



**Faculté de théologie (TECO)**

---

# L'esquisse des recherches eidétiques visant à établir une phénoménologie des esprits

Mémoire réalisé par  
**Alexandre Henrot**

Promoteur  
**Jean Leclercq**

Lecteur(s)  
**Marc Maesschalck et Régis Burnet**

Année académique 2015-2016  
**Master [120] en sciences des religions à finalité approfondie**

---

*Si l'Heure a lieu alors que l'un d'entre vous a dans sa main un petit palmier à planter, s'il peut le planter avant qu'Elle n'ait lieu, qu'il le plante.*

D'après Anas Ibn Malik, rapporté par Boukhari et authentifié par Albani

*Mais il faut bien comprendre que ce qu'on n'a pas inventé soi-même, c'est autant sa propre société que celle des autres.*

Maurice Godelier

*Je ne suis d'aucune faction, je les combattrais toutes.*

Louis-Antoine de Saint-Juste

### *Note marginale*

Avant de débiter, nous aimerions inviter le lecteur à quelques clémences pour qu'il puisse apprécier les démonstrations que nous allons entreprendre. Si notre lecteur est un fervent religieux, nous aimerions qu'il accepte comme une piété de problématiser la signification politique de ce qui se révèle à lui. Si notre lecteur est athée, nous souhaiterions l'inviter à nous entendre lorsque nous affirmerons que l'absolu est un garant des sociétés humaines à titre de principe. Nous souhaitons que le lecteur, quel qu'il soit, ait l'amabilité de bien vouloir nous suivre sympathiquement dans notre esquisse afin qu'il puisse apprécier les exigences épistémologique que nous nous apprêtons à lui livrer. Mais, lorsqu'il aura fini sa lecture, nous le presserons de reprendre ses pleins pouvoirs. Qu'il nous fustige avec grâce et bon droit si nous avons échoué à le convaincre. D'ailleurs, nous ne prétendons nullement être un spécialiste de tous les auteurs que nous serons amenés à citer et faire dialoguer. Nous ne prétendons pas d'avantage avoir pu épuiser le thème philosophique, anthropologique et mystique de la réconciliation des hommes et des peuples. Nous dirons simplement que nous n'avons jamais véritablement compris pourquoi, dans nos études, nous avons bien souvent été poussés à nous spécialiser en nous restreignant à un travail de commentaire ; ni davantage la nécessité impérieuse de penser sagement par les autres pour éviter le risque d'en offenser certain.

\*

Nous souhaitons remercier chaleureusement notre ancien professeur Jean-Renaud Seba qui part cette année à la retraite. Il nous a fait l'immense honneur de croire en notre projet en nous invitant à en exposer les maigres résultats dans une séance de son cours d'« Anthropologie philosophique » destiné à des étudiants de deuxième bac en philosophie à l'Université de Liège. Nous le remercions également pour le commentaire détaillé et les remarques instructive qu'il nous a fournis en début de rédaction.

## INTRODUCTION

\*

L'objectif de ce texte est plus qu'ambitieux, il est surdimensionné. Il est peut-être même tout simplement irréalisable. Mais, nous avons toujours refusé de parler pour ne rien dire, ce qui nous avait déjà valu le titre de « pamphlétaire idéologique » lors de la réalisation de notre premier mémoire portant sur la genèse phénoménologique de l'intersubjectivité dans la philosophie de Hegel<sup>1</sup>. Ce travail est le prolongement des réflexions et des raisonnements que nous menions dans un premier travail qui était lui-même la continuation de notre interrogation fondamentale sur l'altérité. En effet, avant notre mémoire dédié à l'intersubjectivité nous nous étions plongés dans les méandres de l'âme afin d'étudier l'origine de l'objectivité telle que Mahmoud Sami-Ali l'exposait dans sa psychanalyse de type génétique<sup>2</sup>. Cette esquisse est donc l'étape suivante d'un cheminement personnel qui, pensons-nous, est susceptible d'intéresser certains, et elle conserve le style parfois lyrique qui convient si mal à un travail académique. L'agencement des paragraphes laisse un peu à désirer, mais nous avons délibérément choisi d'exposer nos recherches sous la forme d'un cheminement, rendant ainsi la lecture plus vivante – du moins nous l'espérons.

Quoiqu'il en soit, il s'agit maintenant de penser les relations interculturelles, l'altérité radicale : comment vivre en paix avec ceux dont le mode de vie nous semble être absolument incompatible avec le nôtre ? Comment conjoindre les absolus sans les relativiser, même si notre raison nous impose le postulat d'un « je ne sais quoi » d'universellement partagé par toute l'humanité ? Nous devons donc préciser que notre philosophie prend le contrepied de toute forme de pensée nomade, prônant l'interchangeabilité des hommes, des territoires, des organisations politiques et des croyances. Cette pensée qui prétend prendre le parti de l'immigration et la défense de l'étranger alors qu'elle en est si éloignée, puisque l'immigré est un sédentaire contraint à l'exile alors que le nomade est un apatride volontaire, cette forme d'opportuniste qui se sent bien partout mais chez lui nulle part, à l'instar des comptables et des managers de la haute finance. Non, il s'agit de faire vivre ensemble des femmes et des hommes qui viennent d'où ils viennent – que ce soit de par leur naissance ou suite à l'exil – mais qui partagent tous, par-delà leur différences irréductibles, ce sentiment impérieux de vouloir améliorer le monde d'où ils viennent, parce que venir de quelque part n'est pas un droit, c'est

---

<sup>1</sup> HENROT Alexandre, *Le troisième terme. Genèse phénoménologique de l'intersubjectivité chez Hegel*. Mémoire déposé en vue d'obtenir un master en philosophie à l'Université de Liège, 2014.

<sup>2</sup> HENROT Alexandre, *L'origine de l'objet dans l'espace imaginaire*. Travail de fin de cycle déposé en vue d'obtenir un bachelier en philosophie à l'Université de Liège, 2012.

un fait absolument contingent, et vouloir y faire prospérer la vie est un sentiment qui n'a pas à fournir de raison.

Depuis trois ans déjà, nous souhaitons entamer ce travail. Les raisons qui nous y poussent résonnent aujourd'hui avec force dans ce contexte géopolitique où certains furent surpris que la petite Belgique puisse elle aussi être éclaboussée du sang des guerres de pillages qui est aussi mythologique. Notre entreprise ne manque pas d'ambition, nous l'avons déjà dit, c'est pourquoi il s'agit seulement d'esquisser les contours de ce qui nous semble être un des grands enjeux de la philosophie contemporaine. Nous parlons d'enjeux, mais nous devrions parler d'un défi : comment établir une philosophie de l'histoire mondiale dont la tâche centrale consisterait à proposer un projet de paix universelle pour un monde multipolaire ? Notre objectif est donc aussi simple que difficile. Nous cherchons à formuler les exigences anthropologiques et métaphysiques du dialogue des cultures.

Or, pour formuler ces exigences on est, selon nous, contraint de s'interroger sur le fondement des sociétés humaines, c'est-à-dire d'étudier le discours symbolique, mythologique, permettant aux hommes d'instituer la vie, autrement dit, de produire de la norme. « Société » est une notion difficile à utiliser. La rigueur exige un exercice de définition. Nous entendons donc « société » dans le sens où Pierre Legendre l'entend : « Une société n'est pas un amas de groupes, ni un torrent d'individus, mais le théâtre où se joue, tragique et comique, la raison de vivre »<sup>3</sup>.

Il s'agira alors de consolider notre hypothèse de départ : pour qu'advienne la concorde entre les nations, nous devons revisiter du point de vue de la diversité des cultures la question de la « raison de vivre », c'est-à-dire du théologico-politique, car nous vivons dans un monde en voie de globalisation où coexistent un nombre incalculable de peuples qui affirment fonder leur existence singulière dans une transcendance sacrée. Pourquoi le sacré devrait-il revenir sur le tapis de nos sociétés laïcisées ? Nous répondons avec Georges Balandier : « Le pouvoir est sacralisé parce que toute société affirme sa volonté d'éternité et redoute le retour au chaos comme réalisation de sa propre mort »<sup>4</sup>.

Nous allons ainsi investiguer une relation à trois termes où ce que nous appelons le contexte géopolitique opère la médiation entre des activités singulières d'institutionnalisation des sociétés et l'avènement universel de la paix. Ainsi, là où le point de vue cosmopolitique

---

<sup>3</sup> LEGENDRE Pierre, *La fabrique de l'homme occidental*, Paris, MILLE.ET.UNE.NUITS, 2000, p. 17.

<sup>4</sup> BALANDIER Georges, *Anthropologie politique*, 2<sup>ème</sup> édition, Paris, P.U.F., 1969, p. 119.

développé par Kant renvoie à un « usage du monde » susceptible de conduire les hommes vers plus de concorde ; le point de vue géopolitique est ce que Hegel appellerait le moment du particulier, c'est-à-dire le moment de la dispersion des organisations sociales dans leur contexte géographique et historique. Autrement dit, notre objectif est de repenser la nature de la médiation entre le particulier et l'universel en cherchant à répondre à la question suivante : qu'elle type d'activité singulière peut réconcilier l'universalité pragmatique du point de vue cosmopolitique et la particularité des organisations sociales formant le contexte géopolitique mondial ? Pour ce faire, nous avons fourni un travail épistémologique divisé en trois parties. La première vise à décrire le cadre à partir duquel nous devons chercher à penser une réconciliation entre les diverses sociétés qui composent l'espèce humaine. L'enjeu central consistera à identifier les obstacles épistémologiques, géopolitiques et philosophiques à la réalisation d'un tel projet. Après cette phase négative, la seconde partie cherche à rassembler les différents éléments nécessaires à la constitution de l'objet de notre programme d'anthropologie philosophique. Ce sera également l'occasion de délimiter les contours de notre juridiction en cherchant à situer le discours philosophique par rapport au discours juridique, anthropologique et théologique. Enfin, la dernière partie de l'esquisse se consacre à l'élaboration d'une méthode dialectique capable d'entamer une philosophie cosmopolitique où l'idée d'universalité ne serait plus synonyme d'impérialisme ou du mépris de l'altérité.

# LE PROBLÈME ÉPISTÉMOLOGIQUE DE LA RÉCONCILIATION

## 1<sup>ÈRE</sup> PARTIE DE L'ESQUISSE

\*

### ***a. Introduction au point de départ : la contingence meurtrière de la mondialisation***

Lorsque l'on s'apprête à structurer sa pensée sur un problème, se pose inévitablement la question du point de départ à partir duquel on peut l'organiser. Cette question est encore plus cruciale si l'on cherche à traiter, comme nous le faisons, du thème de l'interreligieux dans sa dimension intercommunautaire. Dans cette perspective, le problème du point de départ ne se limite pas à celui de la position du fondement à partir duquel toute une pensée est déduite, ou à l'établissement d'un problème originaire à partir duquel la recherche d'une solution se met en mouvement. Plus significativement, il faut prioritairement établir à partir de quel contexte on produit un discours de savoir avec l'espoir qu'il produise un certain effet sur nos semblables, même s'ils sont issus d'autres contextes. Le risque étant de se substituer illégitimement aux autres, d'affirmer que notre savoir est supérieur au leur, alors que nous ignorons souvent jusqu'à leur condition de vie. Indiscutablement donc, nous n'avons pas d'autre choix que de partir de nous même si nous voulons nous faire entendre en toute humilité :

*Je suis la source absolue, mon existence ne vient pas de mes antécédents, de mon entourage physique et social, elle va vers eux et les soutient, car c'est moi qui fais être pour moi (et donc être au seul sens que le mot puisse avoir pour moi) cette tradition que je choisis de reprendre ou cet horizon dont la distance à moi s'effondrerait, puisqu'elle ne lui appartient pas comme une propriété, si je n'étais là pour la parcourir du regard<sup>5</sup>.*

C'est donc toujours à partir de nous-même, toujours à partir de notre volonté d'inscrire notre corps dans notre perception sensible et conceptuelle que nous partons lorsque nous commençons à connaître notre monde. Mais alors, si nous ne pouvons pas légitimement parler au nom des autres, puisque notre volonté est toujours inscrite en un endroit circonstancié, comment nous faire entendre légitimement des autres afin de produire du commun ?

De ce point de vue, lorsque l'on dit que le monde est structuré par une législation universelle, qu'il est « globalisé », l'espace anthropologique que dessine le mot est un espace abstrait. En ce sens, on parlera d'une *globalisation pure* en désignant la simple possibilité qu'à l'homme, usant des technologies de transports et de communications, de voyager ou d'envoyer

---

<sup>5</sup> MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. III.

des images de lui aux quatre coins de cet espace en un temps record. Si la globalisation désigne seulement une capacité technique de *dialogue* et de *rencontre*, alors cette notion renvoie simplement au point contemporain de notre histoire où l'anthropologie aristotélicienne du ζῶον πολιτικόν qui nous caractérise peut acquérir son extension spatiale maximale. Ainsi, de notre point de vue européen, la globalisation pure réfère à la certaine intuition d'une essence intersubjective de l'homme universellement partagée.

Ce point de vue correspond donc à une étape de l'histoire. On peut la reconstruire *a posteriori*. On peut expliquer que la globalisation est un processus qui débuta avec les grandes entreprises de colonisations et de décolonisations qui aboutiront dès les années 1950 à l'instauration d'un grand marché mondial où s'est polarisé ce que l'on a nommé le bloc de l'Est et le bloc de l'Ouest. Pourtant, cet espace géopolitique fondé sur une logique d'influence a conduit l'Occident à passer sous silence le tiers monde, ce troisième espace anthropologique et religieux qui dût, pour se faire entendre, inaugurer dans nos consciences l'ère des conflits religieux contemporains avec le *11 septembre*. Ce troisième temps de la globalisation est celui des organisations internationales – OMC, Banque mondiale, FMI, ONG, etc. –, guidées par leur intuition de l'essence humaine. Elles sont également légitimées dans notre partie du monde par une certaine idée du devoir humanitaire qui instaure et raffermi la globalisation en permettant à ses organisation de se substituer aux institutions étatiques locales qui auraient été jusqu'à présent « incapables » de subvenir aux besoins sociaux et de répondre aux contestations politiques. Mais, en échange, ces organisations ne manquent pas d'exiger de ces populations en « péril » qu'elles accueillent avec enthousiasme des procédures administratives, juridiques, et idéologiques qui leur sont parfaitement étrangères.

Ce troisième temps est également celui où l'Occident a requalifié les grandes vagues d'immigration, entraînant un phénomène de cosmopolitisation sous le protoconcept de « sociétés pluriculturelles ». Cette cosmopolitisation a pris dans notre contexte géographique et politique européen le chemin du discours politique de l'assimilation ayant pour effet, d'une part, d'imposer aux « primo-arrivants » un partage existentiel et symbolique entre leur lieu d'origine et leur lieu d'arrivée, et d'entrer d'autre part, en contradiction avec les grandes idées de respect, de tolérance, de métissage, etc., que ces États proposent. En effet, il nous semble légitime de considérer qu'« assimiler », c'est faire du même avec du différent pour maintenir l'homogénéité du corps social.

Cette globalisation renverrait ainsi à ce que Legendre appelle l'« empire du management » que l'on peut définir succinctement comme une construction normative pragmatique qui valide son discours, comme l'écrit Olivier Philippart de Foy, en faisant « appel à un montage scientifique qui tente de prouver que la vie des êtres humains, la nature humaine, et la logique marchande fonctionnent selon les mêmes lois naturelles et immanentes »<sup>6</sup> partout dans l'espace monde. Cette idéalisation de la globalisation pure affirmant un état de fait « démontré » scientifiquement peut être nommée *globalisation mythologique* ou *symbolique* au sens où les anthropologues l'entendent : « Dans son acception large, l'adjectif symbolique renvoie donc à ce processus constitutif de l'état de culture qu'est l'attribution de sens au monde »<sup>7</sup>. Sous la forme d'une devise, nous pourrions dire que pour nous autres « modernes » : le monde est exclusivement régi par des lois scientifiques, ou il n'est pas. De ce point de vue, on peut requalifier la globalisation symbolique en la considérant comme le réservoir de signifiants *dont dispose* la société industrielle, lui permettant d'imposer à chaque individu et à chaque communauté sa propre révolution culturelle, c'est-à-dire de les contraindre à réduire et identifier leur normativité sociale et leur propre symbolique à la seule normativité managériale ; cette révolution culturelle où l'on contraint en interdisant d'interdire. Or, comme le souligne Philippart, cette réduction de la vie et du désir à une seule forme de normativité « fonde les normes sécuritaires et hygiénistes et impose une pensée opératoire, technicienne et protocolaire que l'on retrouve dans tous les intégrismes religieux ainsi que dans les diverses formes de totalitarisme et dans les logiques managériales »<sup>8</sup>. Faudrait-il dès lors s'aventurer à parler, comme le fait Pierre Legendre, de « Religion industrielle »<sup>9</sup> ?

Répondre à cette question nécessiterait de s'accorder parfaitement sur le sens du mot « religion ». Or, cette formule ne peut pas renvoyer à la religion chrétienne où Dieu, par l'intermédiaire du Fils, assumé l'existence humaine dans sa substance pour sauver l'humanité. Cette formule ne peut pas se réduire davantage à l'expression d'une religion civile, comme fut celle des Romains, centrée essentiellement sur un ritualisme qui n'exigeait véritablement aucun acte de foi mystique. Religion est une notion qui nous paraît trop usée pour la traiter comme un concept. Toutefois, elle nous permet de requalifier la mondialisation symbolique de la société industrielle occidentale comme une sorte de travail missionnaire cherchant à *substituer son*

---

<sup>6</sup> PHILIPPART DE FOY Olivier, *De l'autonomie comme principe d'exclusion*, in. *Ethica clinica*, février 2015.

<sup>7</sup> BONTE Pierre & IZARD Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, P.U.F., 2010, p. 688.

<sup>8</sup> PHILIPPART DE FOY, *De l'autonomie comme principe d'exclusion*, art. cit., p. 4.

<sup>9</sup> LEGENDRE Pierre, *L'empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels*, Paris, Fayard, 1983, p. 10.

*organisation particulière à l'auto-organisation sociale des différentes communautés à partir de sa symbolique propre.*

Dans cette perspective, la globalisation prend les traits, d'une part, d'une marginalisation des individus qui refuseraient de se reconnaître dans la symbolique du management et, d'autre part, les traits d'une guerre mythologique contre les civilisations qui refuseraient de se convertir à l'identité normative de cet empire. On appellera alors *globalisation effective*, c'est-à-dire produisant des effets empiriques et historiques, ou *mondialisation* ce processus de guerre et de violence institutionnelle. Nous comprenons donc la mondialisation comme la violence proférée, d'une part, contre les individus et les institutions appartenant déjà à l'ordre managérial qui en contesteraient la légitimité et, d'autre part, proférée contre les communautés extérieures à son ordre qui refuseraient de jurer allégeance à sa *dogmatique* au sens où Legendre l'entend, c'est-à-dire comme ce lieu de « *passage* où confluent et refluent sans cesse toutes les manœuvres par lesquelles un pouvoir se déclare »<sup>10</sup>.

*Dogmatique* renvoie au discours nécessaire à l'établissement du pouvoir. Il est le mode d'expression humaine qui lui permet de se justifier en faisant référence au symbole de la société. Autrement dit, *dogmatique* est le sens que l'on peut donner au lieu de passage du sacré au profane au sens où Mircea Eliade le définit, c'est-à-dire comme la « révélation d'une réalité absolue, qui s'oppose à la non-réalité de l'immense étendue environnante »<sup>11</sup> pour fonder l'existence d'un ordre cosmique et social ; autrement dit : profane. Dogmatique renvoie donc au fondement théologique de l'espace sociale dont usent les hommes pour administrer leur société.

On affirme donc que la globalisation pure ne peut plus apparaître comme une fatalité consubstantielle à une certaine intuition de l'essence humaine ou comme la conséquence nécessaire de la marche inévitable du progrès de l'humanité, car en dernière analyse, l'universalité de la science d'où la cosmogonie managériale tire sa légitimité est utilisée par elle comme un discours dogmatique, c'est-à-dire comme le discours lui permettant de passer du sacré au profane, du fondement au fondé. À ce propos, mais dans un cadre lié à sa théorie de la connaissance, Fichte écrit :

*On ne peut poser la question du fondement qu'au sujet d'une chose jugée contingente et dont on suppose qu'elle pourrait être autrement, sans cependant dépendre de la liberté. Cette chose devient contingente pour celui qui s'interroge par le fait même que l'on*

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 17. (Nous soulignons)

<sup>11</sup> ELIADE Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 22.

*pose la question de son fondement. Chercher à résoudre le problème du fondement d'une chose contingente signifie : indiquer une chose différente dont la nature permette de comprendre pourquoi le fondé, entre toutes les déterminations qu'auraient pu être siennes, n'a que celles qu'il a. En raison du concept même de fondement, le fondement tombe en dehors du fondé. En tant que tels fondement et fondé sont opposés l'un à l'autre, liés l'un à l'autre et par la même le second est expliqué par le premier<sup>12</sup>.*

Par cette citation nous cherchons à signifier qu'en ce qui concerne un certain déni de la contingence ou l'ignorance de la structure nécessaire du fondement théologico-politique, la mondialisation que l'empire du management présente comme un « fait », c'est-à-dire comme un processus inéluctable lié à la nature humaine, est en réalité absolument contingente et particulière à une culture bien déterminée. Cette prétention à la nécessité, nous l'appelons un *universel d'expansion*. On entend par universel d'expansion, d'une part, l'instauration d'une réduction de la diversité des expressions culturelles à une seule d'entre elles et l'application théorique ou réelle de cette réduction à la diversité des cultures existantes d'autre part. Signalons immédiatement que l'on ne peut pas réduire l'extension de ce concept à la seule société industrielle. En effet, dans le contexte de la globalisation, cette tendance à l'expansion est susceptible de concerner toutes les formes d'organisation internationale. Comme l'écrit Maurice Godelier :

*Toutes ces organisations internationales ne sont pas nées en Occident, elles ne sont pas non plus dépendantes de lui, mais la grande majorité le sont et elles constituent autant de formes nouvelles d'intervention dans des sociétés d'Afrique, d'Asie, d'Amérique latine, d'Océanie – mais aussi d'Europe centrale et orientale. Un certain nombre sont issues de l'islam, du bouddhisme, mais toutes ont en commun d'intervenir au nom d'idéaux au-delà des frontières des pays qui les avaient vues naître<sup>13</sup>.*

La notion d'*universel d'expansion* nous permet ainsi de requalifier la globalisation comme l'effet potentiel de tout *discours réduisant la diversité des formes de vie sociale et symbolique* composant les particularités irréductibles de la globalisation pure à sa *globalisation mythologique au nom de ses idéaux* qu'il tient pour absolu. Ainsi, la globalisation symbolique du management apparaît comme une forme de globalisation possible parmi d'autres, avec la particularité qu'elle *étend* scientifiquement et militairement son esprit procédural à l'ensemble de l'espace-monde en faisant *comme si* son mode d'organisation était ce qui convenait par avance à l'ensemble des groupes sociaux de la planète. Ainsi, comme l'écrivait Legendre,

---

<sup>12</sup> FICHTE, « 1<sup>er</sup> introduction à la Doctrine de la science », in *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science (1794-1797)*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1999, p. 246.

<sup>13</sup> GODELIER Maurice, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Flammarion, 2010, p. 29.

*[Ayant] à gérer les dimensions structurales du temps et de l'espace, le Management doit livrer bataille, sans se douter des enjeux, sur le terrain qu'il ne contrôle pas : la métaphysique du pouvoir. C'est là que l'ordre industriel se trouve contraint d'abattre ses cartes, en se reconnaissant concurrent du discours religieux<sup>14</sup>.*

On pourrait donner l'exemple de l'islam. De ce point de vue, on peut affirmer que la mondialisation apparaît comme le *fondement*, non pas métaphysique, mais contingent de l'universalisation en ce que sa conflictualité est le moteur des deux moments de la globalisation que nous avons distingués.

Résumons notre propos. Face à cette globalisation forcée, nous posons le problème suivant : comment la philosophie peut-elle accompagner et pacifier, en usant de ses outils théoriques et pratiques, le processus de mondialisation et de cosmopolitisation ? L'enjeu est d'éviter d'entrer dans un dilemme nous obligeant à choisir entre le relativisme culturel et l'hégémonisme, c'est-à-dire le droit du plus fort. En effet, la philosophie ne doit-elle pas s'efforcer de se donner les moyens *épistémologiques* d'opposer une autre forme d'universalité à cet universel colonisateur et impérial sans pour autant se livrer à la publicité de l'arbitraire et du particularisme ? Puisque l'arbitraire du désir et le particularisme confiné jusqu'à l'individu dépourvu de fondement, c'est-à-dire d'ancrage collectif, sont les deux grands instruments prétendument universels de la domination managériale sur les peuples du monde ? Comment la philosophie peut-elle relativiser ce discours *au nom duquel* l'homogénéisation forcée paraît inéluctable ? Mais aussi, comment la philosophie, comme discipline agonistique s'opposant aux faux savoirs du déconstructionisme<sup>15</sup>, peut-elle affronter ce processus belliqueux ? En un mot, il nous faut une pensée de la *réconciliation*.

### **b. Le point de vue des sciences constituées**

Si le thème du dialogue interreligieux est au cœur de notre actualité politique, c'est encore bien trop souvent sous l'angle de la discorde, du conflit et de la guerre – symbolique ou

---

<sup>14</sup> LEGENDRE Pierre, *Le désir politique de Dieu*, Paris, Fayard, 2005, pp. 12-13

<sup>15</sup> Comme l'écrit si bien Maurice Godelier : « Déconstruire les sciences sociales pour les dissoudre dans des discours narcissiques, se délectant dans le refus de théoriser, dans l'ironie, l'incohérence et l'inachevé volontairement recherchés, au prétexte que théoriser reviendrait à prétendre posséder une autorité qui n'existe pas et l'imposer aux autres à l'aide de quelque procédé rhétorique, ce n'est pas convenable quand on a choisi d'exercer des métiers de connaissance. (À moins que le but poursuivi ne soit d'accumuler du prestige et d'occuper des positions de pouvoir dans le monde académique ou littéraire dont on fait partie.) » - GODELIER, *Au fondement des sociétés humaines*, op. cit., pp. 35-36.

physique – que ces dernières sont thématiques. Nous nous proposons précisément de dépasser cette perspective qui relèverait presque du simple état de fait, ou du moins de la matérialité la plus brutale. C'est pourquoi il est nécessaire de constituer une esquisse des tentatives théoriques cherchant à penser le dialogue intercommunautaire et interreligieux à partir de l'exigence d'une pensée de la réconciliation.

