentation* of the public expression of both.

They *prohibit* the (declaration of the) *opinion*, the *belief* which negates the existence of an historical fact like Jewish or Armenian genocide, in the case of *anti-negationist legislations* in Europe and America.

They prohibit *sexist, machist, homophobic, xenophobic*, etc. beliefs which draw general condemnation as such as well as depreciation of the person which is supposed to hold them.

Those facts establish across the national societies of the west the *dominance of an orthodoxy of progressive, libertarian, politically correct convictions and beliefs*.

The challenge of populism and its belief structure

Excesses of correctional regimentation of beliefs lead most observers of these facts to the conviction that liberal democracy has to be vindicated *against populism* by opening up to the anxieties of its 'publicity' (Öffentlichkeit).

Populism is meanwhile a very *active, dynamic and self-confident 'publicity'*. It is very far from that state of dumbness which has characterised it as a mute, passive opinion basin, mobilised by occasional electoral protests.

Thus, liberal democracy has to be vindicated by an effort to *understand populist tendencies, bridging the gap* between the *enlightened, cosmopolitan*, European and American *elites* and it. It has to acknowledge the plight of certain of its politics (of accelerated integration, enhanced and enforced multiculturalism, economic ideological voluntarism,...). It has to fulfil the promise of *more democracy, less bureaucracy*, more attention to the people and their legitimate inertias. It has to favour more *pedagogy* and show more *restraint in the use of elite superiority* of discourse and institutional power.

This is not slightly thought nor implemented, in a *context* where *populism* has *won major battles* against elitism in decisive countries of the West.

The *dangerousness of the evolution* is obvious and one has to actually design a response to deflect the fatal blows European democracy is taking in the wake of such an inversion of values and power positions.

The *search for such a response* is the urgent matter of the day and the consciousness of the *urgent* nature of the quest is deepening day by day among an ever growing number of observers. This was the conclusion of an exchange I had shortly with a friend. I tell the story as it was because it is uniquely enlightening of our purpose.

9 They reported with great detail the contents of such beliefs and developed extremely stringent methods of examination and refutation of such beliefs.

The *anecdote* is the following story I was told some years ago, before the 2017 presidential elections in France. Try to remember that *sombre period*, the gloomy perspectives of a crumbling down of the European political order, with Putin *ad portas*, in Ukraine, on the borders of the Baltic states, Islamic terrorism striking with incredible savagery in the Middle East as well as in the heart of Europe. The French elections, coming after Brexit, Trump's victory in the US, the surge of a disquieting populism everywhere, made of France what a witty observer called: "a world swing state" – that means: would these elections have led in the "second tour" (end ballot) to a confrontation between Marine Le Pen und Jean-Luc Mélançon, the candidates of the far right and the extreme left, then an economic and political crisis of an unseen magnitude would have taken place on the old continent leading to the implosion of the political and military order which has given this continent and the world the longest, most prosperous and most sustainable pacific period of world history.

In this context, that friend of mine, professor at an Anglo-Saxon university, wrote to me the following lines: People are summoning me to be optimistic. But all of my effort to let optimism blossom in my chest hit the wall of the following story which took place three days ago. An Asian, with the best education, both parents university professors, who escaped diverse political persucutions, living now in the West; the lady was born in the West and has today a very serious professional position, leading the life of people of her cultural and professional background. At tee, which we have been taking together, I put the non-exceptional question of the day: "How do you feel today as an American?" She answers: "Well, the most important thing is that the horrible Hilary didn't succeed to become president." I thought of a long list of supposed failures in Clintons's career. But the supplementary comment that came amazed me: "Didn't you hear of the "pizzagate"?" I said: "No". It came out that pizzagate was the code name for a child pornography scandal which has been propagated by Hilary's adversaries – most probably the Russian disinformation apparatus – accusing her of sexually abusing children. I checked on her and my computer the information and was appalled. If she – to say nothing of so many other people with so much less education and ability to form their judgment in an enlightened manner – is not able to deny her assent, not to believe such stories, what are we to do to carry it off.

My friend couldn't ease his pessimism and was, until the results happily sobered him, convinced of the victory of Marine Le Pen at the French elections. As a final remark to his short story he wrote: We will need a new *hybrid defence against this hybrid (sort of) attack*.

