

Totalité, temporalité et politique. Essai de typologie

DANIELE LETOCHA

Deux dangers ne cessent de menacer le
monde : l'ordre et le désordre

PAUL VALÉRY.

EN OCCIDENT, il n'existe pas de discours fondateur qui ne fasse appel à quelque idée de totalité. Le discours politique ne fait pas exception à cette règle. Fonder l'espace du politique, c'est essentiellement construire la référence à un ailleurs normatif, dans le « sérieux » d'un engagement qui porte au-delà d'une communauté humaine donnée. Cet ailleurs qu'on oppose au *hic et nunc* opère non pas comme une cause, mais plutôt comme une condition d'intelligibilité de la situation concrète. Or, la forme de cette condition d'intelligibilité n'est jamais elle-même donnée dans une expérience d'intuition d'objet réductible par inspection de l'esprit. À l'opposé, la situation concrète, organisée par cette forme, s'éclaire d'un réseau de déterminations causales susceptibles d'élucidations tranchées. La représentation de l'agir collectif implique donc l'intersection de deux registres distincts : celui des formes et celui des forces. Le registre formel de la totalité opère par évidence, nécessité et règle, tandis que celui du « fait » à infléchir opère dans l'économie du constat, de la cause et de l'effet (y compris dans le cas de la causalité magique propre au monde archaïque).

Autant ici que dans l'ordre éthique, pour qu'une conscience s'érige en agent politique, il faut d'abord que s'instaure une tension entre un lieu axiologique qui lui fournit le principe d'ordre et, d'autre part, le lieu empirique à ordonner. À la différence de l'éthique, cependant, la constitution de l'horizon imposant ses prescriptions spécifiques ne procède jamais de l'acte inaugural d'une volonté individuelle. Quoique effectivement construit (par des procédures identifiables *a posteriori*), l'ailleurs invoqué apparaît toujours à chacun comme déjà là. Il s'agit d'un système de formes coïncidant avec les règles de la pensée et du langage. Or, ces règles ne sont pas des universaux absolus : on peut donc concevoir une pluralité de régimes comparables à diverses stylistiques ou grammaires. Par ces règles se trouve fixée l'évidence de l'image de l'homme et du monde humain ainsi que l'idée d'ordre entre les hommes, éléments qui se trouvent au fondement de la représentation du politique et dont les variations archétypiques font notre objet ici. Et quel que soit le système considéré, il offre le double versant du choix et de la contrainte symbolique qui caractérise la logique du fait culturel : d'une part, la contingence radicale d'un choix collectif inaperçu dans le moment de sa cristallisation et, d'autre part, le régime des nécessités

formelles, précisément issues de ce mode de cristallisation parmi tous les autres modes possibles. Une fois en place, une forme donnée gouverne le fondement de l'agir collectif pour toutes les consciences qu'elle réunit dans une même appartenance à sa propre logique.

Si la liberté des agents ne s'exerce pas dans le choix de l'horizon, elle est en revanche à l'œuvre pour établir une médiation entre l'ailleurs et l'ici, de façon à formuler l'action jugée capable de contenir, de contrôler, de diminuer ou encore de supprimer le désordre dans les rapports entre les hommes. Plus radicalement, le discours médiateur doit d'abord identifier ce qui est désordre. Il ne peut le faire qu'en s'inscrivant entre la perception empirique et une représentation normative qui n'en est pas issue, autrement dit, entre ce qui, de simple chaos cosmique, devient désordre politique, et le principe d'ordre extrinsèque mobilisé pour produire une telle lecture. Car, livré à ses données brutes, le chaos aveugle n'est pas encore désordre. Et le désordre n'est pas partout identifié avec les irrationnels : ce serait manquer l'essence du politique que d'identifier le principe d'ordre au principe de raison théorique. La conjonction accidentelle de l'un et de l'autre se retrouve dans deux des quatre figures de la totalité que cette étude examine, et n'y représente que des cas quelconques.

Ce qui est constant, c'est le recours à la totalité pour reconnaître et ordonner les faits politiques. En d'autres termes, le discours politique s'articule si, et seulement si, le tragique opaque, muet et aveugle du chaos a d'abord été converti en une dramatique du désordre : grâce au recours à la totalité, les responsables, les alliés, les ennemis, les facteurs, les problèmes se répartissent dans une logique où peuvent se dire des projets d'intervention. Ainsi, Antigone peut prendre le statut politique d'adversaire de Créon; les protestants de l'Empire reçoivent celui d'alliés politiques de Richelieu; les juifs du troisième Reich font figure de responsables de l'anarchie économique, etc. Le tragique pétrifie son contemplateur alors que le drame assigne la direction de l'action. Toujours seconde, la sphère du politique occulte la dimension tragique en dédoublant la lecture entre deux pôles autres : l'ordre et le désordre.

C'est pourquoi le discours qui vise à fonder l'action collective manifeste nécessairement la double polarité de l'ailleurs et de l'ici. Et cela demeure lors même qu'il se pose comme immanentiste, pragmatique, positiviste ou encore « scientifique ». En politique, la prétention à l'immédiateté est toujours auto-réfutante. De fait, les représentations du politique qui se coupent d'une figure de la totalité en invoquent aussitôt une autre, subreptice. Et l'on voit que les plus « laïques » sont aussi les plus totalitaires. Car le recours à la totalité est l'une des contraintes permanentes de la conscience du politique.

Pour échapper à cette contrainte, il faut nier la logique fondationnelle de l'idée d'action collective qui fait notre objet ici. Cela se peut et cela s'est fait. De Diogène à Cioran, de Lichtenberg à Laruelle et de Nietzsche à Derrida, le refus ponctuel de la totalité s'est révélé corrélatif d'un véhément refus du politique. Au nom de partis pris individuels solipsistes, vitalistes ou ludiques, une conscience singulière peut choisir de rompre avec l'exi-

gence de la recherche d'un fondement, c'est-à-dire de toute légitimation de sa pensée, de son discours et de son intervention. Rien n'exerce une subversion plus agressive. Dans cette soustraction, le masque dramatique tombe, laissant affleurer le tragique. Breton par un cri, ou Borduas par des taches noires et blanches, font entendre que le chaos habite l'esprit et les choses, que le geste libre et créateur pactise a priori avec les forces vives du désordre, en deçà de l'intention, de la démonstration ou du projet. En déconstruisant le langage, Claude Gauvreau dirige la charge de son « orignal épormyable » sur la fragile distinction entre le chaos vivant et l'ordre mort.

Subvertir la volonté d'ordre, non point en lui en opposant une autre, mais plutôt en montrant que tout ordre demeure une figure du désordre, c'est-à-dire qu'un ordre quelconque n'est jamais que le désordre de quelqu'un, ou encore que la mise en ordre engendre des désordres pires que ceux qu'elle veut réduire, voilà l'intolérable pour la visée politique. D'où le fait que, d'une façon générale, les penseurs soucieux de théorie politique se sont montrés plus violents envers la trahison des esthètes qu'envers les erreurs des doctrines politiques adverses. À la limite, la stratégie du politique ne vaut qu'entre la satanisation du désordre et la sacralisation de l'ordre.

Laisant de côté le versant pragmatique des doctrines politiques conjoncturelles, nous nous en tiendrons au versant symbolique pour étudier les rapports entre totalité et temporalité. Le recours à la totalité peut en effet prendre de multiples configurations qui altèrent à la fois le fondement invoqué et la lecture de la situation à ordonner : à chaque figure de la totalité correspond un principe d'ordre politique spécifié par la position variable de l'axe temporel qui relie le *hic et nunc* au fondement de l'action. Par exemple, la matrice peut être située dans le passé, comme l'illustre le discours archaïque du mythe, ou encore dans l'avenir, comme l'énonce le discours téléologique. Quatre positions possibles de l'axe temporel ont été retenues pour la netteté de leurs contrastes.

La présente hypothèse n'a pas de prétention à la réfutabilité poppérienne. Il est évident que son éventuelle fécondité n'en lèvera pas le statut hypothétique puisqu'elle pose des types idéaux, accentués dans leur fixité théorique, avec toutes les fausses clartés d'une entreprise typologique. Les sciences historiques ne peuvent donc ni la confirmer, ni l'infirmer. Son intérêt, si elle en a, serait d'ordre heuristique. En effet, la distribution de ces quatre figures du recours à la totalité permet une taxonomie différente (le cas des discours politiques propres à la modernité, par exemple), elle rend compte d'absences et de contradictions, enfin elle conduit à interroger certaines impasses de la philosophie politique contemporaine pour vérifier si les conditions de possibilité du politique lui-même ne seraient pas aujourd'hui radicalement compromises. Il nous semble que le traitement épistémologique de ces questions s'avère plus intéressant que la nostalgie moralisatrice qui fait fureur depuis dix ans. Et dans une problématique qui vise le savoir plutôt que le salut, il faut qu'au départ de la démarche critique soit retenue, entre autres, la thèse selon laquelle, si certaines défaillances symboliques marquent des moments de crise interpellant la responsabilité

des consciences, d'autres tiennent à l'épuisement irréversible d'une forme culturelle, lequel ne peut être imputé à personne. Mais avant d'esquisser les quatre figures de cette typologie, il faut clarifier l'emploi omniprésent de la catégorie de totalité.

