



> Le lycée Chateaubriand

Albert Wiel : La société contre l'État.

Conférence prononcée au lycée Chateaubriand de Rennes le mardi 21 janvier 2003.

Mise en ligne le 22 janvier 2003.

Albert Wiel est professeur de Philosophie au Lycée Chateaubriand. Il préside la Société Bretonne de Philosophie.

Lisez trois autres conférences d'Albert Wiel :

- Sur ce site [André Gide ou la fiction de l'Éros chrétien](#) et [L'Albatros et la fourmi. Les aventures de la métaphore animalière](#)
- Dans les pages de la Société Bretonne de Philosophie [Le Pouvoir et la peur](#)

© : Albert Wiel.

La société contre l'État

Une illusion des sciences sociales

Dans les sociétés modernes, l'État est suspect. L'antique malheur et le poids du destin sont des injustices, signes de l'insuffisance politique. On demande des comptes à l'État comme à une providence défailante qui ne donne pas ses raisons et qu'on accuse de désertion. On casse alors l'idole mais sans pour autant revenir à Dieu. La haine de l'État, « la nouvelle idole » n'est pas réservée au Zarathoustra de Nietzsche, qui désigne l'État comme « *le plus froid de tous les monstres froids*^[1] ». Elle est aussi un sentiment enfoui et refoulé dans l'inconscient des sociétés. Certes la révolution totalitaire a certainement épanoui le malaise dans la civilisation dont parlait Freud (*Malaise dans la civilisation*, 1930). Cette défiance circule et oscille de la société à l'État et de l'État à la société, et ce *pathos* produit des effets multiples et variés. Ce n'est pas le lieu de les recenser tous. Il serait par contre intéressant d'en examiner certains effets idéologiques. Peut-il exister comme une inscription de cette ambivalence affective dans le discours des sciences sociales ? En quoi cette hostilité qui imprègne les activités libertaires et anarchisantes, qui anime les replis

individualistes ou communautaristes, suggère-t-elle à la pensée des citoyens d'étranges discours idéologiques qui peuvent s'analyser comme autant de rationalisations antiétatiques ?

Ce sentiment hostile inquiète l'homme civilisé qui sait tous les avantages de d'organisation sociale et politique. Cela lui donne à penser. Il veut en retrouver l'origine et le fondement. Il les cherche volontiers dans la transition historique entre sauvagerie et civilisation. Il mesure alors la société primitive du point de vue de la souffrance de civilisé, il attribue facilement ce ressentiment actuel contre l'État à tous ceux qui ont effectué, effectuent ou effectueront cette transition douloureuse. Un lieu commun des sciences sociales est de faire commencer le malheur historique des hommes avec l'apparition de l'État.

En effet, c'est dans la société primitive en mutation que surgirait la défiance vis-à-vis de l'État en train d'émerger. Dans une pure société prépolitique où l'idée et la réalité de l'État sont réputés absentes, les comportements asociaux ou déviants des individus ne peuvent avoir cette signification. Mais dès que l'on observe dans ces sociétés une violence qui paraît sans objet assignable à ceux là mêmes qui l'emploient, on aime supposer qu'un début d'organisation politique est en train de naître, que c'est ou la violence de l'État en train de naître ou simultanément la contre-violence que sa violence suscite. Il est admis que l'usage du pouvoir existe avant sa légitimation et que l'ignorance de ceux qui en usent comme de ceux qui le subissent contraint les seconds à détester les premiers, surtout s'ils sont incapables de justifier la domination qu'ils exercent. L'idée d'autorité légitime a exigé beaucoup de temps, et dans l'intervalle, la violence aura eu la part belle. Il est parfaitement conforme à la nature des choses que les individus déjà socialisés haïssent ce qu'ils ne connaissent pas, et qui néanmoins s'oppose avec un certain succès, à leur libre entreprise, quelle qu'elle soit, sans raison valable à leurs yeux.

Par expérience, tous les hommes savent que *certaines conditions limitent ou étendent leur liberté*, mais à quelle condition et dans quelle mesure ces conditions limitatives ou extensives peuvent émaner d'autres hommes, cela ils l'ignorent. Si la société primitive connaît un embryon d'État, si même elle commence à le faire grandir, elle est incapable d'en produire le concept développé et intégral. Il en va de l'État comme de la croissance d'un homme : si l'adulte connaît, dans le meilleur des cas, l'enfant qu'il a été, l'enfant ne connaît pas l'adulte qu'il sera. Il l'imagine seulement. Pourtant l'on remarque souvent que l'adulte a conservé certains traits de

l'enfant, que l'enfant, en tant qu'enfant, ne pouvait certainement pas apercevoir comme les « futurs » traits permanents de sa personnalité. En irait-il de même pour l'État ? Peut-on examiner sa croissance comme on examine celle de n'importe quel homme individuel ? S'agit-il d'une crise de croissance, d'une immaturité passagère et/ou résiduelle ? On peut tenter un tel paradigme en attendant d'en apercevoir et d'en tracer éventuellement les limites.

S'il y a pour la société comme pour l'individu, une sortie de la minorité et une transition de la minorité à la majorité, la transition de la simple société à l'État autoritaire, puis celle de l'État autoritaire à l'État constitutionnel, qui signifie et signale la modernisation réussie de l'État, ne devrait pas laisser subsister l'ignorance et l'hostilité à son endroit.

Pourtant la haine de l'État persiste et demande explication. Est-ce la haine archaïque qui persiste ou bien est ce une autre haine, spécifique de l'État et de la société moderne ? Cette hostilité a-t-elle des chances de disparaître ? Si oui, comment ? La question mérite d'être posée et nous espérons qu'une réponse s'offrira qui nous fera passer de l'étonnement à son contraire.

1 - De la distinction entre État et Société

L'opposition des individus et de la société des individus à l'État constitue donc un problème pour l'État moderne. Il y a avantage pour lui d'en connaître la nature, savoir si elle est une ou multiple, et de faire apparaître si cette opposition est réductible ou, pour le moins, quel avantage il peut y avoir pour lui à la penser comme telle. À défaut de pouvoir réduire cette opposition, on examinera s'il vaut mieux abolir ou maintenir cet espoir. Peut-on penser, au sens kantien du terme, ce que l'on ne peut connaître dans l'expérience historique : une société réconciliée avec l'État à la fois comme la mesure de leur conflit et comme le principe régulateur de toute pensée politique qui entend s'incarner.

Le roman de l'État comme on a pu appeler l'Utopie est une production idéaliste qui fournit une image déterminée d'une société désirable, — relativement du moins à certains désirs frustrés — et impossible. En effet, cette société fictive se présente à la fois comme incarnée dans un lieu imaginaire et elle ne comporte pas de tensions insolubles. Sans ennemi extérieur et sans rivalités internes, cette société d'éducation continuée, comme l'est la création du temps pour Descartes, est une

figure imaginaire de la paix politique et sociale. Elle ignore la tension fondamentale constitutive des sociétés historiques entre l'État et la société. Elle est la figure contraire à celle que nous voulons étudier et qui n'est pas l'irénisme utopique, mais l'opposition conflictuelle. Quand on s'accorde de rêver, le conflit réel disparaît facilement. Quand on veut penser la société moderne, on découvre que son conflit avec l'État est bien un objet résistant.