The conception of the problem in these terms *reduces* it along the scheme of a *propaganda war which has to be countered*. A very *astute, subtle, complex and nasty* hostile propagandist is forging special tools and contents designed for the hybridity of his attack. This requires a response as astute, subtle, complex and may be as nasty as the former is – accounting for the hybridity of the parry wished by my friend.

My *thesis* is that one should precisely *avoid that sort of framing of the facts*. One has to *concentrate on* the transformation of the *doxological structure* of social communication within our liberal societies, a transformation which is today at the core of the risks they are taking to cope with the requirements of late capitalism, post-modernity and accelerated globalisation.

That means: one has to study the “*grammar of assent*” of contemporary communication, i.e. the ways by which people give their assent to indications describing what is the fact in the world; the ways they believe the current deixis of the world constantly performed within the huge swarm of social communications.

To come to that point, we will have to state however that *there is*, as a matter of fact, a *propaganda war* and that liberal democracy is under attack from a multiplicity of sides; that it constitutes the target of massive destabilising attempts of its opinion. Stating that, we acknowledge the *reality of the offensive and intentional nature* of what / who makes the crisis, this in order to shed exclusive clarity upon our contention that ultimately this strategic and agent based aspect of the crisis is a *veil inhibiting the perception of the true, intrinsic vulnerability* of the target societies themselves. The advent of such a vulnerability corresponds to the *dismantlement of the belief structure* that has governed its *doxic relationship to the world in the last two centuries*.

The dismantled belief structure and the emergence of alternative factuality

What has to be stressed at first is once more that we have to *do away with any defensive thinking* and try to understand that the *battle* to be fought is an offensive, pre-adaptative *proto-cognitive* one, one which takes place at the *elementary levels of the constitution of the knowable and the known*, that is of what is held to be “out there” (a cherished expression of Donald Trump), is believed to be the fact, to be there.

The approach receives its first hint from the *perplexity of the defenders* themselves who try to put to work their strategies of tackling the propagandist on the other side of the fence. They have to acknowledge that all the means of *counter-propaganda* which they can mobilise to reach an undoing of dis-information are fully *inefficient*, simply non-operable, given the *depth* at which the *perturbation of the credence structure* is itself operating.

The *defensive posture* has to search for *standards* by which a certain type of information can be forbidden as well as certain methods of its propagation. It should have the ability to *outline a unlawful transgression*, the trespassing of a normative *line of liceity* (of what is permissible, not prohibited).

Fake news represent a *deixis of an event structured / eventual reality* which integrates a *high level of perceptivity into reality*, that means supposes that reality is not independent from and neutral in relation to its perception. It is always a *constructed social and medial reality* which depends upon the site of observation from which its deixis is made. It is *not a faking of reality, but an alternative observation* of it, made from one of the other angles of sight which can be given on an object: like a demonstration taking place on an avenue which can be seen, heard, smelled,... from different sites in the space surrounding it and experienced in very different mental and affective dispositions.

In the realm of *factual reality* there are *only facts* and *all facts are alternative to one another*. There are *no factual reality* which would be *orthogonal*, building a sole “right” angle, *to all other factualities* – which would be partial, incomplete representations of it.

This should *not* be mistaken to be part of a sort of *postmodern relativism* in which any account of reality “goes” – be it scientific, artistic, political, moral, legal, economic, culturally estranging, magical, ceremonial, mythical, tribal, clanic, individualistic, idiosyncratic, ... Postmodern relativism is a posture *characterised by perplexity and humility*, opening intersubjective exchange to (still more) *tolerance of provocative, estranging, ... alterities*.

Proponents of *alternative facts* take their alternative version of the facts *for granted, reject vehemently, aggressively the other deixis* of reality and suppose that they are *themselves faked* along the interests of *social groups conspiring* to master reality and order it in the most profitable manner for them.

They *present themselves as disempowered* groups whose *lived version of the facts is negated* and repressed by a political and medial establishment. They see the *reality version* of this establishment as falsely *normative*, legally but unlawfully binding, politically over-empoweringly coercive (more precisely: correcting). They see that reality version as exclusive and a key to perpetuate the power monopoly of that establishment.