1. La totalité invoquée comme fondement de l'agir collectif

Vu le parti pris constructiviste annoncé, tous les éléments sont ici traités comme des construits symboliques devant être conçus dans leurs rapports, conscients ou non, aux discours qui les portent. Ainsi, on parle de totalité dans la mesure où le monde idéal qui alimente la représentation de l'action collective est perçu comme contenant l'intégralité des normes applicables à telle situation concrète, donc l'ensemble de tous les projets possibles dans le présent. Comme on le voit déjà dans la distinction grecque (*Parménide* 137c-d, et *Théétète* 203e), à côté du concept d'un tout-*pan* coïncidant avec la somme de ses parties à la manière d'une somme arithmétique, le concept d'un tout-*holon* désigne une unité finie et homogène séparant un intérieur d'un extérieur. Là où *pan* relève d'une loi additive extrinsèque, *holon* constitue une entité soudée par une loi d'*harmonia* (*Métaphysique* 1041b à 1045a). Notre définition de la totalité suppose de même une sorte d'harmonie des normes pratiques soudées par l'évidence et la pertinence culturelles.

Cela signifie que le référent idéalisé contient moins que tous les principes d'ordre connus par la conscience historique et géographique. Il retient ceux qui ont un statut réalisable et exclut les autres formes d'incarnation du politique. Par exemple, pour nous aujourd'hui, le despotisme, la tyrannie ou encore l'intégrisme islamique, pris littéralement, sont bel et bien présents à titre d'information historique, de repoussoir ou de danger international; ils sont cependant exclus des formes recevables de l'ordre que nous visons à établir dans nos sociétés dites démocratiques. C'est dire qu'ils ne font pas partie des modèles à mobiliser et que, dans la représentation des agents politiques, ce sont des *étiquettes* étrangères à notre agir collectif, même en tant que tentation. Parce que de tels principes d'ordre, par ailleurs fort efficaces, ressortissent à d'autres totalités, ils sont pour nous caducs et inopérants. Chaque totalité reconnaît ainsi son dehors et s'en démarque tout autrement qu'un parti attaque les partis concurrents dans une même arène. Le propre du dehors se dit dans des termes d'altérité foncière : l'irrationnel, l'inhumain, le fanatique, le primitif, l'obscurantiste, le barbare, le décadent, le cruel, le dépassé, etc. Coupé de l'intuition constitutive, le jugement se replie sur un vocabulaire vide ou privatif. L'autre totalité reste par définition une énigme, même dans le cas où la science historique l'a objectivée. Dans cette perspective, la totalité qui fonde l'agir collectif joue, à l'égard de ce qu'elle tient sous elle, le même rôle que l'idéal transcendantal kantien : c'est le *substratum* de toutes les variantes co-agissantes dans l'imaginaire du groupe, à un moment donné; c'est l'*omnitude* des possibles, non point spéculatifs mais pratiques. Nous lui donnons ici un caractère de clôture,

donc de finitude, en culturalisant son statut, ce que ne fait évidemment pas la dialectique transcendantale.

Revenons sur l'axiome de non-coïncidence entre totalité et raison. L'affirmation que les bornes d'une totalité ne délimitent pas *per se* la sphère du rationnel, engage une théorie de la culture, et plus précisément le concept de *prégnance*. Nous l'avons mentionné, l'opposition analytique entre nécessité et contingence ne rend pas compte du type d'évidence dont jouit une forme culturelle aussi puissante que la totalité implicitement ou explicitement invoquée par tout discours promoteur d'un projet collectif. La pluralité des totalités montre qu'il ne s'agit pas de la contrainte universelle, exclusive, et fixe des règles arithmétiques. Et pourtant, rien n'est moins arbitraire que la *prégnance* propre au principe de totalité sur tel jeu de forces concrètes, *prégnance* qu'on aurait tort de concevoir comme une pure affectivité, opposable à une intellectualité tout aussi pure. Son référent n'est pas le rationnel, c'est le raisonnable entendu comme un équilibre optimal.

Chaque totalité comporte un système théorique qui peut réussir ou échouer une fois pris en charge par une volonté d'ordonner le monde humain. Ce que la totalité organise, c'est un espace cohérent où s'articulent des projets non pas nécessaires *more geometrico*, mais plutôt jugés pertinents compte tenu de l'urgence de la situation, elle-même toujours porteuse d'un ordre antérieur ou, du moins, de ses restes. Le projet ne se déduit pas des formes de la totalité : il se crée dans le cadre qu'elle impose et il cherche le consensus. Ainsi, la pertinence du discours de Thucydide sur la guerre du Péloponnèse, jusque dans son impartialité, exprime une vérité consensuelle athénienne. Sa pertinence tient à des critères autres que ceux qui sanctionnent la vérité assensuelle abstraite de l'enchaînement des propositions euclidiennes. La *prégnance* de la totalité conditionne donc la pertinence du discours politique, mais sans l'assurer.

Rien n'exclut, néanmoins, qu'une figure quelconque de la totalité se construise en prenant une des formes du logos comme principe d'ordre. L'historicisme du XIX^e siècle constitue un cas remarquable (et peu viable) de ce choix. Les impératifs d'aménagement de l'État et de la propriété, par exemple, n'en deviennent pas des vérités assensuelles pour autant, et on n'a pas vu que la Prusse hégélienne ait aboli ni sa police, ni son armée en supposant ses ennemis désarmés par la Raison. Ici aussi, l'unité de la problématique politique, avec ses leaders, ses cibles, ses programmes, ses adversaires, ses groupes d'intérêts et ses discours placés en concurrence réelle, se comprend à partir d'une plate-forme commune propre à toutes les figures de la totalité.

En tant qu'assise théorique des discours sur l'action collective, la totalité apparaît à la conscience comme une sorte de limite non discursive et transcendante à divers degrés. Il est évident que la bipolarité de la norme et du fait ne s'énonce pas dans la neutralité d'un constat. En effet, le devoir-être collectif n'est jamais discerné à l'intérieur même du désordre des êtres rencontrés au hasard de l'expérience immédiate. Et la terreur qu'inspire l'esthète, par sa décision de s'en tenir au chaos, vient de ce qu'il fait voir

qu'il n'est pas celui qui fait advenir les démons du désordre. Il dit seulement que le non-sens est premier et dernier. Il peut, comme Pascal, évoquer la folle du logis, ou encore ricaner devant la loi sacrée, comme le fait Dom Juan : les formes du tragique dépendent de celles de l'ordre parce qu'elles percent par les interstices du sens commun. Ainsi, dans l'exercice de l'art et dans le discours ambigu des philosophies de la vie (entendues comme l'antithèse des philosophies de l'esprit), il reste toujours quelque paradoxale volonté d'abandon de toute norme. Rimbaud pratique le désordre raisonné de tous les sens, Racine fait éclater l'alexandrin sous la démence de Néron ou sous la fièvre morbide de Phèdre, et Michaux se retranche derrière la mescaline. On pourrait dire qu'ils ont compris la genèse du principe d'ordre, et qu'ils ont saisi comment on fait de ce principe une hypostase qui l'érige en un dieu. Ce sont des athées de la totalité qui n'ont rien à dire, ni sur la justice, ni sur le droit. Cette attitude est sans doute moins exceptionnelle que ne l'est le génie d'en faire une œuvre. C'est pourquoi bannir les poètes de la cité ne supprime pas tout risque de scandale.

Mais la volonté d'introduire l'ordre, c'est-à-dire de prendre en charge les conditions de la coexistence dans la communauté, implique l'antithèse de cette attitude. Le recours à la totalité témoigne d'abord de croyances et de convictions quant à la possibilité d'aménagement d'un monde humain. La représentation de l'urgence de l'action exprime le postulat qu'à la nature on peut surimposer des formes de culture capables de l'infléchir, sinon de la soumettre. Pour ce faire, il faut constituer une conscience seconde, opérant comme absence à soi et au monde, tournée vers un ailleurs. C'est cette instance visée, la totalité, qui fournit la référence ultime, laquelle apparaît comme première lorsque, par un retournement de la visée, le discours formule l'action collective spécifique à entreprendre. Cette opération de retournement constitue le seuil du registre politique proprement dit. Elle sépare la quête quasi-théologique du fondement et la lutte pour le pouvoir. Là se trouve l'intersection entre forme et force. En tant que forme, la totalité ne peut rien en pratique : elle se donne comme *prototypon* non opératoire, planant au-dessus des concrétisations divergentes, mais compossibles et commensurables que sont les doctrines politiques en lice sur la place publique. Et sans cette règle d'intelligibilité mutuelle qui rend tous les agents solidaires, la reconnaissance des adversaires serait impossible. On voit alors en quoi le tout règle les modalités de ses parties. C'est donc une totalité de type organique que requiert l'institution de l'espace politique.