Si l'utopie ne distingue pas État et Société — si elle tient à les confondre par la pensée parce que précisément la réalité les oppose —, par contre, la pensée politique qui veut saisir la réalité sociale et politique le fait toujours. La distinction conceptuelle entre l'État et la société civile est devenue classique depuis les analyses de Hegel dans ses *Principes de la philosophie du droit*. Un autre lieu commun de la philosophie politique est l'examen de leurs relations mutuelles sous l'angle parfois exclusif du conflit et parfois de leur possible réconciliation. Même la confusion politique délibérée entre État et Société, à la manière du Rousseau du *Contrat Social*, reconnaît que l'institution de l'État et du Droit programme en soi l'annulation à venir de toute distinction entre État et société.

À cet égard rien ne fut davantage opératoire que de procéder comme Rousseau, à savoir distinguer le droit et le fait *afin de les réunir soigneusement* dans une théorie de la politique qui parle de la société des hommes comme institution du Droit. Selon Rousseau, l'acte fondateur même de la société politique, à savoir le contrat social, serait cette norme dont il faut parler comme d'un événement : un événement normatif. C'est ainsi que Rousseau choisit d'en parler lorsque son discours anthropologique et politique inscrit cet acte au cours du processus de civilisation. L'État, en faisant d'une société une société politique dépasserait *en principe* le conflit. Le contrat social est la figure d'une confusion volontaire et délibérée de l'État et de la société. Le principe vise à confondre ce dont on parle toujours comme distinct.

Cet examen du conflit entre État et société peut-être conduit de diverses façons ; il apparaît souvent comme une spécialité du sociologue ou du juriste, ou de tout autre spécialiste et historien des sciences sociales. Ceux là examinent la pluralité des conflits, ils parcourent le multiple. Ils peuvent oublier de penser l'unité de toutes ces manifestations.

Ce conflit est en soi un objet philosophique puisque la philosophie se propose de penser les choses essentielles de la vie des hommes en société. Cependant, quoique philosophique, le conflit entre la société et l'État appartiendrait de droit, selon un préjugé dominant, au territoire de l'historien. Le philosophe reconnaît volontiers que son enquête sur un rapport essentiel à la réalité sociopolitique, n'entend pas dépendre du moment historique contingent où elle se produit. C'est pourquoi il souligne que l'analyse historique reste relative, parce que, dans le savoir historique, à moins d'une histoire philosophique, c'est une réalité singulière qui devient langage et discours.

Le philosophe ne renonce pas à l'histoire, tout au plus à l'historique pur, au contingent, parce qu'il travaille précisément à comprendre la situation donnée, du point de vue de la nécessité et que cet intérêt de la compréhension, s'il est forcément situé dans le temps historique, entend s'affranchir du temps. Le philosophe travaille à élever une situation en soi unique à l'universalité du discours. Ainsi toute histoire philosophique, au sens hégélien de ce terme, qui présuppose que l'histoire de l'humanité est la réalisation de la Raison au moyen de cela même qui n'est en rien la raison — la violence des passions — interdit par son principe même la confusion de la violence et du discours. Elle identifie néanmoins la violence de la société au cœur d'un langage qui s'arroge facilement le titre de discours de la vérité mais reste à ses yeux un langage, c'est à dire un mode d'action et de communication qui travaille à la satisfaction de certains intérêts qui, pour être humains, ne sont pas tous universels, comme l'est l'intérêt scientifique et philosophique.

Depuis les sophistes de la Grèce ancienne, qui ont fait école, il ne serait pas de discours humain qui n'exprime un intérêt et il faudrait que le philosophe reconnaisse lui aussi que son discours est pris d'emblée dans le jeu des intérêts concrets des hommes. Le discours philosophique y apparaît comme une pratique orientée vers un résultat déterminé qui n'est pas le seul contentement du philosophe. Par contre les intérêts concrets en lutte sont l'ultime réalité de ceux qui parlent « sérieusement » comme ils le disent volontiers d'eux-mêmes pour se distinguer du bavardage philosophique.

Parler, selon les sophistes, c'est seulement agir et lutter, et parler ne veut rien dire d'un soi-disant « essentiel » qui existerait de toute éternité au-dessus des

mortels. La recherche de la vérité par le philosophe qui veut « gaver » son âme et son esprit de cet essentiel qu'il a vu ou entrevu serait un leurre. On ne peut rien penser ou dire de l'Être. Gorgias a été le virtuose de ces affirmations négatives[2]. Vouloir recommencer indéfiniment au terme du discours la vision éblouie de l'Être éternel qui fût la leur à un certain moment de solidification momentanée des apparences, c'est ignorer que le discours produit fatalement cet effet ; ignorer que cet effet produit ou non d'autres effets utiles ou dangereux, et que parmi les effets dangereux il y a cette illusion entêtée de l'Être mesure de toutes choses. Pour Protagoras, l'homme qui surmonte ou abolit sa naturelle fluctuation mentale, au profit d'une apparence déterminée, est la seule mesure des choses qui sont ou qui ne sont pas[3] et non les prétendues choses divines, ou Dieu lui-même, comme Platon le dit la mesure de toutes choses et de l'homme.

Le sophiste et le philosophe ne parlent pas des mêmes choses dans les mêmes termes. Ils se parlent pourtant volontiers l'un à l'autre. Le philosophe admet et relativise le point de vue relativiste du sophiste alors que le sophiste assimile le point de vue du philosophe au sien. Ceux qui parlent de la société contre l'État, le font de ces deux manières. L'une est philosophique et cherche à déterminer l'essentiel et l'unique qu'elle présuppose, l'autre n'entend supposer aucune essence et aucun essentiel, mais seulement la variété des manifestations phénoménales. On voudrait penser que les sciences sociales les plus exigeantes, n'ont jamais vraiment abandonné la préoccupation philosophique qui était à leur origine pour la pure et simple description empirique des faits. Mais tel n'est sans doute pas le cas, car le geste fondateur de ces sciences contient maintenant un refoulement du spéculatif au profit de ce qu'elles appellent « les faits ».

Il y a deux façons de parler du conflit entre État et société.

Soit du point de vue de l'État qui se confronte à ce problème, ce qui fait l'affinité de son point de vue avec le point de vue philosophique.

Soit du point de vue de la société qui s'analyse dans une histoire, point de vue à la fois offensif et défensif, en dépit de prétentions à la neutralité objective qui occulte la méfiance dont elle procède. Pour donner un seul exemple de ce fait, on se rapportera à la conception weberienne de l'État comme le *groupe social disposant du monopole de la violence légitime*[4] ; ou à celle de Marx qui parle de la domination d'une classe sociale. Ces conceptions sociologiques ou historiques

réputées objectives et *libres de toute considération de valeurs* sont visiblement animées par l'inquiétude ou la suspicion. Que signifie cette suspicion ? Comment exprime-t-elle une conscience sociale encore immature qui se défend contre l'État et sa logique, contre la domination de cet œil intelligent qui l'investit, l'analyse, la pense et, à travers un regard médical et clinique, se propose de restaurer son équilibre et sa santé.

La société en effet ne peut pas être spontanément le corps politique que l'État lui permet de devenir. C'est que la Nature ne fait pas de peuples. Ce n'est même pas du tout un corps, sinon au sens stoïcien du terme, quand elle réunit en elle certaines dispositions qui font qu'elle a la puissance de le devenir un corps politique. Limitée à ces pures dispositions, une société d'hommes est une sorte de réseau ou de maillage, apparemment sans tonicité politique, sinon potentiellement.