The *defensive strategy* is *perplexed* by the fact that what is acting as a *massive and radical destabilisation of the political order* in liberal democratic societies cannot be qualified as *illicit* in any possible perspective. If offensive *propaganda* of foreign hostile powers *nurture* as a matter of fact those *alternative versions* of the real, those *versions are not reliant on them to exist*, to be disseminated, and above all to be believed by substantial numbers of people within those societies.

The *thesis* is that the process of the *emergence, the invention, the dissemination, the credence* of this *alternative factuality is nowadays endemic* to those societies. Alternative facts, creeds, versions of the real are endemically, spontaneously, genuinely, internally produced within our societies.

Their *producers, exponents and consumers* are the *Trumps* and their followerships – and quite secondarily the Putins and the Erdogans. The *endemy* goes beyond the typical public of populist preachers or politicians and *reaches into the educated groups* and strata of society.

This is why the *defensive apparatus* designed to contain the “hybrid attacks” targeting our liberal orders tends to *delegate the monitoring and censoring of alternative versions of factual reality to the channels* through which they are conveyed to the wide public. It is a delegation of a normative review of the *contents to the medium*: social media, internet providers, discussion platforms are supposed to act as a *ensorial instance* of reality accounts on very vague grounds of fact adequacy. They are endowed with a *hugely excessive competence* to decide what is the real fact in the world and to deny those alternative deixis of reality any access to public notice.

Our societies thus appear to be *incapable of defending themselves against narrative devices/narrative viruses* or viral narratives they produce from within themselves – the virus having here the structure and form of a narrative, of narrative arrangements of facts making sense of perceived reality. Their *grammar of assent shows unsuspected flaws* through which the viral dispositive enters the cognitive / doxological organism. The process by which assent is given to such representations of factual reality has become intrinsically problematic.

To sum it up: our liberal democratic orders are *not under attack* (how hybrid it may be) *from an external*, exogenous actor or power, *but endemically by an erosion/transformation/pathology of their doxic structure.*

The coeval immanence of world facts to their medial production

The *battle to redeem liberal democracy* and the open world-society from their present predicament is *akin* to that fought against *small pox* in the century of Rousseau. A perplexing battle because one didn't have an idea of *where*, on which of its multiple fronts *to engage it*, and how to link those fronts one to another and thus to advance in the curative process. One was lacking a good *understanding of the harmful processes* taking place within the organism, was unable to give it *clear nosographic contours*, while having a precious intuition of its prophylaxes – with the idea of vaccination –, but *not knowing* how to bundle the right information and go through it to the recognition of the *emerging new structure.*

In relation to the disease undermining liberal democracy, the most important and opening insight is that of the *immanence of the pathology*: it is not inflicted, propagated from the outside, but develops from the inside, with no other external causality than the occasional co-incident of factors enhancing the endemic one. *Healing the structure* is a *huge* and improbable *programme* – as to its conception, to say nothing of its feasibility.

It has to *act upon a structural setting*, has to *merge into the processes of its constitution* and to be anchored in them, to *render them less receptive to those new forms of doxic assent*, which are the more efficient, the more affine they are to the most intuitive (narrative) forms of believing.

The *emerging structure of belief* has to do with the *evolution of the world-form* (Weltform) from one of supposed autonomy of the external world to one in which the whole complex of *mundane reality is produced by the media* of its observation (not a philosophical-idealistic proposition, but a radical constructivist sociological one)¹⁰.

What is here primarily relevant is the insight that, from the point of view of sociology and communication theory – and not from that of an idealistic philosophy – the *world is constituted in the processes of functionally differentiated subsystemic social communication* and that *no other world is observable* than the one emerging from their operations.

A special juncture adds to this major theorem the complement that the subsystem of mass medial communication in our societies is coming to a state of *technological maturity* which makes it possible to *produce world events of world observation in coincidence with their own occurrence*, and not *a posteriori* “in relation” to them. The media do not tell or re-tell the eventual course of the *human-world reality* (encompassing cosmic reality) and “relate” it, that is: give an account, make deixis of it to subjects, individuals existing as members of society at large who receive this *relation of and to the world* and *believe it or not* according to

¹⁰ I can't delve into that theme of the production of mundane reality in and by social communication, a piece of theory I developed in many other contexts.

the degree of *confidence* they have in those *media* and their possibly biased view on certain aspects of social reality.

