

**Groupe interuniversitaire
d'étude de la postmodernité**

**L'ÉTHIQUE DE L'INVISIBILITÉ
OU LES POLITIQUES DE L'AUTORITÉ**
(Exposé de Jean-Ernest Joos)
Séminaire du 2 février 1996

Cahiers de recherche

Les Cahiers de recherche sont publiés par le Groupe interuniversitaire d'étude sur la postmodernité. Le travail d'édition des Cahiers est sous la responsabilité de Nathalie Freitag. Toute correspondance doit être adressée à:

Groupe interuniversitaire d'étude de la
postmodernité
Département de sociologie
UQAM
C.P. 8888, Succ. A
Montréal, Québec
H3C 3P8

**Groupe interuniversitaire
d'étude de la postmodernité**

**L'ÉTHIQUE DE L'INVISIBILITÉ
OU LES POLITIQUES DE L'AUTORITÉ**
(Exposé de Jean-Ernest Joos)
Séminaire du 2 février 1996

Cahiers de recherche

Les Cahiers de recherche sont publiés par le Groupe interuniversitaire d'étude sur la postmodernité. Le travail d'édition des Cahiers est sous la responsabilité de Nathalie Freitag. Toute correspondance doit être adressée à:

**Groupe interuniversitaire d'étude de la
postmodernité
Département de sociologie
UQAM
C.P. 8888, Succ. A
Montréal, Québec
H3C 3P8**

L'ÉTHIQUE DE L'INVISIBILITÉ OU LES POLITIQUES DE L'AUTORITÉ

(Exposé de Jean-Ernest Joos)

Séminaire du 2 février 1996

Jean-Ernest Joos : Je travaille aux limites de plusieurs disciplines, comme vous allez le voir dans ma présentation. L'idée de parler devant vous me plaît bien parce que — bien que l'argument que je vais présenter repose essentiellement sur des textes de philosophie politique — mon objet n'est pas limité à la philosophie politique, et je suis curieux de voir comment vous allez traduire cela dans votre propre bibliographie. Je suis d'ailleurs moi-même en train de le traduire dans un travail sur les textes littéraires.

Ce que je vais vous proposer aujourd'hui, c'est essentiellement un concept, le concept d'éthique de l'invisibilité, dont nous pourrions ensuite discuter la pertinence et l'application. Ce concept porte sur le problème de l'autorité, sur la question du lieu de l'autorité dans le corps institutionnel : comment savoir ce qui dans ce corps présent de l'autorité appartient véritablement au corps institutionnel et ce qui relève de la contingence et du privé? En fait, faut-il savoir, peut-on savoir? La question est d'ailleurs d'autant plus tordue que l'autorité se manifeste souvent dans cette zone non réglementée par les normes institutionnelles qui recouvre toutes les décisions particulières. J'ajouterais même que le corps de l'autorité ne se réduit pas au corps singulier de la personne qui exerce l'autorité. En fait, la question de l'autorité touche à tous les effets que la présence du corps de l'autorité produit sur les récepteurs. Dans ce cas-ci, c'est moi qui ai un droit de parole, qui se manifeste par le fait que j'ai le droit de parler en premier. Mais cette primauté ne signifie pas que vous soyez exclus du lieu d'autorité, elle signifie simplement que votre autorité, c'est-à-dire votre droit de parole, va être configurée par ma présence. La question de l'autorité est donc la question de tous ces effets. Or, ces effets sont souvent invisibles. Et ce que je vais essayer de montrer, c'est comment on peut poser la question de l'autorité. Je vais la poser dans le cadre d'une histoire, l'histoire de la modernité. Or, ce qui caractérise la question de l'autorité dans cette histoire est que, justement, c'est l'invisibilité qui constitue la base de l'octroi du droit de parole, ce qui fait que d'une manière nécessaire les effets de la légitimation de l'autorité sont eux aussi invisibles — ce qui ne veut pas dire qu'ils ne sont pas réels. Ce sont donc les effets sous-jacents à ce système de légitimation de

l'autorité basé sur l'invisibilité que je vais essayer de mettre en lumière aujourd'hui.

La difficulté de toute réflexion sur l'autorité tient à ce que l'autorité est toujours à la fois la «présence» de celui qui est là et son absence à soi qui résulte de ce que la légitimité n'est jamais tout à fait immanente et qu'elle est «donnée». Cette donation ne relève pas de la désignation par l'institution, qui à l'inverse s'inscrit à l'intérieur de celle-là. C'est pourquoi il faut procéder en deux temps : repérer comment la légitimité se donne, puis les effets politiques de la différence entre le don de la légitimité et le corps qui le reçoit. Il n'est pas sûr, en effet, que l'éthique de l'invisibilité soit contestable en tant que procès de légitimation. La question sera peut-être de savoir s'il est politiquement acceptable de réduire la question de l'autorité à sa légitimation. Bref, il faudra se demander ce que la fondation institutionnelle laisse de côté.

L'éthique de l'invisibilité accorde des droits sur le fond de devoirs. Je désigne par éthique de l'invisibilité le geste théorique et politique par lequel la modernité a ramené la question de l'autorité à celle de l'origine du droit, et le discours fondateur qui s'est constitué comme solution incontournable à la question ainsi posée. Cette circularité est très bien repérée par Derrida, dans son livre *Force de loi*, bien que dans un langage conceptuel différent, en référence aux pensées de Montaigne et de Pascal. Derrida cite Pascal : «La coutume fait toute l'équité, par la seule raison qu'elle est reçue. C'est le fondement mystique de son autorité. Qui la ramène à son principe l'anéantit.» (p. 29) C'est la donation de l'autorité qui fait l'autorité, la révélation de la donation en tant que telle signifie la destruction de l'autorité. On voit ici poindre ce que je nomme l'éthique de l'invisibilité, dans la mesure où, pour Pascal et Montaigne, il n'y a de justice que si le fondement de l'autorité demeure invisible. Cette invisibilité n'est jamais purement factuelle : elle est le résultat *attendu* de notre respect de l'autorité. Et le paradoxe fondateur de la lecture derridienne est qu'elle s'appuie sur cette même invisibilité pour déconstruire le fondement de l'autorité et faire valoir cette déconstruction comme la justice même. Le retrait de l'origine, son caractère mystique, fonde l'autorité, la déconstruction identifie ce retrait comme le moment indécidable de la fondation où se décide toute justice. En ce sens, l'éthique de l'invisibilité se retrouve plus dans la pensée derridienne que dans celles de Pascal et de Montaigne, dans la mesure où elle est ici le fondement en retrait, et là la loi, le «il faut» de toute décision juste, en ce que la justice de la décision même est toujours à venir (p. 57). Cependant, il n'est pas dans mon intention d'entrer

dans un débat avec Derrida, puisque ce n'est pas la structure et la justification de l'éthique de l'invisibilité qui m'intéresse ici, mais la forme qu'elle prend et les effets politiques qu'elle produit. C'est pourquoi je vais me tourner maintenant vers Rousseau, où cette éthique de l'invisibilité prend une forme très précise.

Dans le *Contrat social* de Rousseau, il y a une entrée sur le « législateur » (le chapitre « Du législateur »). Là, Rousseau cherche à décider quelle intelligence est la plus apte à écrire les lois, bref, qui doit être l'élu. La question du législateur est d'emblée paradoxale, puisqu'il est l'énonciateur des lois, sans pouvoir prétendre pourtant aucunement à l'autorité qui revient à la seule volonté générale. Je cite Rousseau : « Ainsi l'on trouve à la fois dans l'ouvrage de la législation deux choses qui semblent incompatibles : une entreprise au-dessus de la force humaine et, pour l'exécuter, une autorité qui n'est rien. » Il faut bien voir que ce paradoxe n'aurait pas lieu si la question de l'autorité n'avait pas été réduite à celle de l'élection. Et je songe bien entendu à la formation même de la volonté générale, sur la base d'un contrat social égalitaire. C'est parce qu'on constitue un tel espace égalitaire que le lieu de l'autorité est désigné comme l'exception qui doit se démarquer du tout. Ce caractère « extraordinaire » du législateur se traduit alors par une étonnante compétence temporelle. Dans la mesure où l'effacement de sa particularité est un trait qu'il partage avec tous les membres de la volonté générale, il n'aura en propre que le pouvoir de le faire *maintenant*. Bref, il est celui qui peut « travailler dans un siècle et jouir dans un autre ». Et le respect de ses lois exige que « les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles ». Du coup, Rousseau propose l'instrumentalisation de la religion. Il faut que le législateur mette ses lois dans la bouche des immortels « pour entraîner par l'autorité divine ceux qui ne pourraient être ébranlés par la prudence humaine ». Cependant, cette religion du faire-semblant ne doit pas nous détourner de la reconnaissance du devoir « sublime » qui l'impose comme devoir. Autrement dit, il y a à tout cela un fondement éthique qui élit le législateur comme être exceptionnel au prix d'un devoir, celui de n'être rien que médiation et de créer les conditions de la croyance. Et ce fondement éthique est la temporalité même de la volonté générale, l'écart entre la volonté du peuple et son jugement. « De lui-même, le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même, il ne le voit pas toujours. » (*De la loi*) Il resterait bien sûr à analyser la forme complexe que prend la dimension de l'éthique dans une pensée qui prétend, dès son entrée en matière, prendre les hommes tels qu'ils sont. Pourtant, on peut déjà conclure

sur ce qui rapproche Rousseau de Montaigne et de Pascal : cet artifice d'une autorité qui ne vaut qu'en tant que le retrait de son origine est respecté, aussi bien par l'autorité elle-même que par les sujets. Dans le projet rousseauiste, ce retrait se lit en ce que le législateur n'est proprement *rien*, rien en particulier, il n'est que l'avenir du peuple. Ce retrait n'est pas une chose réelle, il n'existe que comme principe d'élection pour déterminer celui qui a une raison sublime, capable d'effacement, et pour imposer au peuple la croyance en l'origine divine de cette désignation. Ainsi se fonde l'État.