Elle n'est qu'une pluralité d'hommes qui sentent puissamment l'intérêt de conserver les liens qu'ils ont établis et par lesquels l'intérêt de chacun des individus est, au moins partiellement, satisfait sans être encore reconnu et préservé. C'est un espace où les relations régulières avec les autres rendent la vie en commun possible et la vie individuelle plus facile. Ce n'est donc pas une simple pluralité dont l'unité potentielle ne serait perçue que par un esprit qui apercevrait cette potentialité dormante, mais ce n'est pas encore une pluralité organisée selon certaines procédures identifiées et connues. Il existe entre les individus des liens et ces liens sont eux-mêmes relatifs à ce que chacun désire et obtient de l'autre homme pour ses fins propres : la présence régulière, l'habitat, la coopération, l'échange économique ou linguistique, la parenté, le jeu, etc. La société primitive telle qu'on en parle depuis le second Discours de Rousseau et donc selon l'ethnologie, science des sociétés sans écriture selon Lévi-Strauss, est une image de l'invention permanente et profuse du lien social, même si la solution la plus fréquente et même quasi universelle des sociétés humaines est d'instituer dans la culture intellectuelle, mais d'abord dans la vie quotidienne, par la règle et le rite, le maximum de ressemblances et le minimum de différences entre les membres de cette société. La culture primitive règle et évalue les similitudes et les dissimilitudes. Comme s'il s'agissait d'inventer un conformisme à l'aide d'une tradition qui forme la conscience collective et y conforme les individus !

La solution des sociétés sans écriture est selon Lévi-Strauss, de produire *avec les capacités logiques ou les catégories de l'esprit humain qui sont toujours les mêmes, mais très diversement appliquées*, un univers mental commun d'identités et de différences qui porte sur la totalité des êtres physiques et des objets de l'expérience et du travail humain. Il importe peu d'appeler cela solidarité engendrée par un univers mental homogène, solidarité mécanique ou mimétisme, car on ne trouvera jamais entre ces deux principes, qu'une causalité circulaire. Il n'est pas utile de trancher la polémique entre Durkheim et de Tarde^[5] : ils ont raison tous les deux. L'individu ressent et exprime la pression de la société tout entière, et il imite aussi l'individu, parce qu'il ne résiste pas autant qu'il le veut à la contagion naturelle des affects, et qu'il apprend lentement l'art de contrarier ou d'aménager cette contagion. Et surtout la société *surenchérit dans la suggestion mimétique* ; elle institutionnalise dans la fête par exemple, la contagion affective évacuée du quotidien par l'effort solitaire de l'individu, et l'individu absorbe alors sa ration exceptionnelle de pression sociale, mais celle-ci est anticipée par la suggestion mimétique du « modèle ».

2 - La société sans État

Une tradition des sciences sociales s'accorde à penser que cette société primitive est une société sans État. Cette tradition a raison d'un certain point de vue, mais tort d'un autre.

Elle a raison si elle identifie l'État avec un groupe d'hommes qui s'octroie le monopole de la violence légitime et domine de ce fait l'ensemble de la société. Telle était la conception de l'État de Max Weber. La question de la violence légitime ou de son monopole serait donc un problème inexistant ou irrésolu dans la société primitive. Un seul exemple suffira : on ne trouve pas de système pénitentiaire dans les forêts avant les bagnes de la civilisation. La société primitive sans État serait donc une invention conceptuelle relative à cette conception sociologique de l'État qui domine la modernité et a investi la représentation moderne d'une société primitive sans domination de l'homme sur l'homme.

Elle a tort si, prisonnière de son point de vue, elle méconnaît la validité de la conception traditionnelle ou celle de Rousseau. La conception traditionnelle, héroïque, grecque ou romaine de la société politique ne veut ni ne peut regarder

avec notre œil sociologique, le phénomène de la domination et la relation dominant/dominé ; certes elle est peut-être dominée à nos yeux par la réalité de ce phénomène qu'elle ne regarde pas, mais elle l'ignore, et elle ne veut penser que la fidélité pieuse et têtue, vertueuse, à une éthique collective qui se confond pour elle avec une culture. Elle assimile la vitalité de l'État à la vitalité culturelle et morale, littéralement « religieuse », des hommes en société. La domination des individus par d'autres est un phénomène secondaire par rapport à la loyauté des citoyens qui fonde et domine de tout son poids une telle domination.

Rousseau prolongera cette perspective antique en faisant de la vie de l'homme en société la religion vécue du contrat social qui remplit les cœurs des citoyens et constitue donc la vraie religion civile. Il écrit dans l'ultime chapitre du Contrat social : « *Il est bon que le citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs*[6]. » Or, rien n'empêche cette religion vécue du contrat social d'imprégner déjà le sacré de la société primitive en l'absence de toute autorité du gouvernement et des lois comme de tout appareil de contrainte qui exige et obtient l'obéissance des hommes. C'est de ce point de vue que le phénomène de domination de l'homme par l'homme devient un scandale.

Mais la construction de l'État moderne, avec son appareil juridique de régulation sociale, fournit à cette religion primitive, une issue profane qui affaiblit la toute puissance initiale du « sacré ». De par cette vitalité religieuse, il pourrait y avoir donc État, qui pourrait être par exemple une théocratie, sans autre appareil politico-administratif, bureaucratique, de contrainte que la classe des prêtres. Ainsi, l'État ne serait donc pas essentiellement un appareil de contrainte, mais l'ensemble des dispositions humaines en faveur de la sociabilité, toutes les résistances à l'insociabilité, toutes les tendances qui rendent cet appareil possible, ce qui rend possible et autorise ce Dieu artificiel dont parle Hobbes dans son Léviathan, cette machine construite par les hommes et qui pourvoit à leur sécurité par l'abandon de leur liberté naturelle. Rousseau, lecteur attentif de Hobbes intégrera cette neutralisation de la violence du Léviathan dans la formule même du contrat : « *Trouver une forme d'association qui protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé et par laquelle chacun obéissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant*[7]. » Non la sécurité pour la liberté qu'elle donne mais la sécurité par la liberté.

Cependant le bénéfice de la liberté par la sécurité issue de l'échange contractuel est sans commune mesure avec le bénéfice de la sécurité issu de l'amour de la liberté et de la loi qui la fait croître infiniment.

La pensée libérale privilégie la liberté comme bénéfique de la sécurité, car le libéralisme reconnaît vouloir garantir l'exercice des libertés individuelles par la sécurité accordée par l'État, sa police et sa justice, et par la limitation de sa puissance réglementaire notamment en matière économique mais aussi en matière éducative. Par contre, l'idée morale de l'État comme réalité de l'idée morale, la conception morale de l'État, celle de Kant ou de Hegel, de Rousseau et de Platon, la conception dominante de la philosophie morale et politique, celle qui ne renonce jamais à les articuler après les avoir opposés, celle que le libéralisme politique soupçonne volontiers ou accuse de « statolâtrie », *privilégie le don politique de la sécurité issue de la liberté correctement éduquée*. La liberté qui se veut résolument elle-même pour elle-même, pour soi et pour l'autre, produit non seulement l'ordre qui la célèbre et la conserve, mais aussi l'amour de cet ordre. Cette conception a la faveur des philosophes, qui depuis Socrate et Platon restent volontiers politiquement révolutionnaires par le meilleur des conservatismes moraux. Par contre, cette idée de l'État suscite plus que de la méfiance dans la grande masse de ceux qui n'abordent pas philosophiquement ces choses, pour cause d'urgence et de manque de loisir. L'incendie périodique de l'insécurité civile redonne souvent beaucoup de lustre et de brillant à l'idée du Léviathan et exténue ses critiques philosophiques. Le souci sécuritaire incline à donner raison à Hobbes contre Spinoza ou Rousseau.