À ce sujet, Mohamed Arkoun s'interrogeait déjà sur l'absence d'un esprit culturel à même de penser l'avènement de la paix :

*Devant ces données massives [ignorance, éruption de violence, corruption, intolérance], les demandes pressantes de sociétés fortement déstabilisées, un désordre sémantique grandissant, même dans les sociétés occidentales qui sont censées maîtriser les problèmes de développement et de la modernité, quelles réponses, quelles attitudes de pensée proposent les penseurs, les chercheurs, les artistes, les classes politiques, bref les « élites » intellectuelles et politiques depuis la fin de la 2<sup>e</sup> guerre mondiale ?<sup>16</sup>*

Or, dans ce climat intellectuel qui se réverbère jusqu'au niveau théologico-politique, c'est-à-dire au niveau précis de l'articulation du sacré et du profane, Arkoun n'est pas le seul à pointer ce manque du doigt. En effet, le débat entre Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger en est, selon nous, un exemple paradigmatique. Nous allons le présenter brièvement afin d'en fournir une interprétation.

De son côté, Habermas déclare : « du côté catholique, où l'on entretient un rapport apaisé au *lumen naturale*, il n'y a pas, si je me trompe, d'obstacle foncier à une fondation autonome (indépendante des vérités révélées) de la morale et du droit »<sup>17</sup>. D'une certaine manière, on peut considérer que dans sa question Habermas affirme la position occidentale d'un droit positif et rationnel. Autrement dit, il entreprend un débat avec le religieux en présupposant qu'il n'est pas pertinent d'entreprendre un questionnement radical sur le fondement du juridico-politique, puisque pour lui seul un système d'argumentation rationnelle et la bonne volonté du respect des règles du débat suffiraient à fonder le droit. Autrement dit, en bonne européen démocrate, tout est disponible à l'espace politique puisqu'il est autofondé sur la raison. En ce sens, il suffirait que l'État démocratique s'efforce « d'adopter un comportement de préservation de toutes les sources de culture dont se nourrissent la conscience

---

<sup>16</sup> ARKOUN Mohammed, « Actualité du problème de la personne dans la pensée islamique », in. *Die Welt des Islams, New Series*, Bd. 29, No. 1/4, 1989, p. 2.

<sup>17</sup> HABERMAS Jürgen, RATZINGER Joseph & SCHLEGEL Jean-Louis, « Les fondements prépolitiques de l'État démocratique », *Esprit*, No. 306 (7), Juillet, 2004, p. 8.

des normes et la solidarité des citoyens »<sup>18</sup> ; bref : les intégrer à une organisation sociale européenne qui est toujours déjà posée par Habermas comme absolue.

Face à cela, Ratzinger suggère de remettre en question les postulats des Droits de l'Homme et de la raison scientifique occidentale. L'argument avancé par ce dernier se déploie en deux temps. Premièrement : « Quand une majorité, si forte soit-elle, opprime une minorité, par exemple religieuse ou raciale, peut-on encore parler de justice ou de droit en général ? »<sup>19</sup> Deuxièmement, dans un monde en voie de mondialisation, peut-on ignorer véritablement un questionnement sur la relativité des systèmes normatifs ?

*Dans les faits [écrit-il,] la garantie de la contribution commune à l'élaboration du droit et à la juste gestion de la force est la raison essentielle qui parle en faveur de la démocratie comme étant la forme d'ordre politique la plus appropriée*<sup>20</sup>.

Ainsi, en dernière analyse, tout en ne rejetant pas l'esprit de démocratie, la position de Ratzinger surplombe la position de Habermas, puisqu'il ne fait pas l'économie d'une mise en question de la religion et de la raison. En effet, si celui-ci rappelle que la religion s'investit parfois d'un droit meurtrier, la raison n'est pas en reste lorsqu'elle élabore la bombe atomique, organise l'eugénisme, légitime une violence institutionnelle – et on peut ajouter : également lorsque la science produit le discours de la solution finale<sup>21</sup>. De plus, le cardinal souligne que les autres formes d'organisation sociale, les autres cultures religieuses, sont *autant de limites observables à toutes les prétentions actuelles à l'universel* en apparaissant « dans une large mesure comme une remise en question de la rationalité occidentale, mais aussi comme une remise en question de la prétention à l'universalité présente dans la révélation chrétienne »<sup>22</sup>. Allant plus loin qu'Habermas, on peut donc conclure que, d'une certaine manière, Ratzinger pointe lui aussi une absence épistémologique lorsqu'il propose l'idée selon laquelle la raison se voit contrôler par la foi et la foi par la raison :

*Pour les deux grandes composantes de la culture occidentale, il est important de consentir à une écoute, à une forme de corrélation véritable également avec les autres cultures. Il est important de les intégrer dans une tentative de corrélation polyphonique où elles s'ouvriront elles-mêmes à la complémentarité essentielle entre raison et foi ; ainsi pourra naître un processus universel de purification où en fin de compte les valeurs et les normes, connues et intuitionnées d'une manière ou d'une autre par tous*

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>21</sup> Cf. LEBRUN Jean-Pierre, « Un scientisme ordinaire. Le nazisme comme anticipation », in. *Un monde sans limite*. Suivi de *Malaise dans la subjectivation*, Toulouse, Érès, 2011, pp. 94-101.

<sup>22</sup> HABERMAS Jürgen, RATZINGER Joseph & SCHLEGEL Jean-Louis, « Les fondements prépolitiques de l'État démocratique », art. cit., p. 26.

*les hommes, gagneront une nouvelle force de rayonnement ; ce qui maintient ensemble le monde retrouvera de la sorte une vigueur nouvelle*<sup>23</sup>.

D'un autre point de vue, ce débat nous semble exprimer le divorce consommé à la fin du XX<sup>e</sup> siècle entre la philosophie et le religieux suite au succès de l'existentialisme, d'une certaine phénoménologie et du marxisme<sup>24</sup>. Dans le prolongement de cette ligne historique, nous serions enclins à déceler une volonté tacite, inconsciente peut-être, de traiter le problème en termes de *vérité*. En effet, comme l'indique Lambros Couloubaritsis, lorsque l'on demande :

*Peut-on concevoir des philosophies en dehors de l'Occident ? Non, répondent les philosophes dans leur majorité, traçant ainsi, à travers la démarche philosophique, la spécificité de la pensée occidentale. Mais, dans ce cas, un dialogue authentique entre des peuples de civilisations différentes est-il encore possible ? L'homme occidental n'exclut-il pas les autres par le seul fait que la science et la technique qu'il a réalisées accomplissent un phénomène d'acculturation sans précédent ? Si l'on se contente de la façon dont la modernité impose sa présence dans le monde actuel, cette exclusion constitue un des traits essentiels de la pensée occidentale*<sup>25</sup>.

Compte tenu de ce refus de l'altérité, le débat philosophique sur l'objet religieux et les différences civilisationnelles semble en effet prolonger le présupposé hégélien en vertu duquel le discours philosophique, c'est-à-dire rationnellement scientifique, est considéré comme plus vrai que les autres. C'est sur ce postulat que l'on cherche, par exemple, à reformuler adéquatement les enseignements spirituels de notre histoire passée à l'instar de Jean-Luc Marion qui reprend la question de Dieu et de l'*agape* pour en extraire la fibre conceptuelle de sa langue théologique.

À côté de la perspective philosophique qui cherche une conciliation et une articulation avec le point de vue sécularisé occidental, c'est-à-dire une sursumption de la foi dans la raison, le savoir théologique chrétien cherche sa voie dans le sacré lui-même. On peut par exemple renvoyer au travail de Michel Younès dont montre que les monothéismes ont tous contribué à l'élaboration de la méthodologie du *Kalām*. Soit, un travail théologique interreligieux n'est pas simplement possible, mais a déjà eu lieu. Et Younès conclut avec justesse :

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 28. (Nous soulignons).

<sup>24</sup> Que n'a-t-on pas entendu un Merleau-Ponty ou autres factions du monde académique utiliser le concept d'aliénation pour aborder le phénomène religieux, quand on ne parle pas de l'opposition du folklore et du progrès comme le faisaient en leur temps les Encyclopédistes. Mais, si la religion est une idéologie, comme le prétendent ces spécialistes et leurs disciples, pourquoi a-t-on des communistes et des capitalistes se revendiquant du même Dieu ? On peut donner les exemples de la théologie de la libération contemporaine et la théologie de la résignation qui enseigne au pauvre qu'il est bon d'être pauvre et soumis au patronat. Ou encore, la réforme islamique de Kadhafi, modernisant l'islam de Lybie en rendant l'interprétation des Sources aux peuples et la modernisation de l'islam saoudien issu de la rencontre en 1742 entre Mohammed inb Abd al-Wahhab et Mohammed ibn Saoud et qui se caractérise par confiscation de la parole religieuse à des fins guerrières.

<sup>25</sup> COULOUBARITSIS Lambros, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, De Boeck, 2003, p. 41.

*Deux perspectives s'ouvrent devant nous : la première consiste à rechercher les différents lieux de rencontre en opérant une relecture critique de l'histoire, afin de purifier les consciences collectives de toute prétention à l'absoluité enfermée sur elle-même et l'intransigeance vis-à-vis d'autrui. Suivant la deuxième, il s'agit de favoriser la médiation culturelle pour laisser émerger les différentes formes de dialogue à l'intérieur d'un même lieu, et suivant la particularité de chaque pays<sup>26</sup>.*

Mais, même s'il est rigoureusement essentiel que chaque culture procède à un processus de désabsolutisation de ses prétentions métaphysiques et sociales afin d'entamer un authentique dialogue, ne nous y trompons pas : l'axiologie de sa réflexion et du dialogue qu'il propose reste limitée à un seul contexte symbolique.

*S'il y a un sens à la diversité des religions [écrit-il], celui-ci ne peut être que proportionnel à l'appropriation par chacun suivant son propre rythme et son inscription dans l'histoire de l'unique et seul Dieu<sup>27</sup>.*

Ainsi, la question théologico-politique que nous cherchons à circonscrire reste absente de sa perspective de travail. Par ailleurs, il ne faut pas oublier que l'islamologie contemporaine, pour ne citer qu'elle, est en grande partie impulsée par des auteurs chrétiens. On peut en acquérir la conviction si l'on se rapporte aux textes de l'auteur anonyme Luxenberg, ou à ceux de Louis Massignon et de Robert Caspar. Ces auteurs ne semblent pas avoir opéré une rupture épistémologique avec le devoir d'évangélisation ou, ce qui serait plus dommageable, avec la vocation d'administrateur colonial.

Ici nous parlons de la culture catholique, mais nous n'oublions pas qu'il faut également procéder à une critique de toutes ces prétentions marxistes, humanitaires, ou laïque à l'universalité leur autorisant à parler au nom des opprimés de la terre afin de les libérer d'on ne sait quel trouble qui n'existe souvent que dans la tour d'ivoire des Universités ou dans les salons métropolitains ou, ce qui est plus grave, qui n'existe que dans le chef des artisans de l'opinion publique. Comme l'écrit Baudoin Dupret :

*L'Occident dénonce, pêle-mêle, le terrorisme, le caporalisme, la tyrannie, l'intégrisme, l'autoritarisme, l'hégémonie religieuse, l'intolérance. Et il ne parle de l'islam qu'à l'occasion d'événements conflictuels, comme si cet objet n'avait pour fonction que celle du repoussoir et du faire-valoir, comme s'il était nécessairement le marqueur de toute chose venant de ces latitudes, comme s'il ne menait pas avant tout une vie paisible et ordinaire, loi des fureurs guerrières<sup>28</sup>.*

---

<sup>26</sup> YOUNÈS Michel, *Révélation(s) et paroles(s). La science du « kalâm » à la jonction du judaïsme, du christianisme et de l'islam*, Rome, PISAI, 2008, p. 344.

<sup>27</sup> *Id.*

<sup>28</sup> DUPRET Baudoin, *La charia, op. cit.*, p. 8.

Quoi qu'il en soit, l'islamologie chrétienne ne serait-elle donc pas séparée – peut-être même séparable – du travail missionnaire, malgré ses capacité à s'ouvrir à l'altérité ? En témoignerait peut-être le travail du Père Jacques Vidal qui écrit que Vatican II a essayé de :

*Passer d'une expérience bien visible et constituée du corps mystique de Jésus, à une expérience élargie du Peuple de Dieu. [Et que] ceci veut dire que dans le Peuple de Dieu se trouvent aussi les incroyants et les hommes d'autres religions<sup>29</sup>.*

Dans la même direction, van Straelen écrit en 1982, dans son livre au titre éloquent : *Ouverture à l'autre, laquelle ?*, que « dans la longue histoire de l'Église, jamais la nécessité de l'évangélisation n'a été autant soulignée que pendant les vingt dernières années »<sup>30</sup>. Par ailleurs, ce dernier résume l'esprit conciliaire de la manière suivante :

*Les Pères de Vatican II ont voulu que le Concile fasse une déclaration solennelle sur les fondements de l'activité missionnaire dans un document qui montrait que celle-ci découle de l'essence même de l'Église qui insisterait sur l'absolue nécessité de cet apostolat et qui donnerait des indications précises quant au déroulement de l'entreprise missionnaire dans un monde qui venait d'être décolonisé<sup>31</sup>.*

En effet, il suffit de se rapporter au *Préambule du décret Ad gentes sur l'activité missionnaire de l'Église* pour s'en convaincre :

*Dans l'ordre actuel des choses, dont découlent de nouvelles conditions pour l'humanité, l'Église, sel de la terre et lumière du monde (cf. Mt 5, 13-14), est appelée de façon plus pressante à sauver et à rénover toute créature, afin que tout soit restauré dans le Christ, et qu'en lui les hommes constituent une seule famille et un seul Peuple de Dieu.*

Or, si cette posture est dans un certain cadre parfaitement légitime – il est en effet légitime pour nous européen de promouvoir la conception que l'on se fait de la vérité –, elle ignore toutefois la structure politique et juridique du fondement symbolique dans une perspective « polyphonique », comme le suggère Ratzinger.

Mais, en ce qui concerne la littérature juridique occidentale, comme nous l'avons déjà avancé, le problème se pose comme une question technique dont la réponse possible se polarise d'emblée en un sens unilatéral, à savoir comment intégrer – au prix d'une réduction, si nécessaire – les autres cultures à l'édifice démocratique occidental caractérisé aujourd'hui par une culture du *management*. Le problème juridique de la rencontre entre les civilisations (et leurs fondations religieuses) s'apparente donc à une question d'intégration, voire de *soumission*, des autres civilisations à une vision normative unique. Pour ce faire, les sciences de la gestion

---

<sup>29</sup> VIDAL Jacques, *L'Église et les religions ou le désir réorienté*, Paris, Albin Michel, 1990, p. 64.

<sup>30</sup> VAN STRAELEN Henry, *Ouverture à l'autre, laquelle ?*, Paris, Beauchesne, 1982, p. 11.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 227-228.

cherchent à gérer la résistance que posent ces civilisations via des politiques d'« ajustement » au management ou à la démocratie des Droits de l'Homme.

Pour s'ouvrir à une pensée de la rencontre authentique, on peut encore se tourner vers les sciences humaines au sens large du terme. Cependant, on peut observer une double tendance générale visant soit à chercher une unité anthropologique par-delà les différences culturelles, soit à réduire le phénomène religieux à un ensemble de fonctions sociales. Toutefois, l'*Anthropologie politique* de George Balandier (1967 pour la première édition) et *Au fondement des sociétés humaines* de Maurice Godelier (2010) nous permettent d'ouvrir le questionnement vers une saisie authentique de l'altérité. Ces deux ouvrages ont pour ambition de cerner une base authentiquement universelle dans les comportements humains. Balandier se consacre à l'étude des structure de ce que nous autre européen appelons la politique, tradition que l'on peut eut faire remonter à Aristote. Ce dernier étudie la manière dont les groupes humains s'organisent en société, c'est-à-dire comme ils parviennent à produire de l'ordre. L'ordre politique est perçu par lui comme le résultat d'un équilibre entre la constitution d'une hiérarchie sociale entre différents groupes d'activités humaines et la dissymétrie que cette hiérarchie introduit dans les rapports qu'entretiennent ces différents groupes. Comme l'écrit Balandier :

*Ce qui constitue [l'ordre, c'est-à-dire la hiérarchie] est, en même temps, ce qui la menace : la dynamique est inhérente au système, tout autant que les principes déterminant ses conditions de formation et de reproduction*<sup>32</sup>.

En effet, Balandier nous permet de mieux caractériser le rapport que peut entretenir la science dans nos sociétés modernes et laïcisée avec la religion :

*Si l'État et l'Église « ne font qu'un » à l'origine, lorsque la société civile est instaurée – comme le constate Herbert Spencer dans ses Principes of Sociology -, l'État conserve toujours quelque caractère de l'Église, même lorsqu'il se situe au terme d'un long processus de laïcisation. Il est de la nature du pouvoir d'entretenir, sous une forme manifeste ou masquée, une véritable religion politique. C'est en ce sens que Luc de Heusch affirme, sans que sa formule ait seulement le brillant du paradoxe : « La science politique relève de l'histoire comparée des religions »*<sup>33</sup>.

Ce que nous devons prendre en compte, c'est le rôle que joue le religieux, le sacré, comme étant la source du pouvoir, c'est-à-dire « la preuve de sa légitimité »<sup>34</sup>. Godelier, pour sa part, affirme qu'au fondement de toutes société, il y a du religieux, du mythologique, ou de sacré,

---

<sup>32</sup> BALANDIER, *Anthropologie politique, op. cit.*, p. X.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 120.

c'est-à-dire du théologico-politique. Il s'emploie dès lors à thématiser les implications humaines de ce fondement dans un ouvrage qui synthétise quarante années de recherche. L'anthropologie nous ouvre dès lors les portes de l'universel. Toutefois, elle reste muette sur la construction d'un horizon de paix, d'un agir pacificateur commun.

En guise de conclusion, à notre connaissance aucune de ces disciplines n'offre à ce jour des clés de compréhension suffisantes pour saisir les différentes civilisations à la fois du point de vue du symbolique et du droit dans la perspective de réconciliation que nous décrivons. Pour assurer ses propres perspectives de travail, notre projet de recherche ne peut faire l'économie d'une prise en compte systématique et critique des différents points de vue évoqués ci-dessus, puisque tous contiennent des amorces de réflexions et permettent ainsi l'articulation et l'élaboration du problème du dialogue interreligieux et intercommunautaire dont nous cherchons à tracer une trajectoire à partir du concept de réconciliation.

### *c. Thématisation du conflit : requalification hégélienne de la mondialisation*

Compte tenu des développements précédents, nous soutenons que l'univers des savoirs en sciences humaines, religieuses et philosophiques est dépourvu d'une épistémologie de la réconciliation des peuples. Pour combler cette absence, nous faisons le choix méthodologique de repartir de notre point de vue contextualisé et d'aller vers ce qui s'offre à nous immédiatement. Or, la première matérialité observable s'offrant à nous est le conflit lui-même. Pour thématiser ce point de contact immédiat, nous décidons de mobiliser un élément de la logique de Hegel, car nous sommes convaincu que sa philosophie du « concept » nous permet, premièrement, de situer métaphysiquement le mouvement processuel de l'universel d'expansion afin de, deuxièmement, faire apparaître une voie d'opposition à toutes les formes qu'il peut revêtir. Pour ce faire, nous nous rapportons exclusivement à « La théorie du concept » de l'*Encyclopédie* de 1831. Notons-le, notre objectif n'est pas de commenter Hegel, mais de dialoguer, c'est-à-dire de requalifier sa pensée dans notre problématisation.

Donc, premièrement, le *concept* chez Hegel se distingue de la compréhension courante du concept comme « marque » du sensible ou comme notion formelle, c'est-à-dire vide, permettant à l'esprit humain de subsumer un ensemble de déterminations sensibles pour les rendre intelligibles, c'est-à-dire de former des objets de connaissance<sup>35</sup>. Comme l'écrit Hegel,

---

<sup>35</sup> On fait ici référence à la théorie du schématisme kantien – Cf. KANT E., *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaud, Paris, Flammarion, 2006, AK, IV, A, 76-84, pp. 179-195.

la pensée conceptuelle présuppose qu'« entendre et voir soient disparus »<sup>36</sup>. Le concept n'est donc pas une opposition du sujet connaissant et de l'objet connu, mais il est le mouvement de compréhension, c'est-à-dire de « développement, par lequel est seulement posé ce qui est en soi déjà présent »<sup>37</sup>. Autrement dit, la pensée conceptuelle est une épistémologie du dévoilement de la chose, mais un dévoilement qui est en même temps le développement normatif de la connaissance de la chose, car la pensée du concept a pour objet la médiation elle-même de l'universel et du particulier dans l'acte de connaissance. Universel et particulier sont, à première vue, la définition de l'objet et les différents éléments existants auxquels l'universel correspond. Le concept est donc, d'une certaine manière, la connaissance de ce qui est, en tant que *ce qui est* se réalise dans un processus de connaissance qui n'est *rien d'autre* que l'autodéveloppement de ce qui est : « Le concept est ce qui est immanent aux choses elles-mêmes ; ce par quoi elles sont ce qu'elles sont, et concevoir un objet signifie, par conséquent, être conscient de son concept »<sup>38</sup>. Pour le dire autrement, la philosophie hégélienne est une philosophie réaliste qui identifie *être* et *penser* en ce que tout ce qui est acquiert son être seulement en tant qu'il est posé par la pensée dans la catégorie de l'être. Le concept est donc le développement d'une normativité unificatrice en ce que « ce qui est différencié est immédiatement posé en même temps comme ce qui est identique entre soi et le tout »<sup>39</sup>. Le concept hégélien est dit spéculatif en ce qu'il met à jour ce qui était déjà présent. Il est le processus de réalisation de l'unité originnaire du connu et du connaissant.

Ainsi, « le concept, [écrit-il,] est bien plutôt le principe de toute vie »<sup>40</sup>. En d'autres termes, le concept est une pensée du *développement organique du savoir* en ce qu'il articule, au sens temporel et au sens logique, trois moments que sont : l'universel, le particulier et le singulier. Or, écrit Hegel, « universalité, particularité et singularité sont, prises abstraitement [c'est-à-dire en dehors du processus], la même chose qu'identité, différence et fondement »<sup>41</sup>. Donc, du point de vue du déploiement : l'universel est la totalité des déterminations *identiques* à elles-mêmes saisissables à partir des particularités, en ce que l'universel est l'identité de ce qui se différencie. Il est, d'une certaine manière, la définition générale qui rend compte des cas particuliers. Or, l'universel existe dans les particuliers en qualité d'unité présente dans les objets nous permettant de les nommer. Ainsi, dire les choses c'est toujours établir une

<sup>36</sup> HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophique. Science de la logique*, vol. 1, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2014, Add. § 160, p. 590.

<sup>37</sup> *Ibid.*, § 161, Add., p. 591.

<sup>38</sup> *Ibid.*, Add. § 166.

<sup>39</sup> *Ibid.*, § 161.

<sup>40</sup> *Ibid.*, § 160, p. 590.

<sup>41</sup> *Ibid.*, Rem. § 164. (Nous soulignons).

différence entre la définition d'une série d'objets et ces objets. Mais c'est aussi établir un lien d'intelligibilité entre la définition et les objets définis par l'universel. Pour comprendre ce mouvement de particularisation, on peut donner l'exemple de l'opposition du genre et des espèces : le genre regroupe la totalité des espèces et reste identique à lui-même à travers leurs diversités et, asymétriquement, l'universalité du genre est présente en ce qu'elle se laisse uniquement appréhender à travers la diversité des espèces qu'elle regroupe. On dit bien asymétriquement, car universel et particulier ne sont pas des réalités qu'il faut mettre au même niveau de complexité puisque chaque espèce exprime sa différence d'avec le genre et donc sa particularité vis-à-vis des autres espèces.

Dans cette perspective, le moment du singulier, est ce moment où le particulier est réfléchi, c'est-à-dire rapporté à l'universel, et l'universel rapporté au particulier. Autrement dit, le singulier est ce qui tient en lui-même l'unité de la différence des particuliers et de l'identité de l'universel immanente à ces particuliers. En tant que le singulier est la médiation de l'universel et du particulier, il est le *fondement* à partir duquel on peut établir « l'identité de l'identité et de la différence » de l'universel et du particulier, car c'est en lui seul que l'on peut juger de la différence et de l'identité de l'universel et du particulier. C'est en lui que se scinde la différence de l'identité et de la différence ; c'est en lui que s'unifient la différence et l'identité.

À partir de l'épistémologie hégélienne du concept, nous pouvons requalifier la mondialisation comme un développement processuel en ce que la globalisation effective est le fondement, c'est-à-dire l'unité normative, de la globalisation pure et de la globalisation symbolique. De ce point de vue, la globalisation effective est l'origine et la fin de l'identification en un discours de légitimation de la globalisation symbolique et de l'espace anthropologique de relations et d'échanges intersubjectifs et intercommunautaires. C'est à partir d'elle que l'on peut distinguer ce qui lui est propre, c'est-à-dire particulier, et ce qu'il y a de commun avec d'autres formes de globalisations effectives, par exemple celle de l'expansion militaire de l'islam au XXI<sup>e</sup> siècle ou les grandes entreprises de conquêtes économiques.

Compte tenu de ces différences, on pose que la globalisation effective relève d'une logique d'empire. Cette requalification de la mondialisation en processus culturel d'expansion nous permet d'indiquer que les effets violents de la mondialisation s'originent dans un *déni*, de la part d'un contexte communautaire donné, de la spécificité symbolique, c'est-à-dire de la

particularité du fondement théologico-politique. Nous employons la notion de « déni » dans un sens d'inspiration freudienne.

Le déni est pour Freud « un mode de défense consistant en un refus par le sujet de reconnaître la réalité d'une perception traumatique, essentiellement celle de l'absence de pénis chez la femme »<sup>42</sup>. Le déni en psychanalyse renvoie donc à un rejet de la réalité pour maintenir une certaine complétude ou un sentiment de totalité pouvant aller jusqu'à la projection chez l'enfant d'un « phallus maternel »<sup>43</sup>. Ce qui est dénié du point de vue de l'universel d'expansion, c'est la pluralité réelle des structures théologico-politiques par crainte que sa prétention à être l'expression sociale et symbolique absolue soit contrariée – « castrée » dit-on dans le domaine de la psychanalyse – par une autre forme d'organisation communautaire. Ceci permet de thématiser le conflit du point de vue de l'universel, c'est-à-dire indépendamment de ses conditions matériels, c'est-à-dire des raisons pragmatiques conduisant un peuple à doper une politique de conquête. On pose donc que l'universel d'expansion est un déni consistant à réduire l'essence humaine de l'espace-monde de la globalisation pure à une expression symbolique particulière de cette même humanité. On peut encore comprendre ce déni comme le *discours de légitimation qui prétend être l'anthropologie universelle de l'humanité en réduisant à son identité symbolique spécifique l'ensemble des relations possibles de l'espace-monde de la globalisation pure*.