Je vais maintenant reprendre cette structure de l'éthique de l'invisibilité au niveau de la pensée kantienne, et vous allez voir comme elle s'y rapporte à une structure tout à fait concrète et repérable. Il y a un texte de Kant sur les *Lumières* (un texte très connu de 1784), qui porte en fait sur l'autorité. Kant nous y explique que l'autorité est donnée par la raison, et que par conséquent elle est donnée à tous, à condition bien sûr de se limiter à un usage public de sa raison, à travers des écrits circulant et constituant la société universelle des savants. Il s'agit bien d'une position sur l'autorité, sur le droit de parler «publiquement», qui fait référence explicitement à la donation de l'autorité. Il y est reconnu à chacun le droit de «jouir d'une liberté sans bornes d'utiliser sa propre raison et de parler en son nom propre». (p. 50) La phrase dans son balancement (universalité / signature singulière) assigne la raison à résidence dans la parole singulière. L'usage public de la raison est le lieu où l'on s'autorise de soi-même. 1785, c'est l'année des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, où Kant propose son impératif moral, qui va être en fait le fondement de toute sa pensée politique. Je vous extrais une formulation de cette théorie de l'impératif catégorique, celle qui sert en fait d'argument pour toute ma présentation : «Tout être raisonnable doit agir comme s'il était toujours par ses maximes un membre législateur du règne universel des fins.» (p. 166) La notion de membre législateur est précisée quelques pages plus tôt par la distinction entre un membre et un chef dans le règne des fins (p. 158). Le membre est celui qui, tout en donnant des lois universelles, n'en est pas moins soumis à ces lois. Le chef est celui qui n'est soumis à aucune volonté étrangère. Il en résulte bien sûr que seul Dieu peut être chef. La structure politique est alors claire, elle est triangulaire avec Dieu en position de tiers, c'est-à-dire occupant le lieu de l'origine de la législation rationnelle. Son originalité pourtant n'est évidemment pas là. Elle est dans la notion même de membre législateur qui permet à un être fini soumis au devoir d'occuper la place du tiers tout en se voyant refuser toute exclusivité en ce lieu. La distinction entre chef et

membre sert alors à identifier le lieu de la législation, et Dieu à en marquer l'unicité. Chaque membre législateur (c'est-à-dire tout le monde) est ainsi législateur d'une même législation (législation rationnelle), et Dieu lui-même n'a aucune autre exclusivité que celle de ne pas avoir à être membre. D'une part, on a un Dieu dont l'unicité ne réside pas dans sa loi, mais seulement dans sa capacité à exclure les êtres raisonnables finis de la place de chef. D'autre part, on a des êtres finis qui occupent un lieu universel de législation qu'ils ne peuvent jamais s'approprier. Être membre, c'est structurellement être un membre parmi d'autres. Obéir à l'impératif catégorique signifie se positionner d'emblée ainsi. On peut représenter cela par un triangle, où l'on a les membres législateurs en bas, et en haut, la place de Dieu — mais c'est une place que tous les membres législateurs peuvent occuper, à condition justement de ne jamais s'approprier ce lieu d'une manière exclusive. Le lieu où s'énonce la loi, la loi rationnelle, est donc un espace de circulation et de substituabilité. Chacun l'occupe, mais personne ne peut se l'approprier. Tant que l'on reste dans le domaine moral, cela ne pose pas de problème : chacun s'autorise de soi-même en occupant la position de Dieu, il décide de la loi universelle pour tout le monde, et finalement se retire de cette place pour laisser une autre raison l'occuper à son tour. Le problème se pose quand cette structure morale devient le fondement d'une politique. À ce moment-là, on voit apparaître directement ce que j'ai appelé l'éthique de l'invisibilité et qui est repérable aussi chez Rousseau. Au niveau politique, le chef de l'État va se légitimer de sa position de tiers, mais en même temps il ne sera légitime qu'à condition de ne jamais occuper cette position. Son retrait devient la condition même de sa légitimité comme figure d'autorité. C'est très précisément ce que j'appelle l'éthique de l'invisibilité.

L'éthique de l'invisibilité n'est pas énoncée d'une manière explicite chez Rousseau, mais par contre elle l'est chez Kant, dans deux textes majeurs de 1793 : *La religion dans les limites de la simple raison* et *Sur l'expression courante : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien*. Dans ces deux textes apparaît la formulation politique de cette éthique de l'invisibilité. Je fais un petit retour sur un texte de 1790, la *Critique de la faculté de juger*. Vous êtes probablement au courant de toutes les discussions de Lyotard sur la politique du sublime, et vous allez voir que mon argument sur l'éthique de l'invisibilité s'inscrit directement à l'intérieur de ce débat. Vous savez que dans ce texte de la *Critique de la faculté de juger* apparaît ce sentiment du sublime, sentiment qui résulte du désir de présenter l'infini et de

l'impossibilité d'une telle chose. C'est un moment politiquement très important dans la pensée kantienne parce que c'est là que la subjectivité humaine finie découvre finalement que la donation de la loi rationnelle, celle sur laquelle va se fonder le politique et l'autonomie morale, lui est inaccessible. C'est-à-dire que le lieu du Tiers est celui de la raison infinie qu'on ne peut jamais déterminer. Le sentiment du sublime c'est la révélation, au niveau esthétique (c'est-à-dire au niveau du sentiment), de cette imprésentabilité. C'est quelque chose sur quoi Lyotard a beaucoup travaillé, pour montrer comment il était possible de penser une politique en deçà aussi bien du droit que de la loi. Ce que je vais faire est un peu différent, parce qu'en retraçant, à travers le concept de l'éthique de l'invisibilité, cette imprésentabilité au niveau même de la philosophie morale, je vais finalement englober dans ce concept la pensée de Lyotard. Je vais le faire en montrant que le sublime, comme révélation de l'infinité de la raison, prend en 1793, dans *La religion dans les limites de la simple raison*, une forme différente. L'impossibilité de présenter l'infini qui est le fondement du sublime y reçoit une formulation politique tout à fait étonnante, dans l'interprétation pour le moins étrange que Kant propose du christianisme. Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant dit de la religion judaïque qu'elle avait très bien compris ce qu'était le sublime, dans l'interdit de toute figuration de Dieu, où Dieu, l'infini, est posé comme imprésentable. Dans la *Religion*, au contraire, le judaïsme est rejeté par Kant. Ce rejet est en fait stratégique, il vient du fait que Kant est en train de réinterpréter le christianisme de façon à inscrire dans le christianisme l'interdit de figuration judaïque. Il le fait en produisant une théorie du dénigrement du Christ, il va littéralement désincarner le Christ pour en faire un simple exemple d'un homme agréable à Dieu, il va lui donner une unicité tout à fait contingente, lui refuser le statut de médiation du fini et de l'infini, et il va condamner en fait toutes les doctrines de l'incarnation (rejetant comme totalement inutile et dangereuse toute croyance en la virginité de la Vierge, etc.). Ce rabaissement de la figure christique est motivé dans le fond par le désir politique de renforcer la structure de l'impératif catégorique — qui est donc la structure politique de Kant — en excluant toute occupation privilégiée du Christ dans la position du tiers. Cette exclusion, ce rabaissement du Christ à la position d'un homme parmi d'autres, exemplaire bien sûr mais pas beaucoup plus, en regard de la loi de la raison, prépare le transfert de cette structure de la société éthique à la société politique. Kant réussit à fonder une société politique sur la base de la législation morale, et devient en cela, finalement, la figure dominante d'une modernité politique. Je peux vous citer

ici les remarques que fait Kant contre le judaïsme dans la *Religion*, où — après avoir fait l'apologie du judaïsme trois ans plus tôt — il a cette phrase très surprenante : «On ne doit pas surestimer le fait que ce peuple se soit donné comme souverain universel du monde un dieu unique que ne devait représenter aucune image visible.» Cette remarque est suivie d'une analyse du judaïsme qui est proprement scandaleuse, où il nous explique que le judaïsme est en fait une théologie politique inavouée, et donc que la religion juive confond complètement les niveaux éthique et politique — ce qui est pratiquement à l'opposé de ce qu'il disait en 1790 dans la *Critique de la faculté de juger*. La raison de ce dénigrement du judaïsme est tout simplement stratégique, c'est que Kant est en train de préparer la voie à la réintégration de l'interdit de représentation judaïque à l'intérieur de sa propre philosophie politique. Et cette réintégration est là pour répondre à un problème très précis : il veut transposer sa société éthique à la société politique, tout en maintenant la différence entre l'éthique et le politique. Il doit donc faire de l'éthique le fondement du politique, et maintenir la différence. Concrètement, cela signifie qu'il faut autoriser au chef de l'État l'occupation de la position de tiers, tout en maintenant ce lieu comme un lieu inappropriable. Le fait qu'il soit inappropriable maintient ainsi le caractère fondationnel et l'intégrité de l'éthique, et le fait qu'il puisse être occupé rend possible une fondation du politique — et une fondation rationnelle du politique, puisque le chef de l'État doit s'autoriser de la raison. Ce problème, Kant ne peut le résoudre qu'à partir d'une éthique de l'invisibilité, qui prend une forme apparemment étonnante (mais on verra qu'il y a à cela une logique sous-jacente), celle d'un interdit de toute résistance à l'État.