La séduction qu'exerce la conception hobbiennne de l'État reste forte. Elle est la trace d'une histoire violente qui sollicite un regard rationnel et désenchanté sur la sphère politico-sociale.

La conception de l'État comme appareil et comme appareil de contrainte qui fait surgir le travail comme une obligation sociale et qui oriente le travail des hommes vers la satisfaction du plus grand nombre est relative à l'esprit qui anime les sciences sociales dans la société moderne : pour elles, avec l'État apparaît toujours une régulation forte des activités humaines et en particulier la première pression rationnelle sur la sphère de la production et des producteurs. L'État et son appareil pratiqueraient la conversion forcée au travail obligatoire et cette pression ressentie par les membres du corps social nourrit plaintes et regrets sur l'heureux temps où la

vie se gagnait avec beaucoup moins de peine. L'éloge de la paix par Aristophane[8] est remplie d'une telle nostalgie. L'apparition de l'État, de son appareil, de ses lois, et surtout de sa vision prudente et prudentielle de l'avenir, exprime la prise en compte d'un malheur — une famine par exemple — dont la communauté consciente entend se prémunir, parce que sa mémoire hante la vision présente de l'avenir. La conservation de la communauté a un prix qui se calcule, et *qui finit par se calculer en organisation sociale du travail et du temps de travail, plus qu'en aventures guerrières de pillages et de conquêtes*. La juste mesure du travail et du temps de travail « légal » échappe désormais aux individus en raison du souci de L'État de conserver la communauté et d'accroître sa force. Ces individus sont dépossédés par l'usage nouveau qui s'inscrit dans les mœurs, puis plus tard dans la loi, de l'autorégulation traditionnelle, et empirique, de leur activité économique et de la satisfactions de leurs besoins. Si le citoyen ne fabrique par l'esclave par décret, il fabrique au moins l'hilote. Le temps de travail devient l'objet d'une mesure, d'esprit volontiers productiviste, qui définit sa croissance quantitative, puis ce temps devient l'objet d'une règle, non plus coutumière mais légale qui non seulement prescrit l'activité économique à certaines catégories d'hommes, mais veille à ce qu'elle soit suffisante et ordonnée aux besoins compliqués de la société.

Selon Pierre Clastres[9], sociologue auquel j'ai emprunté le titre de ma conférence, la transition de la société primitive sans État à une nouvelle société politique où l'activité économique et le travail font désormais l'objet d'une législation et donc d'une obligation, est une expérience douloureuse de la contrainte, une expérience de la peine et de l'obéissance qui va faire entendre son cri de douleur et nourrir les mythes de l'âge d'or. En pressentant dans le travail « forcé » le prodrome inquiétant de l'âge de fer, l'homme primitif invente l'âge d'or de l'abondance comme le rivage dont il s'éloigne avec chagrin et sans espoir de retour pour le passager mortel d'un long voyage vers l'inconnu. Il aura suffi pour cela d'une servitude inconnu et inédite, *le travail forcé*, et dont la raison lui échappe quoiqu'il sente qu'il ne peut, sauf difficile évasion hors de son « monde », s'y soustraire. On mesure ici que la plainte qui émane de la société est relative à l'apparition d'une étrange nécessité qui domine la société toute entière sans qu'on puisse encore le personnaliser ou lui donner le visage concret de la classe dirigeante qui se tourne délibérément vers la production économique. Sans doute y a-t-il des chefs dans cette société qui commandent aux individus des choses déterminées qu'il faut

exécuter selon leurs consignes. On retrouve toujours dans l'organisation spontanée du travail, dans l'entreprise en gestation, ceux qui commandent et ceux qui exécutent. Cette hiérarchie, qui se pérennise si l'entreprise doit durer, n'est pas susceptible de renversement, sauf à produire la même folie, le même désordre que le célèbre carnaval, qui met temporairement la hiérarchie sociale la tête en bas. La division sociale des tâches recommence sans cesse, et la circulation maximale des individus dans toutes les tâches de l'entreprise collective ne peut jamais s'institutionnaliser.

Ce n'est pas la hiérarchisation des fonctions et des tâches qui suscite le malaise des individus. Ce malaise n'est pas la souffrance aiguë que suscite le sentiment et l'intelligence de l'exclusion. C'est une telle exclusion, le blocage sensible et ressenti de la circulation possible des individus entre les fonctions sociales ou civiques, l'accès refusé aux responsabilités économiques ou aux magistratures, (dont la citoyenneté qui est une magistrature sans limite, mais qui est fondée sur la propriété), qui est source de souffrance. Or cette rigidité de la structure qui paraît relative à la seule société organisée en État, lui préexiste, surtout dans la famille antérieure à l'État. En effet, la division du travail entre les sexes qui est universellement pratiquée, en dépit des variantes culturelles, réserve à l'un ou l'autre sexe des fonctions prestigieuses. Ces fonctions sont *de facto*, avant toute organisation de la compétition des individus, soustraites à des femmes ou à des hommes qui pourraient néanmoins s'en acquitter. Ce n'est pas la seule forme de division, surtout quand la famille est large et que les diverses classes d'âge viennent illustrer aussi le principe de la compétence de chaque âge pour certaines fonctions. Cela s'observe dans l'entreprise familiale, dans l'organisation de la vie domestique et dans toutes les microstructures qui s'inspirent partiellement du modèle familial comme les monastères. La structure d'une microsociété absorbe l'individu dans sa logique propre et lui fait sentir originairement tout le poids de sa tradition. L'obéissance est la règle et la microstructure s'offre à l'individu obéissant comme la première source de salut.

C'est pourquoi les sociétés sans État contiennent déjà en puissance l'hostilité au pouvoir que l'apparition de l'État va cristalliser et auquel on peut donner le nom de malaise social. Si elles semblent heureuses parce qu'épargnées par la violence propre aux sociétés politiques, elles connaissent des failles et des fissures, des

maux relatifs à un ordre imparfait et inaperçu comme tel. Quand l'État, ou sa forme nouvelle et inédite, surgit dans l'histoire, le voile d'ignorance qui entourait jusqu'ici la société, supposée pré-politique, sur les imperfections de son organisation va brutalement se déchirer et présenter aux regards les plus aigus les injustices au mieux ressenties par ceux qui, en obéissant servent les autres qui commandent. Sans en retirer les avantages que suppose tout échange. Cette révolte est génératrice de leur violence. On peut lire avec cette grille conceptuelle la destitution du chef de la tribu que raconte Lévi-Strauss dans *Tristes tropiques*[10]. Le chef sauvage a en effet « emprunté » avec l'écriture apportée par l'ethnographe, le symbole puissant de la domination impériale et l'autorité du scribe qui y est associée. Or, le chef sauvage a pratiqué, avec un plaisir *mimétique* évident, cette forme despotique d'autorité que l'écriture insinue dans la société. Il a, ce faisant, destitué la parole, le palabre et le dialogue, et son peuple ne supporte plus son autorité et le renvoie durement à sa condition initiale de membre quelconque de la société, voire de paria, sans l'introniser dans le panthéon des vieux caciques ou du conseil des sages que le chef consulte. Avec son chef, les sages Nambikwara ont ostracisé d'avance le despotisme oriental, ce démon venu avec l'étranger.