On peut alors utilement distinguer la sphère du sens de celle des significations. Le sens désigne ici une orientation unifiée, prégnante et intégrée, capable d'assigner une place à la conscience, à autrui et au monde. C'est la source subjective de la représentation de l'action, c'est-à-dire que l'instauration du sens rend possible le passage théorique des données brutes à l'idée d'un monde (y compris le moi) aménageable par l'intervention politique. Le sens opère le passage des consciences éparpillées au « nous » à l'œuvre dans un « il nous est intolérable... il faut que nous fassions... ». Et la forme, qui isole une orientation globale pour en faire un sens, prive de sens, par le fait même, toute autre totalité en la rendant opaque et inerte.

Or, on l'a mentionné, la transparence rationnelle n'est pas une exigence intrinsèque à tous les régimes de sens spécifiant les diverses totalités. C'est par un hasard (historique) conservé que les Grecs et leurs héritiers ont identifié sens et raison. Pour sa part, l'archaïque se pense dans le cadre d'une grammaire qui n'accorde pas de privilège au logos abstrait; il peut donc placer la plénitude du sens dans une image de l'homme et de l'ordre, que nous appelons couramment irrationnelle. Dans la présente typologie, on parlera plutôt de non-rationalisme.

Il est pourtant nécessaire qu'en tant qu'essence ou principe d'ordre, la totalité jouisse d'un privilège ontologique précis. Car à telle empirie requérant une mise en ordre, il faut pouvoir opposer le poids ontologique d'une hypostase parfaite. Et, que le déséquilibre soit total ou partiel, pour que la norme oblige, sa réalité doit toujours apparaître comme la plus dense; sinon, entre l'ailleurs et l'ici, il n'existerait que l'écart d'une différence neutre. L'idée de totalité réalise donc nécessairement la subordination du fait au droit. Pour contraindre une communauté sans générer trop de rebelles, de marginaux ou de délinquants, le système des normes doit comporter un caractère non seulement impératif et prescriptif, mais encore un caractère sacré. La première fonction des institutions consiste à manifester cette dimension en détachant la loi juridique des décisions individuelles qui l'ont énoncée. Le fait que la totalité rassemble dans la mesure où elle est sacralisée n'implique pas qu'elle soit elle-même connue ou définie. Tout au contraire, les entreprises de type prométhéen semblent en menacer l'efficace symbolique. On vient d'en être témoin devant les funérailles religieuses de René Lévesque (lui-même non religieux). La majorité se reconnaît là une appartenance fondamentale à « une certaine idée du Québec », une représentation normative appelant les citoyens à une tâche : ce que les mots d'ordre nommaient « le pays à faire » ou « un Québec à bâtir ». Jacques-Yvan Morin écrit alors dans *le Devoir* : « Nous avons perdu notre conscience ». C'est l'expérience de la dérélition. La totalité s'obscurcit au-dessus d'une société qui a perdu son médiateur et qui reste engluée dans les incertitudes de sa situation. Sous cet angle, « une société en perte d'éthique », selon l'expression de Jacques Grandmaison, serait plus radicalement en perte du sacré ontologique.

Le privilège ontologique attribué à la totalité entraîne la préséance épistémologique du sens sur toutes les significations objectives particulières. À la différence du sens, le registre de la signification ne s'inscrit pas dans les rapports subjectifs entre l'agent et le principe de totalité. Le sens est le versant centripète du champ symbolique, tandis que les significations se construisent sur le versant centrifuge qui négocie l'intelligibilité des objets du monde. La signification désigne la série disséminée des énoncés référentiels qui rendent compte de l'expérience commune. Elle établit les rapports dénотatifs et connotatifs entre les mots et les choses. Et, dans l'ordre culturel, l'élément minimal doué de signification, c'est toujours la proposition telle qu'elle fonctionne dans la parole, c'est-à-dire dans la communication effective. Le propre de la signification est donc d'exprimer un « état de fait ». Ainsi s'explique qu'elle soit plus mobile et fluide que le

sens; ouverte dans tous les azimuts, elle n'est pas totalisable. Les dictionnaires vieillissent plus vite que la grammaire. Son extension coïncide avec le répertoire vivant, donc plus ou moins cohérent, des connaissances et, le cas échéant, avec celui, systématique, des savoirs qui y ajoutent un indice de prestige.

Or, la conjonction entre le versant du sens et celui des significations ne va pas de soi. L'un ne croît pas de jure en proportion de l'autre. Déjà Scheler constatait que jamais on n'avait disposé d'autant de savoirs sur l'homme, en même temps que jamais l'homme n'avait constitué un problème plus hermétique pour lui-même. Et Ricœur a insisté sur les abîmes de non-sens s'ouvrant au cœur même des entreprises de rationalité ordonnant la société aussi bien que la nature. Tous deux appellent la philosophie à la rescousse. C'est se faire beaucoup d'illusions sur le rôle du philosophe.

Le recours à l'idée de totalité constitue une incontournable contrainte, en ce qu'il assure que la sphère du sens transcende celle des significations. Grâce au code formel, celles-là deviennent lisibles, compatibles et relativement pondérables. Or, la lumière du sens crée un clair-obscur dont les ombres portées restent inaperçues. Pour la conscience, donc, la totalité abolit ce qu'elle occulte, d'où l'illusion d'immédiateté dans l'expérience d'aperception du monde. D'où, également, le discours de la découverte par lequel on rend compte de significations « nouvelles » dans la plus familière des expériences, lorsqu'une totalité inédite déplace le faisceau du sens. De fait, la quantité de lumière et la quantité d'ombre demeurent respectivement constantes. On peut le mesurer, par exemple, pour ce qui concerne l'institution du mariage, dans le passage de la famille traditionnelle à la famille urbaine nucléaire d'aujourd'hui.

La définition concrète (ou objective) d'une situation collective n'est donc ni première, ni autonome par rapport à la forme de la totalité. Cette forme ne représente pas l'ordre des fins de l'action. Le discours qui formule un projet politique est le lieu où s'élaborent les finalités : quoique conditionnée par l'horizon de la totalité, la tâche de construire telle finalité et celle de la faire prévaloir restent aussi peu déductibles du système des normes symboliques, que l'est l'écriture d'*Andromaque* par rapport à la règle classique des trois unités. C'est donc dans l'espace politique que se jouent les forces des fins.

Dans cette axiomatique, le statut de la visée scientifique ne saurait être celui d'une exception mettant la règle elle-même en cause. Les savoirs théoriques ne se confondent certes pas avec les discours prescriptifs qui s'approprient le champ de l'action. Néanmoins, l'ordre spécifique qu'ils apportent, ne serait-ce que par la constitution du « fait » scientifique, n'est pas possible à moins que quelque vide, suscité par un déplacement de la totalité, ne les ait initialement investis d'un indice de supériorité par rapport aux modalités de la connaissance empirique ou religieuse. Le présent déclin de cet indice nous instruit sur sa place d'a priori. Il montre surtout que la prolifération des significations, dont les savoirs constituent un type, peut aller de pair avec la désaffection générale des individus pour la rationalité

scientifique comme moyen d'enquête sur soi, sur la société et sur la nature. Par elles-mêmes, les sciences ne produisent pas de sens. Le discours scientifique, et singulièrement celui des sciences humaines, n'a pas de prise sur les rapports complexes entre sens et signification.