The *media* and the *medial reality* they are emitting are *in themselves the eventual course of the human world* (anthropocosm), i.e. social communication itself. There is *no divide*, no interstice, no line of distinction that can be drawn between *social communication* and *its own medial production*. This is a *new foundational, ontological fact* based on the technological maturity of medial transmission bringing it so close to the transmitted that *no interval* can be postulated between the *transmitted* and the *transmission*, the former having to occur first in order to be related to or simply, absolutely to be “related” (reported, recounted) as such.

This ontological fact has not been acknowledged at this level of theoretical abstraction by a majority of individuals nor by the strategists themselves of disinformation and aggressive propaganda – the least one can say is that they are not interested in such abstract insights. However, an *intuition* has experienced an astonishing *generalisation* which is that *event reality* (and that is human, historic, social reality) can be and is *constantly fabricated by social instances, apparatuses, institutions, organisations,...* Social reality is the creation of social reality along its organisation to *produce itself in its medial mediation/production* (and not reproduction).

Starting from this intuition, it is not difficult to see how the inclination as well of the mass as of the elites is to *ascribe to those instances involved in the coessential, coeval production of social reality vested interests*, concrete, hand-tight *biases* determined by those interests. *Manipulative intentions* and techniques are then designed to influence public opinion and to steer it towards the acceptances and reactions useful to their plans.

Such a possibility of an *ascription of intentional causality* is a *treat to human intuitive intellection* of any sort (be it popular or scientific). It *neutralises the painful demands of rational judgment* building as well as the *demands of building a poly-selfish subject of poly-contextual social communication*.

It neutralises partially the *cooling off of immediate, affective/ affectual reactions* to world events, a *distanciation process* necessitating an effective attuning to the *cognitivation processes* which build the mental and attitudinal basis for the functional differentiation of consociation.

The other aspect of the evolution is that of the *empowerment of any part of social reality to vindicate its own production of its own reality*. The contention is here not anymore about which of the competing realities is the true and real one, which one has a greater pretention to be validated (by instances of truth validation of reality deixis); it is so to say *not a contention* at all, but a *mere factual position* of reality, *of its own reality by a social reality with no pretention ever of justifying, arguing, legitimising its own reality* (which is coessential and absolutely coeval to its reality production) by way of stronger reasons or “grounds”. *Reality* as such has not to be justified nor legitimised by any reasons, it is the *founding ground of reasons* as such – the world is what it is and reason is one fact of the world which emerges in it and can only reflect it as the ultimate ground of all grounds.

Non liberal democratic orders do not argue their own legitimacy. Within liberal democratic orders *populistic publicities* do not want to argue neither. Their *simple factuality* is all they need to be justified, because the simple fact *of the existence of such opinions*, i.e. doxic options is enough to legitimise them. The whole process is about the *production of alternatives of reality to other alternatives of reality without any truth differential*¹¹.

Alternative realities are in a *survival fight against each other*. They do not possess any *syntax of mutual tolerance*, of a more or less meaningful interrelated coexistence. They *collide from the beginning as such* and abut against each other without any possibility of mediation through any compromising middle term. They *tolerate* the factuality of alternative factualities *as long as they cannot do away with them*. Their intrinsic purpose is however to make their own reality consist and endure.

They do not acknowledge any privilege for liberal democracy in comparison with non-liberal orders. The *assumption* that *non-liberal orders* themselves think of themselves (silently, not publicly) as being a deficient order in comparison with liberal ones; the assumption that they know *in foro interno* of their own inferiority – an assumption which is very intuitive and very frequent in liberal societies –, has to be definitively relinquished¹².

Hence the evolution is often described as a *lifting of limitations put upon affects of self-assertion* (Selbstbehauptung) correlating with the lifting of limitations upon affects of *denying wholeheartedly any legitimacy to relativistic liberal orders*. Affects of *hatred, negation* of the other, will to eliminate him are thus unleashed *without any reserves*, any consciousness that letting them play out is not consistent with the subsisting liberal political order which give those affected by such affects paradoxically their best chance.