Kant va soutenir que quel que soit l'État en place, il faut absolument lui obéir. Cela peut paraître une formule tout à fait autoritaire, qui donne à l'État un pouvoir absolu, mais en fait c'est très exactement le contraire : c'est une façon stratégique et très forte de priver le pouvoir étatique de tout fondement. Pourquoi? Parce que l'interdit de toute résistance à l'État étant un interdit inconditionnel, il est donc totalement indépendant du pouvoir en place, ce qui fait que finalement l'obéissance dont jouit le pouvoir ne peut jamais être revendiquée par lui comme une propriété qui lui serait propre. Cela ne lui appartient pas. Les sujets obéissent à l'État parce qu'ils obéissent à une loi morale qui leur dit d'obéir. La conséquence en est très claire : si une révolution a lieu (et Kant évidemment songe à la Révolution française, puisqu'on est en 1793), et que le pouvoir passé s'écroule, remplacé par un nouveau pouvoir, le

nouveau pouvoir ne peut en aucun cas se légitimer d'une condamnation du pouvoir précédent, puisque l'obéissance qu'il reçoit ne lui est jamais propre. Le nouveau pouvoir ne peut jamais légitimer sa propre présence au pouvoir. Et cela est quelque chose de très fort, qui signifie finalement que le pouvoir ne peut jamais identifier sa propre origine, et de ce fait que sa présence au pouvoir, au lieu de l'autorité, est toujours et nécessairement une contingence. Mais ce n'est pas une contingence de fait, c'est une contingence qui est le résultat de la donation de l'autorité, au sens où il est légitime parce qu'il doit se soumettre à ce devoir de ne jamais s'approprier le pouvoir comme quelque chose qui lui est propre. Pour expliquer cela d'une manière très simple, il faut penser que tous les sujets dans l'État (enfin, tous les individus à l'intérieur de l'État politique) sont tenus au même devoir, au même impératif moral. Le fait que l'un se retrouve en position de chef ne peut donc être qu'une contingence. Tout cela est traduit chez Kant par des textes très précis, où il nous explique qu'il est rigoureusement impossible de s'interroger sur l'origine du pouvoir en place, que c'est interdit aussi bien pour les sujets que pour le pouvoir lui-même. C'est cela, l'éthique de l'invisibilité, qu'on peut traduire d'une manière concrète en disant que chez Kant le lieu du pouvoir *doit* rester vide. Même celui qui l'exerce ne peut pas l'occuper. Quand je dis ici que le lieu du pouvoir doit rester vide, cela vous fait peut-être penser à certaines formules de Claude Lefort. Effectivement, le travail de Claude Lefort sur la démocratie et le totalitarisme renvoie très exactement à ce problème. Selon lui, ce qui caractérise le pouvoir démocratique c'est que le lieu du pouvoir est effectivement un lieu vide, un lieu que personne ne peut occuper. Il explique cela par la dissolution de la monarchie constitutionnelle, l'exclusion du roi du lieu du pouvoir, etc. Ces formules de Lefort sont justes, mais elles ratent l'essentiel, qui est justement le principe de l'éthique de l'invisibilité. En fait, ce n'est pas que le pouvoir soit jamais vide — ce n'est pas vrai —, c'est que le pouvoir *doit* rester vide. C'est-à-dire que, dans le fond, la vacuité du lieu du pouvoir c'est la légitimité du pouvoir. L'autorité repose sur la capacité de répondre au devoir d'invisibilité, le devoir de ne pas occuper le pouvoir d'une manière déterminée.

Je vais maintenant passer rapidement en revue d'autres manifestations de cette éthique de l'invisibilité. Je voudrais vous parler des principes de la philosophie du droit de Hegel. J'ai choisi d'en parler justement parce que en apparence, la philosophie politique de Hegel est construite en opposition à celle de Kant. En fait, je vais montrer que ce n'est pas le cas, que dans le fond

l'éthique de l'invisibilité est aussi présente dans la philosophie politique de Hegel, que la structure de l'État dont je vous ai parlé est aussi celle de Hegel. À première vue, nous sommes exactement à l'opposé de la philosophie kantienne, parce que dans la théorie hégélienne il y a bien sûr un monarque — il y a donc une volonté singulière qui occupe d'une manière privilégiée la position du tiers —, ce monarque est désigné chez Hegel par un droit de naissance, et sa fonction est d'être l'incarnation du concept de l'État. Hegel construit une théorie politique de l'incorporation (vous avez un État dont l'unité se fait sur cette volonté singulière qui est celle du monarque, qui rend donc concret cet ensemble étatique). Mais l'éthique de l'invisibilité va se manifester chez Hegel dans la façon dont il va penser l'individualité du monarque : il va penser l'individualité du monarque comme une singularité qui est toujours déjà universelle, autrement dit comme une singularité qui n'a absolument rien de propre. Cela apparaît très clairement dans la façon dont Hegel élimine de sa théorie monarchique tout le principe de l'élection de droit divin. Le monarque est désigné par un pur droit de naissance, la désignation la plus arbitraire possible est pour lui la plus nécessaire. La désignation la plus arbitraire possible et la plus nécessaire parce que, dans l'esprit de Hegel, il ne faut pas que la volonté qui occupe le lieu du pouvoir ait quoi que ce soit de propre, pas même, effectivement, la façon dont elle est arrivée au pouvoir. Elle arrive donc au pouvoir par une pure contingence, par une pure naturalité. On retrouve ainsi le principe même de l'éthique de l'invisibilité, à savoir que la légitimité de l'autorité est de n'avoir rien en propre. Et pour soutenir cette idée que la pensée de Hegel s'articule sur l'éthique de l'invisibilité, il suffit de penser à la façon dont Hegel résout le problème de la crise identitaire de son époque, c'est-à-dire la question juive; il a une façon de résoudre la question juive qui renvoie tout à fait au principe de cette éthique de l'invisibilité. Il propose en fait, simplement, la reconnaissance juridique des Juifs, parce qu'il espère que cette reconnaissance juridique produira l'assimilation désirée dans la pensée et les sentiments. Bref, son idée est que l'intégration des Juifs à l'intérieur de l'État juridique conduit justement à éliminer ce qu'ils ont en propre en tant que Juifs. Et c'est très exactement cela que j'appelle «éthique de l'invisibilité» : c'est ce système qui constitue une unité étatique non par la recherche de caractéristiques que les individus auraient en commun mais, au contraire, par l'effacement des particularités de chacun. Ce qui permet finalement de constituer un système qui se définit en fonction d'un idéal, mais qui en même temps est opérant d'une manière présente puisqu'il s'articule sur la création de lieux de substituabilité,

qui à ce moment-là n'ont pas besoin d'être réels. Il s'agit finalement d'un système d'échange, où l'intégration se fait en échange de l'effacement des particularités. Cet échange n'est évidemment jamais parfait, mais dans la mesure où j'entre dans cet échange, j'entre dans l'État.

Cette éthique de l'invisibilité (que je vous ai reconstruite d'une manière très rapide) est encore plus visible dans les théories politiques du début du 20^e siècle, parce qu'au 20^e siècle l'éthique de l'invisibilité va devenir, face à la menace totalitaire, une figure d'espérance du politique. En effet, l'antinomie de cette éthique moderne de l'invisibilité c'est bien sûr le système politique totalitaire qui, lui, au contraire, redonne à l'autorité une positivité et une identité, bref une présence, et reconstruit donc l'État autour de cette présence. Parmi un certain nombre de textes des années vingt, deux sont très intéressants. Il y a la pensée politique de Freud. Freud, qui était tout à fait conscient de la menace totalitaire, de cette réintroduction d'une autorité politique positive, propose à la fin de sa vie (notamment dans son texte *Moïse et la religion monothéiste*) une utilisation politique de cette éthique de l'invisibilité pour sauver la politique de la menace totalitaire. Le même mouvement se produit chez Benjamin, dans un petit texte qui s'appelle *Pour une critique de la violence*, très intéressant parce qu'il repère finalement la condition de possibilité d'une démocratie, la possibilité qu'a effectivement une démocratie d'échapper à la menace totalitaire. C'est pour cette raison que je vous disais au début qu'il n'est pas du tout sûr, pour moi, que l'éthique de l'invisibilité soit en tant que telle un système politiquement criticable, au sens où on pourrait le remplacer. Et je vous parlais au début du texte de Derrida, *Force de loi* : en fait, ce texte ne fait que réaffirmer cette force politique de l'éthique de l'invisibilité, sauf qu'à la différence de ce qui se fait chez Kant, Rousseau ou Hegel, l'éthique de l'invisibilité n'y vient pas fonder un système institutionnel, mais au contraire devient finalement une sorte de déconstruction des institutions au profit d'une nouvelle forme de justice. Le même mouvement se retrouve d'ailleurs chez Benjamin dans *Pour une critique de la violence*. Une dernière remarque maintenant sur Jean-François Lyotard. À mon avis, la politique du sublime de Lyotard répond fondamentalement au même modèle d'une éthique de l'invisibilité, avec cette idée que la légitimité de l'autorité repose en fait sur son effacement. Le politique y est construit sur le fait que le lieu du centre, le lieu de l'autorité, est un lieu qui doit rester vide. Le problème est que personne ne semble s'interroger sur le fait que cette vacuité du lieu du pouvoir est en fait un devoir, c'est-à-dire que c'est une norme dont les effets dépendent de l'écart

qu'il y a entre la norme et le fait. Et c'est précisément là-dessus que je vais faire porter mes réflexions maintenant. Que la légitimité d'une autorité soit son absence, comme je le dis, cela semble être une évidence dans le cadre de la modernité comme de la postmodernité. Le problème, bien sûr, est que cet effacement n'est pas réel, cet effacement est un devoir. Il faudrait donc s'interroger sur les conséquences du caractère normatif de cet effacement, donc sur la différence qu'il y a entre la légitimité de l'autorité et son exercice réel. C'est un peu ce que je vais faire maintenant. Je vais montrer que l'éthique de l'invisibilité est en fait une politique «blanche», dans tous les sens de ce mot. Je vais le faire en essayant de voir comment l'éthique de l'invisibilité détermine une territorialité — l'éthique de l'invisibilité donne le droit de parole, mais elle le distribue en fonction d'une territorialité, et produit en fait des ségrégations invisibles.