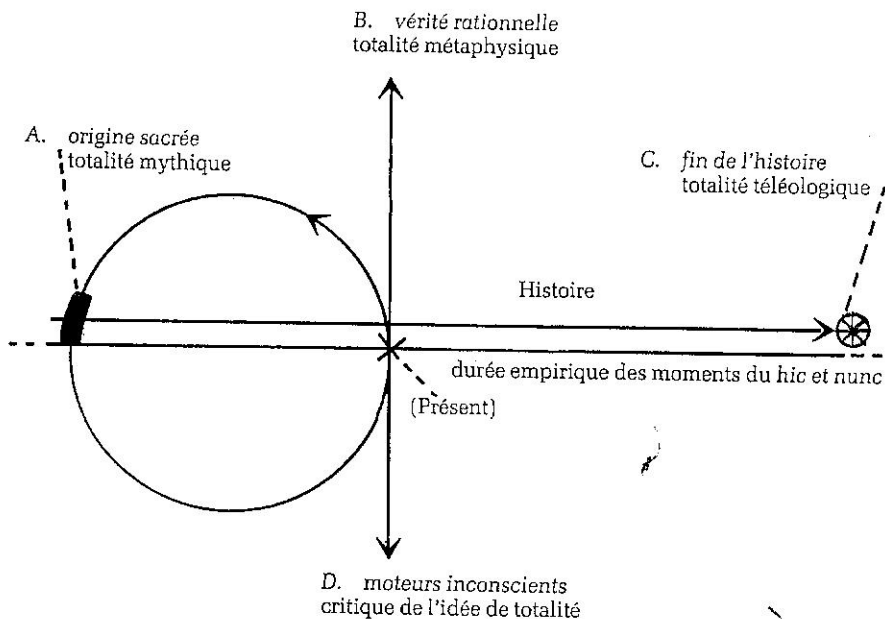
Il est clair que notre axiomatique s'oppose aux perspectives positivistes qui allèguent trouver dans les faits constitués (empiriquement ou scientifiquement) la règle immanente de leur constitution, de leur classification et de leur définition même. Elle s'oppose aussi bien aux positions idéalistes qui rendraient le sens créateur des significations sans égard aux situations qu'elles doivent gérer. Nous faisons de la totalité une idée régulatrice de significations qui peuvent lui résister, la brouiller ou la subjuguier. On peut concevoir une totalité faible, n'autorisant que des lignes du sens qui confinent à l'angélisme; elles manqueront donc leur nécessaire intersection avec les modalités du désordre. C'est le cas de l'hérésie cathare, négatrice du monde; c'est aussi celui de l'irénisme évangélique d'Érasme, mort de n'avoir eu aucune prise politique mobilisatrice sur les forces qui ont conduit à la rupture luthérienne et aux guerres de religion. La forme d'une totalité particulière n'exprime pas un pur arbitraire et l'autorité symbolique de sa forme, c'est-à-dire sa nécessité, tient à sa prégnance sur des consciences engagées dans d'autres entreprises que la pensée.

Résumons ici nos axiomes. À l'idée de totalité qui fonde l'espace du politique, nous attribuons le statut d'un système formel cohérent, soudé par une unité propre du sens qui, d'une part, borne les idées compossibles sous une même idée régulatrice transcendante et, d'autre part, exclut tout autre discours en le privant de pertinence. Chaque totalité close et finie n'opère que si ceux qui l'invoquent confèrent une autorité sacrée à son principe d'ordre. L'action politique implique que ce principe d'ordre soit spécifié et converti en diverses doctrines, pour mobiliser le groupe en faveur de l'action collective à entreprendre. Aucun discours politique ne peut faire l'économie de sa légitimation par le recours à l'évidence culturelle d'un principe d'ordre rationnel ou non rationnel. La totalité-limite qui garantit l'efficace du discours politique n'ordonne pas que l'action : elle est règle cognitive autant que pratique. Le privilège ontologique place la totalité en position de fondement. Elle dicte la forme même de tout impératif recevable dans une configuration donnée et assure la primauté du normatif sur le cognitif. Elle fonde le système des évidences pratiques. Qu'il s'agisse de conserver ou de changer la situation collective, l'idée de totalité donne son sens aux projets et fixe la norme de légitimité qui les départage dans leur concurrence. Enfin, elle investit d'autorité les individus et les institutions qui peuvent exécuter ou juger cette action. Il n'y a donc de fondement au pouvoir que par recours à l'idée de totalité.

2. Quatre figures de la totalité dans leur rapport à l'orientation de l'axe temporel

Il s'agit de montrer que la totalité opère de manière globalement différente selon sa relation temporelle au *hic et nunc* qui est le *topos* politique. La typologie qui fait notre hypothèse admet quatre positions parmi d'autres,

sans postuler la nécessité de leur succession. Le schéma suivant identifie quatre régimes de légitimation du pouvoir. Chacune des flèches indique la direction dans laquelle le discours politique va chercher son fondement. Une fois ce lien établi, l'ordre du discours inverse les termes et va du fondement à l'impératif pratique, lorsqu'il s'agit de convaincre la communauté.



La première position temporelle de la totalité est à l'horizontale, dans le passé des *archai* mythiques; la seconde position est à la verticale ascendante, dans l'intemporalité métaphysique de la vérité grecque; la troisième est orientée vers l'avant, à l'horizontale, et prend les formes de l'historicisme moderne; la quatrième, où nous sommes, reste obscure : on peut y voir plusieurs figures incomplètes de la totalité, situées à la verticale et vers le bas, dans un infranchissable inconscient. Considérons maintenant chacune de ces figures pour mesurer comment les relations internes sont affectées lorsque l'axe temporel effectue un quart de tour par rapport au *hic et nunc*. Le fondement de l'agir collectif subit des mutations identifiables. Par méthode, nous traitons toutes les opérations fondationnelles comme des constructions dont la logique peut être identifiée, quoique les consciences régies par cette logique puissent les occulter ou les poser comme données immédiates.

A. La totalité dans la conscience archaïque

Au sens strict, le type archaïque désigne une communauté sans écriture, limitée à une centaine d'individus, et dont la technique est celle de l'outil

artisanal. Le schéma indique que le recours à la totalité s'effectue du présent vers le passé; par suite, le vecteur de transcendance est orienté du passé vers le présent. C'est le discours du mythe, à circulation restreinte, qui fonde l'intelligibilité pratique de la situation pour l'archaïque, en conservant symboliquement la genèse sacrée de l'ordre du monde. Cette figure narrative de la totalité se caractérise par sa forme concrète, close et synchrétique, quelle que soit la variété des contenus.

Dans leurs dédales indéfinis qui foisonnent d'épisodes et de détails, les discours mythiques obéissent à la même structure narrative : une séquence épique de trois moments. Il y a d'abord le moment édénique de la coexistence entre le groupe et la surnature tutélaire : bonheur symbiotique et quasi utérin auprès de puissances anthropomorphiques. Ce premier moment est sacré en ce que s'y déroule la mise en ordre fondatrice du monde (le cas d'une origine absolue de l'univers et de l'homme, qu'illustre le créationnisme judaïque, constitue une rarissime exception). Le second moment raconte l'événement catastrophique qui vient briser l'harmonie; la surnature se retire alors, laissant le groupe seul face à la résurgence du chaos qui agit en son sein autant qu'entre lui et le milieu naturel. Désormais, Cain veut tuer Abel; la terre se rebelle et les bêtes fauves sont devenues hostiles (le cas où les hommes sont subjectivement responsables de la rupture est également exceptionnel). Le troisième moment, celui du pacte d'alliance, narre comment la surnature prend gratuitement l'initiative de livrer la parole de salut capable de restaurer l'ordre. La quête du retour aux origines s'organise donc, pour le groupe, autour de cette révélation, dans la situation d'ignorance et d'impuissance d'individus autrement dispersés et livrés à eux-mêmes, c'est-à-dire voués au chaos.

Ainsi, ce n'est pas tout le passé qui s'organise en mémoire normative, mais bien les temps immémoriaux et originaires de la hiérophanie, qualitativement hétérogènes à la durée concrète. La cosmogénèse qui s'est effectuée dans des temps reculés et merveilleux, grâce aux forces surnaturelles représente l'ensemble fini des événements signifiants parce que primordiaux. La saisie de l'origine est donc la seule source de sens, lequel est immédiatement efficace (et par là dangereux) pour celui qui en reçoit la révélation. L'initié doit donc être soigneusement désigné et surtout éprouvé, avant d'y avoir accès, car cette connaissance élective le transforme aussitôt en agent.

Le sens de toute situation vécue est alors interprété comme possibilité d'écart et nécessité absolue de conformité par rapport à l'alliance avec la surnature, alliance conclue lors de la rupture entre la condition édénique et l'abandon dans le temps profane. Par suite, le tri des faits et la construction de leur signification propre visent à lire le même plutôt que l'autre, c'est-à-dire à reconnaître, dans telle donnée, non point quelque réalité autonome, mais bien les signes naturels et permanents de la surnature.

La nouveauté ne saurait en effet recevoir la moindre consistance dans le répertoire ontologique fini et exemplaire de la tradition. Désordre empirique, la nouveauté se comprend comme illusion et séduction échappant au pouvoir de la causalité magique.

L'idée d'innovation et son corrélat, l'idée de progrès, sont donc exclus des possibles régis par la totalité archaïque. On ne veut pas dire que l'archaïque méprise ou condamne le progrès; plus radicalement, ce référent ne peut recevoir chez lui aucun statut épistémologique. C'est pourquoi il n'existe pas de terme pour désigner cette notion dans les langues archaïques. La volonté d'innover correspond ici à la tentation de profanation nihiliste : une volonté de désordre, donc de régression en deçà de la cosmogénèse.