The globality of belief and the engulfing of science by it

To sum up, we have to think through: the structural transformation of *social communication as a co-originating medial communication* of itself, the intuition of a *tendency* bringing the *world ever nearer to a state in which it can't distinguish between reality and retold reality*; the *assertion of alternative realities to other alternative realities without any privilege* anchoring one of these as the reference point of all others; the acknowledgment that the *ascription of intentionality* to causal determinations of the social world revives a *magical reading of the world*, and *unleashes affects* which remain uninhibited by any censorship pointing out their

11 However, as I pointed it earlier, it is not a postmodern relativistic heterotopic figure in which the plurality of realities deny one another and deny to themselves any privileged anchoring in true being, co-tolerating one another and not eager to exclude one another. The sole privilege one of these constructions of reality could claim in such a heterotopical setting is the one arising from a paradoxical ultimate reflection of the self-denying of its own self-position within this self-position itself as one leading to the obstruction and exclusion of competing world relationships.

12 The correlative assumption has also to be relinquished: the one claiming that certain types of societies require authoritarian political orders and can't do (well) without them. The new alternative factualities (consisting in portions of social reality having / being their own reality production) stand very affirmatively, proudly to the supposed sub-optimality of the option of social ordering they represent and which is vindicated in other social orders as the only one adequate to their culture and social traits.

massive *identity driven self-centeredness*, their *lacking of any altruistic comprehension* of the constitution of *alterity*, their *aggressiveness* and their violence in the *assertion of their occupancy of space and history*.

The decisive point of my argument is not however that *alternative factuality* is bound to an affective turn in the political realm – a realm structurally marked by collective sentiments and their non-relativisable nature. The relation between alternative factuality and the unleashing of affective impulses which have been until now under the control of the altruistic maxim of liberal political orders is not as simple as that. It is *mediated* by the transformation / the *dismantlement of the pre-existing structure of belief*.

It is because the *believable* has undergone a decisive *extension* and a transformative *inflexion* that the conditions are given for such a lifting of limitations upon a series of pulsional components of social communication.

The *extension* we mean is the process which *makes believable all courses of interpretation* by which social becoming can be framed as a result of a strictly immanent transformation of the social structure, fabric and course by society itself.

The *inflexion*, on the other side, is the apprehension of that *transformation as intentional and thus ascribable* to potent instances of society, and here mainly to the subsystemic function which delivers the image of society to itself and the social groups which have the command upon that subsystem.

Without that extension and inflexion of the believable no revitalisation of impulsive mass affectivity within populistic movements in Europe can occur¹³; without that extension and inflexion the *checks and controls* which regulated the newly dismantled regime of believability *would have reigned it*. It would have neutralised it by the simple and unceasing operation of the *doxically unimpeded processes of cognitivisation* which characterise the late modern per-differentiation of social communication along the lines of thorough deconstruction of any starkly assertive normative stances. It would have maintained unchanged the global political, legal and doxological configuration which prevailed in the last two decades of the 20th century.

Furthermore, to explain the impact of such an extension and inflexion, we need to ascertain some of the structural traits of the dismantled regime of belief itself. Mainly the fact that *our culture* maintains very *tenaciously a dichotomy between cognition and belief*, *censuring* the idea that *belief is an all engulfing function* which encompasses cognition, building around it the sphere of a doxic continuum und *erasing* at a certain moment the highly relevant *differential between science and opinion*.

A *scientist* of our days *holds* at the end *an opinion like any other layman* and operates *within the realm of the thinkable* his own combinations of thought, constructing a more or less consistent image of his various environments.

13 Is the same precondition required to explain the resurgence of nationalistic populism in Russia, islamo-nationalistic / sultanistic populism in Turkey? The differential of modernity between these societies and the western ones has to be taken into account when we address such a question.

Ancient philosophy thought of *science* (not scientific knowledge, but *scientific insight*) as *distinct from opinion by essence* and not only by means of its methods, procedures and verificative reiterations. The difference is one of nature of its act.

Science was thought to be the *operation of an intellect* – an intellective operation – bestowing upon the operating intellect a union with the intellected idea. It is thus a *unitive* operation, which *transforms the intellect* into the ideally intellected. The spirit (*nous, intellectus*) performs acts of intellection. It is a “mind” of another nature than that which performs acts of sheer believing.

There is thus a *criterion* given to *differentiate* between an *intellective seizure* of a thinkable and the simply *doxic one*. Reflecting upon these matters from the point of view of a *constructivist epistemology*, that is from the only point of view we can adopt with reason under the conditions which constitute the intelligibility of the world for us today, that *distinction vanishes*. We thus learn to recall the *scientist* – he recalls himself spontaneously and without any reluctance – to *reinsert himself into the mental group of all thinking and believing human beings*.