Je rappelle le principe de cette politique de l'invisibilité : c'est le rêve d'une unité sociale qui serait assurée en imposant à tous le devoir de ne jamais faire obstacle à ce qui pourrait nuire effectivement à cette unité. Elle constitue un espace public comme un espace de substituabilité de tous à tous. Et alors, pour entrer effectivement dans cet espace public, il faut bien entendu renoncer à toute spécificité, toute spécificité devient de fait illégitime — une spécificité (et là je fais référence directement au problème des démocraties actuelles, au problème de la politique identitaire), ce serait par exemple être femme, Noir, musulman, gai, Juif, anglophone, etc., c'est-à-dire tout ce qui pourrait introduire le soupçon qu'on est possesseur d'une détermination qui nous permettrait d'entretenir des rapports sociaux spécifiques avec certaines personnes plutôt que d'autres. À ce moment-là, la politique de l'invisibilité consiste effectivement à tracer la ligne où commence l'espace public, en renvoyant dans le privé tout ce qui est détermination spécifique. Quelque chose comme l'univers des Schtroumpfs, où l'on a un Schtroumpf de chaque sorte du côté des hommes (le Schtroumpf artiste, le Schtroumpf paresseux, le Schtroumpf gourmand, etc.), et où on a rajouté la Schtroumpfette. Dans l'univers démocratique d'une politique de l'invisibilité, à la Schtroumpfette on rajouterait le Schtroumpf noir, etc. Dans l'espace de substituabilité (l'espace «Schtroumpf»), toute différence quelle qu'elle soit est renvoyée dans la sphère privée de la particularité.

Alors, comment fait-on une critique d'une telle politique de l'invisibilité? On la fait, justement, en marquant la différence qu'il y a entre le droit de parole et la réalité. C'est que, de fait, on n'est jamais femme seule, on n'est jamais gai

seul, on n'est jamais musulman seul, on l'est toujours avec d'autres. À partir du moment où l'on possède une détermination à caractère partageable, on ne la possède jamais seul. Ça, c'est le fait. Bien sûr, sur cette configuration factuelle la politique de l'invisibilité instaure une territorialité, par laquelle toutes ces déterminations vont être tout simplement renvoyées du côté du privé. Ce qui signifie qu'il n'est pas interdit de les faire valoir, mais que leur entrée à l'intérieur de l'espace public va être déterminée par les conditions du droit de parole. Autrement dit, être invisible, c'est-à-dire répondre au devoir d'invisibilité, demande en fait un effort considérable, c'est un travail. Et ce travail va introduire une hiérarchie à l'intérieur même du corps social. Plus vous pouvez passer pour invisible, plus le droit de parole vous sera donné d'emblée, plus près vous serez du centre de l'autorité. L'idéal étant bien entendu «l'homme sans qualité», c'est-à-dire, au sens du livre de Musil, l'homme qui n'a rien en propre. Celui-là a d'emblée un droit de parole. À partir du moment où vous avez des déterminations qui vous sont propres, ce n'est pas que le droit de parole vous sera refusé, mais vous allez devoir l'acquérir, vous allez devoir le revendiquer. Puisque comme vous n'êtes pas dans la position de centre, c'est-à-dire là où le droit de parole vous est donné d'emblée, vous allez devoir passer par un processus de reconnaissance pour obtenir votre droit de parole. Cela, bien entendu, à condition que vous vouliez faire valoir votre spécificité — de femme, de Juif, de gai. Si vous choisissez de ne pas la faire valoir, le droit de parole vous est donné. C'est sur cette modalité différente de la donation du droit de parole que porte en fait mon argument critique sur l'éthique de l'invisibilité : si vous devez faire valoir votre différence pour obtenir le droit de parole, c'est que vous partez déjà avec une dette, c'est que l'obligation de vous justifier vous incombe, ce qui aura pour conséquence que le droit de parole qui vous sera accordé dépendra de cette détermination que vous avez fait valoir. Et vous aurez alors une autorité *localisée*, et non pas centrale. Cela, je pourrais l'illustrer par tous les conflits et toutes les attaques qui ont été faites à la «rectitude politique». C'est d'ailleurs un phénomène très mal compris : on ne comprend pas que ce qui émerge comme morale de la rectitude politique est en fait un compromis. C'est l'émergence, à l'intérieur du langage de la représentation, d'un problème qui ne relève pas de la représentation. Ce que je voudrais montrer, c'est que le droit de parole ne repose pas en fait sur la capacité de représenter la collectivité, mais au contraire sur la capacité de ne rien représenter du tout. Le débat sur la rectitude politique — qui, je le rappelle, consiste essentiellement dans la revendication des minorités de

s'autodéfinir et de s'autonommer — est alors un débat qui est complètement faussé d'avance, puisque ce sont des minorités qui se battent avec des armes de perdants, avec en face un système de légitimité qui, lui, n'a pas besoin d'utiliser l'argument de la représentabilité pour s'affirmer, la donation de l'autorité reposant justement sur le retrait et l'effacement.

Je voudrais terminer en expliquant où je veux en venir avec tout cela. Je vais le faire d'une manière un peu informelle, parce que ce sont des recherches qui sont en cours. Si je reconstruis l'éthique de l'invisibilité, si je travaille là-dessus, c'est que je voudrais montrer qu'un enjeu nouveau est apparu dans la politique actuelle — enjeu qui est tout à fait visible dans les formes contemporaines et actuelles de la haine —, celui de la visibilité. Ce n'est pas la représentation, ce n'est pas la reconnaissance des droits, ce n'est pas le conflit économique, ce ne sont même pas les conflits culturels (parce que les cultures deviennent de plus en plus indéfinissables), c'est tout simplement la visibilité. À quelle visibilité je pense ici? À la visibilité du corps politique, ce que j'appellerais *l'image du corps collectif*. L'image du corps collectif devient un enjeu politique en soi. Il y a une politisation et une réglementation invisible de cette image du corps collectif, et je pense vous en avoir donné l'élément essentiel avec l'éthique de l'invisibilité. La visibilité, dans l'éthique de l'invisibilité, est en fait hiérarchisée : être visible est en fait un tort, une dette, une perte au niveau politique, et être invisible est un plus. Mais cela, c'est le système qui s'est institué justement par l'éthique de l'invisibilité. Ce système est le recouvrement de l'image du corps collectif comme enjeu politique. Cela se manifeste d'une manière très concrète dans les démocraties, on se bat politiquement d'une manière très insidieuse sur la question de savoir de quoi *aura l'air* le corps collectif d'une nation — et je parle là d'une manière très concrète : ce qui va se voir dans tous les espaces publics, la rue, les médias, etc. Et essayer de penser politiquement l'image du corps collectif comme enjeu politique est très difficile, parce que cette image en fait n'existe pas, autrement que comme enjeu. Avec le concept d'autorité du droit de parole, j'essaie donc de penser la façon dont cette image devient un enjeu politique. Et là, on est dans le concret. Si vous avez une différence qui vous «ralentit» à l'intérieur de l'espace de circulation public, votre droit de parole va être conditionné par cette visibilité. Et s'il en est ainsi, c'est que la visibilité est effectivement un enjeu politique — puisque le droit de parole vous donnera accès à certains lieux politiques de représentation, de transmission, d'autorité, etc. Cette image du corps collectif comme enjeu politique se manifeste aussi dans les formes tout à

fait contemporaines de la haine : dans une société où les différences culturelles, ou même les différences de classe, deviennent de plus en plus difficilement déterminables, la différence sur laquelle la société se bat et qui cristallisera la haine sera finalement, strictement, une différence de visibilité. Parce que la visibilité devient suspecte par définition : dans un système qui assure l'homogénéité par l'effacement des particularités, la visibilité devient une menace à l'unité sociale. La menace est, bien sûr, tout à fait hypothétique, puisque l'homogénéité n'existe pas, mais dans la mesure où c'est le rêve de cette homogénéité qui définit la légitimité de l'autorité, le soupçon, lui, est bien réel.

DISCUSSION

Michel Freitag : J'ai trouvé très intéressante, parce que très synthétique et très claire, la manière dont vous avez présenté le problème de la légitimation, tel qu'il a été posé par Kant; il était intéressant de voir comment le problème avait été amené, et comment Kant le résolvait. Mais il me semble, et cela devient évident dans la deuxième partie de l'exposé, que vous ne distinguez pas vraiment deux choses (lesquelles se distingueraient d'elles-mêmes nécessairement si vous aviez davantage historicisé le problème) : d'une part, la question sociologique de la *création* du pouvoir, et d'autre part, le problème de la fondation idéologique du pouvoir, c'est-à-dire de sa légitimation. Je pense que vous montrez très bien, à travers Kant, vers quoi tend le principe de légitimation du pouvoir dans la société moderne. En même temps, on peut dire sans doute que ce principe de légitimation *voudrait* se présenter comme le fondement d'une véritable création du pouvoir, c'est-à-dire comme ce à partir de quoi la modernité pense pouvoir créer *ex nihilo* un pouvoir d'essence toute nouvelle qui n'aurait plus rien à voir avec le pouvoir traditionnel. Mais il me semble qu'il y a là un court-circuit : en réalité, la modernité n'est jamais parvenue à réaliser objectivement un ordre social qui serait la conséquence déductive des principes qu'elle affichait contre la société traditionnelle pour affirmer sa légitimité. Elle n'a pas inventé le pouvoir, elle l'a transformé.

Jean-Ernest Joos : Je suis absolument d'accord, mais ce qui m'intéresse, c'est justement d'analyser les effets de cet échec. Il y a plusieurs points sur lesquels je voudrais répondre. Le premier, c'est la question de la différence entre une réflexion sur les formes de légitimation et une réflexion sociologique. Il me semble que, dans la mesure où le politique se constitue non pas sur des pouvoirs réels mais sur un discours de légitimation, il y a dans le fond un lien direct entre les discours de légitimation et les formes politiques réelles. Ensuite, sur la question du projet politique moderne, je suis absolument d'accord que la modernité est un projet qui ne s'est jamais réalisé, qui n'a jamais réussi. Mais il faut justement comprendre les conséquences de cette non-réussite. Ces conséquences m'intéressent en regard de la question du lieu de l'autorité. C'est que ma question du lieu de l'autorité ne peut pas être une question empirique, parce que justement ce lieu n'est constitué que par le système de légitimité, qui invente et crée ce lieu de l'autorité, lequel est nécessairement un lieu utopique, abstrait, etc. C'est donc à ce niveau-là que se situe ma réflexion. En ce qui

concerne l'histoire maintenant, il est sûr qu'il y a un moment historique que je n'ai pas analysé et qui est en fait à la base de mon analyse. En fait, il s'agirait davantage du vingtième siècle que des origines de la modernité, parce que c'est alors que l'éthique de l'invisibilité devient quelque chose comme une figure d'espérance, et c'est aussi là qu'elle devient vraiment un fondement de la légitimité — c'est-à-dire que c'est à cette éthique de l'invisibilité que les États rationnels s'accrochent pour essayer de résoudre le problème de l'autorité et donc pour constituer un rempart contre le totalitarisme. Cela, je n'ai pas eu le temps de l'analyser. J'y ai fait un peu allusion quand j'ai parlé de Lefort, qui à mon avis a tort...