En résumé, nous prétendons que le postulat de toute entreprise d'expansion anthropologique réside dans la certitude que *sa* normativité est *la* normativité de l'humanité ; à l'instar de la culture du management qui, comme l'écrivait Philippart de Foy, « prétend décrire la Loi de la Vie et, *in fine*, réduit la vie aux normes qui assoient son pouvoir »<sup>44</sup> ; ou, comme l'écrit Pierre Legendre : « L'industrie est un système guerrier, qui gère l'humanité au nom d'une science religieuse »<sup>45</sup>, c'est-à-dire sacrée. Deuxièmement, cette requalification du processus de mondialisation nous ouvre une voie salutaire : elle nous donne la capacité de distinguer et de repenser le rapport entre la globalisation pure et la globalisation symbolique. Nous pouvons alors entamer une recherche visant à établir une pensée de l'universel qui tient compte des limites que nous imposent l'existence d'autres cultures, d'autres sociétés, d'autres expressions symboliques. Bref, une pensée de l'universel où la prise en compte de la différence est irréductible à un processus de sursomption tel que Hegel le propose.

---

<sup>42</sup> LAPLANCHE Jean & PONTALIS Jean-Bertrand, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 2009, p. 115.

<sup>43</sup> CHEMAMA Roland & VANDERMERSCH Bernard, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Larousse, 2004, p. 143.

<sup>44</sup> PHILIPPART DE FOY, *De l'autonomie comme principe d'exclusion*, art. cit., p. 4.

<sup>45</sup> LEGENDRE, *L'empire de la vérité*, op. cit., p. 15.

En guise de conclusion, on considère que le processus violent de la mondialisation forcée a pour fondement métaphysique et anthropologique la prétention d'une organisation symbolique particulière à être *l'expression absolue de l'humanité*. Cette prétention consiste pragmatiquement à *identifier la globalisation pure et la globalisation symbolique dans un discours d'autolégitimation*. Face à cette réduction, certains individus, certaines sociétés, s'insurgent contre l'universel qu'on leur impose. Ils le récusent, le fustigent, ils le pourchassent dans la violence soit pour imposer le leur, soit pour rejeter l'envahisseur et clore leur humanité sur elle-même. D'autres, par contre, saisissent qu'ils participent d'une humanité qui les déborde et, face à la violence singulière perpétrée par un peuple particulier au nom de son absolu, ils ressentent alors vibrer en eux *l'appel de l'universel* qui les pousse à d'autres formes de rencontres. Dès lors, nous requalifions dans notre juridiction rationnelle « l'appel de l'universel » comme l'exigence épistémologique d'une rencontre réelle, c'est-à-dire pacifiée, des communautés humaines dans l'espace-monde.

***d. Les exigences épistémologiques du conflit : la tâche géopolitique d'une phénoménologie des esprits comme changement de paradigme métaphysique***<sup>46</sup>

Notre entreprise consiste donc à participer à un travail que nous autres européens exprimons comme étant chevillé à l'humanité, et qui consiste à se donner les moyens de poser par elle-même les contours d'un monde commun, sans quoi elle restera en proie à la domination, à la marginalisation ou à l'épuration ethnique et sociale. Par ailleurs, si la force contraignante des lois n'est pas reconnue comme légitime, c'est l'insurrection qui couve et finit par éclater. Par ailleurs, ces oppositions ne sont pas duelles, mais multiples. Comme le constate Godelier :

*Le monde tel qu'il s'est reconfiguré après la disparition des empires coloniaux et de l'Empire soviétique, dans un monde globalisé sur le plan économique, mais divisé d'un point de vue politique, [où cohabitent] près de 200 État-nations, anciens et nouveaux, de puissances très inégales et qui recèlent en eux des milliers de sociétés locales rarement disposées à renoncer à leurs identités et souvent en conflit entre elles*<sup>47</sup>.

Pour ces raisons apparaît la nécessité d'envisager une *réconciliation* des communautés. Or, il transparaît des développements précédents qu'une telle entreprise de réconciliation se doit de prendre comme point de départ le conflit lui-même, puisque c'est le lieu par excellence où se manifeste la prise de conscience des différences. En effet, le conflit manifeste matériellement

---

<sup>46</sup> C'est le professeur Jean-Renaud Seba qui nous livra la formule de « tâche géopolitique de la philosophie » lors d'un entretien dans son bureau au département de Philosophie de l'Université de Liège. Par ailleurs, l'expression « phénoménologie des esprits » intervient dans la conclusion de notre mémoire consacré à Hegel.

<sup>47</sup> GODELIER, *Au fondement des sociétés humaines, op. cit.*, p. 52.

l'opposition des différentes manières d'organiser les relations de pouvoir. Il s'agirait donc pour nous de se situer au lieu même des *oppositions multiples* avec pour objectif de constituer une épistémologie du commun en supposant que, s'il y a conflit, c'est qu'il y a un lieu anthropologique où l'on s'affronte. Autrement dit, étudier le conflit permettrait de révéler l'unité à partir de laquelle s'organise la rivalité. Mettre à jour ces terrains symboliques communs, c'est-à-dire partagés universellement, telle serait la première tâche d'une nouvelle *épistémologie du commun* ; telle est la première « *tâche géopolitique* » que la philosophie doit se fixer.

Cette épistémologie a donc trouvé son objet – le commun – et son entrée observable – le conflit. Ainsi, s'il s'agit de *révéler* le commun à partir de sa *manifestation* conflictuelle. On peut alors requalifier cette tâche : cette esquisse consiste en l'établissement d'un programme philosophique visant à constituer l'*eidétique* d'une « phénoménologie des esprits ». Les hégéliens se rappellent cette phrase étrange, proférée par Hegel pour clore le chapitre du « Savoir absolu » et achever la *Phénoménologie de l'esprit* : « *Aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit* »<sup>48</sup>. Or, si dans la *Phénoménologie de l'Esprit* il s'agit pour Hegel de penser la succession des expériences de la liberté que doit réaliser une conscience, c'est-à-dire un sujet connaissant, pour atteindre le point culminant du savoir de son époque et, par ce fait, atteindre la pensée du concept, c'est-à-dire de la médiation, il s'agit pour nous de requalifier « l'écume de ce calice » dans notre juridiction géopolitique. Or, cette réinterprétation nécessite un changement d'horizon scientifique pour qu'advienne le « règne des esprits ». Mais, comme nous l'avons déjà indiqué nous ne pouvons-nous satisfaire de la sursumption hégélienne. Il nous faut opérer un changement de paradigme métaphysique.

Si l'on peut affirmer que la philosophie hégélienne prend comme horizon épistémologique la biologie – en atteste les nombreuses métaphores végétales —, c'est en réalité depuis Kant que l'on peut considérer, comme François Jacob, que :

*C'est la vie qui sert de référence, de transcendantal, pour permettre à la conscience de lier les représentations et d'établir des relations, non seulement entre les différents êtres, mais entre les différents éléments d'un même être*<sup>49</sup>.

Ainsi, en tant que la téléologie de la vie consiste dans « la formation du semblable par le semblable »<sup>50</sup>, on peut affirmer que toute épistémologie de type biologique tire des lignes

---

<sup>48</sup> HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, G.W., B. 9.

<sup>49</sup> JACOB François, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1970, p. 102.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 9.

interprétatives à partir d'un point posé comme absolu, origine et fin d'un mouvement conceptuel auquel elle doit tout rapporter. On pense bien entendu au sillon de l'esprit hégélien qui traverse l'espace géographique en ramenant l'intelligence mondiale à une seule ligne historique normative ; son concept n'est-il pas l'identité de l'identité et de la différence ? En effet, en dehors des expressions plus que dommageables et inexploitablement philosophiquement que Hegel a pu fournir ici et là dans sa philosophie à propos des non-européens, il écrit toutefois dans les *Principes de la philosophie du droit* la chose suivante :

*L'histoire spéciale d'un peuple historico-mondial contient d'une part le développement de son principe depuis sa situation infantile, enveloppée jusqu'à son épanouissement (où, parvenu à la libre conscience de soi éthique, il intervient alors dans l'histoire universelle) – d'autre part aussi la période de décadence et de corruption ; — car c'est ainsi que se marque, à même ce peuple, le surgissement d'un principe supérieur, en tant que simple surgissement du négatif du sien propre. C'est ce qui signale la transition de l'esprit à cet autre principe et, ainsi, celle de l'histoire du monde à un autre peuple, — période à partir de laquelle le premier peuple a perdu l'intérêt absolu [;]certes, il admet alors aussi positivement au-dedans de soi le principe supérieur et s'en imprègne, mais il ne s'y comporte plus [...] et végète-t-il comme État particulier ou comme un cercle d'États, et se débat au gré du hasard en de multiples épreuves internes et combats externes<sup>51</sup>.*

Cette perspective est biologique. En effet, on peut repérer une analogie structurelle entre le principe de corruption des États et la mort des organismes vivants en ce qu'ils possèdent tous deux comme principe de mort leur non-conformité à l'universel. On peut ainsi lire dans l'*Encyclopédie* que :

*L'universalité suivant laquelle l'animal, en tant que singulier, est existence finie se montre, en lui, comme la puissance abstraite à l'issue du processus lui-même abstrait qui se déroule à l'intérieur de lui (§356). L'inadéquation de l'animal à l'universalité est sa maladie originelle et le germe inné de la mort<sup>52</sup>.*

Or, notre objectif n'est pas de penser simplement la reproduction, c'est-à-dire de nous attacher à la nécessité de la mort pour que se perpétue la vie, mais la cohabitation, soit la survie des différences pour que vive l'humanité. L'exigence épistémique que nous avons formulée, à savoir l'exigence d'une *rencontre réciproque*, c'est-à-dire d'une réconciliation, est dès lors difficilement pensable dans cet horizon de reproduction et de production. Nous devons donc nous ouvrir à l'horizon de la rencontre que nous propose l'anthropologie.

D'après Maurice Godelier, l'anthropologie a le postulat suivant :

---

<sup>51</sup> HEGEL, *Principe de la Philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, Paris, P.U.F., 2011, § 347, p. 434.

<sup>52</sup> HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques. Philosophie de la nature*, vol. 2, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004, § 375, pp. 329-330.

*Ce que des hommes ont inventé pour interpréter le monde qui les entoure, et eux-mêmes au sein de ce monde, et pour agir sur lui et sur eux-mêmes, les autres hommes peuvent le comprendre – qu’il s’agisse du bouddhisme du Grand Véhicule, du Dreaming Time ou du marxisme. Et ils peuvent le comprendre sans nécessairement y adhérer et être poussés à mettre en pratique les principes et les préceptes contenus dans les formes de pensée en question<sup>53</sup>.*

Autrement dit, l’anthropologie présuppose une humanité commune à tous les peuples qui en font partie, et elle présuppose également que ces peuples peuvent se comprendre réciproquement sans pour autant s’identifier les uns aux autres ou se confondre. Le présupposé de l’anthropologie affirme donc qu’il y a des éléments humains communs leur permettant d’étudier la différence tout en maintenant que la différence reste rigoureusement étrangère à toute forme de normalisation, d’assimilation ou de réduction. Plus significativement, l’anthropologue pose la différence – Ratzinger parlait de polyphonie – comme l’objet fondant la légitimité de sa discipline. Mais, si nous cherchons à trouver une voie réconciliatrice dans le terrain politique, nous ne pouvons pas nous satisfaire de ce présupposé, car si l’anthropologue se limite à « comprendre jusqu’à un certain point »<sup>54</sup>, notre tâche est de *produire* du commun.

En effet, la réconciliation exige un *agir politique commun* et, si notre objet théorique premier est le conflit entre universels d’expansion, notre objet pratique se situe à l’articulation du théologique et du normatif, c’est-à-dire au niveau de la production de différents ordres sociales à partir de divers références symboliques. Autrement dit, notre eidétique exige l’existence d’un centre anthropologique commun qui ne soit pas un lieu d’assimilation. On peut donc requalifier notre tâche : si nous posons que toute communauté, toute société, tire sa subsistance de la reproduction de leurs traditions spirituelles et normatives – comme le prévoit une épistémologie de type biologique –, alors on doit affirmer que les activités légitimatrices fondant l’identité et les lois d’une communauté sont irréductibles les unes aux autres. Toutefois, il est pour nous notable que, selon Balandier, les sociétés partagent toutes la même volonté de perdurer éternellement :

*L’ordo rerum et l’ordo hominum sont menacés par l’entropie, par les forces de destruction qu’ils portent en eux, par l’usure des mécanismes qui les maintiennent. Toutes les sociétés, même celles qui paraissent les plus figées, sont obsédées par le sentiment de leur vulnérabilité<sup>55</sup>.*

Nous devons dès lors interroger, d’une part ce moment où l’homme parlant cherche à produire de la norme en se référant à la vision qu’il se fait du monde, et interroger d’autre part sa

---

<sup>53</sup> GODELIER, *Au fondement des sociétés humaines*, op. cit., p. 51.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>55</sup> BALANDIER, *Anthropologie politique*, op. cit., p. 129.

capacité à produire une normativité permettant à d'autres visions symboliques de se donner elles aussi une normativité adaptée au contexte matériel et spirituel qui est le leur. Pour le dire de manière très compacte, la question qui guide notre investigation est : *à partir de quelle conception du commun peut-on entreprendre de théoriser une réconciliation des systèmes institutionnels normatifs qui tirent leur légitimité respective de leur propre cadre symbolique ?* Autrement dit, comment permettre à chaque organisation social de lutter contre l'entropie de manière pacifique puisque que toutes sociétés à au minimum et abstraitement ce but en commun.

*e. Ressources et déplacements conceptuels. L'institution « religieuse » du droit : le concept de « Référence » chez Pierre Legendre<sup>56</sup>*

Pour cerner au mieux les tenants et les aboutissants de nos questions, il serait utile et précieux d'enrichir et d'appuyer notre recherche d'un fondement religieux de la normativité sociale avec les *Leçons* que Pierre Legendre consacre au Management et à son concept de *référence*. Dans ses *Leçons*, Legendre pose la question suivante : « pourquoi le pourquoi ? »<sup>57</sup> ou, en d'autres termes, quelle est la raison ultime des lois, c'est-à-dire comment l'animal parlant aristotélicien parvient-il à rendre le légal « légal » ? Pour y répondre, Legendre reprend Max Weber avec subtilité, pour montrer que la valeur légale d'un système normatif dépend de la reconnaissance de sa légitimité par les sujets qui s'y soumettent : il faut que les individus reconnaissent sa « Référence absolue », ce « Au nom de quoi »<sup>58</sup> le droit et les actions des hommes sont reconnus comme légitimes. Ainsi, la référence, qui constitue selon lui un invariant anthropologique, est purement formelle et nécessite donc, pour être effective, une « mise en scène » qui est fonction de la manière dont une civilisation assigne un contenu à la référence. Ainsi, c'est l'homme lui-même qui révèle le contenu de la référence qu'il pose comme un non-posé puisqu'il le présuppose toujours déjà comme originaire et absolu. Dans cette perspective, il apparaît que la mise en scène du droit est le problème de l'administration du pouvoir quant au travail de l'image, c'est-à-dire là où le liturgique rencontre l'esthétique.

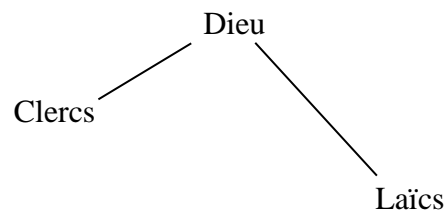
---

<sup>56</sup> Nous nous permettons de reprendre, de modifier et d'augmenter certains développements d'un travail réalisé lors de notre première année en master en Science des religions à l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve : HENROT Alexandre, *Management et religion ou religion du management ? Réflexions sur la relation de l'entreprise avec les religions « reconnues » par les États européens*, 2015.

<sup>57</sup> LEGENDRE, *Le désir politique de Dieu*, op. cit., p. 92.

<sup>58</sup> LEGENDRE Pierre & PAPAGEORGIOU-LEGENDRE Alexandra, *Filiation. Fondement généalogique de la psychanalyse*, suite 2, Fayard, Paris, 1990, p. 191.

Arrêtons-nous un instant sur le concept de liturgie. Legendre reprend ce concept suite à une analyse d'un texte de Gratien<sup>59</sup> qui aborde la question du droit des clercs à posséder. Selon Legendre, ce texte est un des fondements du juridisme occidental, car il établit la distinction entre les clercs et les laïcs. Dans l'analyse que nous en livre Legendre, Dieu occupe la place de référence à partir de laquelle le juriste distingue deux espèces de chrétiens selon la fameuse phrase de pseudo-Jérôme : *Due sunt genera christianorum*. Nous avons donc, d'une part, les clercs, terme latin – « *clerici* » -, provenant du grec « *κλήρος* » et qui renvoie à la sémantique du tirage au sort, et d'autre part les laïcs – en latin « *laici* » -, *λαός*, c'est-à-dire le « public » du domaine public qui s'oppose au *δήμος* du corps politique. Les uns devaient ne rien pouvoir posséder, les autres en ayant le droit. Nous reproduisons ici le schéma de ce montage juridique :



L'activité liturgique est donc propre à celui que Legendre appelle l'interprète de la référence. Il est celui dont la fonction sociale consiste à dispenser une *λείτος*, une liturgie, adressée à certains membres déterminés de l'espace politique. Selon l'usage que fait Legendre de cette activité, elle est nécessaire à l'exercice du pouvoir en ce qu'elle rend légitime la normativité d'une société. On pourrait dès lors définir la liturgie avec Legendre comme « une adresse mystique, provenant du lieu idéal où parle le pouvoir pur et destinée à ceux ayant qualité pour le recevoir »<sup>60</sup>.

Ainsi, il n'est pas nécessaire que ce discours s'adresse à l'ensemble de la population. Du moins dans nos mégapoles, il n'est pas écouté par l'ensemble de la population. On pourrait même s'interroger sur la notion de « populisme » dans un système démocratique à partir du concept de liturgie. Est-ce que tout discours liturgique s'adressant au petit peuple des dépossédés, des marginaux, des exploités, des immigrés, etc. leur promettant une victoire sociale, un regain de dignité communautaire, un espoir de vie future qui ne soit pas une réponse favorable au désir de dominer à leur tour, est par définition populiste ? Est-ce que la traduction sociale du message même des Evangiles, et par extension de tout discours spirituel y compris d'extrême gauche, n'est pas populiste par essence dans cette vision des choses ? y a-t-il encore

<sup>59</sup> Pour le texte de Gratien, l'ensemble du développement et le schéma : Cf. LEGENDRE, *Le désir politique de Dieu*, *op. cit.*, p. 80 et suivantes.

<sup>60</sup> LEGENDRE, *L'Empire de la vérité*, *op. cit.*, p. 57.

un espoir d'amélioration de la condition des défavorisés si on ne peut plus s'adresser à eux au nom d'un absolu sacré, transcendant toute réalité empirique ?

Quoi qu'il en soit, la fonction esthétique de la liturgie est la production d'image. À travers ces images, c'est tout le corps humain qui entre en résonance avec l'identité collective à travers la mise en scène de l'idéal, c'est-à-dire de la référence absolue de cette société. Comme l'écrivait Gaston Bachelard : « l'image poétique n'est pas soumise à une poussée. Elle n'est pas l'écho d'un passé. C'est plutôt l'inverse : par l'éclat d'une image, le passé lointain résonne d'échos et l'on ne voit guère à quelle profondeur ces échos vont se répercuter et s'éteindre »<sup>61</sup>. En tant que la liturgie convoque un idéal et qu'elle légitime une normativité, on considérera que l'activité liturgique produit une sotériologie sociale. Or, ce travail de mise en scène esthétique est pensé par Legendre comme le travail d'expression *liturgique* d'une mythologie ou de ce que nous pourrions appeler une « religion politique »<sup>62</sup> au sens où Balandier l'entendait.

Posée différemment, la question du « pourquoi des lois » trouve une réponse dans la structure anthropologique de la référence : il s'agit d'instituer la vie, c'est-à-dire la reproduction, par les institutions, des conditions de production des sujets humains. Dit autrement, la référence renvoie à l'exigence de la reproduction de l'humanité dans des sujets, c'est-à-dire des sujets parlants et désirants. On peut donc bien affirmer, sans craindre l'usage d'un vocabulaire théologique, que la référence absolue se *révèle* aux individus à travers la normativité qu'elle institue, assurant ainsi un pouvoir de subjectivation, c'est-à-dire de reproduction des générations humaines. Ainsi, *chaque* système institutionnel possède sa propre structure de révélation et sa référence propre. La référence absolue remplit ainsi sans conteste le rôle qu'Eliade attribuait au sacré. En résumé, la référence se révèle à travers l'ordre normatif qu'elle légitime, car elle détermine la reproduction de l'existence d'une civilisation et de ses individus selon la fameuse formule du droit romain : *vitam instituere*.

#### ***f. Objections à la tentation d'ériger une métaréférence***

Pour clore cette première partie de l'Esquisse, nous souhaitons reffermer par avance une perspective de travail qui pourrait venir à l'esprit du lecteur qui, comme nous le supposons, appartient à notre culture mythologique de la science comme discours liturgique privilégié. On peut requalifier la question du fondement du point de vue de la tâche que nous nous sommes

---

<sup>61</sup> BACHELARD Gaston, *La poétique de l'espace*, Paris, P.U.F., 2014, pp. 1-2.

<sup>62</sup> Cf. *supra*, p. 17.

fixée comme un devoir théorique consistant à étudier le mécanisme par lequel l'homme en vient à produire des *dogmes*, c'est-à-dire à produire un discours consistant à légitimer les institutions humaines de telle sorte que, sur le terrain politique, ces dogmes ne deviennent pas des universels d'expansion. Il est selon nous nécessaire, pour atteindre nos objectifs, de tenir compte, à la fois, de la constante anthropologique du discours du fondement, ce que Godelier appelle le « travail avec les dieux »<sup>63</sup>, et de l'irréductibilité de la diversité des fondements. De ce point de vue, une conclusion s'impose à nous : nous ne pouvons pas chercher ce commun dans telle ou telle symbolique particulière.

D'après nos exigences épistémologiques, nous pouvons avancer trois objections à cette tentation. *Premièrement*, nous traiterions l'acte de légitimation, nécessitant toujours un acte de foi, comme s'il s'agissait d'une subsomption. En effet, le problème du fondement dogmatique n'est pas un problème de connaissance, mais de croyance en sa structure inférentielle, c'est-à-dire en l'acte de tirer des conséquences nécessaires à partir de données non observées et non observables permettant de constituer un projet de vie commun. *Deuxièmement*, nous serions face à *la tâche infinie* de déterminer quel contenu référentiel est le plus à même de produire cette réconciliation et nous substituerions notre discours aux exégètes et interprètes du fondement symbolique déjà institué. *Enfin*, et là est l'objection la plus significative, nous nous contredirions nous-mêmes en exprimant singulièrement la réconciliation de l'humanité dans une vision particulière du monde. En effet, nous partons ici de notre culture scientifique et si nous cherchions la « vraie » interprétation du contenu de *la « vraie »* référence dans un espace géographique déterminé, nous ne pourrions alors opérer aucune réconciliation, car *nous défendrions une interprétation particulière présumée vraie et nous jugerions les autres plus ou moins fausses d'après celle-ci*.

Ces diverses positions peuvent se ramener à la dernière objection à savoir que, sur le terrain géopolitique, de telles procédures se traduiraient par l'imposition extérieure d'une nouvelle symbolique aux peuples qui possèdent déjà la leur. Un tel agir unilatéral conduit tout au plus à la violence et à la domination. Un tel comportement rationnel consiste sans conteste à rendre effective la globalisation mythologique ; nous agirions en prédicateur, en manager, en banquier et, en dernière analyse, en chef de guerre.

Autrement dit, la tentation de poser une réconciliation dans l'adhésion à un seul contenu référentiel nous conduirait dans l'impasse, si toutefois la tâche géopolitique de la philosophie

---

<sup>63</sup> GODELIER, *Au fondement des sociétés humaines*, op. cit., p. 240.

est bien de pouvoir déterminer un certain rapport entre le fondement absolu et la normativité sociale de telle sorte que cette normativité ne renvoie pas à un fondement des fondements. La raison principale étant qu'aucune civilisation ne peut s'abstraire de la nécessité anthropologique de ce que Legendre appelle la *structure référentielle du droit*. Fidèle à l'esprit de sa pensée, il est ici nécessaire de rappeler que la référence est cette structure formelle vide, distincte du contenu qui lui est attribué par le discours de légitimation. Cette structure se caractérise, d'une part par le « au nom de quoi » la légalité obtient la légitimité d'une valeur contraignante, et d'autre part comme ce « au nom de quoi » une communauté accepte de trouver son salut à travers la légalité instituée. En d'autres termes, aucune société humaine ne peut faire l'économie du fondement, c'est-à-dire de la légitimation de sa normativité et de la finalité existentielle des membres de sa communauté.

Il ressort de cette contradiction que le conflit ne renvoie pas à une opposition duelle, en ce qu'un camp lutterait contre un autre, mais est une *contradiction multiple*, en ce sens que tout contenu référentiel concourt potentiellement à être le discours de légitimation unique du pouvoir sur un même ensemble d'individus. Autrement dit, dans une société humaine particulière la forme de la référence ne tolère qu'un seul contenu, alors qu'elle peut en accueillir une indéfinité, étant donné que contenu et référence ne sont pas à mettre au même niveau de complexité.

La prise en compte de la contradiction multiple du fondement répond par avance à l'objection suivante : est ce que les Droits de l'Homme ou la Raison scientifique ne rendent pas déjà possible une telle réconciliation ? Répétons-le autrement : chaque civilisation repose sur une conception anthropologique s'exprimant dans un édifice institutionnel normatif qui révèle le contenu de sa référence absolue. Et ceci n'est rien d'autre que l'invariant anthropologique d'une exigence de normativité sociale. De plus, il ne faut voir ici aucune trace d'un relativisme facile, car d'un point de vue global, ces anthropologies ne sont pas normalisables et réductibles les unes aux autres. Ainsi, utiliser les sciences constituées comme nous le faisons en Occident pour révéler le contenu de la référence de la liberté individuel dont le texte des Droits de l'Homme représente l'expression normative absolue, c'est en fait affirmer implicitement que seule la science est légitime pour établir quel est le contenu référentiel adéquat. Or, opérer un tel discours, c'est opérer un mouvement d'autolégitimation consistant à ériger la pratique scientifique en discours de légitimation puisqu'elle ne vise plus ici à connaître, mais à *produire un droit légitime*. La science n'est donc plus ici connaissance, mais production mystique de la disparition du sujet. En effet, la vérité d'une proposition mathématique tient au fait que,

lorsqu'elle est formulée, personne n'existe plus. C'est bien ce que le psychanalyste Winnicott voulait dire lorsqu'il écrivait que « les mathématiques sont la version désincarnée de la personnalité humaine »<sup>64</sup>. Ne nous arrêtons pas au simple aspect psychologique de la chose, Paul Jorion montre l'implication culturelle de cette forme de rationalisation du monde. À propos du deuxième théorème de Gödel, visant à démontrer que certain proposition mathématique son indécidable, c'est-à-dire que certaine formule « dirait d'elle-même » le contraire de ce qu'elle affirme, Jorion rappelle qu'

*Une formule est à ce point de vue impuissante : n'étant pas un sujet humain, elle ne dispose d'aucun des outils de la panoplie discursive qui lui permettraient de prouver sa démontrabilité ou sa non-démonstrabilité par les moyens habituels d'inculcation de la preuve*<sup>65</sup>.