This comes down to *erase any distinction by structure and essence* between *science and all other forms of possible world apprehension* and to *de-privilege science* as being in its own act of another nature than all other doxic acts.

A reminder of those ancient theories is useful at our juncture because it lets us understand how our *Weltbild*, if it is *sustained by science, does not give the scientist*, who is always a specialist and masters a very limited portion of world knowledge, *any decisive advantage* in the construction of the *Weltbild*. He *belongs to the generality of people* in respect to his *doxic relationship* to the world.

The *democratisation of knowledge* deconstructs the idea that thorough, deep, ultimately foundational knowledge is the monopoly of the philosopher as an opener of epochal *Weltbilder*. It *sociologises science* and *normalises its personnel*. The only demarcation to be still set between *educated (Bildungs) elites* and the generality of the people is the more easily produced capacity of the latter to *go along* with the thorough and general *cognitivisation* of cosmic and social reality.

However, from the moment on where *social reality begins to be produced alternatively by its own reflection in itself*, these *elites seem to unlearn their cognitivising skills* and join the majority of the minds who tend to think very intuitively. They *share* with them their *beliefs* and let themselves be *guided by the affects* which make for their adherence to them. *Alternative factuality* is, as we have seen, the *immediate reflection of what one is as what one wants to believe*.

A possible hedging of the imperilled structure of belief

The *Achilles heel* of our society-world (*Weltgesellschaft*) and of its *definitive pacification / hedonisation* has to be located today in the *pistic / doxic structures*. These structures are *a given* today, or the given of today. They cannot be eradicated.

My thesis is however that *something can still be “done”*, which is a form of *infusion of the socialisation* and elementary / mid-level education process with *schemes of apperception* and

cognition, *immunising against* modes of *penetration and inflection of the doxic structures* which have, as we have seen, undergone a very broad and (for our liberal political orders) disquieting transformation.

This can be imagined as a *long term “offensive” programme* designed to *prevent the radical destabilisation* that transformation carries in itself. The situation can be compared to those *historical junctures* at which *European culture* and society had to strive to ensure their viability by *disarming / dismantling a certain structure of* (religious or symbolic) *belief*.

The history of European culture and society shows us *examples* of the tensions which arise when simultaneous *tendencies to integration and differentiation* are not able to reach the end-form (telos) of sociality which they bear as a germ in themselves without *destabilising certain modes of belief* still very deeply anchored in the psyche of most individuals.

Compared with these crises, the *present one inverts* in a sense the scheme and presents us with a *destabilisation of a doxic structure which should be saved* and not, as in the historical examples, with structures which had to be overcome and to recede in order to give room to the emergent new one.

Between 1700 and 1900 *deep doxic structures of religious belief* had to be definitively overcome. This could not be done without disempowering once and for all religious instances and institutions which perpetuated the framing of world perception in a mind-set congruent with religious beliefs, thus *instituting the autonomy and monopoly of authority of scientific truth* regarding any observation, description of, active intervention into states of the world and its non-relevance to, its *incommensurability with religious contents*.

The most telling and consequent achievement in this respect was the *integration of evolution theory in school curricula* and the *definitive relegation of biblical creation narratives* – i.e. an etiological narrative with total explanatory potency – into the mythological reference space.

Science could not differentiate itself as an *autopoietical functional subsystem* without this *sharp cut from the continuum of truth pretensions and plausibilities* “infecting” the field of knowledge. It had to present an image of the world with absolutely self-founding justifiability and legitimacy. The *question of a compatibility* with one another of both truths, the scientific and the religious, once central in the medieval and early modern debates, becomes *absolutely irrelevant*. It needs not and ought not be put. This is the precondition for the full deployment of a scientific and technological world apprehension and its transformative impulse.

The *second achievement* is a more recent one. It is the introduction into school curricula of *sexual education* and enlightenment programmes implying thus the socialising *generalisation* of an access to a profane, biological and hygienic knowledge of sexuality as well as of a certain mode of coping with sexual issues. This too has been a very *severely fought battle against doxic and symbolic structures* whose *resilience* is related to their *universal anthropological embedding*. European culture and society had to break with these *pananthropological constants* in order to enable the *coming of sexuality to its actual social centrality*.