Michel Freitag : Sur ce premier problème de la distinction entre fonder un pouvoir et créer un pouvoir réel concret, réellement existant dans la société, je grefferais tout de suite une autre question, qui n'a pas été abordée mais qu'il faudrait je pense aborder, celle de la consistance même du pouvoir, de la nature sociologique du pouvoir, c'est-à-dire de l'ensemble des capacités qui sont conférées par la société au pouvoir ou que le pouvoir exerce dans la société. On a à ce sujet des doctrines comme celle de la séparation des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire de Locke et de Montesquieu, mais elles sont tardives relativement à l'existence du pouvoir. Mais cela signifie quand même que le contenu du pouvoir est multiforme. Cela ne veut pas dire non plus qu'il comporte toutes ces dimensions dans toutes ses figures historiques. Par exemple, je ferais l'hypothèse que le pouvoir n'est jamais législatif dans les sociétés traditionnelles (et j'en ferais un signe essentiel de leur traditionalité) : des droits existent, donnés par Dieu ou détenus d'une manière traditionnelle par les individus conformément à un ordre du monde sanctionné d'une manière transcendante, et il n'appartient pas au pouvoir de produire la substance de ces droits. (Le concept de despotisme — et non de totalitarisme — touche précisément à ce point-là : le pouvoir est despotique quand il prétend faire la loi.) Le pouvoir a alors deux autres fonctions : il est juridictionnel, il sanctionne les droits conformément à leur existence normale, naturelle, sanctionnée d'une manière transcendante (ce n'est donc pas lui non plus qui crée la sanction, il l'applique en bénéficiant d'un arbitraire circonstanciel plus ou moins grand; mais l'obligation de sanctionner les droits lui est déléguée par la divinité, par la tradition, par l'Église, etc.). Le pouvoir traditionnel est également investi d'une capacité d'action directe sur la société ou au nom de la société — ce que nous nommerions maintenant le pouvoir exécutif. À ce titre, il

est le bras par lequel s'exerce la puissance commune de la société qu'il s'est appropriée, et dont il dispose légitimement avec un degré considérable d'arbitraire. Ainsi, toute la problématique politique fondée sur l'éthique de l'invisibilité ne concerne en fin de compte que l'instance législative du pouvoir, qui est seule proprement moderne mais qui ne représente pas cependant la seule dimension du pouvoir d'État moderne. C'est seulement sur le plan législatif que joue le principe de l'invisibilité de l'origine de la loi, et qui, à la limite, renvoie à la Raison qui est présente ou diffuse en chacun, chacun pouvant du même coup prétendre participer au législateur commun en tant que citoyen. Mais cela n'a jamais été vrai — idéologiquement parlant — pour la fonction exécutive ni même pour la fonction judiciaire (sauf peut-être dans l'institution du jury, mais la tâche judiciaire du jury a toujours été restreinte — acte d'accusation, établissement des faits, etc.). Mais le judiciaire lorsqu'il ne se confond pas dans l'exécutif repose pour l'essentiel sur la visibilité de la loi. Ainsi, le principe de l'invisibilité du pouvoir n'a jamais été vrai s'agissant des fonctions exécutives et judiciaires du pouvoir, qui ont pourtant précédé de loin la reconnaissance, seule proprement moderne, de sa capacité législative.

Jean-Ernest Joos : Est-ce que vous diriez que cela n'a jamais été vrai dans la modernité, ou...?

Michel Freitag : Ni dans les sociétés traditionnelles, ni dans les sociétés modernes. Tout ce qu'on peut dire, c'est que dans la modernité, il y a idéalement une tendance à la disparition des deux autres fonctions, c'est-à-dire d'un côté une tendance à l'abstraction radicale et virtuellement à la disparition du pouvoir en tant que capacité d'action commune réfléchie, et de l'autre, à une autonomisation complète de l'instance judiciaire, qui redeviendrait alors un simple arbitrage entre des puissances privées. C'est la tendance qui s'exprime dans l'idéologie libérale. On assiste à toutes sortes de discussions où l'État idéal n'aurait plus que deux fonctions, à l'intérieur celle de l'État-gendarme, qui coïnciderait avec une fonction judiciaire devenue entièrement impersonnelle dans la mesure où le droit lui-même serait entièrement naturel, et, vis-à-vis de l'extérieur, une fonction de défense et éventuellement d'affirmation impérialiste des «intérêts nationaux». Dans l'idéal libéral de l'organisation politique moderne s'affirme donc, au plan théorique ou doctrinal, une tendance à la disparition des formes de pouvoir autres que le pouvoir judiciaire, puisque le pouvoir législatif n'apparaît comme légitime que de manière transitoire : il lui

appartient de reconnaître le droit naturel et de l'établir comme droit positif à l'encontre des «privilèges» et des autorités «arbitraires» traditionnels... et puis c'est tout! Et la fonction juridictionnelle tend elle-même à disparaître comme forme de *pouvoir* au profit de procédures impersonnelles, transparentes et virtuellement automatiques d'arbitrage, dans lesquelles ne sont confrontés que des droits naturels universels et des intérêts privés. Il y a donc effectivement, dans la doctrine libérale, cette tendance non seulement à l'invisibilité du pouvoir, mais à la dissolution du politique. Mais une telle dissolution du politique va alors de pair — et cela le libéralisme ne le proclame guère — avec le refoulement de la puissance sociale dans le champ privé de la domination économique, une domination qui se trouve à nouveau réduite à un pur état de fait naturel où c'est le «meilleur» et surtout le «plus fort» qui «gagne». Tout cela, dans la modernité, n'a jamais été vrai en dehors de l'idéologie libérale, puisque dans le cadre de l'État national, le pouvoir a toujours dû représenter quelque chose de substantiel, c'est-à-dire une communauté, et ceci non seulement vis-à-vis de l'extérieur, mais aussi dans la mise en œuvre institutionnelle interne des solidarités constitutives; le pouvoir a toujours dû faire valoir des normes juridiques particulières et contingentes héritées du passé ou instituées dans des rapports de force concrets : et dans cette concrétude que le pouvoir possède alors lui-même nécessairement dans l'exercice de ses fonctions judiciaires et exécutives, il n'était pas réductible à l'invisibilité. Or maintenant, à travers la mondialisation postmoderne d'un économisme systémique qui tend — avec l'aide de l'idéologie néo-libérale — à s'émanciper de tout contrôle politique et à instrumentaliser tout ce qui subsiste des solidarités et des institutions politiques modernes, le pouvoir ne risque pas tant de devenir invisible, que de disparaître. Et quand il s'affirme encore, c'est précisément à nouveau de manière visible, en tant que porteur de solidarités sociales et sociétales concrètes parce que particulières, et particulières parce que concrètes.

Cela me fait passer à un autre point, qui concerne la deuxième partie de votre exposé et touche spécifiquement à la société contemporaine, «postmoderne». Vous dites qu'à partir de 1920, il y a eu une nouvelle vague de mise en valeur de ce principe de l'invisibilité du pouvoir, non plus cette fois-ci à l'encontre des arbitraires traditionnels, mais comme expression d'une volonté de résistance à la menace des totalitarismes modernes. C'est vrai. Mais ceci dit, ce qui va se passer par-delà la formation puis l'effondrement des totalitarismes «politiques», c'est une évolution diffuse mais massive vers une autre forme de

totalitarisme. Ici, comme je l'ai dit, il ne s'agit plus de l'invisibilité idéologique du pouvoir, mais de sa dissolution effective en tant que pouvoir politique. Idéologiquement, cela a d'abord été justifié sous la forme d'un déplacement dogmatique de l'invisibilité du pouvoir vers la «main invisible» qui régissait l'économie. Mais, au fur et à mesure que ce déplacement idéologique se réalisait ou se matérialisait, cette main invisible est à son tour devenue extrêmement visible : c'est celle de la puissance corporative, organisationnelle, d'un capitalisme mondialisé. Mais à partir d'ici, la dialectique historique va vite, puisque cette nouvelle puissance organisationnelle tend à son tour, depuis une quinzaine d'années, à être débordée ou bousculée par celle des mécanismes spéculatifs qu'elle avait elle-même mis en place dans l'espace économique «libéré» de tout contrôle proprement politique (lequel s'était, en passant, lui-même déjà reconverti depuis le *New Deal* en un simple pouvoir réglementaire et gestionnaire à caractère technocratique). Ainsi, on ne va pas vers l'invisibilité idéologique du pouvoir, mais vers sa disparition réelle en tant que pouvoir politique légitime, et vers la manifestation extrêmement visible et effective de la puissance comme telle : la puissance «nue» de l'économie qui s'est manifestée d'abord sous la forme encore «organique» des entreprises corporatives, puis sous celle des mécanismes spéculatifs de régulation libérés de tout contrôle socio-politique, et dont le fonctionnement autonomisé se matérialise finalement sous la forme de processus et de tendances pseudo-objectifs et pseudo-naturels*. Le pouvoir politique, en tant qu'il existe encore, est instrumentalement assujéti à l'économie, à ses «variations» et à son expansion systémiques; sa légitimité ne réside plus dans sa capacité à exprimer et à mettre en œuvre de manière effective une «volonté générale», mais au contraire à assurer l'emprise du système sur la vie sociale, et à adapter au système tout ce qui subsiste encore des réalités sociétales ou communautaires que le pouvoir politique «représente». On fait donc face à la perte de puissance du *pouvoir* politique tel qu'il avait été institué dans la modernité, et à un déplacement de toute la *puissance* effective vers un système organisationnel et processuel à caractère autoréférentiel, qui n'a plus besoin d'aucune légitimité puisqu'il ne se présente plus au nom de la représentation de finalités collectives, mais immédiatement dans son effectivité et son opérativité empiriques, comme une nouvelle nature entièrement «artificielle» et «dynamique». On entre ici dans ce que je pense être le

* J'ai révisé ici mon intervention dans le séminaire, pour y intégrer plusieurs idées que Gilles Gagné a présentées au cours d'une discussion que nous avons eue touchant à la nature du système économique contemporain.

problème fondamental de la postmodernité, et je me demande si votre analyse sur l'invisibilité du pouvoir, qui est si éclairante pour une compréhension historique rétrospective de la nature du pouvoir dans les sociétés modernes, ne vient pas, lorsqu'elle est appliquée à la situation contemporaine comme vous le faites dans la deuxième partie de votre exposé, masquer cette réalité nouvelle qu'est la dissolution du pouvoir dans la puissance nue des systèmes opérationnels.