3 - *Le Maître Étranger*

La présence de l'autre, d'une altérité incarnée dans le maître étranger et le refus de sa domination est donc la perturbation majeure de toute vie sociale si celle-ci fonctionne, comme c'est fatalement le cas dans une vision primitive et archaïque du monde, sur un trop petit nombre d'identités et de différences, auxquelles on ramènera violemment toutes les autres. La violence culturelle est issue du parti pris de confondre ce qui, en soi est distinct, ou de distinguer ce qui est semblable et d'imposer confusions et distinctions nouvelles à des hommes qui les refusent. L'indifférenciation sauvage résiste à la différenciation culturelle qui travaille en son sein. Plus précisément l'ancien découpage résiste au nouveau. À cet égard, la primitivité est immortelle, on en change simplement. La modernité, elle aussi, comme la primitivité, est aussi de tous les temps.

On pourrait précisément définir la culture primitive comme *un usage violent de l'entendement* encore incapable de composer un ordre respectueux de la complexité des choses et des articulations délicates du réel. L'entendement ramène brutalement le complexe et l'infini, au simple et à l'un, un peu comme une machine métaphysique qui collerait le multiple avec la colle de l'identité pour fabriquer de

l'unité. Une unité grossière mais efficace, voilà ce qui est recherché. Toute altérité impensable devient monstrueuse et suscite la fuite ou le rejet. L'autre, l'absolument autre, l'irréductible à l'Un, est un fauteur de troubles, le non-être qui veille sur le non-être et non sur l'Être. L'éléatisme de Parménide serait peut-être la philosophie naturelle de la société primitive, de la société sans État, si elle pouvait en développer une, mais ce poème appartient historiquement à la période archaïque et primitive de la Cité, et donc comme Hegel le dit de l'oiseau de Minerve qui se lève à la tombée de la nuit, ce poème philosophique pourrait signaler la mort d'une époque. La poésie éléatique peindrait « *gris sur gris* », non pour la rajeunir, mais pour la « connaître, « *une forme de la vie qui a vieilli* [11] ».

L'État, lorsqu'il apparaît, lorsqu'une société expulsé de sa solitude et de son solipsisme culturel, découvre et fabrique en elle-même, *une autre société analogue à la société colonisatrice*, celle qui lui envoie ses observateurs, ses artistes, ses ingénieurs ses techniciens, ses médecins, ses aventuriers, ses voyageurs curieux, ses missionnaires ou ses ethnographes. Cette « autre » société apparaît comme un attentat à l'unité, à la tradition, à la culture morale à la religion, bref à tout ce que la machine métaphysique a pu sacraliser. Tel est l'État autoritaire. Au lieu d'être une machine métaphysique à fabriquer de l'identité et à exclure de l'autre, il va être une machine à produire de la différence, de l'altérité, à différencier l'identique et identifier le différent, à renverser la logique traditionnelle de l'assimilation pour promouvoir une *autre logique* de l'assimilation à travers des différenciations inédites. L'État confond et distingue autrement. Il domine d'abord les représentations. L'État constitutionnel est cette autre violence de l'entendement, *consciente cette fois*, violence sophistiquée et subtile qui soumet aussi le multiple et le divers à une autre système de ressemblances et de différences, celui que le langage du droit civil et politique prend en charge. En cela la naissance de l'État est analogue à la violence colonisatrice qui détruit les structures sociales et mentales traditionnelles au profit de nouvelles structures plus efficaces et performantes. En cela, l'art politique imiterait le travail de la nature, il serait le tissage d'un grand corps vivant où les opérations conscientes de l'art politique imiteraient les opérations de la nature, exactement comme l'art médical vient en aide à la nature.

Oui, certes, l'expérience de l'État en train de naître est celle de l'inquiétante étrangeté, très voisine de la souffrance de l'homme colonisé, car la société, ainsi

« colonisée » par l'État, aspire à l'identité, au même, elle est troublée par le travail de l'autre, par une différenciation révolutionnaire. L'individu regarde l'État avec les yeux du colonisé pour le colonisateur : *le maître étranger qui n'est plus le chef naturel*. La société brutalisée aspire au même, comme Aristote le dit du futur Père, elle veut engendrer un enfant qui lui ressemblera. Ainsi la société grecque archaïque et hiérarchisée, entend se survivre à elle même dans un État et un gouvernement aristocratique et elle convoque sa culture dans ce but. Peine perdue, car la Nature, puissance souveraine qui règle le cours des choses humaines et donc des sociétés dans le temps, a décrété que l'enfant ne ressemblerait pas trait pour trait au père, qu'il serait un mélange des ses parents. Aussi la nature différenciatrice conduit l'art politique à rechercher une communauté d'égaux et de semblables unis par les liens de la justice et de l'amitié. Mais la nature rend aussi possible, à travers un art politique encore défectueux, la dégénérescence de la *Callipolis*, ce rêve du philosophe qui estime qu'un calcul mathématique juste peut sauver ce qu'une seule erreur peut perdre. Heureuse faute aurait pu penser Aristote qui critique le mathématisme platonicien au profit de l'examen biologique. Aristote, dans ses *Politiques*, pratiquera une anatomie et une physiologie de la cité qui détermineront des conditions de la santé et de l'équilibre du corps social. La santé n'est plus cette justice que Platon rêvait de faire tomber du ciel sur la terre, mais une culture éthique des choses humaines, culture politique éthique et scientifique, qui prolonge avec bonheur la culture théorique astronomique, géométrique des magistrats philosophes platoniciens.

De cette façon, Aristote déterminera également comme son maître Platon, les formes pathologiques corrompues, malades, déviées de la cité. Au fur et à mesure que le principe organisateur de la vie sociale, à savoir la loi, passe de l'un au multiple en transitant par quelques uns, l'État reste bien constitué en passant de la monarchie à la République, à travers l'étape de l'aristocratie, mais la violence faite à la loi, dans l'une ou l'autre de ces étapes, produit le passage de la monarchie à la tyrannie, de l'aristocratie à l'oligarchie et de la République à la démocratie, selon le nombre de ceux qui se mettent au dessus des lois et qui finissent par être les plus nombreux quand le peuple gouverne à sa fantaisie

Si la physique est une science théorique de la nature des choses et si l'État est l'une des ces choses lorsqu'il fait l'objet d'un discours scientifique, il apparaît que le

travail de l'État est, à certains égards, *analogue au travail de la nature*. La fonction de sa croissance est *de fabriquer de l'un avec du multiple*, de s'opposer à la dispersion des hommes, non pas violemment comme le fait tout État historique enraciné dans son mythe fondateur héroïque, guerrier et sacrificiel, mais rationnellement, raisonnablement, en découpant la réalité sociale « organisée comme un vivant » selon ses articulations naturelles et en contraignant le langage des hommes à se diversifier pour connaître la variété des choses humaines que l'on peut néanmoins penser et organiser dans l'unité. On peut étudier la diversité des sociétés humaines dans l'espace et dans le temps, avec *la même minutie* que l'on emploie pour discriminer les individus les espèces et les genres que « produit » la nature. On peut mesurer aussi ce par quoi elles se ressemblent et se rassemblent.