At stake in this doxological deconstruction is the decisive transformation of our societies into collectives *able to dispense with the symbolic* (dimension of meaning¹⁴); as well as able, *in spite of that* or *precisely due to that*, to *live very well* and to *legitimise well-being as a telos of being* establishing themselves on a newly founded slope of being on which social life seems to reach a *fundamentally pacified and hedonised mode of unfolding*.

Our societies can only access and *enliven their culture of consumption* and the *economy and semiology of desire* which bears it; that means: our societies *can only be what they are*, in their core, if they accomplish the *emancipation of individuals from the marking of their bodies by the symbolic prohibitions* that give form and content to sexual desire.

A humanity *mastering the biological processes of procreation*, capable to plan its advent and to exclude its non-advent; capable of *de-symbolising sexuality* and opening it to sheer *hedonicity or recreativity*; to use it as the *imaginary reservoir of schemes and stimulations* capable of cathecting all objects of need, use or ornament; to organise the *circulation of sexually tinted images as signs* maintaining the state of *cultural-consumerist stimulatedness / excitedness / beguiledness* of social communication decisively fuelling the *dynamic of economic demand and activity*; such a humanity is the very much improbable product of a doxic regime that had to dismantle and to establish itself on the ruins of a pananthropological regime of symbolic meaning and of affective-doxic adherence to it.

Those examples of the dismantling of doxic regimes help us think analogically of what could be done today in order to *counter* the dismantlement of the existing regime. What is needed is thus a *programme grounded on Piagetian development psychology* in order to *help children and adolescents develop cognitive and doxic forms immune to trollisation / fakisation of any deixis of the world*, be it scientific, religious or customary.

This is quite *similar* to what is already the case in our *breeding and education practices* with which we *inform the faculty of judgment* of our children by teaching them to cope with *differentiated etiologies*.

That means that while exposing them to the charms and pleasures of imagination in fairy tale, film and creative play, we also conduct them, through what we teach them discursively and non-discursively, thematically and non-thematically, by example of experiencing, feeling, thinking and acting, to *construct a background reality* which they do not grasp really, but which is there as a *resisting and estranging prosaic reality* where *space* is organised along *transitive relationships*, where *time* is *irreversible*, where both can be *partitioned* and *counted*, measured, where transversal and *over-intensive sensations* can be *ignored* in their (absent) consequences in the world, where *sensorial textures* can be *offset* by sensorial contours and object centred thematic addresses, etc.

The *new pedagogy of the real-true worldliness* will have to embed itself in the flow of this already existing construction of the basis or the torso of a disenchanting reality. It lies in the *continuity of the progressive inhibition of enchantment* and the *production of a univocised reality* established on the basis of *temperate*, moderately intense *homeostasis*. It *inhibits* the otherwise *insuperable* tendency of the young mind and sensibility to very strongly adhere,

14 The absolutely central one in all anthropological formations until the late modern one.

affectively and doxically, to the *mythological* structure of *world apprehension* and the almost unrestrained compatibility within it of most narratives with most narratives.

In the extension of this very early formative interaction with the child's mind and body a discursive and thematic *teaching* of contents has to take place in analogy and in the wake of the one we have just hinted at and which resulted in the elaboration of *scientific paramythologies* exemplified by the spreading of a *vulgate of evolution theory* or by the dispensation of a *generalised sexual education*. The first is the precondition to achieve and fully integrate the *decentring of man* in the contingent post-copernician universe, the second is the essential prerequisite of the *transformation of the "family complexes"* – in Lacan's terminology – as the matrices of neurosis and its generational transmission, those complexes being intrinsic to the symbolic structuring of sociality in the ancient anthropology of the pre-postmodern world.

The analogical *programme* needed to *hedge the dismantlement of the doxic regime* of our liberal social and political orders could become as *coessential to our culture and society* as the two other ones. It is an urgent task because it is plausible that the whole construction of our postmodern cognitive and normative orders falls to ruin before that counter-doxology has come into operation.

The Luhmannian *society-world* seemed to have *no other problems* besides those of its *peripheries* as well as those of the inflexible societal alternative of inclusion and *exclusion*. Luhmannian theory ensured the recognition of that paradoxical limitation put unto the dynamic of inclusiveness which is intrinsic to functional differentiation as such. However it saw in it no inhibition for a functionally differentiated society to reach its telos. Nor was the trap of incomplete modernity at the peripheries so consequential as to offset the hyper-potent processors of the production regimes of central (i.e. European and North-American) modernity.