Jean-Ernest Joos : Je dirais exactement le contraire : c'est exactement là que la perspective devient opérante, parce que c'est là justement que réapparaît un enjeu politique nouveau, celui de ce que j'appelle l'autorité — et quand je m'interroge sur la légitimité de l'autorité, ce n'est pas la même chose que ce dont vous parlez quand vous parlez de la légitimité des différents organismes de l'État. Ce qui caractérise effectivement un État actuel, c'est sa réduction à une sorte de fonctionnalisme, au sens où l'État devient un organisme qui remplit un certain nombre de fonctions, et les personnes œuvrant à ces fonctions deviennent des fonctionnaires (même quand il s'agit des militaires ou d'autre chose). La question de l'autorité que je pose, pour ma part, c'est la question de la façon dont va se décider l'occupation de ces fonctions dans une situation d'indétermination totale, c'est-à-dire dans une situation où, ces fonctions pouvant être occupées, théoriquement, par n'importe qui, cette indétermination réintroduit une détermination qui, elle, est d'un autre ordre, et porte justement sur la visibilité. Le problème de l'autorité tel que je le pose est un problème qui, évidemment, est très spécifique à ce contexte-là. Je suis tout à fait d'accord qu'il ne se pose absolument pas comme cela dans les sociétés traditionnelles. Pour prendre un exemple concret, être juge est une fonction, n'importe qui peut la remplir à la condition d'un certain nombre de compétences. Pourquoi va-t-on prendre telle personne et non pas telle autre? Ce que je dis, c'est que c'est là justement que joue l'invisibilité comme principe de l'autorité. Le critère d'invisibilité fera partie des exigences et des compétences de la fonction à remplir. C'est là que ça se joue. On ne parle donc pas tout à fait de la même chose.

Michel Freitag : Je ne pense justement pas que ce soit là que cela se joue maintenant. Les véritables contraintes de la vie collective contemporaine (évidemment, c'est une affirmation qu'il faudrait démontrer) ne sont plus ni la loi universelle, ni la nature. La loi est fractionnée, elle est formée de milliers de

règlements qui sont produits adaptativement tous les jours, non pas en fonction d'une idée générale ou d'une finalité collective, mais en fonction d'une dynamique générale de résolution des problèmes sociaux — des problèmes sociaux qui sont engendrés par des puissances non pas naturelles, mais sociales, lesquelles ont acquis la valeur impersonnelle d'une quasi-naturalité (l'économie en est une, mais le domaine des développements techniques en forme une autre, ainsi que toutes les organisations quelles qu'elles soient, syndicales, économiques, les multinationales, les marchés mondiaux, la spéculation, les taux de change, etc.). C'est tout cela qui est devenu le réel social, entièrement naturalisé. Alors, à quoi bon parler de la démocratie dans la nomination des juges, ou dans l'envoi à Ottawa ou à Québec de députés qui sont totalement impuissants face au réel et n'arrêtent pas de le dire, qui ne sont plus que des instruments pour adapter la société, ce qu'il en reste, à un réel issu de la société mais entièrement désocialisé.

Jean-Ernest Joos : Je vous répondrais là-dessus que ce qui m'intéresse en fait dans cette éthique de l'invisibilité, ce n'est pas de repérer des enjeux de pouvoir là où on place traditionnellement le lieu de pouvoir, mais ce sont les conditions du droit de parole en *tout lieu* — cette éthique de l'invisibilité constitue en fait des clivages à l'intérieur même des masses. Ce n'est pas du tout de savoir qui est nommé député, je n'en ai rien à faire...

Michel Freitag : Mais je dirais la même chose sur le plan du droit de parole. On parle énormément, mais hors réalité, dans le sens que l'espace de parole c'est les médias. Or une fois médiatisé, l'espace de la parole n'est plus un espace universel virtuellement ou idéalement transparent. Sa transparence virtuelle ou idéale a disparu, pour faire place à une opacité de principe. On le sonde, on l'étudie «objectivement», «scientifiquement». Mais au-delà de cette parole qui se présente encore ultimement comme une parole publique ou commune, dans un espace commun, comme dans les «lignes ouvertes», il y a toutes les déterminations qui passent par les enquêtes, les études, par le relais des chiffres, des circuits informatiques, etc. On ne peut plus assimiler cela à de la «parole», or c'est cela qui détermine notre vie plus que la parole! plus que le débat, la persuasion, la conviction, le jugement partagé après argumentation. L'accès à la parole devient alors, à la limite, une satisfaction ou une vanité personnelle, dans des joutes purement sociales au sens ordinaire du terme, mais qui n'ont plus vraiment de portée sociétale, politique, à moins qu'on ne recrée le politique.

Jean-Ernest Joos : Non, le politique est là. Je crois que le droit d'accès à la parole est encore un problème réel, et ce droit est déterminé par le maximum de transparence. C'est, à la limite, le modèle de la réalité virtuelle, le modèle de la communication. Moins il y a de résistance et plus c'est légitime. C'est ça aussi. Et toutes les différences, toutes les spécificités, qu'elles soient culturelles, corporelles ou autres, sont alors vécues comme illégitimes, comme des obstacles à la circulation.

Greg Nielsen : Tu as parlé de la visibilité comme étant le problème de la société actuelle, et tu as donné des exemples de «rectitude politique». Cela, et non pas ton argumentation sur la visibilité, me semble un peu facile. Il me semble plutôt difficile de comprendre la question de la souveraineté, la question du nationalisme, la question du multiculturalisme, la question des autochtones, et la question des femmes dans ce cadre. Je sais qu'on interprète presque tous les jours les exemples que tu as présentés comme étant des cas de «rectitude politique». Par contre, pour d'autres, la critique du concept de «rectitude politique» elle-même est une expression contre-politique de ressentiment (de *backlash*). Mais, à mon avis, ni l'une ni l'autre de ces attitudes n'est véritablement politique, ce qui ne veut pas dire qu'elles n'ont pas d'effets politiques dans le sens où tu l'entends. Il n'y a pas de la «rectitude politique» mais quelque chose comme une lutte morale autour des énoncés (les définitions données des différentes identités, et plus profondément de ce qu'est l'identité, «l'identité de l'identité») qui est assez vaste pour dépasser la lutte politique des droits de parole. Prétendre que cette lutte morale est au-delà de *L'homme sans qualité* serait sans doute l'erreur de l'idéalisme philosophique, mais il me semble que c'est vrai — je pense à ce personnage du pêcheur dans le roman de Musil, assis au bord de la rivière avec sa canne à pêche, son attirail, la ligne dans l'eau mais sans leurre ni hameçon; ici, être sans qualité veut dire que le sens du possible (invisibilité) est plus réel (visible) que le réel (visible) —, c'est-à-dire que cette lutte morale autour de l'énoncé vient signifier qu'il faut appliquer une catégorie impérative à cette invisibilité du possible aussi bien qu'à la visibilité traditionnelle du réel. La question que je voulais te poser à travers cette digression est alors : est-ce qu'il n'y aurait pas une façon de renverser ton discours philosophique pour expliquer cette théorie en termes constitutionnels? Où est la place de la Constitution dans ton analyse du pouvoir?

Jean-Ernest Joos : J'essaie de dégager des enjeux politiques qui ne sont pas visibles aux lieux traditionnels du pouvoir, c'est-à-dire au niveau de la Constitution, au niveau de ce qu'on appelle traditionnellement des droits. Quand je parle du droit de parole, ce n'est pas un droit qui est constitutionnalisable. C'est le fait que dans une situation très factuelle, sociale, non officielle, certains se sentiront plus facilement dans leur droit que d'autres. C'est-à-dire qu'il y a une sorte de politisation invisible des masses. C'est ce que je soutiens. Ce n'est pas du tout une question de constitutionnalité.

Greg Nielsen : Mais qu'est-ce que la Constitution face à cette invisibilité? Est-ce que la Constitution est un lieu où l'on essaie de rendre visibles des choses invisibles par la traduction linguistico-juridico-étatique?

Jean-Ernest Joos : Non, la constitutionnalité repose sur l'existence d'un espace public qui existe *déjà*, qui est présupposé. Or je m'interroge sur la création même de l'espace public. Pour moi, le geste de décider qu'ici commence l'espace public et que là est le privé, le traçage de cette frontière, est un acte politique. Et historiquement, c'est effectivement le cas. J'essaye donc de faire ressortir ce tracé comme un enjeu politique. Les questions de constitutionnalité ou de droit se constituent au contraire toujours sur un espace public déjà constitué. Entrez dans l'espace public, on vous reconnaîtra des droits.

Greg Nielsen : Ou alors le genre de discours constitutionnel moderne n'est plus capable de régler les références au «sublime» car elles sont trop complexes, et alors les «multiplicités étranges» bouleversent le pouvoir et le projettent hors de son lieu jadis invisible. Il est difficile, sinon impossible, de résoudre les réclamations de reconnaissance dans la Constitution, car ce genre de discours (c'est-à-dire, faute de mieux, tel qu'il a été développé depuis les révolutions américaine et française), en soi, n'a plus la capacité d'absorber les contradictions. On en arrive à ces affirmations contradictoires ou du moins asymétriques de ce qu'est la bonne et la juste société (l'Amérique noire de O. J. Simpson ou l'Amérique blanche de Pat Buchanan?), la bonne et la juste identité («pure laine» ou pluralité, Québécoise, Canadien, Amérindien, minorité ethnique ou linguistique, *Rootless Cosmopolitan?*), et la bonne et la juste identité de l'identité, celle qui coupe à travers toutes les catégories. Il y a dans

ce sens quelque chose qui est lié à l'autorité, et donc à ce rapport de l'éthique de la visibilité au niveau des masses.