Penser, c'est d'abord classer et si l'État pense et se pense lui-même, il saisit ce qui l'unit et le distingue de tout ce qui a la même forme que lui, *c'est à dire l'âme pensante*. La nature exacte de la société est la question par excellence de l'État, quand ce dernier, se sentant en sécurité derrière sa législation et la vertu de ses citoyens, s'accorde le loisir de penser ce qu'il fait dans la société où il est. Quand une société humaine se prend pour objet et parle d'elle-même, *fût-ce dans un mythe*, elle pratique déjà ce que fera l'État qui laisse les savants philosophes examiner sa structure et son fonctionnement pour tirer parti ensuite de cette clarté théorique à des fins pratiques, ou rejeter cette clarté au profit d'une nouvelle clarification. Le mythe est cette fable qui structure la pensée et l'action de la société primitive, il est déjà tout l'État, avant que la philosophie situe la réalité de l'État, dans le travail de la pensée qui légifère et opère à l'aide de la loi. Il serait amusant d'imaginer parfois, ce que serait une conversation « aux enfers » entre Aristote et Claude Lévi-Strauss, ou le premier arrivé dirait au second à quel point il appréciait ses fameuses « mythologiques » comme une sorte d'histoire naturelle de la fabulation humaine, comme un vaste traité du merveilleux sociologique, mais aussi comme l'inventaire des outils au moyens desquels des sociétés humaines fabriquent de l'ordre et s'opposent au désordre. Aristote ne manquerait pas de complimenter l'auteur des *Mythologiques* en lui rappelant que « *l'amour des mythes est aussi amour de la sagesse car le mythe est un assemblage de merveilleux*^[12] ». ».

C'est pourquoi la plainte qui émane de la société contre la violence de l'État, plainte archaïque que l'on juge surtout relative à l'apparition conjointe de l'ordre

politique et du travail forcé, relative à ce qu'on indique certes, mais imparfaitement, en attribuant à l'État le monopole de la violence légitime, *concerne davantage la violence symbolique et la souffrance mentale qu'elle produit lorsque la société transite du mythe à la pensée rationnelle*[13]. Passant d'un certain régime de la pensée, le mythe, à une autre régime, cette fois discursif et rationnel et donc potentiellement juridique, l'homme en société, d'abord figé dans un ordre de symboles résiste de toutes ses forces à la révolution mentale qui s'invente hors de lui et relative à un autre découpage des choses humaines imposé par les circonstances et relayé par le créativité conceptuelle.

Il suffit d'une différence réelle inassimilable par le mythe en exercice pour déclencher le conflit « révolutionnaire » entre la structure mentale qui l'exclut et celle qui l'intègre. La guerre est alors déclarée, apparemment à des formes ou des hommes de pouvoir, mais en réalité à cet *opérateur de différenciation et d'assimilation qui travaille au sein de la société et qui transforme le travail des hommes et la culture qui les légitime*. Et cette guerre est une guerre totale, inexpiable, une guerre d'extermination de la « différence » par la neutralisation ou la mort symbolique des dieux et des hommes qui l'ont mise au monde. L'étrange prolifération du politique représente alors le travail d'assimilation de la « différence » qui a brisé la forme concrète de l'existence sociale et, à ce travail d'assimilation, contribue le nouveau récit qui ne raconte plus les travaux et les jours hésiodiques mais qui raconte, à travers la suite des événements, la productivité politique de la « différence ».

Mutatis mutandis, on peut analyser le mythe de Prométhée[14], tel que Protagoras le raconte, comme l'allégorie du destin de l'opérateur qui transforme la société naturelle, ignorante de la puissance du feu et du pouvoir de l'intelligence technique, en société politique qui détient cette puissance et ce pouvoir et s'efforce de maîtriser sa maîtrise par le sentiment du droit et de l'honneur. Zeus doit pour cela achever le travail prométhéen qui n'avait posé qu'un seul principe, et oublié l'autre. Mais ce travail d'assimilation de la différence, que métaphorise la maîtrise finale du feu et de la technique, après un usage imparfait qui n'est que la prémisse sociale de l'État dans la réunion des hommes autour du feu, et leur dispersion dans la guerre, suppose la souffrance éternelle de Prométhée et son interminable supplice. Mais là encore la souffrance du messenger assure l'emprise de son message sur l'avenir, non seulement à travers la pieuse et religieuse mémoire de son supplice, mais à

travers la productivité du principe qu'il a donné aux hommes.

L'État est quelque chose de prométhéen si on le doit tenir pour l'agent ou l'âme de la révolution mentale par laquelle le lien social se recompose autrement et recompose la société. Mais cette recomposition implique la décomposition du lien antérieur, des anciennes appartenances aux diverses sociétés qui deviennent pour lui des sociétés secondaires et résiduelles, familles et tribus, voire les nations elles-mêmes, qui doivent se plier à la loi de L'État. Il est lui-même le principe de la guerre et de la pacification, l'alliance de Prométhée le généreux qui corrige l'étourderie d'Épiméthée, et de Zeus qui termine le travail inachevé en corrigeant l'absence de justice par l'octroi universel du sentiment du droit et de l'honneur à ceux qui restent et resteront ignorants de ce privilège divin, mais disposeront de la paix qu'ouvre pour eux la détention nouvelle de ce sentiment.

Ainsi l'hostilité de la société contre l'État est réactive. Elle réagit à l'action de l'État sur une société qui veut inventer sans lui sa stabilité. Elle paraît être aussi immortelle que la lutte du désir et de la loi. La violence qui marque la naissance de l'État, ne désigne pas essentiellement l'événement historique, guerre ou révolution, à l'occasion duquel une multitude d'hommes a pu se donner une première forme ou une nouvelle forme de l'unité politique, elle est la *rencontre brutale voire impitoyable de ce qui pense avec ce qui ne pense pas ou ne pense plus*, la protestation plaintive d'une certaine culture — le plus souvent une culture du travail — promise à la démolition et à la reconstruction, et dont les éléments désolidarisés, pulvérisés, les individus sans appartenance atomisés et divisés par la nouvelle logique se transforment douloureusement pour s'insérer au mieux dans le nouvel espace culturel et mental. Cet univers mental nouveau n'est la propriété ou le pouvoir particulier de personne, *il est plutôt le destin de tous*.

Cette analyse du changement historique à partir de la violence de l'entendement pourrait être jugée idéaliste mais elle ne l'est pas. La transformation historique de la condition des hommes est lente et il est vrai qu'elle ne marche pas *immédiatement* et exclusivement sur la tête. Mais elle finit par y arriver. La transformation insensible des conditions de la vie aboutit à terme à la crise ouverte de la culture. À ce

moment, l'histoire s'emballe et montre que tous les divers aspects de la vie humaine, matériels et spirituels, s'entre déterminent dans un maillage serré ou tout retentit sur tout. L'analyse causale en devient folle : elle prend volontiers les effets pour des causes et des causes pour des effets, *particulièrement en matière de violence qui est, quoi qu'on dise, plus une cause qu'un effet, bien qu'elle soit aussi contagieuse, et donc effet d'elle-même.*

Or il se trouve que par expérience et réflexion sur les crises, *les outils conceptuels très sages que les grandes crises produisent elles-mêmes pour se penser*, saisissent les opérateurs turbulents qui agissaient inconsciemment avant même qu'on aperçoive leur œuvre à travers l'analyse de l'ouvrage accompli. La crise précède son ouvrage, c'est à dire une nouvelle organisation de la société mais cela fait, la pensée y apercevra comment l'idée et la chose, la classe et l'idée de classe, l'État et l'idée de l'État, le droit et l'idée du Droit, d'abord « dissociés », sont venus se rejoindre. Dans la tête du philosophe se produit l'abolition de la distance entre le réel et le rationnel. C'est par exemple le moment de la philosophie du droit où Hegel peut écrire : « Ce que le concept enseigne, l'histoire le montre avec la même nécessité. » Moment d'unité de ce qui est encore vivant avec son concept qui précède la dissociation infatigable et douloureuse de la Réalité, du Rationnel, avec ce qui existe. En 1821, Napoléon, l'agent historique, *l'esprit du monde à cheval*^[15] aperçu par Hegel en 1806, vient de mourir et l'Esprit, qui a fini cette œuvre, l'embaume dans le livre de Hegel. À ses yeux, l'État prussien de son temps est la meilleure forme de l'État, en attendant celles qui ne manqueront pas de suivre. Le jour tombe, mais c'est encore un peu le jour et l'oiseau de Minerve se lève à la tombée de la nuit pour connaître ce qu'a été ce jour. La vision du concept théorique aperçoit dans le crépuscule les traces monumentales durables laissées par les passions créatrices qui ont terminé leur ouvrage.