Par décret, la connaissance de la nature est construite comme une sémiologie de la surnature. Or, la surnature concentre sur elle tout le poids ontologique. C'est pourquoi le recours archaïque à la totalité est le plus puissant des leviers fondationnels. Dans cette structure, le mystère est reçu et opérant : c'est en quelque sorte un allié du sens. L'archaïque traite et négocie avec l'inconnaissance, sachant la révélation proportionnée à ses besoins, donc partielle. Le mystère coïncide ici, non pas avec une lacune, mais plutôt avec une densité aiguë du sens et une figure inspirée, comme celle du prophète, peut en décrire une facette. Mais l'ordre du devoir-être n'est jamais mystérieux, ni sa finalité. Dans le cadre d'une intuition cyclique du temps, la répétition qui respecte minutieusement le code du pacte d'alliance assure le retour aux origines sacrées. Rien à construire, donc, puisque ce qui doit advenir est déjà advenu. Ce type de destin collectif n'appartient ni à l'objectivité du fait constatable, ni à la subjectivité d'une représentation aléatoire, telles que nous les entendons. Elle ne supprime pas la nécessité d'articuler un projet politique, ni d'exercer une répression de la déviance, ni, surtout, de légitimer chacune de ces opérations. Ce que cette structure exclut, c'est, d'une part, l'autonomie du registre politique, et, d'autre part, la perception de la subjectivité individuelle comme *topos* d'événements signifians inauguraux.

S'il n'est pas fondé isolément, le projet politique recevable par la conscience archaïque est régi par l'impératif global de fidélité absolue au passé sacré. L'agent légitime son projet collectif par la dignité de la révélation qu'il a reçue, laquelle contient *a priori* toutes les modalités de médiation devant l'inconnu. Sa légitimité s'accroît avec l'expérience empirique des situations à interpréter. Il s'ensuit que les plus anciens sont « naturellement » les plus aptes à la décision juste. Puisqu'il s'agit d'empêcher l'entropie d'une tradition, la parole légitime et contraignante s'y réfère toujours : elle atteste à tout moment sa généalogie de vérité, étrangère à l'évidence de la construction théorique d'une vérité rationnelle. Le sorcier Gao, que nous montre Jean Rouch, énonce à haute voix les noms de tous les sorciers qui, entre lui-même et le dieu, se sont secrètement transmis la recette magique du poison servant à enrober la pointe des flèches de la chasse au lion.

Agir, c'est d'abord maîtriser la mémoire des images originaires qui permettent de reconnaître les faits-signes dans leur juste perspective ontologique, donc dans leurs rapports complexes avec la totalité. L'autorité archaïque est pouvoir herméneutique, où l'agent s'efface devant le caractère inspiré de son propre discours. Le leader incarne un don providentiel et porte la caution de cette providence. S'il peut démériter, c'est dans cette relation et non par lui-même.

L'extrême déséquilibre entre la totalité normative et le *hic et nunc* ne laisse donc alors à la conscience aucun rôle perceptible dans la production du projet, de l'autorité, de la loi, du choix des agents, des rites ou des normes critiques. Il n'y a pas de tâche de délibération reconnue comme processus politique, car cette place est déjà occupée par le foisonnement concret de la révélation. Cette structure peut faire l'économie, et de la subjectivité constituante, et de l'intersubjectivité : la totalité y occupe la position de sujet immobile et fini. La loi sacrée est dépourvue de juridicité, comme le sont les agents politiques, qu'ils soient chef, chaman, sorcier ou membre du conseil des anciens. L'archaïque n'est donc pas un sujet juridique.

Il y a cependant reconnaissance d'un espace de liberté qui exige d'être géré par une régulation des volontés et des comportements. Le veau d'or rôde et sa séduction pourrait détourner la communauté de la recherche de la terre promise. L'*aletheia*, dont l'étymologie exprime le refus de l'oubli infidèle plutôt que la corrélation logique vérité/erreur, est une tâche permanente, s'exerçant sous la menace de la liberté comme pouvoir de se jeter collectivement dans le non-sens de l'errance aveugle et éternelle.

On voit comment le recours archaïque à la totalité, par son caractère syncrétique, garantit sur tous les fronts son évidence, son efficace, sa plénitude et sa durée en désamorçant a priori toute possibilité de crise des fondements. Ce régime n'a-t-il pas régi toute la vie culturelle sauf pour quelques dizaines de siècles? Son point aveugle est pour nous évident : l'exclusion des conditions de possibilité de penser l'instance individuelle comme théâtre d'initiatives signifiantes, c'est-à-dire comme autonomie.

B. La totalité dans la conscience grecque

Il existe un tel objet que la « conscience grecque », au sens où le discours judéo-chrétien savant a fait apparaître, aux yeux de Lucien, de Celse, et de Porphyre, quels étaient les invariants à défendre. Pour trouver cette figure de la transcendance dans notre schéma, déplaçons l'axe d'un quart de tour dans le sens des aiguilles d'une montre : la totalité métaphysique prend alors la position verticale. La transcendance s'exerce du haut vers le bas. La totalité n'offre pas ici la force d'ancrage globale d'une genèse sacrée; plutôt, elle est construite comme structure rationnelle d'être et de vérité, guidant et contraignant d'abord l'intellect individuel dans sa quête métaphysique.

Le tranchant de l'analyse conceptuelle opère par la séparation binaire, il hiérarchise entre terme supérieur et terme inférieur : être/apparence, vérité/tradition, savoir/opinion, un/multiple, éternel/corruptible, assensus/consensus, contemplation/action, homme libre/esclave, citoyen/étranger, etc. L'action collective n'y est pas conçue comme fin ultime : elle recouvre les moyens d'établir un âge d'or où la cité parfaite offrirait à tous les citoyens convertis au divin l'occasion d'entrer dans la contemplation de la totalité. Et cela est d'emblée reconnu par l'Athénien comme un idéal impraticable, c'est-à-dire comme visée de la limite.

Il nous paraît qu'on ne doit pas exagérer la laïcité de la conscience grecque. De fait, on constate une distanciation du divin dans une nouvelle assignation du sens. En effet, la totalité finie, immuable et absolue est source

de sens parce qu'unifiée; elle culmine dans le divin, exprimé au neutre (*to theion*) et désignant le principe d'ordre qui est d'ailleurs la signification du terme de *cosmos*. Que les doctrines le spécifient comme l'Idée suprême, le premier moteur, la matière, l'Être ou encore l'Un, c'est sa simplicité qui fait l'évidence de sa transcendance. Car l'immuable simple représente le trait le plus contraignant pour l'esprit grec.

Comment opère cette contrainte épistémologique? D'abord par la discursivité, ennemie du mystère; ensuite, par sa forme logique, abstraite du cadre spatio-temporel et, par suite, étrangère au devenir. La vérité géométrique en fournit un cas exemplaire. La totalité que nous appellerons métaphysique rassemble et unifie tous les savoirs possibles, c'est-à-dire toutes les vérités, tous les biens, toutes les beautés. Le devoir du citoyen consiste à les mériter par la vertu et à les parcourir par la raison. Expérience ascensionnelle qui restaure idéalement l'unité scindée par le concept. La transparence discursive marque les victoires le long de cet itinéraire rationnel.

Il s'ensuit que tous les objets ne sont pas objets de savoir, mais que tous les savoirs particuliers sont compatibles et composables. Deux grandes lois rivales rendent raison de cette composition : soit que les significations, en tant qu'énoncés vrais, spécifiques et référentiels sur l'univers, conduisent à l'ordre suprême du sens par une continuité déductive (comme on le voit chez Aristote); soit que l'intuition des essences suprêmes permette une continuité descendante vers l'idée de chaque intelligible (comme le propose Platon), dans une démarche inverse où le sens illumine les significations. Dans les deux cas, le sens intelligible a un statut normatif. D'où l'absence de distinction fondationnelle entre science et philosophie. Car la règle interne de répartition oppose le rationnel aux irrationnels (et non pas un régime de rationalité à un autre, comme le fait la présente étude). La pyramide des savoirs dépouille l'ordre narratif de toute valeur épistémique en dévoilant son arbitraire. La contingence marquant la vérité révélée suffit à la disqualifier en la reléguant parmi les autres irrationnels (d'où elle peut cependant gagner une valeur esthétique, reconnue dans un domaine à part). La question de l'origine concrète du monde, traitée en termes génétiques, perd sa pertinence au profit de celle de l'origine abstraite, traitée en termes logiques. La réponse se formule comme un principe et non plus comme un dieu (comme on peut le voir dans Hésiode). Car le régime discursif n'admet que la vérité démontrée. C'est ainsi que la cosmologie se substitue à la cosmogénèse archaïque, en occupant toutefois une place différente dans la construction du sens.

Qu'en est-il de l'agir politique dans une telle structure? Il existe une perfection propre à la cité : c'est la justice. Il existe aussi un savoir transcendant sur la justice. Le projet politique consiste à l'incarner. La résistance vient des irrationnels : elle produit le désordre politique, c'est-à-dire la violence.