[est très bien fait pour les problèmes de pouvoir aujourd'hui... Je veux dire qu'il est difficile de rejoindre les réclamations de reconnaissance qu'on voit aujourd'hui vis-à-vis de la Constitution à partir de la question moderne de la Constitution, [telle qu'elle se posait du temps de] la révolution américaine ou française. On arrive aujourd'hui à ces réclamations contradictoires... il me semble qu'il y a là quelque chose qui est lié au pouvoir, à la visibilité et à l'invisibilité.]

Jean-Ernest Joos : Je dirais que quand on arrive au point de la reconnaissance, c'est-à-dire quand on arrive dans l'espace public en disant : «je suis là, je veux que mes droits soient reconnus», il s'est déjà passé quelque chose, qui n'est pas nommable dans le discours de la revendication, qui est un enjeu politique et qui porte justement sur cette frontière entre le privé et le public. Et c'est cela justement dont je veux parler avec l'éthique de l'invisibilité. Si, par exemple, une femme, pour entrer dans l'espace public, doit rejeter du côté du particulier sa caractéristique de femme, il s'agit déjà d'un acte politique. Il s'est déjà joué quelque chose au niveau politique, et c'est cela que j'essaie de dégager. J'essaie de définir quelque chose qui est proprement politique dans un contexte de pensée où on parle toujours en termes d'administration des pouvoirs, de fonctions, de juridiction, etc. J'essaie de faire ressortir une spécificité politique de la question du corps social.

Dario De Facendis : Il me semble que ce problème qui est mis de l'avant et que Kant essaie de résoudre de la façon dont tu l'as exposé, est en fait l'aporie politique décisive de l'Occident. Elle apparaît de façon absolument évidente dans la Grèce antique, quand la crise socio-économique entre le 8^e et le 6^e siècle produit un vide de pouvoir, dans lequel s'installe ce qu'on appelle la guerre civile, résultant de la volonté de groupes particuliers de se rendre maîtres du lieu de la loi. Or, le lieu de la loi (et donc de l'autorité ou, si vous voulez, de la moralité), à partir du moment où il y a une lutte pour l'occuper, se retourne contre lui-même et on a l'expérience de la tyrannie, de la guerre civile, etc. Il y a alors la mise en place d'une réflexion de laquelle naît la philosophie occidentale, réflexion qui se fait justement en partie par rapport au problème que le tout-plein du lieu de la loi n'est plus possible, qu'il a été mis en

crise — ce tout-plein, c'était le divin qui donnait la loi, les dieux qui donnaient la loi; cela n'est plus possible. Il faut donc que la loi soit donnée, mais de façon anonyme, parce que s'il n'en est pas ainsi, cela veut dire qu'il y a un maître de la loi, et de ce fait quelqu'un qui est en dehors de la loi (parce que si on maîtrise la loi, on a un pouvoir sur la loi, et on est donc en dehors de la loi). Il faut donc que celui qui donne la loi, le législateur en Grèce ancienne, ou bien soit mis à mort, ou bien parte en exil, pour que ce lieu-là reste anonyme. C'est, il me semble, la question de l'invisibilité de ce lieu qui est posée ici. Et la première théorie politique qui essaie de fonder la démocratie, on la trouve justement chez Protagoras quand il affirme que les bases de la loi sont universelles et que tout être humain doit les posséder en lui-même. Cette possession n'est pas naturelle, elle s'établit par cette circulation et fixation ininterrompue de la loi dans l'individu, à travers l'éducation à toutes les étapes de la vie — quand il est petit, ce sont ses parents, ensuite c'est le maître à l'école, et quand il devient majeur c'est la loi elle-même qui représente les agents éducateurs. Le but ultime, c'est que l'individu ne puisse jamais parler en son nom propre, qu'il doive toujours parler au nom de tout le monde; chacun doit être dans sa détermination individuelle un moment du discours social ou du discours de tout le monde. L'invisibilité de l'autorité me semble donc déjà posée à ce moment-là, et ce n'est pas une solution originelle mais seulement la tentative d'éliminer la violence qui s'engouffre dans les luttes de pouvoir, la tentative d'éviter la possibilité que quelqu'un se pose en tant que maître de la loi. Évidemment, toute la pensée critique et philosophique va à contre-courant de cela, représentant la possibilité pour l'individu (Socrate dans ce cas-ci) de se poser face au discours qui circule partout en tant que fonction critique par rapport à celui-ci. Le fait que le discours de la loi circule partout et qu'il ne soit jamais possible de l'individualiser en tant que propriété d'un individu particulier qui en serait le «sujet», devient dans la critique philosophique le lieu même de la non-raison. La raison se pose contre ce principe-là d'un sujet déterminé anonymement par une loi anonyme, un sujet assujetti, plutôt qu'un sujet souverain, *i.e.* un sujet conscient de la loi établie par sa propre réflexion «rationnelle», philosophique. Et je voudrais te demander alors : lorsque Kant reprend la question sous cette forme, qu'est-ce qu'il fait de la raison qui devrait être à la base du rapport du sujet à la loi, et qui est en contradiction avec le principe de l'invisibilité de la loi? Parce que si c'est la raison qui permet à chaque individu d'être un membre législateur, cette raison devrait s'individualiser dans le membre législateur, il devrait être un moment d'autoréflexivité. Et pour être un moment d'autoréflexivité, il faut

qu'il s'extrait de cette circulation incessante de la loi anonyme et invisible. Il y a donc là une contradiction dont je ne vois pas quelle peut être la résolution.

Jean-Ernest Joos : C'est ça, Kant le pose très exactement ainsi, comme une antinomie; et la résolution de cette antinomie se trouve effectivement dans l'anonymat comme un devoir. Le problème dans la reconstruction que tu as faite, c'est que tu dis toujours que le lieu du pouvoir *doit* rester libre, *doit* être anonyme, que la loi *doit* circuler, etc. La question de la justification de ce devoir, en tant qu'interdit, en tant que norme, n'était pas une question que les Grecs avaient à se poser (il faudrait d'ailleurs analyser pourquoi ils n'ont pas à se la poser), alors que dans la modernité, c'est très précisément cela le problème : comment va-t-on faire pour que cet anonymat soit opérant? Il faut fonder le devoir qui interdit l'occupation de ce lieu du pouvoir. Et c'est l'éthique de l'invisibilité qui fonde l'anonymat comme un devoir. Cela rejoint ta question sur Kant. Effectivement, le problème de Kant est un problème très clair, qu'il pose d'ailleurs en termes d'antinomie : d'une part, il faut un lieu de législation où la loi va s'énoncer, d'autre part, la raison appartient à tout le monde, comment alors résoudre cette antinomie? La réponse pour Kant est très simple : du devoir du législateur fait partie le devoir de ne pas s'approprier le lieu du pouvoir. C'est en fait une seule et même chose. Occuper le lieu de l'autorité, c'est justement être capable de répondre à ce devoir d'invisibilité. Cela est très clair chez Kant. Et, pour continuer par rapport aux Grecs, c'est là que cela devient intéressant : l'intérêt de la modernité n'est pas qu'elle maintienne le lieu du pouvoir vide, mais c'est qu'elle constitue le pouvoir comme un non-lieu, comme un lieu qui n'est pas déterminable ailleurs qu'en réponse à ce devoir-là. Ainsi chez Kant, on ne peut pas présupposer que l'on sait où est le lieu du pouvoir, au contraire : c'est le devoir de l'anonymat qui définit le lieu du pouvoir. C'est ce qui dérange Kant dans la révolution : il se fiche de la violence, ce n'est pas ça le problème, mais c'est que, dans une révolution, on ne sait pas *où* est le pouvoir — lequel, du pouvoir à venir ou du pouvoir qui est là, constitue le lieu du pouvoir? Et finalement, c'est le gagnant qui se trouve à occuper le lieu du pouvoir. Pourquoi? Parce que c'est lui qui va répondre au nouveau devoir d'invisibilité.

Dario De Facendis : Il y a là quelque chose que je trouve problématique, mais je voudrais passer à une autre étape. Le membre législateur est fondé chez Kant par l'impératif catégorique. Comment vois-tu ce problème dans le cadre

de la forme capitaliste qui se prépare au moment où Kant parle? Pour ma part, je vois la forme capitaliste d'organisation du social comme étant exactement à l'opposé de la forme de l'impératif catégorique : «fais toi-même tout ce que tu peux faire sans te soucier du fait que cela soit ou non une valeur universelle». Tout est organisé sur la base de ce principe. Comment peut-on maintenir l'impératif catégorique tout en l'inscrivant dans cette réalité?

Jean-Ernest Joos : Lorsque Kant passe de la société éthique à la société civile, il détermine une conception purement contractualiste et juridique du politique. C'est dans la doctrine du droit qu'on trouve cela. C'est donc finalement quelque chose qui est parfaitement compatible et parfaitement identifiable à une société bourgeoise. Tous les rapports sociaux deviennent réductibles à des rapports juridiques. Et c'est effectivement par rapport à cette réduction que le lieu du pouvoir se constitue comme un devoir d'invisibilité. À ce niveau-là, oui, Kant est bourgeois, capitaliste. Mais il faut comprendre par quel mécanisme le pouvoir se perd. On ne peut pas considérer cette perte comme un fait : elle fait partie de la structure de la légitimité, et c'est cela mon argument.

Dario De Facendis : Pour conclure, est-ce que tu serais d'accord pour dire que c'est une construction hypocrite de la théorie éthique et de l'autorité?

Jean-Ernest Joos : Ce n'est pas une construction hypocrite, c'est une construction perverse. Le passage du moral au politique introduit effectivement chez Kant une forme politique tout à fait perverse, au sens où c'est une forme qui, au lieu d'éliminer la violence, la rend tout simplement invisible. En ce sens, c'est une forme vraiment perverse du politique.