Un nouvel équilibre commence pendant lequel le conflit entre la société et l'État va reparaître pour des raisons analogues. Mais la modalité va être inédite En effet, la violence légitime qu'exerçait l'État rationnel sur une société figée est désormais l'agressivité de la société civile qui impose à l'État une nouvelle manière de penser. Elle impose en effet à l'État de substituer à ses catégories politiques ou historiques, à ses symboles culturels et à sa façon traditionnelle d'unir les hommes

dans le culte des valeurs morales et nationales issues de l'histoire, une nouvelle façon de penser. *Aux valeurs héroïques, elle substitue toutes les catégories des sciences sociales.* À partir de là, l'histoire monumentale cède la place, tout en résistant magnifiquement dans l'historiographie romantique et/ou positiviste, à une nouvelle écriture où les instincts et tendances des individus et des groupes sociaux deviennent les vrais opérateurs du changement historique.

Ainsi le matérialisme historique apparaît comme une entreprise pour penser l'État du point de vue de la société, laquelle renverse le point de vue antérieur qui pensait la société du point de vue de l'État. Vengeance et revanche de la société. La société brutalisée par l'État va remporter la deuxième manche. De ce ressentiment résultera diverses conséquences. Mais en particulier l'obscurcissement progressif de l'idée de l'État lorsque le point de vue de la société souligne sa violence normative et conteste sa violence légitime, *ou l'attribue à une partie de la société.* On peut voir ce travail à l'œuvre chez tous les grands sociologues du XIX^e siècle, de Saint-Simon[16] à Comte, de Comte[17] à Durkheim[18], et de Tocqueville[19] à Marx[20] et à Max Weber.

Leur idée à tous est l'organisation ou la réorganisation de la société et vis à vis de cette fin *l'État historique est devenu moyen à moins qu'il ne soit un obstacle à renverser.* Il est ou il n'est pas le moyen qu'il doit être, mais il ne peut être que moyen, or son action n' exprime qu'un désir, celui qu'a la société de se conserver alors qu'elle est en cours de transformation et qu'elle se transforme effectivement avec ou sans l'action politique Si on se divise sur la contribution de l'État, soit qu'on l'annule pour cause de pensée réactionnaire, soit qu'on lui confie la charge de conduire le changement social, *l'État est de toute façon par et pour la société,* après qu'on lui ait assigné si longtemps la charge du salut de l'individu. La question sociale est devenue, elle doit de plus en plus devenir, la question exclusive de l'État. Ce dernier ne conduit pas le mouvement social, mais il l'accompagne, le pense, et veille à sa propre sécurité que ce mouvement vient compromettre dans les crises révolutionnaires.

4 - De l'adéquation finale de l'État et de la société

Pour nous résumer nous dirions que toute société humaine est un individu qui méconnaît sa propre structure et que l'État, organisation de la société pour penser

son avenir, est la conscience, et donc le « cogito » de cet individu qui se pense. Ainsi le *conatus* de cet individu historique, l'effort qu'il fait pour persévérer dans son être, enveloppe et développe l'État comme un progrès et un procès ininterrompu de la conscience de soi de la société. L'enjeu de ce procès et de ce progrès est l'idée adéquate de la société que vise l'État mais tout autant l'idée adéquate de l'État par la société. Entre temps les idées inadéquates dominent, aussi bien la société que l'État.

L'ancienne société ne connaît pas le vide sociologique absolu, car la société comme la nature, a horreur du vide. La société primitive a « horreur du vide sociologique », mais elle n'a qu'une connaissance préscientifique d'elle-même. L'État une fois né, est donc l'agent d'une sorte de « Révolution Copernicienne » en sociologie. Mais cette sociologie surestime d'abord le lien politique relativement au lien social, avant ensuite de surestimer le lien social. L'idée que la cité antique se faisait d'elle-même fut longtemps hégémonique. Puis les formes politiques seront brutalement ramenées à une certaine expression des liens sociaux commandés par la nature et l'histoire. Le temps est venu pour que les lois apparaissent comme des « *rapports nécessaires qui naissent de la nature des choses*^[21] ». Il doit y avoir une juste mesure et un équilibre pour sortir de cette oscillation.

Ainsi l'État lui-même, encore privé d'une idée adéquate de lui-même, laisse la société lui imposer une certaine représentation imparfaite de lui-même. Il adopte une sorte de connaissance par oui-dire, où l'État est un effet social de la société quand il est ou veut être *l'idée adéquate de la société*. Cela se passe ici comme pour l'âme pensante lorsqu'elle se fait une image inadéquate d'elle-même qu'elle se laisse suggérer par le corps : l'âme se représente comme un *effet* du corps plutôt que *l'idée du corps* ! Mais l'État comme l'âme est susceptible d'atteindre son idée vraie. Tel est le travail de la philosophie politique depuis que les Anciens ont décidé de penser la société comme un vivant pourvu d'une âme désirante, voulante et pensante qui observe et connaît sa propre structure.

Ce progrès vers la conscience de soi de la société sera donc dialectique. Et dans cette dialectique la violence de l'État qui pense et nie la société immédiate, ce simple réseau des hommes vivant, parlant et travaillant ensemble selon des procédures mal connues d'eux-mêmes constitue le point de départ. L'État a d'abord le visage inquiétant de ce maître étranger qui bouleverse et défigure ce réseau

simple et sa violence suscite le rejet de l'étrangeté du Maître que la société s'efforcera d'intégrer à son réseau comme une force calculante qui défend au dehors et au-dedans les intérêts de la société. On évoquera ici pour illustrer ce propos, la bienveillance rémanente des organisateurs de la société, type Saint-Simon ou Comte, pour le despotisme administratif et la classe des organisateurs, ces fonctionnaires du progrès que la société charge d'assurer le « Progrès dans l'ordre ».

À leurs yeux, pour organiser la société, il faut que le calcul scientifique établisse la nécessité de conserver un puissant *pouvoir spirituel*[22] qui modère ce nouveau despotisme. C'est donc contre l'autorité d'un État autoritaire que la société proteste. Contre lui, elle prépare la modernisation de l'État, à travers des formes juridiques et constitutionnelles, à travers une destruction de l'autorité du mythe et du mythe de l'autorité et ses avatars sociologiques. La société une fois organisée, cet État-là, pur instrument de la modernisation de la société, *pure force que font jouer les agents de l'organisation sociale*, peut dépérir, s'éteindre puisque sa tâche est terminée. Mais précisément cet État-là et seulement celui-là. Même le *dépérissement marxiste de l'État*[23] n'est que l'extinction de sa fonction instrumentale et dictatoriale relativement à la société du travail, l'extinction de la dictature en principe « temporaire » du prolétariat sur la société toute entière.

Reste alors la tâche politique de l'éducation. Celle de l'État éducateur qui entend fonder la liberté sur la liberté, dans et par la loi organisant la discussion raisonnable.