My thesis is once again that the *only critical vulnerability* of this society-world is that of its *doxic structures*, which Luhmann neglected, thinking that the dynamic of differentiation was radical and powerful enough to re-appropriate those structures and to transform them *uno actu* with the accomplishment of its own operations.

European and North-American politics in 2016 have shown that the existing *potentials to counter* and inhibit *differentiation* are *very broad* and comfortable; that *no structural teleology*, no immanent tendency to a functionally differentiated society can guarantee the success of differentiation; that it is by all means *possible* that the other, *alternative order wins the day* and brushes aside the invaluable improbability of our so profoundly paradoxical liberal orders the day after.

Table des matières

LA DOCTRINE KANTIENNE DU DROIT. INTRODUCTION À SA LECTURE	
ET DISCUSSION DE SES ENJEUX	5
I. Kant et le programme kantien	5
II. Une doctrine pure du droit	6
III. Libre vouloir, raison pratique et connaissance apriorique.....	8
IV. La différence entre la morale et le droit	9
V. Le droit privé et la théorie de la propriété	11
VI. Droit public et antécédents naturels	13
VII. Le droit comme orbe clos de la coexistence des libertés.....	15
VIII. Annexe: Kantisme et philosophie politique aujourd'hui	17
Bibliographie.....	18
QU'EST-CE QUE FAIRE VIOLENCE? INTERSUBJECTIVITÉ, CORPORÉITÉ ET VIOLABILITÉ	
DE LA PERSONNE DANS LE « FONDEMENT DU DROIT NATUREL » (1796) DE FICHTE	21
I. Le texte et ses thématiques	21
II. Intersubjectivité: origine de la conscience et reconnaissance	24
III. Le corps <i>a priori</i>	31
1. Le corps comme sphère d'activité de la personne.....	32
2. Eidos aristotélicien et articulation fichtéenne du corps	34
3. Corparalité de l'être au monde chez Merleau-Ponty et corporéité projective chez Fichte	38
4. Le corps articulé et ses niveaux organiques: corps subtil et corps matériel	44
IV. Interaction libre et contrainte	50
V. La violence et le corps	55
LA PEINE DE MORT, À REBOURS: AUTOUR DE L'INJUSTIFIABILITE DE LA PEINE	
CAPITALE	63
Introduction.....	63
Symbolique de la peine capitale.....	66
Contingence nomique et ouverture à la variabilité fonctionnelle: les mécanismes de réinclusion de l'anomie.....	76
Les rançons de la contingence nomique.....	88
Bibliographie.....	100

LAW'S ORIGIN IN DESIRE. CONSEQUENCES FOR THE THINKING OF NORMATIVITY...	103
Society / law	104
De-narrativisation	109
Science / Law	112
Episteme / Desire	116
Bibliography.....	118
ENTMACHTUNG DER MACHT, ENTPOLITISIERUNG DES POLITISCHEN. ZUR SPEZIFISCHEN PARADOXIE DER MACHT.....	121
Probleme der Systemtheorie moderner Macht	121
Der Zweischritt der Ausdifferenzierung der Macht: polemische und entpolemisierte Politik	125
Differenzierung, Entdifferenzierung, Demokratie.....	130
Doxa	134
Fazit	139
Bibliographie.....	142
WHAT IS MODERN POWER?.....	145
The question about modern power.....	145
Power's transmutation	150
Differentiation and De-differentiation of power	152
Democracy after the age of struggle: between de-politicisation and re-politicisation....	155
Re-politicisation and the topology of world society	158
WITNESSING THE DISMANTLEMENT OF A PROVEN STRUCTURE OF BELIEF: RENEWS THE ACTUALITY OF A ("PATHOLOGICAL") GRAMMAR OF ASSENT	163
Argument.....	163
The saga of modern belief: its epochal transformation	165
The concept of belief and regimes of believability.....	168
The challenge of populism and its belief structure	170
The dismantled belief structure and the emergence of alternative factuality.....	172
The coeval immanence of world facts to their medial production.....	174
The globality of belief and the engulfing of science by it	176
A possible hedging of the imperilled structure of belief	178