L'autorité a son premier fondement dans le savoir. Les agents vertueux et prudents doivent être sages, c'est-à-dire savants, donc purifiés de leurs passions et convaincus que le pouvoir juste ne peut pas négocier avec la

violence sans en subir la contagion. Un citoyen ignorant du sens de l'action ne peut gouverner dans la justice, même s'il réussit à s'imposer par la force. Le cas de Sparte et l'entreprise des sophistes attestent cet échec théorique. En effet, coupée de la totalité fondatrice, leur efficacité respective ne peut être que provisoire et abusive. Ainsi du tyran Denys l'Ancien et, avant lui, de Darios 1^{er} le Perse.

La cité juste est celle qui s'est donné des lois justes. La catégorie du juste se conçoit comme spécification politique du bien abstrait, lequel converge avec le vrai. Les grands débats sur les formes oligarchique, tyrannique et démocratique sont menés sur ce même fondement. Or, la discussion publique n'est pas une herméneutique collective : elle est dialogue entre des sujets juridiques.

Cependant, en disqualifiant la tradition, le discours grec n'a pas instauré un espace politique d'autonomie radicalement innovatrice. Car la tâche ne commande pas de créer mais d'appliquer. Or, la distance de l'abstraction ouvre un vide entre la totalité, source de sens, et les forces concrètes de la violence. La conscience tragique occupe cet irréductible écart inscrit dans l'opération de conceptualisation. C'est ainsi que la perception de l'arbitraire des institutions de la cité et de celui des projets collectifs émanant de simples citoyens ou de quelque magistrat élu, ne se convertit pas en une conquête de la liberté capable de consolider l'image de l'homme. Tout au contraire, l'arbitraire apparaît comme le non-sens à résorber. D'où le rôle du débat public et surtout obligatoire pour tout citoyen : l'argumentation politique est l'instrument de la subordination optimale de toute décision à la norme qu'est la totalité métaphysique. Cette logique porte le paradoxe suivant : d'une part, elle pose la nécessité de la dissolution de toute violence par et dans la raison transcendante; d'autre part, elle circonscrit et accentue par le fait même la place des irrationnels auxquels le politique est voué.

Sous l'empire de la même totalité et en y recourant explicitement, Antigone oppose des significations intelligibles à celles, tout aussi intelligibles, de Créon. Et leur somme ne fusionne pas dans un sens : elle est au contraire montrée comme une opération impossible. C'est pourquoi il semble que le seul paradigme capable de résoudre la contradiction politique, c'est le néo-platonisme qui le propose, en ce qu'il abolit le pôle irrationnel et, plus radicalement, l'opération même de la polarisation conceptuelle. Pour ce faire, il postule un cadre de continuité où l'âme individuelle est conçue comme un fragment de l'Âme du monde. Alors, au sommet de la remontée vers l'Un qui réconcilie l'individuel avec la totalité, Plotin annule la discursivité de l'intellect lui-même, reconnaissant par là que la séparation à surmonter est bel et bien l'œuvre provisoire de la raison. Notons que le coût de cette option est exorbitant : elle exige le renoncement à l'instance individuelle, donc aux assises individuelles de la liberté politique; il faut, en somme, sacrifier d'un coup tout le champ de la *praxis*. Le néo-platonisme, plus cohérent que l'épicurisme, utilise le recours à la totalité métaphysique pour nier le politique. La vraie *physis* suffit : elle n'a que faire des *nomoi* puisque la vie est ailleurs. Il faut sortir du temps. L'ordre suprême réside dans l'extase de la fusion avec l'Un immobile.

Le point aveugle de cette structure est le passage au concret. Le champ pratique comme altérité et multiplicité n'est pas maîtrisable par cette logique où la contingence demeure identifiée à l'irrationnel, donc radicalement inintelligible. Pourtant il lui revient d'avoir aménagé la place de l'individualité qu'elle ne peut gérer. Ce mode de fondement de l'agir politique apparaît alors comme le plus fragile.

C. La totalité dans la conscience moderne

Un autre quart de tour et la totalité revient à l'horizontale, parallèle à la durée historique mais, cette fois, orientée vers l'avenir. Sa transcendance s'exerce sous le mode téléologique. On ne considérera ici que les invariants des multiples formes de l'historicisme qu'elle régit.

Un long préambule s'impose, car il faut d'abord s'arrêter au statut de la rationalité classique pour établir qu'elle n'appartient pas à cette structure. Du point de vue qui nous intéresse, les XVII^e et XVIII^e siècles marquent l'apogée d'une très longue crise de la culture. Déjà Marsile de Padoue, Pic de la Mirandole et Machiavel avaient réussi des sorties de la conscience dans la multiplicité et dans l'objectivité. Par là, la figure de l'homme se détache des contraintes répétitives du cosmos et manifeste son hétérogénéité en alléguant sa *dignitas*. Ce concept, emprunté au droit, passe du registre éthique à celui du fait lorsque le sujet cartésien se donne un fondement anthropologique propre, détaché de la théologie du péché originel. Cependant, pour que l'écart d'indétermination (c'est-à-dire la forme même de la liberté de l'homme) puisse être affecté d'un indice positif, il faut que la représentation cyclique du temps ait perdu toute évidence culturelle, et qu'une représentation linéaire et ouverte l'ait déjà remplacée. C'est précisément le verrou de la forme cyclique qui empêche l'attribution d'un quelconque poids ontologique au temps sous les deux totalités précédemment examinées, lesquelles avaient perçu ce pôle sans pouvoir l'intégrer dans leur visée théorique. Pour qu'une autre totalité, en l'occurrence téléologique, instaure ses propres évidences, il est nécessaire que ce verrou saute. Le discours politique des classiques, avec toutes ses oscillations, demeure régi par la totalité métaphysique grecque. L'agir collectif conçu sous une règle de vérité et de bien synchrone, donc anhistorique, exclut la réalisation de la transparence pour une conscience immergée dans l'inintelligible de la contingence temporelle. Et ce n'est qu'à la fin des Lumières que la mutation dans la modernité politique est identifiable.

Or, ce long travail souterrain est beaucoup plus radical qu'un changement dans les croyances religieuses ou dans les doctrines politiques : il affecte l'être même du temps et retentit sur toutes les instances de la structure, depuis la source du sens jusqu'aux significations quotidiennes. C'est à l'emprunt sémitique qu'on doit le rapporter. Sur le plan théorique, en effet, le temps judéo-chrétien, d'abord posé dans une extrême ambivalence par Augustin, n'impose son amplitude logique que treize siècles plus tard, avec la génération de Condorcet. Du point de vue de la position temporelle de la totalité, ce bloc historique est brouillé par un conflit décisif : le passage risqué de la matrice statique grecque à la matrice dynamique de l'historicisme.

De Descartes à Kant, la conscience classique pense encore sous une vérité métaphysique (de savoir ou de postulation) opérant à la verticale, c'est-à-dire abstraite, absolue et universelle, transcendant l'espace, le temps et les cultures. Dans ce cadre, l'image politique de l'homme se fonde sur la fixité substantielle de la nature humaine : la question est de savoir qui a le droit de s'en réclamer, esclave ou amérindien, persan ou autre mahométan. Par quel concept cette idée de la nature humaine recouvrerait-elle plus que l'homme de qualité?

La raison une et linéaire découvre à la pièce les branches de l'arbre du savoir. Mais le déséquilibre fondationnel s'accroît dans l'axiomatique elle-même : le normatif et le cognitif ne sont plus partout commensurables; la définition de la sphère de l'action n'est plus articulable à la conception statique du sens. Ainsi, chez Descartes, la tâche infinie de la construction des sciences expérimentales ne peut être fondée que sur le devenir d'une rationalité, qui est par ailleurs explicitement nié; cela est encore plus évident si l'on considère son projet-rêve de libération empirique des hommes par la machine. L'incompatibilité est manifeste. Car, d'un côté, la raison instrumentale ne peut se concevoir que comme lieu de création et de progrès dans la puissance, tandis que, d'un autre côté, la raison spéculative agit comme un frein culturel et continue d'affirmer la préexistence éternelle et immuable des vérités en Dieu ou dans quelque *mathesis universalis* finie. Cette tension demeure insoluble aussi bien dans la logique grecque que dans celle des modernes. Il a fallu abolir l'un des deux termes. Autrement dit, dans le recours à la totalité propre au discours classique, la querelle des anciens et des modernes reste indécidable. L'axe temporel qui oriente la totalité ne peut investir de sens le résidu de l'action collective, ni déterminer en quoi cette action est bonne ou mauvaise. Dans cette impasse, Pascal se montre le plus perspicace; il dédouble sens et signification en deux lignes parallèles : l'esprit de finesse et l'esprit de géométrie lui semblent incommensurables.