Ainsi dans cette perspective mystique et politique, grâce à la Science et la Raison, faute de pouvoir créer le monde, l'homme du management et de la démocratie occidental l'organise dans des catégories, ce qui lui donne l'illusion de faire de la réalité absolument ce qu'il veut.

*Semblable à Casimir, [Gödel] a le sentiment d'avoir créé d'avantage qu'un simple code, il est persuadé que la démonstration de son théorème résulte d'une révélation, qu'elle porte le sceau d'une garantie surnaturelle, qu'elle lui a permis de voir, comme le disait sarcastiquement Russel à son sujet, les Idées platoniciennes en face*<sup>66</sup>.

Jorion nous permet donc d'opposer une science qui connaît et une science mythologique, sacrée, en opposant les mathématiciens non-réalistes, ceux qui posent que les nombres sont des créations de l'intellect, et les réalistes, c'est-à-dire les pythagoriciens contemporains qui affirment que « c'est au contraire le monde sensible qui n'est qu'une vaste "application" des mathématiques »<sup>67</sup>. La science ou la raison n'occupe donc pas le statut de la référence, mais celui de l'interprète d'un contenu qu'elle présuppose légitime par avance : celui de la liberté individuelle, exprimée le plus souvent comme absence d'entrave. Le maître mot étant : tout est, peux et doit être disponible au libre désir :

*Ce sera cette possibilité d'éluder l'énonciation et même d'accomplir cette éliision dans le moment de la technique en allant jusqu'à la désinscrire, qui autorisera le « laisser croire » à la toute-puissance de la science ; nous ne pouvons plus, dès lors, nous contenter d'interpréter la dérive idéologique de la science toute-puissante comme résultant seulement d'un abus de croyance de l'utilisateur ou de l'homme de la rue, car nous avons à la lire comme la relance mutuelle du vœu de toute puissance toujours*

---

<sup>64</sup> WINNICOTT D. W., « Sum, je suis » (1968), in. *Conversations ordinaires*, trad. B. Bost, Paris, Gallimard, 1988, p. 79.

<sup>65</sup> JORION Paul, *Comment la vérité et la réalité furent inventées*, Paris, Gallimard, 2009, pp. 313-314.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 323.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 320.

*inscrit dans la réalité psychique d'un sujet et de la réduction de pensée inscrite dans la modalité même de constitution de la science moderne*<sup>68</sup>.

En d'autres termes, du point de vue politique l'homme de science *croit* déjà en la référence qu'il interprète. Tel est le rôle du juriste, du manager, mais c'est aussi celui de l'expert des comités de bioéthique. Or on peut affirmer que, *du point de vue de l'altérité*, ce travail d'interprétation, de production d'un discours oral ou écrit pour renforcer la légitimation de ce qui est déjà reconnu comme légitime, est ce que la tradition chrétienne appelle l'apologétique. En résumé, du point de vue politique, lorsque la science parle des religions, c'est souvent pour les mettre à mort conformément à l'esprit de Victor Cousin, c'est-à-dire conformément à l'esprit de dissection et d'analyse qui est le sien, même si notre civilisation occidentale refuse de l'admettre, autrement dit : même si elle entre dans le déni. Comme l'écrit magnifiquement Pierre Legendre : « Un biologiste à la télévision sort d'un bocal le cœur humain et le montre à des millions de ses semblables. Sait-il qu'il assassine une métaphore ? »<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup> LEBRUN, *Un monde sans limite, op. cit.*, p. 85.

<sup>69</sup> LEGENDRE Pierre, *La fabrique de l'homme occidental, op. cit.*, p. 28.

## LES ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS DE L'OBJET DES RECHERCHES EIDÉTIQUES

### 2<sup>ÈME</sup> PARTIE DE L'ESQUISSE

\*

#### *g. Thématization de notre tâche philosophique comme épistémologie du fondement*

Pour comprendre l'absence dans notre littérature de la question de la réconciliation des fondements politico-théologiques, il faut selon nous tenir compte du fait que l'ordre industriel auquel nous appartenons se reproduit et tire sa légitimité de l'effacement même de la question. En effet, l'ordre de la Science démocratique fait comme si les lois de la séparation de l'Église et de l'État avaient résolu ce problème une fois pour toutes. Pourtant, on ne résout pas un problème en supprimant une question. Mais quoi qu'il en soit, malgré cette illusion d'effacement du fondement comme affirmation de l'idéal symbolique d'une la liberté sans entrave – « il est interdit d'interdire » criait-on en Mai 68, comme l'écrit Balandier :

*Les souverains sont les parents, les homologues ou les médiateurs des dieux. La communauté des attributs du pouvoir et du sacré révèle le lien qui a toujours existé entre eux, et que l'histoire a distendu sans pour autant jamais le rompre. L'enseignement des historiens et des anthropologues manifeste cette relation indestructible qui s'impose avec la force de l'évidence, dès l'instant où ils considèrent les pouvoirs supérieurs attachés à la personne royale, les rituels et les cérémonials de l'investiture, les procédures maintenant la distance entre le roi et ses sujets et, enfin, l'expression de la légitimité<sup>70</sup>.*

Autrement dit, si nous souhaitons donner un sens, une finalité pacifique, au processus de globalisation, nous devons composer avec la religion en général, avec la mythologie, c'est-à-dire avec les différentes expressions du commerce entre le fondement sacré et l'expression sociale du fondement. Il faut toutefois nuancer cette affirmation en gardant à l'esprit que les logiques du pouvoir politique et celles du sacré ne sont pas réductibles l'une à l'autre. En effet, comme l'affirme Balandier<sup>71</sup>, mais également comme le montre Dupret<sup>72</sup>, dans un même contexte géopolitique on peut avoir une multitude d'acteurs entrant tous en contradiction et se référant pourtant tous au même symbole.

---

<sup>70</sup> BALANDIER, *Anthropologie politique, op. cit.*, p. 117.

<sup>71</sup> Balandier écrit : « La stratégie du sacré, menée à des fins politique, se présente sous deux aspects en apparence contradictoire ; elle peut être mise au service de l'ordre social existant, et des positions acquises, ou servir l'ambition de ceux qui veulent conquérir l'autorité et la légitimité » (*ibid.*, p. 138). Quelque pages plus loin, il ajoute : « On ne saurait conclure de ces exemples que le pouvoir politique possède la totale maîtrise du sacré et peut l'utiliser à son profit en toutes circonstances [...] Les stratégies du pouvoir et du sacré ne sont pas toujours convergentes » (*ibid.* p. 141).

<sup>72</sup> Cf. DUPRET, « Usages politiques de la charia et traductions constitutionnelles », *Charia, op. cit.*, pp. 139-156.

Cela étant accepté, on considérera que le rapport qu'entretient notre eidétique avec les sciences positives est *analogue* au rapport « ontico-ontologique » présenté par Heidegger dans *Être et temps*. Ce rapport est relatif au rapport qu'entretiennent l'être et l'étant. En effet, pour Heidegger, l'être, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus fondamental, est le principe logique de l'étant compris comme être particulier. *Être et temps* peut dès lors se caractériser comme une ontologie phénoménologique. Heidegger cherche méthodologiquement à y étudier le sens de l'être à partir de l'étant. Et son mode d'interrogation est le suivant : c'est toujours à travers le sens de l'être de l'étant que l'on peut dévoiler le sens de l'être en tant qu'être. En effet : « Être est chaque fois être d'un étant »<sup>73</sup>. Le rapport ontico-ontologique est une structure à deux niveaux qui sont étudiés par deux disciplines distinctes. On a premièrement l'ontologie qui étudie le dévoilement de l'être à partir de l'étant. L'être est le principe des étants et l'ontologie s'emploie à le dévoiler en posant la question du sens de l'être des étants à partir du seul étant capable de poser cette question, c'est-à-dire ce que Heidegger appelle le *Dasein* que l'on pourrait sommairement traduire par « l'homme ». Deuxièmement, on a les ontiques qui sont l'ensemble des sciences comme autant de « genres d'êtres possibles de cet étant »<sup>74</sup> qu'est l'homme.

Or, si la corrélation entre le concept fondamental d'une science et son objet est ce qui détermine son horizon de savoir, la science ne statue pas sur le fondement de ses concepts en ce sens que, pour Heidegger, « leur véritable production et leur "légitimation", ces concepts ne les reçoivent en conséquence que lors d'une investigation non moins anticipatrice à travers le domaine même à étudier »<sup>75</sup>. Autrement dit, la science ne pose pas la question de la raison d'être des étants qu'elle étudie, elle s'interroge seulement sur la manière dont elle les étudie, puisque la science part d'un étant particulier qui limite de ce fait l'horizon à l'intérieur duquel elle peut exercer ses capacités d'investigation. Ceci ouvre un espace de travail à la philosophie puisque, pour Heidegger, l'ontologie est la discipline qui prend pour objet la justification et le fondement du domaine d'étude des sciences en général :

*Une telle investigation, [écrit-il,] doit prendre les devants et ouvrir la voie aux sciences positives, et elle le peut [...] Elle est une logique productive en ce sens qu'elle se propulse pour ainsi dire dans un domaine déterminé d'être qu'elle commence alors seulement à découvrir dans ce qui constitue son être pour mettre les structures ainsi*

---

<sup>73</sup> HEIDEGGER Martin, *Être et temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 33.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 34.

*conquises à la disposition des sciences positives comme autant de claires incitations à questionner*<sup>76</sup>.

De ce point de vue, le questionnement philosophique, en ce qu'il est *ursprünglicher* – « plus originaire »<sup>77</sup> –, n'est pas un questionnement qui devrait diriger les sciences, niant ainsi leur autonomie, mais un questionnement pouvant les guider en leur ouvrant de nouvelles possibilités, c'est-à-dire en leur offrant une nouvelle manière d'être attentive à *leur présupposé*. On peut alors requalifier le rapport ontico-ontologique du point de vue de la référence dogmatique en posant que tout savoir aussi scientifique qu'il soit ne questionne pas nécessairement ses présupposés et ses implications politiques.

On pourrait ainsi affirmer, comme Heidegger le pense, que si, premièrement, les sciences humaines peuvent « seulement soumettre leurs concepts de base à une révision plus ou moins radicale et qui ne leur est pas transparente »<sup>78</sup> et que, deuxièmement, la tâche d'une révision philosophique concernant le fondement théologico-politique des sociétés humaines est abandonnée, alors cet abandon rend aveugle ces sciences et les laisse épouser les perspectives fondamentales de l'espace dogmatique (au sens de Legendre) dans lequel elles se trouvent. Dès lors, on peut considérer comme étant du même niveau, la science d'une part, et d'autre part la construction islamique du droit des sciences du *fiqh* qui cherche à rattacher au Coran, ou à supprimer, une normativité sociale non-islamique, afin d'en assurer la légitimité symbolique et politique. En effet, Mohammed Arkoun écrit que :

*Les révolutions agraires introduites partout avec de grandes ferveurs idéologiques ont retiré du monde paysan, ou à la civilisation du désert (opération de sédentarisation des nomades menée par les États indépendants avec une agressivité d'autant plus destructive que les technologies des ministères ignoraient tout du monde nomade) les bases écologiques, territoriales, agraires de ce qui a fonctionné depuis des millénaires sous le nom de Code de l'honneur ('ird). [Alors qu'] avant et après l'islam, ce code a toujours fonctionné pour maintenir l'ordre dans chaque groupe*<sup>79</sup>.

On peut donc établir un lien entre la production islamique du droit et le montage scientifique de la référence industrielle de nos sociétés démocratiques si, comme l'affirme Legendre :

*La différenciation politique des sociétés résulte aussi, en son principe d'humanité, d'une divergence quant à la mise en scène de la représentation de ce qui fait Loi (au*

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 34-35.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>79</sup> ARKOUN, « Actualité du problème de la personne dans la pensée islamique », art. cit., p. 5.

*sens où je l'entends : une représentation de ce qui fait loi par rapport aux enjeux de reproduction), l'idée de légitimité n'est manipulable qu'à l'intérieur de limites strictes*<sup>80</sup>.

Ajoutons que ces limites sont déterminables en fonction de l'ancrage contextuel des sociétés, c'est-à-dire de ce que l'on entend communément par tradition.

Grâce aux distinctions et à la relation heideggérienne de l'ontico-ontologique, on peut rassembler les divers éléments présentés dans la première partie de l'Esquisse en en donnant la raison phénoménologique : en l'absence d'un travail d'interrogation sur leur fondement, c'est au niveau dogmatique que les sciences modernes se sont situées, c'est-à-dire qu'elles se sont rangées au côté des discours de légitimation religieuse. Il ne serait d'ailleurs pas difficile de faire la généalogie de ce déni du fondement si l'on s'accorde à dire que, en bonne élève de Victor Cousin et de Lucien Lévy-Bruhl, la rationalité scientifique s'est elle-même présentée comme une victoire sur la métaphysique qui avait vaincu par avance la rationalité religieuse. Or, l'abandon du questionnement sur le fondement théologico-politique des sociétés démocratiques a pour résultat de livrer les sciences au sommeil de la raison qui, selon Goya, « engendre des monstres »<sup>81</sup>. De quels monstres s'agit-il ? Faute de réflexion philosophique sur le principe anthropologico-politique qui raccorde ces sciences à l'espace politique, nous restons confrontés à la représentation des sciences comme sommet d'un progrès intellectuel.

Or, cette représentation du savoir comme étant un discours de vérité concurrent des religions et des mythes au niveau dogmatique, ou autrement dit, au même niveau que les religions en matière de légitimation des institutions humaines, a des effets pervers pour la société et pour les sciences. En effet, la science dans nos sociétés démocratiques et la religion dans des sociétés dite « traditionnelle » sont ainsi mobilisable comme discours liturgique ; ce discours circulaire qui a pour finalité de légitimer ce qui est déjà supposé comme légitime. Il ne s'agit pas ici de se méprendre : nous ne contestons absolument pas le droit pour une société, la nôtre en l'occurrence, de faire usage des sciences pour produire du droit. Ce qui est selon nous *pervers*, c'est la suppression pure et simple de la question philosophique du fondement théologico-politique de la société démocratique, car, comme le rappelle très justement Jean-Pierre Lebrun :

*La spécificité de l'idéologie nazie était de se référer à la science, de trouver sa justification dans la biologie raciale. C'est cette référence à la légitimité scientifique qui a autorisé d'abord la création des stations dites d'euthanasie, plus tard*

---

<sup>80</sup> LEGENDRE, *Désir politique de Dieu*, op. cit., p. 247.

<sup>81</sup> Cf. Illustration 2.

*l'extermination des juifs et des Tziganes, mais aussi les expérimentations de Mengele sur les jumeaux ou celles de Mascher sur l'hypothermie*<sup>82</sup>.

Soulignons-le : il ne s'agissait pas de fausses sciences, mais d'une science livrée au contenu référentiel de l'arianisme hitlérien dans une société qui ne parvient plus à faire la distinction entre le fait et le droit. En effet, il faut que la démocratie prenne en compte qu'elle est un système qui doit faire certains efforts pour ne pas réactiver l'arianisme qui est en elle en raison de sa liturgie scientifique :

*Repérer quelles maladies le guettent, et à quels dysfonctionnements spécifiques, si nous n'y prenons garde, il risque de nous amener. Plus précisément, nous devons prendre la mesure de ce que la démocratie a d'emblée autorisé une « pathologie » sociale nouvelle qui jusque-là n'avait d'ailleurs jamais existée dans l'histoire, à savoir le totalitarisme*<sup>83</sup>.

On avance donc, en résumé, que la toute-puissance de Dieu, comme la toute-puissance de la science, cache bien souvent le fantasme humain de toute-puissance. Nous ne manquerons pas de revenir sur cette affirmation.

C'est donc précisément à ce niveau de questionnement que la pensée philosophique de la réconciliation trouve une place légitime dans notre société européenne. En bonne gardienne de l'ignorance, son travail consiste à indiquer qu'en l'absence d'une épistémologie du commun telle que nous la décrivons, c'est-à-dire sans une recherche eidétique sur le fondement des sociétés humaines dans une perspective de réconciliation, nous livrons tout simplement le travail rationnel des plus habiles intelligences humaines à la constitution des plus violents fanatismes politiques que l'on puisse imaginer.

#### ***h. L'infini, l'indéfini et le fini : la structure d'inférence de la référence***

Il apparaît nécessaire de *ne pas interroger* le discours fondateur en termes de vérité, car nous reproduirions précisément ce que nous cherchons à éviter, à savoir le piège de l'unilatéralité de la référence. Autrement dit, notre épistémologie ne vise pas à interpréter le contenu référentiel des diverses sociétés humaines, car nous n'avons pas le droit de nous substituer au discours religieux. Elle ne vise pas à produire du droit ou à produire une sotériologie pour telle ou telle communauté. *Notre* discours vise au contraire à ouvrir ces discours fondateurs – dont la science fait partie lorsqu'elle ne vise plus à connaître, mais à agir politiquement en fonction de ce qu'elle connaît – à la reconnaissance réciproque d'une *humanité commune et indisponible* en ce que cette *humanité est partagée différemment*. Et cette

---

<sup>82</sup> LEBRUN, *Un monde sans limite*, op. cit., pp. 94-95.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 107.

pensée du fondement est un travail irréductible au travail des sciences humaines qui peuvent seulement formuler un vœu d'effectivité pratique, sans pour autant se donner les moyens de le thématiser explicitement.

Cette épistémologie nous permettrait donc de nous opposer à l'hypothèse possible de l'avènement d'une normativité hégémonique et à la soumission globale des peuples à un seul édifice normatif. Cependant, elle nous met face à l'impossibilité structurelle de trouver un consensus culturel du point de vue du contenu des références – au risque de les dénaturer, et donc de nier leur spécificité, c'est-à-dire de les soumettre. L'étude du conflit en ce qu'il est l'objet phénoménal, c'est-à-dire matériel, à partir duquel on peut révéler les structures communes de l'humanité comme autant de lieux possibles de réconciliation, nous ouvre une voie méthodologique. Cependant, il faut respecter la condition suivante : il faut s'abstenir de traiter le religieux dans sa dimension essentielle ou fonctionnelle, il faut au contraire se placer sur le terrain de la pratique, c'est-à-dire de la rencontre politique. En effet, si la véritable réconciliation est librement consentie, cette pragmatique de la légitimation mythologique vise à mettre en évidence la limite inhérente à la connaissance du contenu révélé de la référence.

En d'autres termes, le discours rationnel du fondement est structurellement limité par ses propres objectifs en ce sens qu'il pose un absolu qu'il doit *dire* et *redire* indéfiniment pour produire et reproduire du droit. Or, nous avons là une structure à trois termes : l'absolu symbolique, la normativité sociale collective et l'existence individuelle des sujets humains. De ce point de vue, on repère la différence de niveau entre l'absolu, posé comme l'origine infinie de la normativité sociale et de la sotériologie communautaire, et l'individu fini qui soumet son existence à la finalité de la normativité sociale au sens large du terme. Le discours et l'esthétique de la mise en scène de la référence, du point de vue intersubjectif, sont alors la médiation entre l'individu fini et l'absolu infini. On a de cette manière une fracture, une incomplétude entre ces deux pôles que le discours doit pouvoir combler indéfiniment, et réciproquement le discours rationnel de légitimation des sociétés humaines est structurellement limité par le fait même qu'il pose un absolu qu'il doit faire parler indéfiniment. Ce rapport entre fini, indéfini et fini renvoie en dernière analyse au point de vue générationnel qui s'effectue dans une relation à trois termes composée d'un individu *fini* qui doit faire parler *indéfiniment* un absolu *infini* pour qu'advienne une nouvelle génération d'individus finis. Autrement dit, l'homme doit produire à chaque génération une réactualisation de la référence absolue dans un discours liturgique.

Cette structure liturgique qui consiste à faire parler le symbole par un individu dans une production normative peut s'interpréter comme une structure d'inférence à trois niveaux. En effet, d'un point de vue politique, la liturgique consiste pragmatiquement, c'est-à-dire selon l'usage, en une production d'image visant à obtenir l'assentiment d'un ensemble d'intérêts sociaux formant un contexte géopolitique pour ordonner ce contexte en société. Ces images ont pour fonction de faire parler le contenu de la référence afin de produire de la norme, c'est-à-dire de rendre le légal « légal » auprès du *layos*, c'est-à-dire du peuple à qui ces images s'adressent. Ainsi, une image liturgique se caractérise immédiatement par son itérabilité, c'est-à-dire par le fait qu'elle ne soit pas réutilisable en dehors du contexte géopolitique qu'elle unifie en légitimant des normes. On peut donc dire que c'est le contexte qui conditionne le contenu référentiel autant que le contenu conditionne le contexte. Comme l'écrit Baudouin Dupret à propos de l'usage politique de la charia :

*Ce sont les circonstances particulières qui donnent au registre de la charia un contenu spécifique. Celui-ci ne prend corps qu'en fonction des situations dans lesquelles il est invoqué : il n'est pas possible de savoir à l'avance, avec certitude, quels seront les arguments et, plus encore, lequel l'emportera, sur des sujet aussi divers que, par exemple, le prêt à intérêt, le divorce à l'initiative de l'épouse, l'éthique biomédicale, la restauration de la virginité, l'homosexualité, la vente d'alcool, le tourisme, le port du voile, l'apostasie ou le blasphème<sup>84</sup>.*

Et, lorsque on cherche à réaliser ces images, c'est-à-dire à unifier un contexte social afin de produire un ordre, c'est-à-dire de légitimer une hiérarchie de normes et de statut, on agit selon une même structure, un même schème d'inférence. Ce schème, nous prétendons le retrouver dans les considérations anthropologiques que donne Dupret à propos de la charia comme référence politique :

*Le recours à une certaine terminologie n'implique pas nécessairement la pratique d'une même langue. L'on voit ainsi que le vocabulaire de la charia est mobilisé dans des contextes vérités, sans qu'il n'y ait grande perméabilité entre les logiques argumentatives de ces registres. Cela ne tient pas à des niveaux de vérité différents, mais aux finalités vers lesquelles s'orientent les personnes impliquées dans des activités discursives<sup>85</sup>.*

Autrement dit, l'activité liturgique révèle trois niveaux dans la révélation du contenu de la référence – en l'occurrence, la charia : premièrement, nous avons une terminologie identique dans des langues différentes, soit un système symbolique : le contenu proprement dit de la référence, c'est-à-dire abstrait de ses actualisations ; deuxièmement, l'usage de ce vocabulaire

---

<sup>84</sup> DUPRET, *Charia, op. cit.*, p. 146.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 139.

en fonction des contextes : il s'agit là de la production d'image proprement dit, images caractérisée par leur itérabilité pragmatique ; troisièmement, l'activité de l'interprète cherchant à unifier le contexte dans un ordre sociale selon ses intérêts.

Par comparaison l'inférence est chez Hume une structure à deux niveaux où l'on tire des conséquences jugées nécessaires à partir d'une situation non observée. Par contre, l'inférence comme révélation du fondement dans l'organisation des sociétés humaines possède un niveau logique supplémentaire : premièrement, l'image est la matérialisation d'une *croyance* en ce qu'elle *prétend* subsumer les intérêts contradictoire de son contexte géopolitique. Deuxièmement, l'interprète de la référence cherche à obtenir grâce à elle l'assentiment du peuple *croyant* en la légitimité de l'ordre qu'elle *propose*. Et troisièmement, cet ordre *prétend* conduire la société vers un idéal de vie auquel on *croit*, c'est-à-dire que l'image nous propose une sotériologie. Et ce peu importe que les acteurs engagés dans le travail d'interprétation ou le *layos* soit cynique ou non. En effet, il ne s'agit pas là d'une production conceptuelle ou d'une démonstration mathématique, il s'agit d'un schème, soit une production flottante d'unité sociale ; ce que Legendre appelle *mise en scène*.

Or selon nous, c'est *en saisissant positivement l'échec de l'interprétation visant à dire complètement le contenu absolu de la référence que l'on a bon espoir de pouvoir mettre à jour la possibilité d'une réconciliation des civilisations*. Car, si l'individu reconnaît que le discours qu'il mobilise pour créer du lien social est lui-même limité, c'est-à-dire incomplet, il pourrait lui apparaître du même coup qu'il n'a plus la légitimité – excepté celle de la violence qui n'est jamais légitime – d'imposer à une autre communauté la manière dont il organise le lien social à partir de son absolu. Apparaîtrait alors chez lui, du moins nous l'envisageons, le sentiment de la nécessité d'une entraide réciproque où chacun aurait l'occasion de s'enrichir de l'autre pour construire et reconstruire, *recréer* dirons-nous, sa propre tradition symbolique et normative.

Nous pouvons donner un exemple d'une de ces tentatives de collaboration. Le théologien Hans Küng, en 1993, a réuni les représentants de toutes les organisations spirituelles du monde pour produire le *Manifeste pour une éthique planétaire*. Ce manifeste vise à énoncer :

*Une éthique planétaire [qui] prétend reconnaître les exigences déjà communes aux diverses religions du monde, en dépit de leur diversité, et les ré-approprier en matière*

*de comportement humain, de valeurs morales et de convictions éthiques fondamentales*<sup>86</sup>.

Ce *Manifeste* a pour vocation d'accompagner la *Déclaration universelle des droits de l'homme* dans le processus de mondialisation. Toutefois, cette tentative délaisse la partie politique du problème, puisqu'elle a pour vocation de réconcilier les individus en leur montrant que leurs religions « partagent un noyau commun de valeurs essentielles »<sup>87</sup>.

Notre travail, à la différence du *Manifeste*, consisterait donc à mettre en évidence la nécessité d'une convergence pratique tout en assumant l'irréductibilité des contenus référentiels en explorant ce triple rapport du fini, de l'indéfini, et de l'infini. Cette eidétique du commun doit donc se concentrer sur le rapport qu'entretient l'interprète du contenu référentiel avec l'absolu d'une part, et sur le rapport qu'il entretient avec la normativité des institutions humaines avec l'absolu d'autre part. Cela nous permet en d'autres termes de thématiser le rapport que l'animal parlant entretient avec son propre discours instituant, ce que Legendre nomme liturgie, *et non avec l'absolu lui-même*, puisque nous avons déjà posé que ce travail était celui de l'interprète, du théologien, et non le nôtre.