Ainsi la « disparition » de la bête noire des révolutionnaires, des anarchistes, des libertaires, voire même des libéraux rêveurs de l'État minimal, limité à ses fonctions régaliennes, ne signifie nullement la disparition de l'État qui retrouve toutes ses fonctions traditionnelles et en particulier *sa tâche traditionnelle d'éducateur*. En effet la mission d'organiser la société du travail au mieux des intérêts de tous ses membres n'est pas la mission éternelle de l'État. Ce n'est que la tâche d'un État historique particulier qui s'est endormi dans sa routine et qui se réveille confronté à ce problème. La tâche éternelle de l'État est de penser et d'agir en vue de conserver l'unité de la communauté qu'il prend en charge depuis la simple tribu jusqu'à la communauté universelle de tous les hommes, car quelque chose de tel apparaît en

mal d'exister chez tous ceux qui, fatigués de violence, aspirent à rentrer dans une coexistence pacifique sans limites spatiales ou temporelles.

Il n'y a aucune raison de penser que ces retrouvailles finales de l'État avec ses fonctions traditionnelles soient faciles. Car l'amour ou la haine de l'État organisateur, ces deux passions vivantes de la société, contrariées et/ou cultivées par l'autorité étatique, alimenteront l'éternelle méfiance. Ces deux passions dominent ceux qui, trop peu éduqués, ne regardent pas la loi avec l'œil du citoyen mais avec celui de l'individu formé par l'organisation sociale à poursuivre son intérêt individuel selon certaines procédures légales qui peuvent lui sembler trop coûteuses. Or cet individu socialement éduqué dans une société inachevée, reste l'ennemi virtuel de la civilisation dont parlait Freud. Il doit, par l'éducation, s'élever à un autre niveau, *émanciper sa conscience politique du poids de son inconscient social*, adopter le point de vue du citoyen éduqué. Car le devoir du citoyen actif consiste à examiner les choses du point de vue de l'État et du gouvernement, pour identifier sa volonté à celle qui exécute la volonté générale.

Ces deux points de vue cohabitent difficilement à l'intérieur de l'individu et celui-ci, qui aime naturellement la paix, au dehors comme au dedans de soi, est tenté de conclure la paix au plus vite, en sacrifiant l'un des deux points de vue à l'autre. S'il sacrifie le point de vue de l'État, il se démoralise lui-même en adoptant exclusivement le point de vue incomplet de la société et s'il fait l'inverse, il sacrifie son intérêt au delà de ce qui est nécessaire et il disparaît en tant qu'individu dans un éclat de civisme pur. On peut penser à la façon dont la vocation de Socrate aboutit à son destin. On peut aussi penser au sacrifice patriotique du soldat, qui accomplit la loi suprême du salut de l'État en acceptant de mourir pour le défendre. Chacun pourtant n'aspire pas plus que cela à vivre sa morale, — si l'on peut dire vivre ici — sur le mode héroïque.

Il apparaît donc nécessaire d'équilibrer ces deux perspectives, de les articuler ensemble et de les conduire à pratiquer entre elles une discussion raisonnable qui sache du point de vue de la loi déterminer les intérêts légitimes de l'individu et ceux auxquels ils doit renoncer parce que la loi ne peut les accueillir. Le conflit entre la société et l'État, entre le point de vue de la société et celui de la loi et de l'État n'est pas fatalement un conflit *tragique* qui aboutit à la négation pure et simple de l'un par

l'autre. La réconciliation est permise et *promise mais elle est permise et promise par l'État et non par la société*. Celle-ci, dans le fond, n'y croit pas et ne tient pas à y croire. Comme elle n'y croit pas, elle favorise remarquablement la rencontre et la composition des désirs et des intérêts, elle suscite et sollicite l'échange, elle multiplie les médiations et les régulations. Elle est inventive *parce qu'elle n'attend pas de l'État le salut qu'il promet*. L'État, s'il est attentif à cette perpétuelle invention sociale, saura, le moment venu, amplifier le processus en éduquant, en légiférant et réglementant. Il perfectionnera l'usage social incertain et positif par le droit et la loi. Il achèvera l'œuvre des hommes en société en lui donnant un visage institutionnel qui respecte l'usage social et le soustrait à certaines contingences. Il légitimera et perfectionnera une pratique sociale en l'élevant à l'universalité de la loi.

C'est ainsi qu'il peut cesser d'organiser autoritairement la société. Il ne la laisse pas s'organiser entièrement toute seule, mais il repère et il prolonge certaines tendances, les plus positives, et il contrarie les autres. Ce faisant, il accomplit encore sa vocation essentielle d'éducateur que personne au fond ne lui conteste plus, mais qui reste subalterne aux yeux de beaucoup. En lui et avec lui, la société s'analyse et se connaît et se réforme, en lui, elle s'éduque. Ce faisant, le discours de la société sur l'État et le discours de l'État sur lui-même ont quelque chance de se rejoindre, de mesurer leur accord, de faire cesser les soupçons, et de signer, enfin, sinon la paix perpétuelle, au moins son prélude. Quand il ne soigne plus les états d'âme de la société malade, l'État magnanime peut redevenir sa grande âme.

Albert WIEL

NOTES

[1] *Ainsi parlait Zarathoustra*, Première partie, « Vom neuen götzen » ou encore « La nouvelle idole » : « Si tant est qu'il y ait encore un peuple, il ne comprend rien à l'État et le hait comme le mauvais œil, comme un péché contre la morale et le droit. »

[2] Gorgias, *Du non-être ou de la nature*, pages 1022 et suivantes, in *Les Présocratiques*, éd de Jean-Paul Dumont. Éd. Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade.

[3] Protagoras, *La Vérité ou les discours terrassants*. « Les Présocratiques », page 998 et suivantes.

[4] Max Weber, *Le Savant et le politique*. Édition Poche. 10-18.

[5] La critique de Durkheim vis-à-vis de la sociologie de Gabriel de Tarde, auteur de *Les Lois de l'imitation* n'exprime que l'option « holiste » du premier opposée à l'option

individualiste du second.

[6] *Le Contrat Social*. Livre IV chapitre 8 : « De la religion civile ».

[7] *Ibidem*. Livre I, chapitre 6 : « Du pacte social ».

[8] Aristophane, *La Paix*. Les Belles Lettres. Budé.

[9] Pierre Clastres, *La Société contre l'État*. Édition de Minuit. 1974.

[10] *Tristes Tropiques*. Éd. Plon, Poche, chapitre 28. pages 349-360.

[11] G.W.F.Hegel, *Principes de la Philosophie du droit*. Conclusion de la Préface : « Pour dire encore un mot sur la prétention d'enseigner comment le monde doit être, la philosophie vient, en tous cas toujours trop tard. [...] Lorsque la philosophie peint son gris sur du gris, une forme de la vie a vieilli et elle ne se laisse pas rajeunir avec du gris sur du gris, mais seulement connaître. La chouette de Minerve ne prend son vol qu'à la tombée de la nuit. » Éd. Vrin.

[12] Aristote, *La Métaphysique*, Livre A, ch 2. Éd. Vrin.

[13] Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, PUF ainsi que *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Maspero.

[14] Platon, *Protagoras*, 320d-322e.

[15] Hegel, *Correspondance*, Lettre à Niethammer du 13 octobre 1806. Coll. Tel, Gallimard.

[16] Saint-Simon, *Plan pour une réorganisation de la Société européenne*.

[17] Auguste Comte, *Système de politique positive*.

[18] Émile Durkheim, *De la division du travail Social* et autres œuvres.

[19] Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* Tome II.

[20] Karl Marx, *Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*.

[21] Montesquieu, *De l'esprit des lois* Livre I, 1.

[22] Auguste Comte, « Considérations sur le pouvoir spirituel » dans *Système de politique positive*.

[23] Karl Marx, *Manifeste du parti communiste*.