C'est pourquoi les doctrines politiques classiques se présentent comme essentialistes et pessimistes quant au succès d'une réforme de l'entendement et de l'action de l'homme. Le modèle empirique de Hobbes et le modèle *a priori* de Spinoza sont tous deux fondés dans la raison analytique et intemporelle. Ils ne peuvent penser la perfectibilité qu'à l'échelle individuelle : plus de raison/de crainte fera plus de vertu, et plus de vertu fera plus d'ordre politique. Et chez Kant, on peut admirer cette logique statique conduite jusqu'à conséquence ultime : le rapatriement du temps dans la subjectivité. Alors, le temps historique se trouve déréalisé, et avec lui, le *topos* de l'agir politique. Sur ce point très spécifique, Kant répète l'entreprise de Plotin et celle de Ficin. La problématique des Lumières donne à voir un remarquable bilan des impasses théoriques dues au recours alterné et confus à deux totalités non compatibles. D'où ces effets d'obscurité clarté politique.

Ce long détour voulait mettre en évidence la réorganisation symbolique qu'implique l'affirmation de la totalité téléologique.

Car le rapport dynamique à une totalité différée jusqu'au terme de l'histoire abolit la structure grecque. Une fois débarrassé du frein de la vérité

« tabulaire », le temps empirique, matière de l'agir collectif, se trouve valorisé pour lui-même. Il passe de l'extrême subjectivité à l'extrême objectivité. Ici, le temps transforme ontologiquement l'être. Il le produit littéralement. Cette règle de nécessité est la condition épistémologique de la perception d'une liberté dans ce qui se donne comme inachèvement : le moi, la société, le monde. Le devenir est l'assise même du politique. Et pour la première fois, en Occident, le projet politique apparaît autrement que comme néguentropie.

Il faut noter que la durée psychologique, comme milieu où s'oriente la conscience du sujet, n'appartient pas exactement au même registre que l'histoire. En ce sens, mon histoire personnelle n'est pas un fragment de l'Histoire universelle. L'horizontalité se dédouble : le devenir plane au-dessus des projets individuels qu'il transcende, explique et unifie. L'histoire de l'être rend compte de la phénoménologie de la conscience livrée à l'apparaître.

Dans la perspective téléologique, le discours sur la totalité fonde la dimension de l'agir collectif et en produit le progrès. La condition de l'émancipation du politique est remplie : une rationalité distincte quadrille la société et donne des figures intelligibles à ses conflits, guerres, résistances ou révolutions. Si le principe d'ordre veut ici que la nécessité émerge de la contingence, les éléments assignés à l'irrationnel, inintelligibles dans la structure grecque, se trouvent élucidés par une nouvelle répartition des significations. Le sens du devenir gouverne la logique historiciste. Nul besoin d'exiler Dracon pour donner, comme dit la légende, un poids objectif à son code, et oblitérer ainsi l'arbitraire du magistrat par quelque sceau sacré. Car, dans la modernité, la raison d'État a le statut d'une évidence. À son tour, elle revêt les attributs du sacré. L'État n'est pas l'extension de la polis. La reformulation du concept de société civile fait basculer dans l'ordre public tout le domaine semi-privé de *Poikos* grec et féodal. À côté de son statut de sujet juridique, le citoyen moderne se voit assigner celui de sujet social. Par le recours au sens de l'État, on légitime, en particulier, l'intervention dans le désordre familial par l'école, l'orphelinat, le bague pour les prostituées, etc. L'espace politique, reconnu comme tel, trouve ici son extension théorique maximale, ce qu'Arendt appelle « l'invasion du social » (quoiqu'elle en rende compte autrement).

De Comte à Hegel et de Marx à Spengler, la légitimation de l'autorité politique définit son fondement « scientifique » en inversant les termes du mythe : le non-savoir devient ici savoir, la plénitude saturée de l'origine est remplacée par celle de la finalité, la genèse révélée devient progrès démontré de l'ordre, enfin le secret devient science à enseigner. Pour l'archaïque, agir signifiait réitérer; ce terme signifie ici innover car l'autre a préséance sur le même. La transparence finale impose la croissance de l'ordre dans l'histoire, et l'ordre parfait se réalise par la coïncidence de l'objectif et du subjectif. Dans cette perspective, le temps n'est pas un cadre où à des causes s'enchaînent des effets; le temps est conçu comme médiation agissante entre la totalité et le *hic et nunc*. Il faut noter que la logique fondationnelle de l'historicisme postule une matrice de sens capable de

générer la transparence. Le discours téléologique se place d'emblée non pas sous mais bien dans la totalité. Et depuis ce lieu transcendant, il procède à la suppression du dehors. La science de l'histoire opère en effet une lecture réductrice des totalités antérieures qui traque leur vérité absolue à travers la relativité de leurs témoignages. Le pour soi est décodé par le registre ontologique de l'en soi qui coïncide avec le déploiement de l'Être. La vérité de la civilisation grecque disqualifie la vérité grecque en invoquant le point de vue de la totalité. Par l'abolition du dehors, la totalité téléologique s'affirme d'elle-même totalitaire. Le concept de savoir absolu ne reconnaît pas d'altérité impénétrable.

L'ailleurs normatif est en avant. Parce que le *telos* prédétermine l'avenir historique, il contraint doublement : sous le mode de la nécessité et sous le mode de l'obligation. Il est donc aussi *eschaton*. Le privilège ontologique de la totalité implique, dans ce cas, que ce qui est éminemment correspond à ce qui n'est pas encore. L'effet de sens tient à ce que la fin est hypostasiée dans sa qualité de fin. D'où la perception d'un manque dans le moment présent. Là se trouve circonscrit l'espace du projet collectif. Et quiconque invoque la représentation de cette fin peut alléguer que son projet est non seulement désirable, mais qu'il est le seul rationnel. Il y a une vérité du politique capable de fonder une science du politique. On comprend que l'« action » de faire advenir ce qui ne peut qu'advenir délivre de l'arbitraire et porte une efficace maximale qui annule la conscience du travail herméneutique. Le recours à la totalité téléologique présente l'avantage de faire apparaître tout autre discours politique comme un dangereux délire (que la médecine peut logiquement prendre en charge).

Le rôle de la science est ici capital. Le sens ultime que la totalité détient et que le présent préfigure, c'est le savoir absolu que l'histoire produit par des opérations cumulatives sans reste. Les lois historicistes réconcilient le privé et le public, le citoyen et l'État, le subjectif et l'objectif. Dans la logique de cette structure, le recours à la totalité permet d'affirmer que le fait précède la norme, c'est-à-dire que la norme se déduit du fait. La délibération et le choix perdent toute pertinence : on peut voir en quoi le recours à cette figure de la totalité conduit à la négation du politique tout en lui faisant la plus grande place.

Des problèmes théoriques inédits naissent de cette organisation des rapports entre sens et signification. Le plus évident tient au postulat de la cumulativité des œuvres de la raison dans l'histoire. Suivant cette règle, la vérité logique et la vérité historique devraient pouvoir se superposer dans l'unité ultime. L'entreprise de Hegel n'a pas pu réaliser cette unité. L'hypothèse que nous mettons en œuvre dans le présent essai eût été réfutée si la science de la logique et la science de l'histoire avaient pu se traduire l'une dans l'autre. En effet, elles relèvent de deux structures non commensurables. Elles ont des fondements incompatibles et produisent deux modèles de vérité étrangers l'un à l'autre. La distribution des irrationnels n'est pas convertible d'une lecture synchronique à une lecture diachronique. Alors, la transparence est affirmée, désirée, différée, mais nul n'en fait l'expérience.

Le point aveugle de ce type de recours à la totalité, c'est la réalité même du temps, qui reste inintelligible pendant que son travail est élucidé.

D. *La totalité dans la conscience contemporaine*

Le recours téléologique moderne à la totalité a perdu son crédit. Peut-on affirmer qu'une autre figure l'a remplacé, et qu'un consensus distinct impose aujourd'hui une autre philosophie du politique sous le mode de l'évidence? Il semble, au contraire, que les conditions de possibilité d'un fondement politique quelconque fassent défaut. C'est que l'historicisme s'est désagrégé sous un assaut de critiques disparates qui ont atteint, au-delà de sa forme spécifique, le pouvoir théorique d'instaurer l'idée de totalité. L'objet de ces analyses s'est fixé sur trois au moins des caractères de cette idée, capables d'en faire une matrice de sens : sa position dans l'ailleurs, sa transcendence et son unité. Enfin, l'écriture contemporaine a contesté le choix de la rationalité à laquelle l'Occident s'est attaché. Corrélativement, la visée critique a revalorisé ce que toute idée de totalité apprivoise : la face sauvage du moi, la dureté des rapports humains et le chaos de l'univers brut; ce qu'elle nie : la trame irréductible des irrationnels; ce qu'elle subvertit : la souveraineté de l'individu; enfin ce que l'idée de totalité déprécie : le *hic et nunc*, tout encombrant et opaque qu'il soit.