#### ***i. La dimension esthétique du fondement politique***

Les recherches eidétiques d'une phénoménologie des esprits ne peuvent pas ignorer la dimension esthétique de la référence, car sa mise en scène exprime de manière sensible l'idéal fondateur d'une civilisation. Comme l'écrivait Hegel bien à propos : « l'œuvre d'art est tout autant une œuvre du libre arbitre, et l'artiste le maître du dieu »<sup>88</sup>. En effet, qui pourrait contester à la révélation religieuse sa part poétique faisant résonner en tout homme son respect admiratif des lois qui lui permettraient d'accéder à l'idéal qu'elle promet ? Qui pourrait contester l'efficacité avec laquelle les grandes messes publicitaires insèrent dans la chair vécue des consommateurs le désir concupiscent de suivre les normes de la mode avec la beauté de leurs images et de leur discours comme autant de chemins menant au paradis promis de la perfection de soi ? Ainsi, dans la mesure où la révélation des limites de l'humanité devient source d'une sotériologie, on peut dire que l'esthétique cerce la frontière entre l'idéal et l'homme en lui donnant le sentiment de pouvoir correspondre à cet idéal.

---

<sup>86</sup> HANS Küng & KUSCHEL Karl Josef (prés. et com.), *Manifeste pour une éthique planétaire. La déclaration du Parlement des religions du monde*, trad. É. Boné, Paris, Cerf, 1995, p. 6.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>88</sup> HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophique. Philosophie de l'Esprit*, op. cit., § 560, p. 347.

Dans cette perspective, nous pourrions « dynamiser » l'anthropologie dogmatique de Legendre en insistant sur le fait que l'individu humain adhère et produit sa propre structure répressive, ou encore qu'aucune institution ne perdure si l'on ne travaille pas à sa reproduction dans une esthétique rendant vivable la contrainte sociale. En effet, le droit ou la coutume restent des contraintes extérieures, mais c'est l'homme qui fait parler sa référence à travers la norme qui le fait vivre moyennant les images qui le touchent. Autrement dit, la référence se révèle à travers l'homme qui la révèle, et la référence se révèle à travers le corps ému qui la révèle. On peut donc affirmer que la référence, de par sa dimension sensible, devient elle-même le terme médiateur entre l'individu et son idéal, en tant qu'elle est l'image qu'il ne cesse d'interroger dans la production de son métadiscours normatif et dans l'art qui lui donne une connaissance *par contact* avec l'idéal infini des institutions sociales.

On peut en effet s'interroger sur les effets de la pédagogie politique des œuvres d'art. Si l'on essayait, par exemple, d'introduire l'idée chrétienne de salut dans la société européenne, nous serions enclins à penser que la dernière *Pietà* de Michel-Ange<sup>89</sup>, où il se représente soutenant la Vierge soutenant le Christ mort, percute davantage le cœur quant à la place des hommes dans le salut de l'humanité que les interrogations d'Athanase sur la nature du Fils. S'opposant à Apollinaire, il posait que la nature divine ne pouvait pas avoir remplacé l'âme et l'intelligence humaine en la personne de Ieschoua, car si la nature humaine n'était pas assumée entièrement par Dieu le Père, la mort du Fils n'aurait pas pu sauver l'humanité dans son ensemble. Un tel raffinement spéculatif est en effet bien plus difficile d'accès que le travail de Michel-Ange qui, dans l'espace d'une projection, nous met en contact avec la nécessité sublime de devoir soutenir à bout de bras le projet divin et de rentrer dans le chemin du Royaume en collaborant au destin de celui qui nous affranchit de nos dettes. Cependant, ce type de spéculation athanasienne trouve tout de même une certaine prospérité dans la composition de l'Empire chrétien.

C'est dans ce cadre que la référence elle-même, de par son caractère langagier et esthétique, peut devenir objet politique : que serait en effet la *Shoah* si Claude Lanzmann n'avait pas doté ce mot, et du coup la chose, de sa connotation religieuse en en faisant le titre de son film<sup>90</sup> ? Est-on véritablement conscient des implications anthropologiques lorsque l'on

---

<sup>89</sup> Cf. Illustration 3.

<sup>90</sup> Cf. MESCHONNIC Henri, « Pour en finir avec le mot "Shoah" », *Le Monde.fr*, consulté le mardi 12 avril 2016 à 11h47.

donne au mot Shoah un « s » majuscule qui range du coup ce massacre du côté de l'Institution et du sacré, c'est-à-dire de ce qui joue le rôle mythologique permettant aux nouvelles générations de trouver une place existentielle et existentielle dans l'abîme de l'existence ?

Par cet exemple, nous ne signifions pas que la structure référentielle et son contenu irréductible deviendraient eux-mêmes objets de débat, mais que le métadiscours est lui-même producteur des images qui rendent possible la procession des différentes formes de la vie que prend l'humanité. Autrement dit, le problème de l'institutionnalisation de la normativité sociale est un problème politique avant d'être un problème théologique, c'est-à-dire symbolique au sens anthropologique du terme.

Cette affirmation s'appuie sur deux exemples : premièrement, un des points de section politique entre le sunnisme et le chiisme ne s'est pas joué sur une mise à disposition de la structure référentielle, mais sur la question de la légitimité du successeur du Prophète pour diriger la communauté des croyants : il s'agit là d'une captation du théologique par le politique. En effet, la distinction entre le sunnisme et le chiisme est originairement un problème d'administration du pouvoir, même si cette division se nourrit, dans un second temps, des raisons théologiques aux effets identitaires, religieux, militaires, etc. À l'origine donc, personne ne remettait en cause le contenu du Coran révélé par le Prophète. Ce que l'on contestait, c'était la légitimité de son successeur. D'un côté, les futurs tenants du sunnisme prétendaient que le successeur légitime du Prophète devait être élu parmi ses plus dignes et plus fidèles compagnons. Il s'agissait donc de mettre l'accent sur la tradition, la *Sunna*. Les futurs représentants du chiisme, quant à eux, affirmaient doctrinalement que le successeur légitime devait appartenir à la famille du Prophète. Il s'agissait alors de favoriser la voie du sang. Ainsi, *un conflit concernant l'administration du pouvoir a engendré un partage théologique.*

Deuxième exemple, la division des écoles dans le bouddhisme ne s'est vraisemblablement jamais effectuée sur des questions théologiques, mais sur des questions d'organisation de règles monastiques. Les historiens attestent que le Bouddha a enseigné 40 ans. Après son départ, les disciples vont chercher à prendre la tête de la communauté monastique afin d'instaurer une stabilité. Bien que le bouddhisme ait cette particularité d'être dépourvu d'un pouvoir central de type pyramidale, l'épine dorsale de sa philosophie est l'ensemble des règles monastiques et des règles laïques. Ainsi, les *vinaya*, ces traités de discipline, qui recensent l'ensemble des règles de l'éthique bouddhiste sont une jurisprudence qui s'est constituée en réaction aux nombreuses erreurs et infractions. En d'autres termes, tous les

schismes dans le bouddhisme ne se situent pas au niveau de la référence doctrinale et sotériologique, mais au niveau du maintien des règles. Ceci explique, par ailleurs, la riche inventivité des méthodes et des voies spirituelles et leur forte capacité d'adaptation aux différents contextes culturels. Ainsi, l'histoire des sections entre écoles est liée à l'histoire des conciles qui sont *d'abord disciplinaires avant d'être métaphysiques*.

Or, il est caractéristique de voir que ces deux événements n'ont pas manqués d'être relatés dans des productions esthétiques – icônes ou récits – remarquables où la confusion entre l'histoire et le mythologique c'est opérée sans peine. Ainsi, le théologique dans sa dimension esthétique, discursive et politique, c'est-à-dire liturgique, est le point humain à partir duquel une société peut se distinguer des autres pour affirmer sa propre identité et légitimer son organisation normative. Lorsque Godelier demandait au Baruya d'où venait leur « grand nom pour se représenter [leur identité] à elle-même et aux yeux des voisins »<sup>91</sup>, ceux-ci lui répondirent par un récit fondateur qui « commence dans la légende (“Le Soleil”) et débouche sur l'histoire (“Nous nous sommes enfuis à Marakawa”) »<sup>92</sup>. Or, pour Godelier :

*Sa fonction sociale est claire : il légitime de façon imaginaire (pour nous) le fait que l'un des clans, les Baruya-Kwarrandariar, occupe aujourd'hui la première place dans les rituels qui font des garçons des guerriers, il légitime aussi la domination des clans des réfugiés Yoyué sur les autochtones incorporés dans la tribu (mais qui n'ont aucune fonction dans les rituels). Ce récit du maître des initiations est l'équivalent de ce qui, dans une société occidentale, se présenterait comme une constitution*<sup>93</sup>.

C'est donc dans la structure d'un « espace imaginaire »<sup>94</sup> - ignorant la distinction du transcendant et de l'immanent, de l'intérieur et de l'extérieur du discours, c'est-à-dire ignorant l'opposition du mythologique et de l'historique – que se joue le partage du sacré et du profane. La production d'image est donc le lieu où toute la société trouve la stratification de son ordre social. Il s'agit, en d'autres termes, d'opérer dans l'image une synthèse du passé et du présent à partir de laquelle une société peut inférer son projet de vie commun : une sotériologie sociale.

***j. Ressources et déplacements conceptuels. Décentrement politique du religieux : le concept de révélation chez Fichte***

---

<sup>91</sup> GODELIER, *Au fondement des sociétés humaines*, op. cit., p. 111

<sup>92</sup> *Ibid.*, pp. 112-113.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>94</sup> Cf. SAMI-ALI Mahmoud, *L'espace imaginaire*, Paris, Gallimard, 1972.

Nous pouvons extraire de ces exemples l'idée suivante : le problème du fondement politique est avant tout un problème normatif, un problème d'organisation communautaire, avant d'être un problème de contenu de foi. Ainsi, la révélation comprise comme l'expression normative du contenu médiatisé par l'activité humaine est absolument disponible politiquement, même si l'on ne peut jamais écarter le risque que cette production soit sacralisée *a posteriori*. Ainsi, la question qui nous apparaît essentielle n'est pas celle consistant à déterminer si un droit est religieux ou non, mais celle consistant à interroger notre rapport au droit et à la liturgie : ce rapport, est-il l'expression d'une institutionnalisation et d'une applicabilité mécanique visant à conforter le pouvoir de ceux qui le détiennent déjà ou est-il l'expression d'une activité réflexive consistant à apporter une justice et une structure existentielle attentive à la diversité au maintien de la diversité des formes de vie que peut revêtir l'humanité ? En d'autres termes, nous dirigeons-nous vers l'engendrement d'un monde absurde en entretenant une structure normative réifiée qui deviendra arbitraire lorsque la contradiction avec le contexte social deviendra trop flagrante, ou est-ce qu'il est possible de réinvestir le discours liturgique pour vivifier la société mondiale en la conduisant vers plus de concorde et plus de justice sociale ? Dans une telle perspective, le sacré forme, soit, un cercle de répétition coercitif potentiellement oppressant qui est à l'avantage certain des héritiers de ceux qui l'ont réifié, soit une puissance politique permettant aux hommes de se prémunir contre l'accaparement du pouvoir par certains.

On peut essayer de réinterpréter cette structure du sacré en nous inspirant de *l'Essai pour une critique de toutes révélation*s (1972-1973) et de la *Doctrine de l'État* que Fichte écrit en 1813. Dans ces deux textes, le philosophe élabore un concept de « révélation » renvoyant à la connaissance que déploie la volonté libre dans son effort de réalisation de soi. La réélaboration fichtéenne du concept de révélation a une visée éminemment pratique pouvant nous servir à repenser un discours libérateur s'élaborant sur l'expérience d'une symbolique posée comme absolue par une communauté déterminée.

Fichte nous permet ainsi d'éviter une posture intellectuelle qui chercherait à délibérer sur la religion entendue comme métaphysique de l'absolu. Autrement dit, Fichte nous permettrait de résister à la tentation hégélienne de débusquer la cohérence et le lien qu'entretiennent la religion – en tant qu'image de l'absolu – et l'absolu lui-même. En effet, notre objectif n'est pas d'établir un discours théorique, mais pratico-politique. Et, d'après Marc Maesschalk, l'originalité du concept de révélation que développe Fichte réside dans l'indépendance qu'il sait maintenir avec « le déploiement de la logique d'une Parole divine [et]

dans l'autocompréhension du destin de la liberté, en tant que celle-ci se reçoit d'abord et simplement comme conscience naturelle, immédiate, d'être-au-monde »<sup>95</sup>.

Fichte nous permettrait dès lors de réinterpréter Legendre en émettant l'hypothèse que la liberté se doit de, et peut, découvrir ses propres servitudes, ses propres croyances, ses propres répétitions automatiques d'élaboration liturgique de la norme avec pour objectif, premièrement, de les déconstruire et, deuxièmement, d'engendrer un rapport vivant à son image de l'idéal, c'est-à-dire à sa révélation sacrée, conformément à la cohérence de ses exigences pratiques et politiques. Autrement dit, ce que nous pouvons proposer, si nous nous référons à Fichte, c'est une déconstruction de la religion d'après les différentes formes de vie spirituelle et normative existant dans la globalisation pure pour que l'humanité puisse y redécouvrir la dimension proprement libératrice du contenu de sa référence religieuse. Dans cette perspective, l'homme pourra s'appuyer sur sa révélation sacrée pour reconstruire, du point de vue de la diversité des formes de vie, le contenu de sa référence dans ce que Legendre nomme liturgie.

Cette conception de la révélation à ceci d'original qu'elle nous permet de mettre en avant, encore une fois, la nécessité de rouvrir un questionnement sur le fondement théologico-politique des sociétés humaines. Par ailleurs, la révélation fichtéenne nous introduit à une pensée de la vie pouvant dépasser l'horizon biologique pour embrasser celui de la rencontre, car la vie est ici conçue comme l'expression éminemment pratique et créative de l'individu fini travaillé par un manque, le manque d'absolu auquel il croit et qu'il cherche à réaliser. Ce manque de totalité est une source importante qu'il nous faudra réinterpréter lorsque nous chercherons à ouvrir la pensée fichtéenne à la rencontre d'une altérité culturelle comme extranéité radicale<sup>96</sup>.

Deuxièmement, déconstruire la religion, comme le propose Fichte, c'est la rencontrer et y rencontrer ses prédictions sur la liberté. Ainsi pourrions-nous, d'une part rendre une place au phénomène religieux dans le cœur des hommes de science – y compris les managers démocratiques<sup>97</sup> – et d'autre part, poser une première pierre à l'édifice de la réconciliation. En effet, comme l'écrit le jeune Fichte, la tendance morale, ce sentiment du respect provoqué par le caractère inconditionné de la loi indique en l'homme une destination supérieure, une filiation spirituelle :

---

<sup>95</sup> MAESSCHALCK Marc, *Religion et identité culturelle chez Fichte*, Europeae Memoria, 2006, p. 127.

<sup>96</sup> Cf. *supra*, « m. Le schème du conflit comme méthodologie des recherches eidétiques ».

<sup>97</sup> Notons que le drapeau européen est à l'image de la Vierge Marie.

*C'est une étincelle divine en nous [écrit-il], une preuve que nous descendons de Lui, de sorte que notre étude se change ici en admiration et en étonnement. Parvenu à ce point de réflexion, on pardonne sa verve à l'imagination la plus audacieuse et l'on est totalement réconcilié (aussöhnen) avec la source digne d'être aimée de tous les enthousiasmes mystiques des pythagoriciens et des platoniciens, à défaut de l'être avec ce qui en découle<sup>98</sup>.*

Or, si comme nous en faisons l'hypothèse, tout membre d'une communauté, quelle qu'elle soit, peut reconnaître son propre élan vital dans le travail d'hommes appartenant à une autre civilisation que la sienne, il nous reste à trouver le moyen de poser une normativité nous rendant capables d'envisager une globalisation effective pacificatrice. Cette affirmation prend déjà ses distances avec la philosophie fichtéenne de la révélation, puisque Fichte particularise son discours à la religion chrétienne.

Rassemblons notre propos : lorsque nous faisons intervenir la conception fichtéenne de révélation, c'est-à-dire à l'endroit même où nous espérons trouver une piste pour résoudre le problème que nous pose notre objet, nous sommes reconduits au cœur du discours liturgique de légitimation. Cet axe de travail nous procure la capacité d'envisager la construction liturgique comme détermination réciproque de l'individu et des institutions dans l'horizon d'une humanité pacifiée. Toutefois, si l'on accepte que la conception fichtéenne de la révélation soit universalisable en sa forme, elle est cependant limitée par l'objet qu'elle se donne. Autrement dit, elle est limitée à la sotériologie interne d'une communauté. Il nous reste dès lors à traiter le problème central de notre esquisse, à savoir : comment réconcilier effectivement ces diverses activités liturgiques ? Pour ce faire, on doit donc avancer dans cette direction en requalifiant la pensée de Fichte et de Legendre du point de vue de nos exigences épistémologiques.

Par ailleurs, nous avons posé que le déploiement de soi de la liberté individuelle dans l'idéal d'une liberté collective par la médiation de la révélation présuppose que la révélation médiatise l'individu et la collectivité. Ceci nous conduit à émettre la proposition suivante : *dans la procession à trois termes – fini, indéfini, infini –, l'activité liturgique est l'activité indéfinie, c'est-à-dire vivante, en tant qu'il s'agit d'atteindre l'idéal à travers une activité liturgique finie, puisqu'elle sera toujours conditionnée par le moment et le lieu où le sujet l'interprète afin que sa communauté puisse inférer un projet de vie commune.* Autrement dit, l'effectivité émancipatrice de cette activité liturgique dépend du seul acte de foi que vont lui accorder les membres d'une communauté particulière. Reformulée encore autrement, la référence légitimant la normativité sociale d'une communauté ou d'une société particulière institue uniquement la

---

<sup>98</sup> FICHTE, *Essaie d'une critique de toute révélation*, trad. J-C. Godard, Paris, Vrin, 1988, p. 54.

vie de cette organisation particulière. Mais, il apparaît à chaque communauté que son travail de *recréation* des formes de vie communautaire est seulement un travail de vivification conforme à la conception qu'elle se fait de l'humanité et ce, conformément à cette lutte éternelle contre l'entropie que décrit Balandier. Nous sommes donc confrontés au risque ultime et aux effets les plus sombres de la vie communautaire du repli identitaire en ce que le chemin de la guerre juste est synonyme de la ruine de l'humanité et de la ruine du projet vivifiant puisqu'elle décrédibilise la révélation quant à sa portée processionnelle.

Nous sommes ainsi reconduits à l'immédiateté du conflit. Mais, il prend désormais la forme de la contradiction suivante : d'une part, en raison de l'incapacité à normaliser les différentes institutions référentielles du droit, nous ne pouvons pas normaliser les différentes liturgies, même si elles sont constitutives d'un processus de *recréation* vivifiante du rapport à l'absolu. D'autre part, les ambitions de la liberté ne peuvent se réduire ni à telle ou telle pratique liturgique ni à l'institution référentielle qui la sous-tend. En d'autres termes, chaque organisation sociale, en effectuant son propre travail de *recréation* normative, prend conscience que son projet social est menacé, puisque les autres organisations sociales engendrent une normativité rentrant potentiellement en contradiction avec la sienne, et ce précisément en raison de l'irréductibilité du contenu des références et de leurs effectuations normatives. On requalifie alors le conflit de la manière suivante : toute tentative d'universalisation immédiate est synonyme d'une entrée en conflit *au nom du bien*. Mais, même si la violence et la domination peuvent revêtir le masque du bien, cette opposition peut s'interpréter positivement de la manière suivante : *la prise de conscience de ses propres limites liturgiques et normatives est la condition nécessaire d'une rencontre authentique*. Fort heureusement, Hegel nous permet d'éclaircir cette proposition encore trop énigmatique.

***k. Ressources et déplacements conceptuels. La constitution d'un tiers commun : le concept de réconciliation chez Hegel<sup>99</sup>***

Hegel considère dans sa *Phénoménologie de l'esprit* (1807) que la réconciliation, c'est-à-dire la reconnaissance authentique des consciences, nécessite un moment d'opposition, c'est-à-dire de conflit. Ainsi, lorsque Hegel pense l'intersubjectivité d'un point de vue phénoménal,

---

<sup>99</sup> Ce point est la reprise et la réinterprétation des résultats de notre premier mémoire qui furent, par ailleurs, repris dans un article à paraître dans le numéro dix de la revue *Interpretationes* : HENROT Alexandre, « *Les blessures de l'esprit* ». *Reconnaissance et réconciliation dans la Phénoménologie de Hegel*.

celui-ci la pense comme une relation dialectique où trois termes se constituent dans un processus structuré en trois temps nécessaires et distincts. Ces trois termes sont : les deux consciences de soi, c'est-à-dire deux sujets connaissants, et l'esprit, c'est-à-dire la communauté inter-reliée des consciences, ou la culture comprise comme le processus de réalisation des expériences de la liberté. Ce mouvement de la reconnaissance est présenté schématiquement par Hegel dans la partie (A) du chapitre IV : « Vérité et certitude de soi-même ». Ce « schème »<sup>100</sup> est l'expression de la normativité phénoménologique du *concept de la reconnaissance* dont les trois opérations se présentent toutes sous la forme d'un « double sens »<sup>101</sup>, c'est-à-dire d'une signification partagée différemment par les deux consciences prises dans ce processus de réalisation de la liberté. Dit autrement, chaque individu connaissant réalise le mouvement du schème de la reconnaissance dont la particularité du résultat tient au fait que ce double mouvement est su *différemment*, mais *réciroquement* par les deux consciences comme ayant une *valeur identique*.

Le premier double sens est celui de la prise de contact où les consciences saisissent immédiatement leur essence intérieure dans l'extériorité. Cet état d'indétermination conduit la conscience à réaliser le deuxième moment du schème où elle cherche à supprimer, c'est-à-dire à nier, l'essence qu'elle intuitionne dans l'altérité, car elle veut maintenir sa certitude d'être l'essence absolue du savoir. Ce deuxième double sens introduit alors la présence de l'altérité pour la conscience, puisqu'elle cherche à la nier. Mais, en lui refusant d'être ce qu'elle est en réalité, elle se refuse à elle-même d'être ce qu'elle affirme être puisqu'elles sont identiques. Enfin, le troisième double sens est celui de la reprise positive du second moment et ouvre la conscience de soi à la mutualisation de l'essence en la rendant indisponible aux individualités engagées dans ce processus. Ce troisième moment est celui de la reconnaissance réciproque de son incapacité à être l'absolu à travers la reconnaissance de l'autre comme finitude. Comme l'écrit Hegel :

*Premièrement, la conscience de soi rentre en possession de soi-même par la suppression, car elle redevient égale à soi-même par la suppression de son être autre ; mais, deuxièmement, elle restitue aussi bien à nouveau l'autre conscience de soi à elle-même, car elle était toute à soi dans l'autre, elle supprime un tel être sien en l'autre, elle laisse donc à nouveau aller librement l'autre [entlässt also das Andere wieder frei]<sup>102</sup>.*

---

<sup>100</sup> JARCZYK Gwendoline & LABARRIERE Pierre-Jean, *Les premiers combats de la reconnaissance. Maîtrise et servitude dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1987, p. 10.

<sup>101</sup> HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 126.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 202.

Après l'exposition du mouvement pur de la reconnaissance, Hegel lui consacre plusieurs réalisations, entre autres : celle du maître et de l'esclave dans « Maîtrise et servitude » et celle de la conscience noble et de la conscience vile dans « L'esprit rendu étranger à lui-même ». Nous nous intéresserons ici seulement à la dernière de ces réalisations, celle de la fin du chapitre VI consacré à l'Esprit dans la dialectique du « Mal et son pardon ». Cette dialectique met en scène deux consciences prétendant toutes deux être la vérité du devoir moral. Elles partagent donc toutes deux une certaine forme de prétention à incarner la totalité. Or, ce n'est qu'au terme de ce conflit particulier, où les consciences se reprochent réciproquement de *ne pas pouvoir se conformer à l'universalité du devoir auquel elles prétendent*, qu'elles parviennent à reconnaître leur finitude mutuelle, c'est-à-dire accepter que l'essence du devoir ne soit pas quelque chose d'exclusif. Elles acceptent que *toutes deux participent différemment à l'essence de la libération qui, de ce fait, n'est pas exclusive*. Ce troisième mouvement de libération et d'autonomisation de soi et de l'autre s'accomplit dans la reconnaissance que l'essence de leur être, c'est-à-dire la liberté, participe d'un troisième terme transcendant, inaccessible à leur finitude. Tel est le sens que Hegel donne, selon nous, à la réconciliation. Comme il l'écrit lui-même :

*Le Oui de la réconciliation, dans lequel les deux Moi se désistent de leur être-là opposé [c'est-à-dire leur différence posée comme essence absolue], est l'être-là du Moi étendu jusqu'à la dualité, Moi qui en cela reste égal à soi-même, et qui dans sa complète aliénation et dans son contraire complet a la certitude de soi-même ; — il est le Dieu se manifestant au milieu d'eux qui se savent comme le pur savoir<sup>103</sup>.*

Ainsi, les deux consciences engagées dans la dialectique reconnaissent, chacune pour elle-même et chacune pour l'autre, qu'elles ne peuvent prétendre à une perfection morale absolue. Leur réconciliation est ainsi rendue possible par un troisième terme, qu'elles posent comme transcendant leur finitude, à savoir le Dieu chrétien, seul garant du bon respect des lois à l'intérieur de cette société. L'enjeu est donc de montrer qu'en l'absence d'un absolu assurant le rôle de médiateur entre les consciences et parant ainsi à leur propre absolutisation, celles-ci sont vouées aux rapports de domination violente. En d'autres termes, la manifestation de Dieu dans la *Phénoménologie* hégélienne est le résultat du dépassement de la conscience de l'esprit dans l'esprit conscient de soi, c'est-à-dire la Religion. Or, du point de vue des consciences singulières, cette réconciliation s'effectue en termes de connaissance de soi.

Toutefois, notre problème est sensiblement distinct et ne peut accepter une simple reprise de la pensée hégélienne. En effet, notre tâche nous impose de penser une réconciliation

---

<sup>103</sup> HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit., p. 559.

des esprits, c'est-à-dire des systèmes normatifs référencés dans des symboles irréductibles les uns aux autres.

Rassemblons maintenant les éléments que nous avons avancés jusqu'à présent : premièrement, nous avons déjà indiqué qu'une réconciliation en termes de vérité revient à adopter une position unilatérale. Retraduit dans les termes hégéliens : il n'y a pas de pardon sans reconnaissance mutuelle de l'échec à parvenir à être l'essence morale absolue à partir des règles que l'on s'est soi-même fixées. Deuxièmement, nous avons considéré que nous devons sortir de l'horizon biologique de l'idéalisme allemand pour faire entrer la philosophie sur le terrain de l'anthropologie, puisque nous ne cherchons pas ici à penser la production et la reproduction, mais une rencontre productrice d'une nouvelle forme de rencontre.