On peut évoquer brièvement l'incidence de quelques-uns des discours critiques déjà bien identifiés dans la pensée contemporaine.

Au nom des droits imprescriptibles de la création, la mort de Dieu s'est thématifiée dans toutes les charges nietzschéennes contre l'historicisme. Dadaïstes, surréalistes et automatistes font valoir, sur le mode ludique, que la vérité devient mensongère dès lors qu'elle admet la référence à l'ailleurs, à l'au-delà, à l'arrière-monde.

La critique de l'idéologie met à jour les conditions de cécité propres à tout discours politique efficace. Les rapports de sens montrent alors leur incapacité à produire un projet quelconque sans s'imbriquer subrepticement dans d'inavouables rapports de forces, dont le recours à la transcendence serait le vice fondamental et inexpugnable. Un scepticisme politique radical peut seul garder la conscience contre l'illusion, pour les critiques de l'idéologie, à moins que l'on n'oppose l'idéologie à la science, ce qui ne s'est guère révélé fécond.

L'exigence d'unité a été contestée au nom de critiques plus formalistes. Dénonçant le logocentrisme, Derrida choisit la dissémination gratuite du sens; il renvoie les fragments libérés du sujet à la polysémie et au jeu des miroirs. Chez Foucault, la thèse des micro-pouvoirs se présente comme conséquence du refus épistémologique de prendre la position fictive de surplomb d'où l'historien traditionnel des idées construit l'unité. L'immanentisme foucauldien travaille dans la discontinuité : il cartographie la logique de continents incommensurables. On voit combien cette ligne critique doit à Bachelard. Mais il est évident qu'on n'occupe pas l'espace politique par une épistémologie. Laruelle fournit l'exemple le plus radical de la disqualification de la recherche de l'unité. Il abolit axiomatiquement toutes les totalités unitaires en proclamant qu'elles sont construites par des procédures de viol, de séparation, de fuite, et de nostalgie de la conscience, qu'on nous contraint ensuite à surmonter, dans la mauvaise foi de média-

tions vouées à l'avortement. Contre toutes les quêtes d'unité perdue, il pose donc initialement son solipsisme « unaire » et inentamable.

Enfin, l'identification de la totalité avec la raison occidentale a été contestée de deux manières radicales et bien connues, toutes deux préoccupées de faire l'autopsie de l'idée de progrès.

La première interprète toute la modernité comme un carrefour où le *logos* s'est fourvoyé dans la rationalité technicienne qui subjugué aujourd'hui la liberté de la raison spéculative. Heidegger invoque une erreur sur l'objet de la pensée, erreur plus ancienne que ses effets, puisqu'elle remonte à Aristote. Quant à Husserl, il en appelle à un sursaut capable de rendre à la raison transcendantale son rôle de productrice et de régulatrice du sens face au non-sens croissant des ramifications autonomes que sont les significations scientifiques. Dans les deux cas, il s'agit de sauver l'Occident de lui-même par l'instauration d'une nouvelle totalité où les rapports entre sens et raison seraient rectifiés.

La seconde critique du rôle de la rationalité ne partage pas le souci de s'inscrire dans la tradition. Le mal radical résiderait dans l'essence du *logos*, et le parcours frauduleux de la raison ne serait rien d'autre que le masque de la violence qui l'habite intrinsèquement. Cette violence s'est aujourd'hui donné en pratique les moyens mortifères à la hauteur de son désir de puissance. N'attendons pas le salut par la raison occidentale ni universelle, dit-on ici. Il faut laisser parler le désir innocent, non subverti par quelque pacte avec la totalité, c'est ce qu'on peut lire chez Marcuse et chez Reich, chez Dufrenne et chez Deleuze, en certains points de leurs itinéraires respectifs.

Selon notre axiomatique, l'utopie, l'anarchie ou l'anomie délibérées interdisent l'accès au registre politique en ce qu'elles excluent non point la raison (dont l'archaïque se passe) mais plutôt le recours à toute figure de la totalité. Car il est théoriquement impossible de construire un projet politique immanentiste et viable à la fois. S'il peut se fonder dans un registre spécifique, l'agir collectif ne saurait se donner comme auto-fondateur ou auto-constituant. On le voit bien chez certains « nouveaux philosophes » qui, découvrant le premier fasciste dans le Platon de la République, s'en remettent par ailleurs, en dernière instance, à la garantie du Dieu biblique pour fonder l'impératif régissant l'action légitime qu'on entend soustraire au politique pour le rendre à la privauté de l'éthique. Par là, ils assignent à la totalité la première des positions temporelles que nous avons examinées.

Au-delà de ces critiques, qu'en est-il du discours contemporain pour assurer les conditions théoriques d'une philosophie politique?

Revenus à la structure classique, en deçà de l'historicisme et de son avatar totalitaire (fatal ou non, selon les lectures), quelques théoriciens cherchent à échapper au panrationalisme postulateur. L'objet de leur réflexion, c'est l'essence même du politique; le moyen en est la pratique d'une rationalité analytique effectuant un retour à la pensée grecque, à l'âge classique ou encore aux Lumières, pour réévaluer le principe de raison et prendre acte de la non-transparence du réel et de l'action devant le *logos*.

Ces discours ont tous en commun de retrouver la place du tragique dans le registre de l'action collective. Nous trouverions ici Hannah Arendt, Raymond Aron, Julien Freund, Jacques Ellul, Fernand Dumont et Luc Ferry, entre autres. Ce sont les penseurs du résidu. Mais on ne perçoit pas (encore) les contours du recours « contrôlé » à la totalité qu'ils pourraient proposer.

Nous ne manquons pourtant pas de propositions positives et affirmatives qui prétendent tenir lieu de totalités. Cependant, ce pluriel apparaît déjà suspect en regard de l'axiomatique que nous avons posée. Abusant du titre de sciences humaines, diverses configurations englobantes, rationnelles et fortement réductrices ont fourni chacune une interprétation qui entend distinguer la pertinence de toute chose en unifiant toutes les significations. L'Éros, le Langage, l'Économie, le Signe, l'Écologie, les Droits de l'homme, le Féminin, etc. se présentent comme des totalités concurrentes et s'accusent mutuellement d'aveuglement et d'impérialisme. Les discours de Greymas et de Lacan sont des paradigmes de cette pseudo-laïcité.

Quelle est exactement la position temporelle de pareilles structures, par rapport au *hic et nunc* dont elles tentent de rendre compte? Ce recours à la totalité implique que l'axe du temps a effectué un quart de tour supplémentaire, et qu'il se trouve ici à la verticale et orienté vers le bas. L'appel à la psychologie des profondeurs interdites à la conscience claire, l'explication par l'ordre caché des choses que les mots indiquent sans le livrer, la postulation de l'indéchiffrable signe premier et intemporel que les signes visibles réitèrent en écho, l'invocation d'un fond de l'Être que les étants occultent, tous ces modes d'appréhension du sens renvoient à une matrice inconsciente, hors de l'empirie spatio-temporelle.

Comme les totalités précédentes, ce type très particulier de science humaine situe la totalité dans un ailleurs normatif et fondateur. Il conjugue le versant de la norme à celui du constat en cédant la priorité à la norme, d'où un potentiel de conversion à l'action dans des luttes ponctuelles dont les enjeux reçoivent une légitimation limitée. C'est le cas du féminisme, des mouvements en faveur des droits des homosexuels, des partis « verts », etc.

La contradiction interne réside dans leur tentative pour s'ériger en totalité productrice de sens qui voudrait en même temps se dire science, c'est-à-dire productrice des significations. Ces sciences ne sont d'ailleurs pas construites selon les règles de l'objectivité disciplinaire. On constate, par exemple, que ni la psychanalyse, ni la sémiologie ne découpent leur objet spécifique de manière à construire un champ coexistant avec ceux des autres sciences.

Il apparaît que ces entreprises ne sont pas essentiellement scientifiques. Elles tentent de fournir au sujet un substitut au sens, alors même qu'elles démembrent les conditions de la subjectivité et, sans doute, parce qu'elles le font. Le paradoxe tient à ce que la position de sujet est occupée non par des agents, mais par la structure de savoir elle-même, chargée de tout le poids ontologique. Thématissant l'agir du point de vue de la nécessité, la structure annule le potentiel de mobilisation qu'elle porte. C'est ce que Dumont nomme des « anthropologies de l'opération (du concept) ». Une

telle idée de la totalité fonde donc l'impératif de ne rien faire. Elle livre la conscience à l'insoutenable légèreté de l'être obscur.

Ce quatrième type de recours à la totalité ne comporte pas de règle qui nie le registre politique. Il exacerbe l'urgence de l'action sans pouvoir la fonder. À l'ordre croissant des théories répond le désordre croissant des pratiques.

DANIÈLE LETOCHA