À partir de ces exigences, nous pouvons requalifier le schème hégélien de la reconnaissance du point de vue de la liturgie de la manière suivante : c'est dans la reconnaissance réciproque de l'incomplétude mutuelle de leur propre activité liturgique que les communautés se rendront capables de revivifier, non seulement, leur propre projet social, c'est-à-dire leur propre sotériologie, mais qu'elles pourront désirer réciproquement la préservation des autres organisations sociales, de leur fondement théologico-politique et de leur travail liturgique de récréation de la normativité sociale. Autrement dit, en reconnaissance, d'une part, que le schème d'inférence de l'activité liturgique est nécessairement un système de croyance à trois niveaux – croire que l'on rassemble les intérêts du contexte sociale, croire que l'ordre instauré est légitime et croire en la sotériologie que l'ordre promet en faisant parlé le symbole – et en reconnaissant, d'autre part, que cette activité liturgique est l'activité indéfinie d'un individu fini visant à exprimer le contenu infini de la référence, alors les sociétés seront plus attentive à l'évolution permanent de leur contexte sociale et se rendront capables de vouloir échanger avec d'autres sociétés des éléments utiles à la réalisation de leur propre exigence sociale. Dès lors, le « Oui » de la réconciliation dont parle Hegel n'est plus la manifestation d'un Dieu, mais l'inférence d'un monde où le commun est la médiation des différences ; un monde où le commun est ce que nous partageons différemment.

### *1. Le commun est ce que nous partageons différemment ?*

Enrichir le thème hégélien de la réconciliation avec la finesse philosophique de Legendre et la puissance libératrice de Fichte permet d'envisager une solution pacifique à ce

que l'on peut appeler la « solitude des systèmes d'institutions »<sup>104</sup>. Mais, pour ce faire, nous devons thématiser une nouvelle compréhension du commun. On peut tenter de comprendre cette formule trop lacunaire – le commun est ce que nous partageons différemment – en empruntant un exemple à l'histoire médiévale du christianisme où se matérialise un rapport dialectique entre le temps religieux et le temps économique.

Dans son programme de recherche pour l'année académique 2005-2006, l'*École pratique des hautes études* de Paris a établi qu'à l'époque médiévale « le temps universitaire était d'abord un temps vécu, rythmé par la succession des fêtes religieuses en même temps qu'organisé en fonction des nécessités concrètes du travail universitaire »<sup>105</sup>. Mais, cette conclusion était déjà bien connue de certains historiens. En effet, le temps au Moyen Âge apparaît comme un temps rythmé par l'opposition d'un temps religieux et d'un temps profane. À ce sujet, Jacques le Goff écrivait que le temps de l'Église est un temps sacré et sotériologique, un temps rythmé par Dieu en ce que « l'éternité n'est pas pour les premiers chrétiens opposée au temps, elle n'est pas, comme pour Platon par exemple, "l'absence de temps" »<sup>106</sup>. Ce temps qui n'appartient qu'à Dieu était donc *indisponible* au commerce, car, comme le pense, par exemple, Guillaume d'Auxerre : « L'usurier agit contre la loi naturelle universelle, car il vend le temps, qui est commun à toutes les créatures »<sup>107</sup>. Face au temps de Dieu, nous avons donc « le temps du marchand » qui est un temps rationalisé. Entre ces deux temps, nous avons le rythme de l'ordre naturel de l'imprévisibilité du climat et des saisons. De par sa récurrence et son imprévisibilité, il appartenait originellement à Dieu, mais en vertu de la durée des voyages d'acheminement des marchandises et de la durée du travail, le temps naturel commença à appartenir aux marchands. Ainsi, « pour le marchand, le milieu technologique superpose un temps nouveau, mesurable, c'est-à-dire orienté et prévisible, au temps de la foi éternellement recommencé et perpétuellement imprévisible du milieu naturel »<sup>108</sup>. Le temps du travail est donc un temps monnayable et rationalisable, un temps que l'on peut découper et mesurer, car il est déterminé par l'espace qu'il faut parcourir pour acheminer les marchandises et par la quantité de travail qu'un homme peut abattre en un jour.

---

<sup>104</sup> LEGENDRE, *Le Désir politique de Dieu*, op. cit., p. 91.

<sup>105</sup> VERGER Jacques, « Histoire des universités médiévales et modernes », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historique et philologique* [En ligne], 139 | 2008, p. 2.

<sup>106</sup> LE GOFF Jacques, « Au Moyen Âge : Temps de l'Église et temps du marchand », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 15<sup>e</sup> Année, No. 3, mai-juin, 1960, p. 419.

<sup>107</sup> Cité dans LE GOFF, « Histoire des universités médiévales et modernes », art. cit., p. 417.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 425.

Or, ces deux temps ne font pas que se superposer, ils sont intrinsèquement corrélés, car « le temps dans lequel [le marchand] agit professionnellement n'est pas celui dans lequel il vit religieusement »<sup>109</sup>. Le peintre Pieter Bruegel, dans *Le combat de Carnaval et Carême*<sup>110</sup>, nous offre une image de cette corrélation où le temps du travail s'arrête durant les fêtes religieuses. Laurent Sébastien Fournier note, quant à lui, que le jeu auquel tous, y compris les prêtres, s'exercent dans les fêtes médiévales signe de manière observable la corrélation entre le profane et le sacré en ce que « les fêtes chrétiennes contribuent à construire un idéal de vie en commun révélateur des conceptions de la socialisation religieuse du corps »<sup>111</sup>. Mais, le jeu n'est jamais que le lieu où l'homme incorpore la vie de la communauté. En réalité, c'est la fête au sens large qui donne aux individus une connaissance par contact du commun à travers sa mise en scène esthétique, car les fêtes des saints patrons sont l'expression d'une diversité qui rythme par leur récurrence calendaire le temps du travail. Or, chaque corporation célèbre son saint patron, étant donné que « selon son métier ou son statut chacun disposait d'un agenda particulier »<sup>112</sup>. Les fêtes religieuses sont donc autant d'interventions de l'indisponible dans le temps profane où cette diversité fonde la possibilité d'un commun. Ainsi, « l'année médiévale est structurellement marquée par l'alternance de jours de fête et de jours de travail »<sup>113</sup>. Autrement dit, c'est ici la *différence qui rythme la vie quotidienne de tous les membres de la société* autant dans sa dimension temporelle que dans sa dimension spatiale, puisque chaque fête se déroule dans un lieu qui lui est propre, comme « une porte, une église,... »<sup>114</sup>.

Cet exemple nous permet d'illustrer comment, d'un point de vue politique, on pourrait *garantir l'expression des différentes références tout en garantissant l'expression de chaque référence lorsque c'est la différence qui organise la vie commune*. On notera que le terme médiateur n'est pas ici une métaréférence commune, mais *le sens du commun lui-même*. Autrement dit, *c'est le respect de la différence qui garantit l'existence des particuliers*. Le sens du commun n'est plus exclusif, c'est-à-dire compris comme le propre de chaque communauté, mais *inclusif* en tant qu'il met en relation des indisponibles, c'est-à-dire des références religieuses. Sacré et profane sont donc dans une relation de détermination réciproque dans la

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 428.

<sup>110</sup> Cf. Illustration 1.

<sup>111</sup> FOURNIER Laurent, « Jeux collectifs et socialisation du corps dans les fêtes religieuses », *Cahiers d'étude du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], 11 | 2013, p. 6.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>113</sup> DELALE Sarah, & DELLE LUCHE Jean-Dominique, « Le temps de la fête : introduction », *Questes* [En ligne], 31 | 2015, p. 15.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 21.

dynamique de la médiation de la différence en ce que si les dieux garantissent les droits des hommes, les hommes se doivent de garantir le droit des dieux.

Notre eidétique a maintenant un objet de recherche : une réélaboration de la pensée du fondement des communautés humaines à partir de leur liturgie comprise dans leur dimension discursive et esthétique pour rendre possible la construction d'un avenir commun. Pour achever notre esquisse, il nous faut maintenant constituer une méthode appropriée à notre exigence d'un commun comme médiation des différences absolues.

# CONSTITUTION DE LA MÉTHODE DES RECHERCHES EIDÉTIQUES

## 3<sup>ÈME</sup> PARTIE DE L'ESQUISSE

\*

### *m. Les exigences de la méthodologie des recherches eidétiques*

Pour produire notre méthode de recherche, nous allons repartir de l'immédiateté du conflit en nous appuyant sur deux principes heuristiques qu'il faudra articuler. Le premier, d'ordre théorique, nous le nommerons « discours concurrentiel » ; le second, d'ordre pratique, consiste à éclairer la finalité pratique du premier principe, et nous l'appelons « principe téléologique » du discours concurrentiel. En articulant ces deux dimensions, nous espérons offrir une perspective de travail solide afin de repenser l'articulation du théorique et du pratique qui est lourde d'enjeux dans le cadre d'une philosophie de la réconciliation.

Reformulé de manière plus détaillée : nous devons tout d'abord poser une analyse théorique rigoureuse des différentes révélations de la référence en évitant tant que faire se peut tout point de vue unilatéral. C'est à cette fin que nous avons opéré deux déplacements conceptuels pour élaborer notre objet. Mais, ces deux déplacements ne suffisent pas à éclairer notre intention méthodologique. Pour ce faire, nous devons nous rapporter à *l'Anthropologie d'un point de vue pragmatique* de Kant. De ce texte, nous ne reprendrons qu'une idée : celle du « point de vue cosmopolitique ». Kant entendait par cosmopolitique la chose suivante :

*L'espèce humaine est une masse de personnes qui existent les unes après les autres, et les unes à côté des autres ; ils ne peuvent pas se passer d'une pacifique coexistence, et pourtant ne peuvent pas éviter d'être continuellement en opposition les uns avec les autres ; et par conséquent, ils se sentent destinés par la nature, à former, sous l'effet de la contrainte réciproque des lois dont ils sont eux-mêmes les auteurs, une coalition qui, toujours menacée de dissociation, est toutefois un progrès au niveau général ; elle constitue ainsi une société cosmopolitique (cosmopolitismus) : idée inaccessible en soi, qui est [...] seulement un principe régulateur<sup>115</sup>.*

Ainsi, la méthodologie que nous allons vous présenter est une méthodologie d'un point de vue pragmatique puisqu'elle repose sur une idée de finalité. Dans *l'Anthropologie*, Kant considérerait que les trois questions qu'il pose dans ses critiques – qu'est-ce que je peux savoir ? que dois-je faire ? et que m'est-il permis d'espérer ? – se rapportent, d'un point de vue pragmatique, à une seule question : *qu'est-ce que l'homme ?* Le point de vue pragmatique pose donc la question

---

<sup>115</sup> KANT E., *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, Paris, Vrin, 2002, AK, 331, p. 273.

suiuante : que dois-je faire de ce que la nature a fait de moi ? Il s'agit donc du dépassement du déterminisme naturel :

*La connaissance physiologique de l'homme tend à l'exploration de ce que la nature fait de l'homme ; la connaissance pragmatique de ce que l'homme, en tant qu'être de libre activité, fait ou peut et doit faire de lui-même<sup>116</sup>.*

Autrement dit, l'articulation du pratique et du théorique renvoie à un usage de sa connaissance en vue d'une fin. Le point de vue cosmopolitique est un « usage du monde »<sup>117</sup> qui étudie l'homme du point de vue *du progrès transgénérationnel dans l'optique de l'avènement d'une coexistence pacifiée entre États* où ils cherchent tous conjointement à projeter un avenir tissé de rapports concordants. Notre méthodologie se fait donc l'élève de cet axe épistémologique. Ces précisions étant faites, nous pouvons maintenant aborder les derniers développements de notre esquisse.

Rappelons-nous ; nous avons posé grâce à l'anthropologie qu'une communauté est travaillée par l'impératif de se reproduire et de perdurer. C'est en tous cas ce qu'avancent Pierre Legendre, mais aussi les théories anthropologiques de Balandier et de Godelier qui écrit la chose suivante :

*La conclusion s'impose : dans toutes sociétés, y compris celles qui sont hiérarchisées en castes ou en classes comme la société romaine antique, les rapports politico-religieux enveloppent et intègrent les rapports et les groupes de parenté dans une unité vaste qu'il faut reproduire en tant que telle<sup>118</sup>.*

Autrement dit, chaque société engendre une tradition que chaque génération doit se réapproprier, c'est-à-dire recréer. Métaphoriquement, chaque communauté humaine tire une ligne traditionnelle qu'elle s'efforce de suivre, de construire, et de réinvestir dans un processus d'invention infinie. Tel est l'horizon de toutes pensées qui choisiraient, non sans raison, un horizon biologique pour penser l'organisation sociale. Mais, nous avons également indiqué que nous devons repenser cette exigence dans le paradigme de l'anthropologie, c'est-à-dire dans une pensée de la rencontre et de l'entraide. Ainsi, nous placer du point de vue du conflit nous situe au lieu précis où ces lignes traditionnelles se croisent dans un jeu complexe de contradictions multiples. Le conflit est donc le point sur lequel se croisent ces traditions.

Ce croisement, pris pour lui-même, ne se réduit pas à la globalisation pure. Il forme le point de vue géopolitique proprement dit, c'est-à-dire l'espace contextuel formé par

---

<sup>116</sup> AK, VII, 119, p. 15.

<sup>117</sup> AK, VII, 120, p. 16.

<sup>118</sup> GODELIER, *Au fondement des sociétés humaines, op. cit.*, p. 123.

l'opposition d'intérêts individuels et communautaires divergeant. Ce premier point de vue entretient un rapport contradictoire avec le point de vue cosmopolitique. Ainsi, la finalité pratique de notre discours consiste à repenser à nouveaux frais la réconciliation hégélienne en tenant compte du point de vue géopolitique, c'est-à-dire le point de vue des contradictions multiples. Pour rappel, le schème de la reconnaissance hégélien est limité par son intersubjectivité individuelle et par la révélation d'un contenu référentiel particulier. Ainsi le rapport entre le conflit et la réconciliation renvoie abstraitement aux antipodes de deux modalités d'échanges distinctes : l'une violente, l'autre pacifique. Ce qui sépare les deux modalités est donc le progrès infini de l'humanité. C'est ici que la tâche géopolitique de la philosophie reçoit sa signification dernière.

Comme nous l'avons montré, c'est dans un recentrement du religieux dans l'espace politique, d'une part, et dans une reconfiguration des éléments à réconcilier, d'autre part, que nous pouvons constituer l'eidétique de ce que nous appelons volontiers une phénoménologie des esprits. Dans cette perspective, le travail théorique de comparaison et d'analyse doit nous ouvrir, loin de toute idéologie empruntée, au discours qui engrame et consolide l'activité des hommes sur tous les lieux envisageables de la reproduction d'une communauté. C'est pour cette raison que notre méthode d'analyse est une requalification du mouvement de la reconnaissance tel qu'il est exposé par Hegel dans la partie (A) du chapitre IV de la *Phénoménologie de l'Esprit* et de la théorie fichtéenne du choc du § 5 de la *Doctrine de la science* de 1794.

Pour rappel, le schème de la reconnaissance intersubjective est composé de trois moments successifs. Le premier moment renvoie à une identification conflictuelle, le second à une opposition explicite et le troisième à la réalisation réciproque de l'autonomie. Ainsi, nous remobilisons ce schème pour étudier la rencontre entre communautés religieuses en le réinterprétant du point de vue de l'anthropologie juridique de Legendre et de la philosophie de la révélation de Fichte. Ainsi, ce schème a pour nous une valeur méthodologique si, au lieu de mettre en place une opposition entre sujets moraux, nous le relisons à partir du travail liturgique des sociétés humaines, c'est-à-dire à partir de leur travail de production d'images visant à légitimer leur normativité sociale dans la promesse d'une sotériologie et d'une conformité au symbole. On pourrait donc requalifier ce schème de la manière suivante : premièrement, il s'agirait de caractériser une position liturgique dans sa prétention à l'universalité. Deuxièmement, on devrait se donner les moyens de la conduire jusqu'à ce qu'elle fasse émerger des zones de conflits avec d'autres universels d'expansion. Le conflit

permettrait alors de faire apparaître ces prétentions universelles comme des cas particuliers. Troisièmement, nous pourrions alors chercher à mettre en évidence la structure invariante à toute activité liturgique qui rentre en conflit, pour y faire apparaître une finitude intrinsèque. Notre objectif est de sursumer le conflit dans l'inférence d'un projet de vie à partir d'une production d'images liturgiques communes. L'intérêt de cette démarche consiste donc dans sa capacité à dévoiler une incomplétude pour la caractériser à nouveau comme l'impossibilité structurelle de correspondre au contenu référentiel d'une part, et pour manifester et valoriser la nécessité de tendre à la construction d'un commun d'autre part.

Or, ce rapport d'incomplétude entre le fini et l'infini dans un procès indéfini de production d'images de la totalité est ce que Fichte caractériserait comme le « principe de la vie »<sup>119</sup>. Nous devons donc renouer avec la thématisme fichtéen de la révélation comme moyen d'assurer la procession des différentes formes de vies communautaires pour enrichir notre proposition méthodologique. Pour ce faire, nous allons nous efforcer de requalifier la théorie du choc. Mais avant cela, nous devons en présenter l'essentiel.

#### *n. Présentation de la théorie du choc*

Dans le § 5 de sa *Doctrine de la science* de 1794, Fichte cherche à résoudre la contradiction entre l'activité absolue du Moi, c'est-à-dire l'individualité en général, et sa passivité (thème récurrent dans la *Doctrine de la science*). Dans ce paragraphe, il s'agit de résoudre la contradiction entre un Moi posé comme étant toute la réalité, c'est-à-dire un sujet se posant comme une spontanéité créative absolue ne pouvant rien poser dans sa sphère d'activité qui ne soit pas posé par lui – de telle sorte que tout objet comme altérité radicale serait le pur effet de son activité – et un Moi qui ne peut pas poser un Non-Moi, c'est-à-dire qui ne peut pas être la cause d'une altérité, sans quoi il serait impossible à distinguer de l'activité absolue du Moi. Autrement dit, il s'agit de résoudre la contradiction entre un Moi se posant comme infini et illimité et un Moi se posant comme fini et limité par l'activité du Non-Moi.

L'objectif de Fichte est alors de trouver un point originaire dans l'activité du Moi d'où surgit la contradiction et à partir duquel on peut distinguer les deux activités : celle du Moi sur le Non-Moi et celle du Non-Moi sur le Moi. Dans la première situation, le Moi se pose absolument comme infini, c'est-à-dire comme absolument libre. Dans la seconde, le Moi se pose absolument comme fini, c'est-à-dire comme limité par l'activité d'un Non-Moi le

---

<sup>119</sup> FICHTE, « Les principes de la doctrine de la science », *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science (1794-1797)*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1999, p. 274.

contraignant à limiter sa propre activité infinie. Selon notre interprétation, Fichte s'emploie à un travail génétique de hiérarchisation logique des significations de l'activité du Moi en tant que « s'il était posé en un seul et même sens comme infini et comme fini, la contradiction serait insurmontable et le Moi ne serait pas un, mais double »<sup>120</sup>.

Le concept de force (*Streben*) permet à Fichte de résoudre la contradiction en ce que la force exige du Moi qu'il entretienne un rapport de causalité avec l'altérité radicale, c'est-à-dire un rapport d'engendrement ou de création d'un effet, comme s'il était infini ou divin. Et, en raison du fait que l'effort rencontre une résistance, c'est-à-dire en tant que cette pulsion ne s'assouvit pas, le Moi se réalise comme un être fini. Il y a donc une exigence à être une causalité infinie qui, si elle se réalisait, anéantirait le Moi. En effet, s'il était une causalité parfaite plus rien ne s'opposerait à lui. Or, toute existence finie, c'est-à-dire empirique, est une existence de lutte et d'opposition. Être, c'est résister à l'altérité ; être c'est se poser et s'opposer. Sans opposition, c'est-à-dire sans objet, le Moi n'aurait aucune conscience de lui-même comme d'un être vivant empiriquement, c'est-à-dire limité par une extranéité radicale. Autrement dit, une force se détermine comme un effort seulement si elle rencontre une résistance.

Or, puisque le Moi ne peut rien poser qui n'est pas posé par lui-même, Fichte cherche à « indiquer le fondement du mouvement par lequel le Moi sort de lui-même et qui seul rend un objet possible »<sup>121</sup> auquel le Moi peut s'opposer. Il cherche donc l'activité d'extériorisation, c'est-à-dire de position d'un objet (*Gegen-stand*) comme extérieur à l'activité, rendant logiquement possible l'existence de l'effort. Fichte requalifie le problème de la manière suivante :

*Le Moi doit originellement et absolument poser en soi la possibilité que quelque chose agisse sur lui. Sans nier son acte absolu d'auto-position, le Moi doit se maintenir ouvert pour un autre acte de position. Il s'en suit qu'une différence devrait déjà exister originellement dans le Moi, si jamais une différence quelconque devait s'y produire ; et cette différence devrait être fondée dans le Moi absolu comme tel*<sup>122</sup>.

On peut interpréter la contradiction entre ces deux rapports d'activité du Moi de la manière suivante : l'un comme activité de réflexion du Moi sur lui-même et l'autre comme activité d'extériorisation, c'est-à-dire de position d'une altérité sur laquelle le Moi va pouvoir éprouver sa puissance infinie. Autrement dit, ce que cherche Fichte, c'est l'activité d'autolimitation de l'activité infinie du Moi qui lui permet d'éprouver sa finitude comme

---

<sup>120</sup> FICHTE, « Les principes de la doctrine de la science (1794-1795) », *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science (1794-1797)*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1999, p. 129.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 141 (Nous soulignons).

l'opposition entre son infinité et une altérité radicale, étant donné qu'il s'agit là d'un cercle, puisque c'est la finitude qui permet au Moi de se saisir réflexivement comme infini.

Fichte en effet considère que l'activité du Moi s'extériorise à l'infini et que c'est seulement en vertu d'un « choc » extérieur que cette activité retourne en elle-même, c'est-à-dire s'en revient vers l'agent. L'activité demeure donc une et unique, mais se polarise de part et d'autre de la limite que produit le choc : il y a ainsi un pôle d'intériorisation et un pôle d'extériorisation d'une seule et même activité. Autrement dit, c'est seulement en tant que l'activité est repoussée vers le Moi qu'elle est posée par lui comme hétérogène : comme un autre que lui à l'intérieur de lui.

Mais, pour pouvoir accueillir cette extranéité par le choc – et donc accueillir le choc – il faut que Fichte indique l'existence d'une négation immanente à l'activité absolue. Dans cette perspective, il faut que Fichte élucide

*Comment le Moi parvient-il à cette direction de son activité vers l'extérieur à l'infini ? comment peut-il distinguer une direction vers l'extérieur d'une direction vers l'intérieur ? et pour quelle raison l'activité repoussée vers l'intérieur est-elle considérée comme hétérogène et comme non fondée dans le Moi ?<sup>123</sup>*

Soit, il n'y aurait dans l'activité originaire pure aucune marque discriminatoire entre la force centripète – caractérisée comme l'autoactivité du Moi se posant absolument – et la force centrifuge, c'est-à-dire la force poussant le Moi à étendre son activité à l'infini. Or, la raison de cette distinction réside dans une structure d'activité à deux niveaux : *premièrement*, le Moi se pose lui-même absolument. En ce sens, il n'y a pas de distinction entre intérieur et extérieur, car il n'y a pas de distinction entre son activité centripète et centrifuge. Comme l'écrit Fichte :

*Prise en toute rigueur, l'image du Moi selon cette présente façon de présenter les choses, est un point mathématique se constituant par soi-même et en lequel il n'y a rien, ni aucune direction à distinguer ; un point qui est tout entier là où il est et donc la superficie et la limite (contenu et forme) sont identiques<sup>124</sup>.*

Deuxièmement, le Moi se pose pour lui-même. Étant toute réalité, il doit savoir qu'il est ce qui se pose par lui-même : « Il doit [...] comprendre en lui-même uniquement le principe de la vie et de la conscience »<sup>125</sup>, c'est-à-dire qu'il possède inconditionnellement en lui-même un principe d'autoréflexion que nous comprenons comme un principe d'autonégation.

---

<sup>123</sup> FICHTE, « Les principes de la doctrine de la science (1794-1795) », art. cit., p. 140.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 141. Rappelons-nous ce que nous écrivions à la fin de la première partie de l'esquisse, lorsque nous citions Winnicott, Jorion et Lebrun.

<sup>125</sup> *Id.*

Rappelons-nous qu'il n'est pas étonnant que Fichte introduise ici la notion de vie, puisque nous sommes dans un horizon biologique et que la compréhension de l'organisme vivant repose notamment sur le modèle de l'homéostasie, c'est-à-dire sur un équilibre dans le déséquilibre : le métabolisme comme totalité vivante intègre en lui-même une activité de production de partie organique, l'anabolisme, et une activité de destruction, *de négation*, des cellules, le catabolisme. Autrement dit, en introduisant la vie dans le Moi comme principe d'autoréflexion, ou de rapport à soi-même, Fichte introduit dans le sujet le principe de négation. En réalité, il s'agit d'une structure négative à deux niveaux : d'une part, le Moi « est réfléchissant et dans cette mesure la direction de son activité est centripète »<sup>126</sup> ; d'autre part, le Moi « est ce sur quoi il y a réflexion et dans cette mesure la direction de son activité est centrifuge et même centrifuge à l'infini »<sup>127</sup>.

Pour résumer, en tant que le Moi se retourne sur sa propre activité, il s'exteriorise et, s'exterioriser, c'est se rendre capable de s'ouvrir à l'altérité. Nous avons donc à un premier niveau, le niveau le plus originaire, un acte rendant possible, à un second niveau, l'acte de position d'une altérité. Comme l'écrit Fichte lui-même :

*Cette nécessaire réflexion du Moi sur lui-même est le fondement de tout mouvement par lequel le Moi sort de lui-même et l'exigence de remplir l'infinité est le fondement de l'effort vers la causalité en général ; et l'une comme l'autre sont uniquement fondées dans l'être absolu du Moi*<sup>128</sup>.

C'est donc l'autoactivité du Moi comme puissance absolue qui le rend capable de distinguer un intérieur et un extérieur à l'intérieur de lui-même. Ces deux activités ne se distinguent qu'en un troisième terme où l'activité d'accueil potentiel d'une altérité devient accueil effectif par le choc. Le choc est donc la scansion d'une activité circulaire où le Moi infini est contraint de poser un Non-Moi auquel il attribue une activité de résistance lui permettant de saisir son activité comme centripète.

Dans un vocabulaire emprunté à la psychanalyse, on pourrait dire que le choc est l'intervention du *principe de réalité* venant contrarier l'activité imaginative du Moi :

*L'activité du Moi se dépassant à l'infini [centrifuge] doit être heurtée en un point quelconque et être repoussée en elle-même [centripète] ; et par conséquent, le Moi ne doit pas pouvoir remplir l'infinité. Que cela s'effectue, comme fait, ne peut absolument*

---

<sup>126</sup> *Id.*

<sup>127</sup> *Id.*

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 143.

*pas être déduit à partir du Moi, comme on l'a rappelé bien des fois ; mais l'on peut tout à fait montrer que cela doit se produire, si une conscience réelle doit être possible<sup>129</sup>.*

Le choc est donc la marque de la limitation, ce qui permet au Moi d'être pleinement vivant, c'est-à-dire de répondre à son exigence de causalité tout en ne pouvant jamais y parvenir. Le choc est donc « le lieu de passage » de l'intérieur et de l'extérieur qui n'abolit pas cet espace originaire structuré par une activité de projection et d'introjection à l'intérieur du Moi. Le choc est donc ce qui place dans l'activité du Moi la reconnaissance d'une activité étrangère en ce qu'elle est déduite par le Moi à partir d'un principe qui lui est opposé.

### *o. Matrice métaphysique des recherches eidétiques*

Du point de vue de la réconciliation, on pourrait décréter que le choc est cette marque irréductible de l'extranéité, comme la révélation d'un droit étranger, c'est-à-dire d'une normativité indisponible à l'activité humaine la rendant toutefois possible, n'invalidant pas pour autant l'exigence de la force qui pousse le Moi à « remplir l'infini » qu'il ne doit pourtant pas pouvoir remplir sous peine d'être anéanti.

Mais, pour introduire la requalification de notre lecture du §5 dans notre propre projet épistémologique, il nous faut ouvrir une parenthèse touchant à l'histoire de la philosophie. Cette parenthèse nous sera utile ultérieurement. Avant tout, ce qui se donne comme transcendantal n'est pas immédiatement requalifiable empiriquement. Autrement dit, la pure potentialité du devoir être est toujours déjà présente dans l'être, toujours immanente à l'être tout en lui étant irréductible. Pour ce faire, nous avons choisi de mettre la négation fichtéenne en perspective avec la pensée de la négation platonicienne. L'objectif de cette comparaison est de cerner deux registres négatifs distincts – le premier d'ordre discursif, le second d'ordre infradiscursif – afin de pouvoir introduire, par la suite, une structure anthropologique qui nous permettra de repenser la réconciliation hégélienne à nouveaux frais.

Donc, par rapport à Platon, Fichte introduit l'Altérité dans la singularité comme présence d'un hétérogène dans l'homogène. Autrement dit, le Moi contient en lui-même sa propre négation de soi. Or, chez Platon, Monique Dixsaut considère

*Que toute détermination soit en elle-même une négation, et qu'elle pose ce qu'elle exclut, est peut-être une évidence, mais ce n'en est pas une pour Platon. Cela, parce que pour lui, grand, beau, ou juste ne sont pas d'abord des propriétés, mais des Formes « en soi », qui ne sont autres que leurs autres que parce qu'elles participent de l'Autre. Que rien ne soit différent en soi-même, mais seulement médiatement et par*

---

<sup>129</sup> Ibid., p. 142.

*participation à l'Autre veut précisément dire que toute détermination n'est pas, en soi et par soi, une négation*<sup>130</sup>.

Autrement dit, chez Platon, où l'activité du discours consiste à lier et à distinguer l'autre et le même, la négation implique un autre genre, une autre forme universellement partagée. Par exemple, lorsqu'on énonce une phrase simple comme : « L'histoire mondiale est multipolaire », nous lions *l'histoire mondiale* et *multipolaire* de telle sorte que lorsque nous indiquons que *l'histoire mondiale est multipolaire*, nous indiquons également que *histoire mondiale* et *multipolaire* sont des idées distinctes qui ne s'incluent pas l'une l'autre. On pourrait en effet établir un autre rapport d'intelligibilité, par exemple : « L'histoire est unipolaire ». Autrement dit, pour Platon, lorsque nous parlons nous lions et nions simultanément l'identité des deux termes, car nous introduisons un rapport d'intelligibilité qui est en même temps un rapport d'exclusion. Il y a ainsi entre le Même et l'Autre un rapport d'intelligibilité et de distinction, il y a un espace indéterminé, il y a un rapport à investir. Donc : dire que l'histoire est multipolaire c'est dire en même temps qu'elle n'est pas multipolaire. Comme l'affirme l'étranger dans le dialogue du *Sophiste* :

*Celui qui est capable de faire cela, perçoit, à juste titre, une seule forme qui se répand complètement au travers d'une multiplicité, dont chaque composant est isolé ; plusieurs formes, différentes les unes des autres entourées extérieurement par une seule forme ; et à nouveau, une seule forme, mais, maintenant, rassemblée dans une unité à partir de plusieurs ensembles ; et enfin, beaucoup de formes totalement isolées. Cela signifie savoir distinguer, selon chaque genre, quels sont ceux qui peuvent, et ceux qui ne peuvent pas communiquer*<sup>131</sup>.

Or, chez Fichte la totalité elle-même comme puissance absolue d'activité tient en elle-même une ouverture à l'altérité, c'est-à-dire une négation comme disposition intérieure à accueillir l'extérieur, c'est-à-dire une limite à dépasser indéfiniment qui caractérise le fait d'exister empiriquement.

L'introduction de la négation comme détermination nous permet de rapprocher l'idée fichtéenne de négation interne de la constitution de ce que Mahmoud Sami-Ali<sup>132</sup> appelle « l'espace bidimensionnel d'inclusion réciproque »<sup>133</sup>, c'est-à-dire cet espace d'activité où l'opposition entre un intérieur et un extérieur n'existe pas encore, car il est le lieu dynamique

---

<sup>130</sup> DIXSAUT Monique, *Platon et la question de la pensée : études platoniciennes*, Vol. 1, Paris, Vrin, 2006, pp. 248-249.

<sup>131</sup> PLATON, « Sophiste », trad. N. L. Cordero, *Platon œuvre complètes*, Paris, Flammarion, 2011, pp. 1856-1857, 253d.

<sup>132</sup> Les développements concernant la psychanalyse de Sami-Ali ont déjà fait l'objet de notre travail de fin de cycle réalisé à l'Université de Liège. Ils sont ici investis d'une signification nouvelle.

<sup>133</sup> SAMI-ALI, *L'espace imaginaire*, op. cit., p. 38.

du « dedans » *et* du « dehors ». À partir de cet espace, explique Sami-Ali, l'activité du sujet va sans cesse redessiner le partage entre un intérieur et un extérieur, entre un monde imaginaire et un monde perçu. Compte tenu de cet axe de lecture psychanalytique, nous requalifions le Moi fichtéen comme un espace psychosomatique indéterminé, c'est-à-dire comportant en lui-même *toutes* les déterminations subjectives possibles. Cet espace est l'entre-deux du corps propre, il est un espace d'indétermination où le rapport du pôle sujet à ce qui lui est extérieur est dans un processus constant de codétermination. Cet espace imaginaire est donc plus originaire que l'espace perçu auquel il ne se réduit pas.

Ainsi, l'espace d'échange psychosomatique entre l'intériorité subjective et le monde où apparaît une altérité radicale ne relève pas d'une activité proprement langagière, comme chez Platon, mais est une activité de recreation de ce que l'on considère comme un Non-Moi. En nous inspirant de la philosophie fichtéenne, on dira qu'il est également plus originaire que tout acte de langage en ce que l'activité imaginative, se sentant limitée par les mots dont elle dispose pour donner du sens au monde, va les faire éclater pour reconstituer un nouveau lexique. En d'autres termes, cette activité va recréer de nouveaux universels, qu'elle pose comme appartenant aux nouveaux objets que ces mots lui permettent de nommer. Comme l'entend Sami-Ali, lors de la projection « la communication cède la place à la communion et percevoir c'est déjà posséder »<sup>134</sup>. Autrement dit, cet acte produit une identification entre le sujet et l'objet qui place le sujet dans un espace d'indétermination totale où il peut agir absolument en produisant un monde.

En s'inspirant de la psychanalyse winnicottienne, on pourrait affirmer que la négation est parfaitement introduite dans le sujet en ce que le Moi possède en lui-même une « pulsion d'omnipotence ». En effet, lorsque Winnicott disait qu'« un bébé ça n'existe pas »<sup>135</sup>, c'est parce que ce qui existe psychiquement pour le bébé c'est la dyade mère-enfant. Dyade formant une structure indéterminée – un espace bidimensionnel d'inclusion réciproque — où l'enfant, se confondant parfaitement avec son environnement, a l'illusion qu'il est la totalité du monde. Projeté du placenta où le bébé était dans un état où il était le contenu et le contenant, l'enfant persiste un instant dans cette structure psychique. Au cœur de cette illusion de totalité, apparaît pour lui, pour la première fois de son existence, une négation intérieure : le sentiment de faim, comme un manquement à la totalité, provoqué par la section du cordon ombilical. Mais, à la

---

<sup>134</sup> SAMI-ALI Mahmoud, *De la projection*, Paris, Dunod, 2004, p. 146.

<sup>135</sup> Cité par DESSAIN Béatrice, *Winnicott : illusion ou vérité. Des conditions de possibilité de l'avènement du sujet*, Bruxelles, De boeck, 2008, p. 12.

suite du manque, l'enfant manifeste qu'il est en état de manque et apparaissent, pour la première fois de sa vie, le sein maternel et le sentiment de satiété comme retour à la totalité. La répétition de cette chaîne provoque chez l'enfant l'illusion qu'il cause le sein maternel. Autrement dit, la répétition crée chez lui l'illusion d'omnipotence. Mais, cette négation interne du manque détermine le bébé à recevoir une négation externe : le retard du sein contraint l'enfant à éprouver ce que Fichte appellerait le sentiment de son existence empirique. Ce retard a pour effet de transformer le sein, originairement posé comme un Moi par l'enfant, en un Non-Moi. Mais il provoque aussi chez l'enfant une sensation insoutenable, non pas de mort, mais d'anéantissement. Ainsi, logiquement pour Fichte l'anéantissement provient de l'absence de limite, c'est-à-dire de l'indétermination de la volonté ; psychiquement pour le bébé l'anéantissement provient du sentiment du manque, c'est-à-dire de la limite, qu'il ne peut combler par lui-même.

En effet, étant habitué à cet enchaînement : sensation du manque, protestation contre le manque, arrivée du sein, sensation de satiété, c'est-à-dire de retour à l'unité ; lorsque le sein ne vient pas, le bébé sent qu'une partie de lui-même n'existe pas. Il en conclut dès lors que la totalité de ce qu'il est risque de subir le même sort. Ainsi, une différence temporelle crée une différence spatiale. Peu à peu, l'enfant accueille le principe de réalité comme ce qui vient nier sa prétention à la totalité et, si le processus génétique se développe correctement, il vit l'accueil de l'altérité comme un accroissement de son autonomie. À terme, comme l'indique Winnicott, personne ne souhaite être une totalité absolue tant l'idée est angoissante :

*Lorsque les hommes ont accédé pour la première fois au concept de l'individualité, ils l'ont vite élevé vers le ciel et lui ont donné une voix que seul un Moïse pouvait entendre. Voilà qui décrit exactement l'angoisse de tout être humain parvenant au stade du je suis<sup>136</sup>.*

Ainsi, du point de vue d'un sujet constitué, nous n'avons plus une illusion, mais une pulsion d'omnipotence qui conduit le sujet jusqu'à la crainte de l'anéantissement, c'est-à-dire jusqu'à la crainte de devoir assumer la totalité du monde auquel il appartient, crainte où engendrer le monde est synonyme pour lui de ne plus pouvoir s'en distinguer. L'angoisse n'est donc pas celle de la mort, mais de se dissoudre dans le monde de telle sorte qu'il ne subsiste que le néant. La mort présuppose encore l'idée d'un monde existant en dehors de nous et dans lequel on peut, d'une certaine manière, continuer à vivre à travers la transmission et la filiation. Apparaît alors la nécessité pour l'humanité de projeter hors d'elle une totalité à laquelle elle

---

<sup>136</sup> WINNICOTT D. W., « Sum, je suis », art. cit., p. 81.

participe comme la limite absolue, indisponible, garantissant réciproquement la finitude mutuelle parmi les hommes. Comme Legendre l'indiquait : « Le mythe, c'est cela : parler de la parole, parler au moyen d'une mise en scène de la vérité sans la dire tout à fait »<sup>137</sup>.

Autrement dit, manquer complètement c'est éprouver inconsciemment, c'est-à-dire somatiquement, l'anéantissement et comblé complètement le manque par son activité c'est éprouver consciemment l'anéantissement. C'est deux tendances s'affrontent, s'unissent et s'opposent, s'attirent et se rejettent dans une totalité organique que forme l'activité humaine. Entre ces deux tendances s'ouvre alors la nécessité pour l'homme de s'instituer, c'est-à-dire de s'ouvrir au monde de la culture où il n'y a plus d'anéantissement, mais la mort individuelle comme survie dans un autre. Entre les deux totalités indéterminées – entre l'absolu indéterminé comme fondement de la subjectivité humaine et l'absolu indéterminé comme totalité de l'activité humaine – il y a « la sacralité du pouvoir comme affirmation de la part d'une société de sa volonté d'éternité pour s'opposer au retour au chaos », écrivait Balandier. Il y a entre ces deux infinis, entre ces deux absolus, l'exigence de la filiation, l'exigence de la reproduction de la société dans la création d'un ordre. Nous sommes donc ici dans la production et la reproduction du Même.

Ainsi, en tant que l'homme est contraint « d'habiter l'Abîme »<sup>138</sup> du sens de l'existence dans un exercice généalogique, c'est-à-dire pour donner à « l'homme une raison de vivre »<sup>139</sup>, le danger pour l'humanité survient lorsque la totalité transcendante est accaparée par l'individualité ; lorsque l'homme identifie immédiatement l'un et l'autre absolu à sa volonté, c'est-à-dire lorsque tout devient politique, lorsque tout devient disponible. L'illusion d'omnipotence peut alors ressurgir de diverses manières et, ni le *λογος θεολογικος*, ni le *λογος θεωρητικος* ne sont à l'abri de la captation de la totalité qu'ils cherchent tous deux à dire différemment, mais de manière complémentaire. Cet accaparement se justifie psychiquement par ce sentiment d'absolu inscrit dans le cœur des hommes – cette même omnipotence que Lebrun dénonçait derrière l'objectivisme scientifique et technologique dont le nazisme n'est selon lui qu'un avant-goût. Il y a donc, sous l'activité discursive, une puissance vivante absolue, une capacité imaginative capable de tout engendrer, même le pire pour l'esprit humain. En revenant sur la traduction malheureuse d'*Οιδιπους Τύραννος* en *Œdipe Roi*, Legendre nous permet d'envisager les conséquences politiques d'une appropriation dogmatique de la totalité,

---

<sup>137</sup> LEGENDRE Pierre, *L'inestimable objet de la transmission, Étude sur le principe de généalogie en Occident*, Paris, Fayard, 2004, p. 131.

<sup>138</sup> LEGENDRE, *La fabrique de l'homme occidental*, op. cit., p. 12.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 11.

mais aussi la nécessité anthropologique de la révélation comme limitation à cette prétention à la totalité :

*Les accès meurtriers d'une folie sociale ne sont possibles qu'à partir d'un discours totalisant, qui par enchaînement logique exclut et fait disparaître ce qui décolle du Tout [...] La tyrannie est une catégorie politique complexe, dont Aristote analysera, un siècle après Sophocle, les différentes variétés (Politique, 4, 10), celles-ci ayant pour trait commun un pouvoir qui fait corps avec l'individu [...] La tyrannie est un type royal particulier, une royauté dont on pourrait dire : c'est une royauté qui est tout. Τύραννος (tyrannos) est un terme beaucoup plus subtil que notre expression le pouvoir absolu. Nous appelons donc Œdipe le Roi total, ou encore le Roi qui est tout. En jargon de psychanalyse, il s'agit de repérer la non-castration instituée, l'institution du sans-limite<sup>140</sup>.*

**p. *Interprétation de la théorie du choc du point de vue de la réconciliation***

Avant de requalifier la théorie du choc que nous propose Fichte du point de vue de la réconciliation, nous devons revenir à Platon et à Kant. Pour le moment nous avons thématiqué le point de vue du Même qui prend ici la forme d'un impératif généalogique de reproduction du même par-delà la différence. Or, le rapport du Même à l'Autre est pensé par Platon dans un certain rapport d'hétérogénéité que seul l'intellect peut unifier et distinguer dans son activité discursive. Ainsi, si nous interprétons cet espace de liaison et de distinction, cet espace d'indétermination à investir entre le même et l'autre d'un point de vue cosmopolitique, nous ouvrons les portes de la phénoménologie des esprits pour nous abreuver à l'écume du calice de son infinité. Entre le Même et l'Autre, entre l'irréductibilité des références, il y a la production des images liturgiques de l'autonomie des peuples.

On peut maintenant poser que la révélation d'un contenu référentiel choque l'activité liturgique dans sa tentative d'épuiser l'absolu de telle sorte que ce choc ouvre une société particulière à son existence réelle, c'est-à-dire à la position d'un monde parfaitement extérieur à elle sur lequel elle peut agir et, réciproquement, pouvant agir sur elle. Et ce monde lui apparaît comme étant organisé par des lois qui lui sont étrangères, mais également comme un monde à son image, c'est-à-dire comme un monde dans lequel elle trouve une place à côté d'autres organisations sociales qui participent d'une même humanité. L'ouverture à l'altérité est fonction de l'actualisation de la vie en ce que la révélation pousse la structure négative de l'activité liturgique à persévérer dans son effort de dépassement de ses limites à l'infini, c'est-à-dire jusqu'à la totalité des expériences de l'autonomie.

---

<sup>140</sup> LEGENDRE, *L'inestimable objet de la transmission*, op. cit., p. 130.

Ainsi, le principe de la vie, bien qu'inconditionnellement présent dans chaque communauté particulière, ne suffit pas pour engendrer une vie effectivement réelle, une vie empirique dans le temps, car il lui manque la position d'une limite pour se réaliser. « Si une telle vie effectivement réelle doit être possible, il faut qu'un choc particulier du Non-Moi s'effectue »<sup>141</sup>, écrivait Fichte. La révélation comprise comme le choc de l'absolu sur une activité liturgique singulière cherchant à organiser un contexte géopolitique particulier est ce que l'on pourrait appeler le cercle de l'« archifactualité » du fondement ultime de toute organisation sociale en ce sens que, comme le considère Jean-Renaud Seba,

*L'exigence juridique transcendantale ne peut subsister dans la seule détermination abstraite du devoir être, mais que le devoir être appartient lui-même à l'être puisqu'il s'y manifeste en tant qu'exigence effective*<sup>142</sup>.

Autrement dit, l'archifactualité de la liturgie désigne ici une exigence normative transcendant l'acte de légitimation tout en lui étant immanente. Ainsi, l'archifactualité liturgique désigne la relation originaire d'action réciproque qu'entretient la pure capacité liturgique avec quelque chose qui lui est extérieur : *d'autres absolus particuliers*. Et, cette action réciproque qui engendre une normativité sociale, on la connaît existentiellement sous la modalité du « sentiment du Beau »<sup>143</sup>, c'est-à-dire à travers des images singulières de cet absolu particulier qui confine les corps à l'infini. C'est en ses sens qu'une production cosmopolitique d'image promettant l'autonomie des peuples ravit les esprits qui en contemplant la possibilité.

On a donc une structure dialectique à trois niveaux dont le dernier repose sur deux relations négatives : la première réside dans la capacité interne à toute activité liturgique à poser des images de son absolu et à savoir que c'est elle qui pose ces images. La deuxième contradiction s'établit entre cette première relation contradictoire de type réflexive et l'extranéité d'un contexte géopolitique particulier. La seconde contradiction a donc pour effet de révéler l'incomplétude de l'activité liturgique et de l'encourager à persévérer dans son effort. À un troisième niveau, l'activité liturgique comme pulsion d'omnipotence entre en contradiction avec d'autres activités liturgiques possédant la même pulsion. Mais, ces deux activités ont conscience qu'elles sont toutes deux limitées par une révélation. Ces trois niveaux de contradiction forment alors le cercle de l'activité liturgique finie qui peut élargir son emprise jusqu'à l'infini tout en ne pouvant pas s'en affranchir. En résumé : l'archifactualité comme structure dialectique à trois termes peut provoquer des conflits guerriers si l'on n'introduit pas

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>142</sup> SEBA Jean-Renaud, *Le partage de l'empirique et du transcendantal*, Bruxelles, Ousia, 2006, p. 109.

<sup>143</sup> FICHTE, *Essai d'une critique de toute révélation*, *op. cit.*, p. 41, note (a).

le point de vue cosmopolitique. En effet, ce point de vue va nous permettre de filer deux contradictions supplémentaires dans le tissu de la vie intracommunautaire : la première fera apparaître la particularité de toutes sociétés, la seconde consistera dans l'opération d'une requalification pragmatique des différences dans un horizon d'universalité en devenir constant.

*q. La dimension théorique de la méthode : le discours concurrentiel*

Partir du conflit pour construire notre méthode nous donne donc le bon espoir de pouvoir structurer notre discours comme s'il s'agissait d'un espace euclidien, c'est-à-dire un espace nous offrant la « neutralité axiologique » nécessaire pour proposer un discours qui se maintiendrait dans l'équidistance des objets mis en concurrence. Nous devons donc structurer l'espace de la globalisation pure en appliquant notre méthodologie à ce que Legendre caractérise comme « espace dogmatique ».

La processualité hégélienne du mouvement du concept nous permet ainsi de caractériser les trois moments nécessaires à la reproduction d'une communauté dogmatique comme autant d'objets sur lesquels notre traitement méthodologique devrait se concentrer. Il s'agira donc d'analyser la répartition du fondement théologico-politique sur trois niveaux de normativité : premièrement, au plan psychosomatique ou individuel à travers une activité de recollection ou d'intériorisation des institutions ; deuxièmement, au plan communautaire, à travers le travail d'extériorisation exégétique du discours liturgique et normatif ; et troisièmement, au niveau du rapport au contenu de la référence à travers l'activité de révélation qui se mobilise dialectiquement dans les deux premiers niveaux. Ces trois niveaux décrivent ainsi les trois moments de l'institution de la vie humaine.

Au premier niveau, il s'agit d'étudier comment la référence absolue est intériorisée par un individu à travers une activité de recollection. Au deuxième niveau, il faudra élucider comment la référence en vient à parler à travers un individu qui la parle, s'appuyant sur le fait que l'activité herméneutique a comme condition l'intériorisation du premier niveau. Il faut insister ici sur le fait que, étant donné que l'édifice dogmatique est mobilisé dans une activité liturgique, cette activité d'extériorisation herméneutique de la référence est à l'origine du travail d'intériorisation des nouvelles générations. Au troisième niveau, enfin, il faudra préciser comment la référence absolue s'érige esthétiquement, d'une part, en principe fondateur, en tant que l'individu lui délègue la fondation de son existence et accorde une valeur légale à sa normativité et, d'autre part, comme une finalité, puisque cette référence se révèle comme finalité de l'existence et de la normativité en tant que c'est en son nom que toute activité

humaine trouve sa signification dernière. Notre perspective épistémologique épouse ainsi le mouvement de la référence, en tant que seul et même mouvement, seule et même révélation d'elle-même, origine et fin : elle est une finalité fondatrice où poser et être posé s'équivalent.

Dans cette première partie, le discours concurrentiel consiste donc à détailler les éléments significatifs des communautés et des sociétés étudiées selon ces trois moments. Le but de cette étude consiste à ouvrir le discours liturgique assurant cette reproduction à la saisie de sa finitude structurelle pour la conduire à la création d'une nouvelle politique du commun.

*r. La dimension pratique de la méthode : principe téléologique*

Dans un second temps, notre travail consiste à consolider cet espace théorique avec l'exigence anthropologique de la réconciliation. Dans cette seconde partie, il s'agit de relire la mise en concurrence des civilisations étudiées à l'aune du point de vue cosmopolitique. Le principe téléologique de notre étude consiste, dès lors, à repenser, à travers les différentes mises en scène de la référence, comment l'activité individuelle et collective peut-elle s'ouvrir à des extranéités radicales dans un processus de production de schèmes transitoires communs médiatisant et garantissant rétrospectivement l'activité liturgique libératrice des différentes civilisations réconciliées. L'objectif ultime de notre épistémologie vise donc à tracer les lignes de fuite d'un espace commun où les traditions religieuses, c'est-à-dire les communautés s'alimentant à leur fondement théologico-politique propre, peuvent espérer vivre en paix. Or, selon nous, rendre possible une telle réconciliation repose sur la capacité à faire apparaître une archifactualité référentielle commune, ou des structures anthropologiques originaires, à toutes activités liturgiques. En outre, le principe téléologique du discours doit nous offrir la possibilité de circonscrire une exigence absolue pratique capable de fonder légitimement une activité législative partagée universellement, en tant que les idéaux particuliers peuvent prospérer à la seule condition qu'ils soient garantis par l'idéal pragmatique d'un commun médiatisant les différences ; d'un commun normatif rythmé et organisé par les différences.

*s. La méthode proposée : relecture fichtéenne de la réconciliation hégélienne d'un point de vue cosmopolitique*

Les trois premières contradictions forment ce que nous avons appelé le discours concurrentiel. Mais, notre méthodologie ne peut se satisfaire d'une analyse des conflits mythologiques, car elle pose l'exigence d'un apaisement des conflits pour les transformer en

relation concordante. Il nous faut maintenant indiquer le principe téléologique du discours concurrentiel.

Rassemblons les divers éléments énoncés jusqu'ici : selon Fichte, l'activité humaine se caractérise par une contradiction entre sa finitude et son infinitude. Pour combler cette incomplétude structurelle, l'activité humaine est vouée à un travail indéfini d'intériorisation des déterminations extérieures. Le choc de la révélation joue le rôle d'une négation externe permettant à la liturgie de persévérer comme activité vivante en faisant éclater le cadre cognitif dans lequel elle se trouvait précédemment. La révélation permet également de se prémunir politiquement contre le désir d'omnipotence qui conduit une société à l'anéantissement. Ainsi, la révélation est l'expression du processus de la contradiction entre un état singulier de la liturgie, un contexte géopolitique particulier et le contenu de la référence. La fonction du liturgique consiste donc dans la capacité à médiatiser l'évolution du contexte avec la fixité du contenu référentiel en procédant à l'intériorisation des déterminations extérieures à une production liturgique antérieure. Mais, n'oublions pas que cette activité engendre potentiellement des conflits. Toutefois, c'est selon nous cette activité qui est à même de produire du commun en ouvrant son organisation sociale à l'altérité en réinterprétant positivement son incomplétude structurelle. Le liturgique est donc le point originaire où se lient et se distinguent l'universel d'expansion et le point de vue cosmologique. Il est le point originaire où s'opposent deux types de globalisation : une globalisation unipolaire, fondée sur le déni inhérent à l'universel d'expansion, et une globalisation multipolaire, fondée sur une compréhension du commun qui présuppose la reconnaissance de sa particularité comme particularité.

Pour rappel : l'universel d'expansion est, dans un vocabulaire hégélien, cette position qui consiste à identifier son expression particulière de l'humanité comme étant l'expansion universelle de l'humanité. Or, l'existence du conflit prouve d'un point de vue pragmatique que le particulier n'est pas un universel, sans quoi il n'y aurait pas de conflit. L'idée même de conflit exige en effet l'idée d'une opposition entre plusieurs partis évoluant au même niveau de complexité. L'expression logique du conflit est le principe de non-contradiction. Appliquer ce principe à la géographie, signifie qu'il ne peut avoir qu'une seule communauté à un seul endroit de l'espace monde.

Ainsi, si c'est le liturgique, comme expression de ce que Legendre appelle le dogmatique, qui est la source idéologique des conflits, c'est cette activité que nous devons

interpréter d'un point de vue cosmopolitique. On a donc caractérisé la révélation comme ce moment où l'activité liturgique éclate lorsqu'elle prend la mesure de ce qu'elle ne parvient jamais à épuiser le contenu de la référence sous la pression de son contexte particulier. Comme l'écrit Marie Lezowski :

*La liturgie est le parangon du « langage autorisé » défini par Pierre Bourdieu : l'autorité de celui qui parle et celle du discours se renforcent l'une l'autre [... Et] le changement fragilise l'autorité exercée par le discours liturgique : c'est le moment où les fidèles sont tenté de protester<sup>144</sup>.*

Autrement dit, la médiation liturgique a pour fonction de produire des images permettant à une société de s'organiser en obtenant l'adhérence des intérêts contradictoires. En ce sens, la liturgie propose des redéfinitions sotériologiques transitoires, c'est-à-dire des schèmes d'adhésion collective permettant de guider le contexte vers une nouvelle configuration géopolitique. La liturgie est donc par définition une activité de production de structures sociales. Or, ces productions d'images schématiques contiennent en elles-mêmes l'indétermination des formes de vie qu'elles prétendent subsumer dans une proposition sotériologique. Autrement dit, il ne s'agit pas de concept universel et nécessaire, mais des structures qui sont en elles-mêmes l'expression d'un contexte géopolitique à donner. De ce point de vue, elles ne sont pas exportables dans un autre contexte déterminé.

Toutefois, ces images ont une portée différentielle, c'est-à-dire qu'elles permettent la production d'un projet de vie commun à partir d'un absolu auquel on adhère, auquel on *colle* psychosomatiquement, car il réveille en nous cet absolu originaire. Cet éclaircissement de la production liturgique nous donne ainsi la capacité de pouvoir lier deux perspectives distinctes : d'une part, la dimension historique de la contradiction interne de l'activité liturgique comme structure d'incomplétude ouvrant une capacité d'inférence d'un projet de vie commun intracommunautaire, c'est-à-dire ouvert à un horizon de réalisation transgénérationnel ; telle est la signification dernière de l'indéfini comme terme médiateur du fini et de l'infini. D'autre part, la dimension logique de la médiation liturgique comme production d'images de gouvernance rejoue indéfiniment le rapport qu'entretiennent le symbolique, c'est-à-dire le contenu absolu de la référence, avec le politique comme institution de la normativité sociale.

Or, selon nous le schème de la réconciliation hégélien permet de lier ces deux perspectives d'un point de vue cosmopolitique. Le principe heuristique sur lequel nous nous

---

<sup>144</sup> LEZOWSKI Marie, « Liturgie et domination. L'abolition du dimanche de carnaval par Charles Borromée, archevêque de Milan (1576-1580) », *Siècle* [En ligne], 35-36 | 2012, p. 1.

appuyons est le suivant : *le commun compris comme ce que l'on partage différemment*. C'est-à-dire un commun défini comme la médiation des différences d'une part, et les différences comprises comme le rythme du commun d'autre part. Nous avons donc plusieurs niveaux de complexité à assembler dans un tout cohérent : premièrement, la double négation de la révélation que nous avons définie comme choc intracommunautaire. Deuxièmement, la contradiction hégélienne de la réconciliation comme reconnaissance réciproque de son incomplétude dans la production d'un tiers commun, c'est-à-dire comme inférence d'un projet de cohabitation mondiale. Ces deux composantes peuvent se ramener à une seule contradiction : la contradiction qui oppose et lie le point de vue géopolitique mondial de la globalisation pure, c'est-à-dire l'expression de la diversité des intérêts sociaux, et le point de vue cosmopolitique qui renvoie au dépassement des conflits intra- et extracommunautaires.

En nous plaçant du point de vue du conflit, nous proposons dès à présent un système de négation quintuple capable d'articuler notre étude théorique et sa finalité pratique. Rappelons-le : ce système est une méthode fonctionnant qu'il s'agit de saisir du point de vue cosmopolitique au sens kantien, c'est-à-dire du point de vue de l'usage du monde en vue d'une cohabitation pacifique entre communautés et États.

*Premièrement*, à un niveau purement abstrait, nous avons la négation interne à l'activité liturgique, comme capacité à accueillir l'altérité, c'est-à-dire comme pure puissance potentielle de réinvention du fondement théologico-politique.

*Deuxièmement*, cette contradiction interne est elle-même niée lorsqu'elle se heurte à la révélation comme contradiction intracommunautaire, c'est-à-dire comme l'opposition entre un contexte particulier et le contenu absolu de la référence. Cette contradiction extérieure pousse la contradiction interne à se réaliser dans une tradition, c'est-à-dire dans une histoire, à travers un travail liturgique de production d'images jouant un rôle médiateur.

*Troisièmement*, en médiatisant le contexte géopolitique et un absolu particulier qu'elle tient encore pour universels, l'activité liturgique contient en elle-même des contradictions extracommunautaires comme autant d'intérêts contradictoires qu'elle cherche à unifier dans ses images. Mais, en saisissant qu'elle échoue, d'une part, à unifier le contexte et l'absolu révélé – deuxième contradiction – et qu'elle ne parvient pas à subsumer des intérêts extracommunautaires d'autre part ; alors l'activité liturgique est forcée de reconnaître un régime d'extranéité radicale. Tout universel d'expansion est maintenant confronté à son propre échec qui pousse sa liturgie à reconnaître l'existence d'autres organisations particulières.

*Quatrièmement*, lorsque la contradiction intracommunautaire s'interprète elle-même du point de vue des contradictions extracommunautaires, il lui apparaît que les autres organisations sociales entretiennent un rapport d'incomplétude identique. En effet, lorsqu'une activité liturgique quelconque parvient à reconnaître sa propre incapacité à produire des images rassemblant unanimement l'ensemble de l'humanité d'une part, et qu'elle en vient à reconnaître qu'aucune activité liturgique ne parvient à produire de telles images, alors elle se met à opposer *l'exigence liturgique de la référence et le contenu des références* pour plonger dans un relativisme radical. La négation relativiste pousse l'activité liturgique à ne plus assumer sa fonction, en considérant que la médiation entre l'exigence universelle de la référence et les contenus particuliers de la référence est un simple rapport de juxtaposition spatiale, c'est-à-dire la contingence inhérente au contexte géopolitique de chaque révélation de l'absolu. Face à ce constat négatif, l'activité liturgique tourne à vide, produisant n'importe quelles images capables de légitimer les besoins les plus bas ; besoins déterminés par la contingence du contexte. Autrement dit, l'activité liturgique n'est plus opposée à rien, elle n'est plus choquée par une révélation : elle s'anéantit.

*Cinquièmement*, parvenu à ce point ultime de la déconstruction relativiste, *le risque de l'anéantissement* vient nier le processus d'anéantissement. Cet anéantissement de l'anéantissement conduit l'activité liturgique à, d'une part, produire des images à partir de son absolu particulier qu'elle revisite pour continuer à être, et, d'autre part, forte de son expérience relativiste, elle cherche à entretenir avec l'extérieur un rapport de détermination réciproque rendant possible l'inférence d'un projet normatif commun, c'est-à-dire mondial, à même de garantir l'échange des moyens de réalisation des sotériologies particulières.

Ce projet de vie commun est rendu possible par la production d'images, de schèmes transitoires, médiatisant des absolus particuliers, c'est-à-dire tenant compte de la diversité inhérente du point de vue géopolitique d'où surgit sans cesse de nouvelles expressions de la vie de l'humanité. Dès que la liturgie prend conscience que le point de vue géopolitique appartient à tous et qu'elle y répond inmanquablement de manière incomplète, alors elle accepte que tous cherchent à concourir réciproquement à la production d'une réconciliation pérenne, c'est-à-dire d'un horizon d'universalité, toujours déjà présent dans des liturgies particulières qui sont unifiées dans des images singulières communes : dans des schèmes transitoires communs. La référence à la charia comme fondement normatif en Liban peut illustrer ce point. Comme l'écrit Samer Ghamroun :

*L'État libanais se situe juridiquement à égale distance de tous les communautés religieuses, dont il reconnaît l'autonomie dans les affaires du statut personnel, en l'absence de tout droit commun en la matière<sup>145</sup>.*

Autrement dit, le Liban est un espace normatif où cohabite une pluralité de référence dont l'État est un commun partagé différemment par chaque communauté. Par ailleurs, dans ce contexte particulier, la référence à la charia n'est pas mobilisée uniquement par les communautés islamiques. En effet, d'autre communauté n'hésite pas à y avoir recours pour préserver leur intérêt. La référence à la charia, écrit Ghamroun,

*Dans le débat politique et législatif alimente le jeu intercommunautaire plus qu'elle ne le menace. La référence à la charia est un instrument que chaque communauté utilisera en temps voulu dans un sens ou dans un autre pour préserver ses acquis législatifs et juridique<sup>146</sup>.*

Pour le reformuler différemment, dans le cas libanais le maintien de la particularité des autres est la garantie apporté au maintien de sa propre particularité. Mais, elle est également utilisée par la communauté chrétienne comme argument dans l'organisation normative et juridique de sa propre communauté. Quoi qu'il en soit

*Plutôt qu'une menace contre ce système, comme voudrait le montrer une certaine rhétorique, la référence à la charia a été en fin de compte utilisée depuis un demi-siècle pour le renforcer, en préservant le statut quo favorable aux acteurs communautaires, et a eu paradoxalement une fonction de maintien du pluralisme juridique institutionnalisé existant<sup>147</sup>.*

Ainsi, le commun, c'est-à-dire les schèmes transitoires, unifie et médiatise des absolus différents pour que tous les peuples puissent inférer ensemble un même projet universel. Face à l'empirisme impérialiste de l'universel d'expansion qui identifie sa particularité avec l'humanité, l'universel de la phénoménologie des esprits est ce que l'on construit ensemble dans des schèmes transitoires communs. La liturgie est donc l'activité singulière à même de médiatiser, en interne, le contexte et un absolu particulier posé comme universel et en externe, de médiatiser les absolus particuliers posés comme particuliers du point de vue cosmopolitique de l'horizon d'universalité.

Par ailleurs, si l'on nous demande d'où vient cette angoisse d'anéantissement qui pousse une activité liturgique à surmonter l'anéantissement du relativisme, nous répondons avec Fichte.

---

<sup>145</sup> GHAMROUN Samer, « Liban : mobiliser la norme islamique, préserver le système pluricommunautaire », *La charia aujourd'hui. Usages de la référence au droit islamique*, Baudouin Dupret (dir.), Paris, La Découverte, 2012, p. 113.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 119

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 124.

De même que, d'un pur point de vue théorique : « L'effort doit être infini et n'avoir jamais de causalité. Cela n'est concevable qu'à la condition de penser un contre-effort, qui lui fasse équilibre »<sup>148</sup> ; de même, du point de vue de la réalisation d'une société : sa puissance créatrice, inventive, spirituelle, est rendue possible à la seule condition que s'oppose à elle un absolu vers lequel elle tend. Comme l'enfant qui est angoissé par l'anéantissement dû au retard maternel et par l'éventualité d'exister comme une individualité, une société s'angoisse lorsqu'elle sent que son processus transgénérationnel tend à la disparition.

---

<sup>148</sup> FICHTE, « Les principes de la doctrine de la science », art. cit., p. 150.

## CONCLUSION

\*

Cette esquisse est en elle-même la conclusion de huit années passées sur les bancs de l'Université en qualité d'étudiant. Plus exactement, elle en est la mémoire dans un double sens. Elle est d'une part la tentative de présenter ce que nous retenons de toutes ces années. Elle est d'autre part la présentation de ce que nous voulons que l'Institution universitaire retienne de notre passage dans ses murs. Il est vrai que notre style a pu surprendre et que certains développements ont parfois manqué d'élégance ou de clarté. Mais nous espérons que le lecteur y aura vu de la sincérité, car sans ce mouvement du cœur nous risquons bien de paraître un peu ridicule. Quoi qu'il en soit, ceci reste une esquisse, c'est-à-dire le brouillon de ce qui reste à venir. Et il est clair pour nous que nous ne maîtrisons pas encore tous les enjeux de notre propre perspective de travail. Conclure une esquisse consiste donc d'avantage à promettre qu'à refermer un propos sur lui-même.

Ainsi, cette esquisse annonce des recherches eidétiques dans lesquelles nous devons caractériser davantage notre culture de la science, du management, de l'individualisme comptable qui ont pour soteriologie l'idéal d'un sujet absolu, désentravé et autofondé, c'est-à-dire cherchant à disparaître dans l'illusion d'immédiateté. Dans certains salons philosophiques on parle de « machine désirante », c'est-à-dire d'un être dépourvu de soi qui consomme à la troisième personne du singulier, comme un automate dans un monde où règne l'interchangeabilité.

En effet, fidèle aux critères de l'épistémologie du conflit que nous avons mis en avant, c'est dans un premier temps un travail de désabsolutisation de cette culture comptable qu'il faut entreprendre si nous voulons pouvoir répondre aux accusations des peuples que nous avons toujours méprisés. L'espoir étant que, suite à ce travail, ils acceptent de faire le reproduire en retour, car il n'y a qu'une seule voie vers la réconciliation : celle du pardon dans la reconnaissance réciproque de son incomplétude – Hegel parlait de reconnaissance des torts mutuels.

Or, lorsqu'une société accepte son incomplétude structurelle, c'est-à-dire lorsqu'elle accepte le fait qu'elle ne parvienne jamais à épuiser sa référence, elle peut percevoir dans d'autres sociétés des éléments réutilisables dans son propre projet social. Autrement dit, la reconnaissance d'inachèvement structurel est synonyme de l'éclatement de l'universel d'expansion. Et, si l'altérité devient une ressource pour accomplir sa propre soteriologie, alors

on se met à désirer la préservation de l'altérité comme altérité. Ce travail de reconnaissance permettrait donc d'ouvrir un chemin d'espérance où chaque société reconnaîtrait en l'autre le même élément vital, la même soif de prospérité, le même désir d'autonomie. Là est la différence fondamentale entre les relations des hommes et celles des peuples. Chez les hommes, nous naissons fils et filles de nos parents pour que nous devenions tous frères et sœurs. Entre les peuples, il n'y a pas de parents, pas d'autorité légitime, ils n'y a que des frères et des sœurs, il n'y a que la guerre, l'indifférence ou l'entraide.

Entre les peuples il y a donc toujours déjà du commun, il y a toujours déjà des schèmes fonctionnant de la même manière. Tel est ce que nous apprend l'anthropologie. Mais, nous ne pouvons en rester là, il nous faut organiser ce commun, permettre que ces structures, ces formes d'unités flottantes, puissent être partagées, exprimées, vécues selon la diversité infinie des contextes sociaux. Lorsque le commun est compris comme ce qui est partagé différemment, alors le commun est vécu par les autres comme une invitation, comme un partage qui rythme la vie des peuples et crée une solidarité impolitique, c'est-à-dire indisponible aux volontés privées.

L'idée d'une rencontre exigeant le maintien des différences comme différences est l'idée essentielle de cette esquisse. Déployer cette idée dans un système philosophique nous permettrait de parler de *philosophie diplomatique*, c'est-à-dire d'une philosophie qui part de la diversité des fondements théologico-politiques pour repenser le sens du commun. Mais pour ce faire, il faut opérer un changement paradigmatique qui implique un certain dépassement de la pensée du vivant qui fut l'horizon conceptuel de la dernière grande philosophie de l'universel que fut l'idéalisme allemand. En effet, nous considérons que toute philosophie est limitée par l'horizon normatif qu'elle se donne. Or, nous cherchons à penser des rencontres multiples où chaque société contient en elle-même les trois moments nécessaires à sa reproduction que sont l'universel de sa référence, les besoins particuliers inhérents à son contexte géopolitique, et l'activité singulière de sa production liturgique et normative.

Ce qu'il faut donc repenser à l'aune de notre principe herméneutique, c'est la nature de la médiation. En fait, la médiation liturgique que nous mettons en avant est une médiation de type fichtéenne, c'est-à-dire une médiation que l'on pourrait qualifier de transitoire. Pourquoi transitoire ? Parce la production d'image est la production d'un schème non répétable devant indéfiniment combler le fossé entre l'évolution d'un contexte particulier et le caractère absolu de la référence.

Du point de vue cosmopolitique, l'activité liturgique devient un usage du monde qui répond à l'exigence heuristique d'une cohabitation pacifique. On peut donc envisager la dialectique suivante : des images liturgiques différentes, mais jugeant nécessaire de préserver l'altérité pour s'en inspirer, proposent un ordre commun où chaque société trouve sa place dans un horizon de paix universel. Autrement dit, le commun n'est plus ce que l'on partage en propre, mais ce que l'on partage différemment. Dit encore autrement, c'est la différence de niveau entre l'exigence formelle de la référence et la diversité des contenus référentiels qui rend pensable l'articulation, du point de vue cosmopolitique, de deux types de dialectiques. On a premièrement celle de la structure d'inférence qui caractérise la vie des sociétés et, deuxièmement, une dialectique cosmopolitique qui médiatise les différentes références formant alors le contexte géopolitique mondial avec un projet universel de vie universelle.

Prendre le commun comme ce que l'on partage différemment c'est l'objet d'un programme philosophique visant à étudier comment des organisations sociales particulières, partageant toute la nécessité de se fonder dans une référence absolue, peuvent user de leur différence pour *inférer*, c'est-à-dire produire, un projet de vie commune.

ILLUSTRATIONS

\*

BRUEGEL Pieter, *Le combat de Carnaval et Carême*, 1559.



GOYA Y LUCIENTES Francisco, « El sueño de la razón produce monstruos », série :  
*Los Caprichos*, n°43/80, 1797-1798.



MICHEL-ANGE, *La Pietà Bandini*, 1547-1555.



## BIBLIOGRAPHIE

\*

### Littérature anthropologique et juridique :

- BALANDIER Georges, *Anthropologie politique*, 2<sup>ème</sup> édition, Paris, P.U.F., 1969.
- DUPRET Baudouin, *La charia. Des sources à la pratique, un concept pluriel*, Paris, La Découverte, 2014.
- ELIADE Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.
- GHAMROUN Samer, « Liban : mobiliser la norme islamique, préserver le système pluricommunautaire », *La charia aujourd'hui. Usages de la référence au droit islamique*, Baudouin Dupret (dir.), Paris, La Découverte, 2012, pp. 113-126.
- GODELIER Maurice, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Flammarion, 2010.
- JORION Paul, *Comment la vérité et la réalité furent inventées*, Paris, Gallimard, 2009.
- LEBRUN Jean-Pierre, *Un monde sans limite. Suivi de Malaise dans la subjectivation*, Toulouse, Érès, 2011.
- LEGENDRE Pierre & PAPAGEORGIOU-LEGENDRE Alexandra, *Filiation. Fondement généalogique de la psychanalyse*, suite 2, Fayard, Paris, 1990.
- LEGENDRE Pierre, *La fabrique de l'homme occidental*, Paris, MILLE.ET.UNE.NUITS, 2000.
- LEGENDRE Pierre, *L'empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels*, Paris, Fayard, 1984.
- LEGENDRE Pierre, *Le désir politique de Dieu*, Paris, Fayard, 2005.
- LEGENDRE Pierre, *L'ineestimable objet de la transmission. Étude sur le principe de généalogie en Occident*, Paris, Fayard, 2004.
- PHILIPPART DE FOY Olivier, « De l'autonomie comme principe d'exclusion », *Ethica clinica*, février 2015.

### Littérature historique :

- DELALE Sarah, & DELLE LUCHE Jean-Dominique, « Le temps de la fête : introduction », *Questes [En ligne]*, 31 | 2015.

- FOURNIER Laurent, « Jeux collectifs et socialisation du corps dans les fêtes religieuses », *Cahiers d'étude du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], 11 | 2013.
- LE GOFF Jacques, « Au Moyen Âge : Temps de l'Église et temps du marchand », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 15<sup>e</sup> Année, No. 3, mai-juin, 1960.
- LEZOWSKI Marie, « Liturgie et domination. L'abolition du dimanche de carnaval par Charles Borromée, archevêque de Milan (1576-1580) », *Siècle* [En ligne], 35-36 | 2012.
- VERGER Jacques, « Histoire des universités médiévales et modernes », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques* [En ligne], 139 | 2008.

### **Littérature philosophique :**

- BACHELARD Gaston, *La poétique de l'espace*, Paris, P.U.F., 2014.
- COULOUBARITSIS Lambros, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, De Boeck, 2003.
- DIXSAUT Monique, *Platon et la question de la pensée : études platoniciennes*, Vol. 1, Paris, Vrin, 2006.
- FICHTE J. G., *Essaie d'une critique de toute révélation*, trad. J.-C. Godard, Paris, Vrin, 1988.
- FICHTE J. G., *La doctrine de l'État* (1813), trad. F. Albrecht, J.-F. Goddard, G. Lacaze & O. Lahbib, Paris, Vrin, 2006.
- FICHTE J. G., *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science (1794-1797)*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1999.
- HABERMAS Jürgen, RATZINGER Joseph & SCHLEGEL Jean-Louis, « Les fondements prépolitiques de l'État démocratique », *Esprit*, n° 306 (7), juillet 2004.
- HEGEL G. W. F., *Encyclopédie des sciences philosophique. Science de la logique*, vol. 1, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2014.
- HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophique. Philosophie de la nature*, vol. 2, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004.
- HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006.
- HEGEL G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, G.W., B. 9.

- HEIDEGGER Martin, *Être et temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986.
- JACOB François, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1970.
- JARCZYK Gwendoline & LABARRIÈRE Pierre-Jean, *Les premiers combats de la reconnaissance. Maîtrise et servitude dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1987.
- KANT E., *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, Paris, Vrin, 2002.
- KANT E., *Critique de la raison pure*, trad. À Renaud, Paris, Flammarion, 2006.
- MAESSCHALCK Marc, *Religion et identité culturelle chez Fichte*, Europeae Memoria, 2006.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- PLATON, « Sophiste », trad. N. L. Cordero, *Platon œuvre complètes*, Paris, Flammarion, 2011.
- SEBA Jean-Renaud, *Le partage de l'empirique et du transcendantal*, Bruxelles, Ouisia, 2006.

### **Littérature psychologique :**

- DESSAIN Béatrice, *Winnicott : illusion ou vérité. Des conditions de possibilité de l'avènement du sujet*, Bruxelles, De boeck, 2008.
- SAMI-ALI Mahmoud, *De la projection*, Paris, Dunod, 2004.
- SAMI-ALI Mahmoud, *L'espace imaginaire*, Paris, Gallimard, 1972.
- WINNICOTT D. W., *Conversations ordinaires*, trad. B. Bost, Paris, Gallimard, 1988.

### **Littérature théologique :**

- ARKOUN Mohammed, « Actualité du problème de la personne dans la pensée islamique », *Die Welt des Islams, New Series*, Bd. 29, n° 1/4, 1989.
- « Décret *Ad gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église », *Vatican II*.

- HANS Küng & KUSCHEL Karl Josef (prés. et com.), *Manifeste pour une éthique planétaire. La déclaration du Parlement des religions du monde*, trad. É. Boné, Paris, Cerf, 1995.
- MESCHONNIC Henri, « Pour en finir avec le mot “Shoah” », *Le Monde.fr*, consulté le mardi 12 avril 2016 à 11 h 47.
- VAN STRAELEN Henry, *Ouverture à l'autre, laquelle ?*, Paris, Beauchesne, 1982.
- VIDAL Jacques, *L'Église et les religions ou le désir réorienté*, Paris, Albin Michel, 1990.

### **Dictionnaires :**

- BONTE Pierre & IZARD Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, P.U.F., 2010.
- CHEMAMA Roland & VANDERMERSCH Bernard, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Larousse, 2004.
- LAPLANCHE Jean & PONTALIS Jean-Bertrand, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 2009.

### **Illustrations :**

- BRUEGEL Pieter, *Le combat de Carnaval et Carême*, 1559.
- GOYA Y LUCIENTES Francisco, « El sueño de la razón produce monstruos », série : *Los Caprichos*, n°43/80, 1797-1798.
- MICHEL-ANGE, *La Pietà Bandini*, 1547-1555.

# TABLE DES MATIÈRES

\*

INTRODUCTION.....	p.3
1 <sup>ER</sup> PARTIE DE L'ESQUISSE.....	p. 6
<i>a.</i> Introduction au point de départ : la contingence meurtrière de la mondialisation.....	p. 6
<i>b.</i> Le point de vue des sciences constituées.....	p. 12
<i>c.</i> Thématization du conflit : requalification hégélienne de la mondialisation.....	p.18
<i>d.</i> Les exigences épistémologiques du conflit : la tâche géopolitique d'une phénoménologie des esprits comme changement de paradigme métaphysique.....	p.22
<i>e.</i> Ressources et déplacements conceptuels. L'institution « religieuse » du droit : le concept de « Référence » chez Pierre Legendre.....	p. 26
<i>f.</i> Objections à la tentation d'ériger une métaréférence.....	p. 29
2 <sup>ÈME</sup> PARTIE DE L'ESQUISSE.....	p. 33
<i>g.</i> Thématization de notre tâche philosophique comme épistémologie du fondement.....	p. 33
<i>h.</i> L'infini, l'indéfini et le fini : la structure d'inférence de la référence.....	p. 37
<i>i.</i> La dimension esthétique du fondement politique.....	p. 41
<i>j.</i> Ressources et déplacements conceptuels. Décentrement politique du religieux : le concept de révélation chez Fichte.....	p. 45
<i>k.</i> Ressources et déplacements conceptuels. La constitution d'un tiers commun : le concept de réconciliation chez Hegel.....	p. 49
<i>l.</i> Le commun est ce que nous partageons différemment ?.....	p. 52
3 <sup>ÈME</sup> PARTIE DE L'ESQUISSE.....	p. 55
<i>m.</i> Les exigences de la méthodologie des recherches eidétiques.....	p. 55
<i>n.</i> Présentation de la théorie du choc.....	p. 58
<i>o.</i> Matrice métaphysique des recherches eidétiques.....	p. 62
<i>p.</i> Interprétation de la théorie du choc du point de vue de la réconciliation.....	p. 67
<i>q.</i> La dimension théorique de la méthode : le discours concurrentiel.....	p. 69
<i>r.</i> La dimension pratique de la méthode : principe téléologique.....	p. 70
<i>s.</i> La méthode proposée : relecture fichtéenne de la réconciliation hégélienne d'un point de vue cosmopolitique.....	p. 71
CONCLUSION.....	p. 77
ILLUSTRATIONS.....	p. 80
BIBLIOGRAPHIE.....	p. 83