Jean-Luc Cossette : À propos de ce que Dario vient de dire et de ta réponse, je pense qu'il faudrait faire la synthèse des deux. Je pense que Dario a raison de dire qu'on trouve déjà chez les Grecs la structure trinitaire. (C'est la caverne de Platon, en fait). Le problème du pouvoir et de la société politique se pose déjà, en tant qu'on fait déjà du lieu du pouvoir quelque chose qui n'est pas une propriété singulière. Cependant, je pense que tu as raison (et là-dessus je ne suis pas d'accord avec Dario) de dire que chez les Grecs et chez Platon le problème ne se pose pas en termes d'anonymat. La question de l'anonymat du lieu du pouvoir, c'est-à-dire l'exclusion vraiment très nette de la personnalité singulière

du lieu du pouvoir, pour ce que j'en connais, c'est chez Rousseau qu'on la voit apparaître.

Dario De Facendis : Cela se trouve chez les sophistes. Ils n'avaient pas besoin d'appeler cela ainsi, mais on y trouve la question de l'impossibilité d'arrêter le flux de la loi quelque part dans un individu, ce qu'on appelle le relativisme...

Jean-Luc Cossette : Mais là, il y aurait deux positions à faire apparaître...

Dario De Facendis : La seule individualité qui se pose est sociale : Athènes, Thèbes, Sparte, en tant que sociétés distinctes. Il y a là l'affirmation d'une individualité. Chaque société a sa loi, et elle se déclare telle par rapport à elle-même, c'est autoréférentiel. Mais à l'intérieur de la société elle-même, il n'y a pas d'individu qui puisse couvrir la loi de sa propre autorité. L'autorité, si elle n'est anonyme, est en tout cas collective.

Jean-Ernest Joos : C'est très exactement ce que je pense : la question de l'autorité est résolue, et c'est pour cela qu'il n'y a pas besoin de cet artifice d'un devoir d'invisibilité. Je pense que c'est là qu'on ne s'entend pas, sur la spécificité moderne du concept de devoir et de droit.

Michel Freitag : Ce qui manquerait probablement chez les Grecs, c'est l'idée de droit individuel. Elle est présente chez les sophistes — et encore, uniquement dans la tendance où se manifeste déjà un utilitarisme radical — mais, en général, l'identité demeure une identité collective, une identité de citoyen. C'est la modernité qui va faire l'épreuve d'une individualité nue. On n'est plus *a priori* déjà habité par la Cité, on n'est plus marqué comme athénien, etc. Et c'est peut-être là, lorsqu'on part d'un individu absolument nu, que vient se greffer cette nouvelle exigence de fonder son rapport à la société sur la raison, de fonder ce rapport comme pur devoir intériorisé, sans contenu concret apriorique.

Jean-Ernest Joos : Donc de différencier espace public et espace privé.

Jean-Luc Cossette : Sur ce caractère de la modernité visant à dépouiller l'apparition dans la sphère publique de caractères singuliers, et à revendiquer

un pur universel, je pense que c'est chez Rousseau qu'on trouve la première formulation claire de cette exigence. Maintenant, une deuxième remarque. Tu disais, Jean-Ernest, que ce qui fait la spécificité du pouvoir dans la modernité, c'est sa constitution comme un non-lieu. Michel a fait une certaine critique de cette idée tout à l'heure. Je pense qu'il y a, au-delà de cette exigence de légitimation de la parole, une consistance du pouvoir qui est un peu plus lourde que celle-là. Empiriquement, le pouvoir ne se présente pas comme un non-lieu, même s'il y a cette idée sur le plan de la légitimation. Et théoriquement, je doute également que, à part chez Kant, on puisse trouver une telle prégnance de cette idée. Pour reprendre l'exemple Rousseau que tu as évoqué, il est vrai qu'on a chez Rousseau une formulation assez pure du principe — qu'on retrouvera chez Kant — de la volonté générale : chacun, dans le silence des passions, consulte sa propre raison. Mais, en même temps, il y a chez Rousseau quelque chose qui me semble très marquant : la volonté générale ne peut s'exercer ou se vivre que dans le cadre d'un petit État. Si on prend le principe dans sa pureté, il devrait directement donner lieu à un cosmopolitisme sans limite, alors que Rousseau dit qu'il faut que ce soit dans un petit État. Il y a donc déjà l'idée que cette exigence n'évolue pas, n'existe pas dans un pur non-lieu, mais est déjà territorialisée dans sa mise en œuvre. Et je dirais la même chose à l'autre bout. Chez Hegel aussi, on peut dire que le monarque n'est pas là pour représenter sa singularité personnelle mais en tant que l'expression de la singularité d'un universel. Mais il s'agit de la singularité d'un universel qui est advenu dans une histoire. Ici encore, le pouvoir n'est pas une absence de lieu; il y a une pesanteur historique et sociologique qui est un peu différente de ce qu'on trouve chez Kant. Il me semble en fait que la description de la problématique que tu as faite est très spécifiquement kantienne, et cela se voit notamment dans le fait que tu parles d'un *passage* de la structure en question de l'éthique au politique. Mais la même structure d'anonymat et de non-occupation du lieu du pouvoir, on la trouve chez Rousseau, et elle ne se pose pas tout à fait dans les termes kantien d'un passage de l'éthique au politique. C'est immédiatement éthico-politique.

Jean-Ernest Joos : Je suis tout à fait d'accord sur cela. Rousseau et Hegel ont en commun, justement, cette volonté de ne pas différencier l'éthique et le politique. Je vais d'abord répondre sur Rousseau, ensuite sur Hegel. La question de l'autorité chez Rousseau est diffuse, parce que l'autorité revient à la volonté générale, qui est fondamentalement et immédiatement législative, mais en même

temps, bien sûr, il faut un législateur pour écrire les lois. Et c'est là que ça devient intéressant, c'est que ce qui caractérise ce législateur, c'est simplement un retard temporel : il écrit maintenant ce que la volonté générale sera demain. Parce que le peuple, s'il ne peut jamais se tromper, peut être par contre un peu aveuglé sur ce qu'il veut effectivement. Et c'est là, dans cette figure de l'auteur de la loi qui doit, pour être «sublime» (c'est justement le mot de Rousseau) n'être rien d'autre que l'avenir de la volonté générale, que j'ai vu poindre l'idée d'une éthique de l'invisibilité. Il y a donc chez Rousseau la reconnaissance d'un écart entre l'idéal et la réalité, et cet écart est comblé par le même artifice qu'on retrouve chez Pascal, chez Montaigne et chez Kant, et que j'ai appelé l'éthique de l'invisibilité. Le problème du non-advenir immédiat de la volonté générale est résolu grâce à cet artifice d'un retrait de l'autorité.

Michel Freitag : Est-ce qu'il n'y a pas aussi l'autre côté de ce décalage temporel entre le législateur et la volonté générale : si d'un côté le législateur anticipe la connaissance de la volonté générale du peuple, le peuple prenant conscience de sa volonté générale dans l'acte du législateur, est-ce que le législateur n'est pas censé être aussi, de l'autre côté, un interprète de la volonté générale telle qu'elle s'est exprimée dans le passé, qui connaît déjà la volonté générale, qui la synthétise d'une certaine manière, et qui est donc le moment charnière de son expression ou éventuellement de ses transformations?

Jean-Ernest Joos : Il ne me semble pas qu'il y ait cette idée dans le texte de Rousseau.

Michel Freitag : Parce qu'il y a cela chez le monarque de Hegel, il y a cet ancrage dans une communauté concrète : l'universel ne peut exister sous une forme concrète, et le souverain représente les deux versants, d'un côté la totalité concrète, de l'autre côté le principe abstrait du devoir. Il ne représente pas qu'un seul des deux côtés. Et dans toute la théorie politique jusqu'à Hegel (à part chez Kant), il y a cette problématisation de la nation comme «culture», c'est-à-dire cette conception de la culture comme concrétisation d'un universel, une concrétisation qui s'opère à travers un mouvement historique lui-même concret, et à la limite lui seul réel. En fait, le problème de la légitimation du pouvoir en Occident n'a jamais pu se contenter d'un seul principe; le principe universel abstrait a toujours dû faire appel à un principe de particularisation déjà localisé et historicisé. C'est pour cela que l'État a toujours été un État

national. C'est pour cela que la raison est, d'un côté, un pôle tout à fait abstrait, une sorte d'étoile polaire; mais de l'autre côté elle s'est toujours déployée aussi sous une forme qu'on pourrait dire «esthétique», dans une littérature nationale, dans une langue nationale, dans des traditions nationales, dans des œuvres nationales... Ces deux aspects n'ont jamais été synthétisés d'une manière rationnelle; il y a toujours eu les deux pôles, mais ils sont toujours restés antinomiques, d'une certaine façon. Et Kant ne représente qu'un pôle.

Jean-Ernest Joos : Le problème avec toute discussion sur Hegel, c'est qu'il construit son système de façon à résoudre les problèmes avant même de les poser. Comme il s'assure avec son concept absolu la thèse de l'universel et du particulier, il déploie son État et d'un seul coup tous les problèmes sont réglés du simple fait qu'il dissout d'avance toute différence entre le fait et le droit, entre la norme et la réalité. C'est pour ça qu'il est très difficile de critiquer Hegel, à moins de jeter tout le livre en disant que c'est une utopie. Ceci dit, mon argument consistait dans les traces de cette éthique de l'invisibilité dans des choses qui me troublent beaucoup. Par exemple, le fait que le droit de monarque soit un droit purement naturel, c'est très étrange. Historiquement, c'est totalement inconséquent. Cela n'a pas de sens. Cela n'a de cohérence qu'à l'intérieur du système hégélien. C'est le retour du concept à l'immédiateté. Et, dans le fond, la fonction de cette réduction de l'élection à un pur droit de naissance est d'éliminer toute particularité, toute différence, tout ce que le monarque pourrait avoir en propre et qui introduirait un écart entre lui et sa fonction à l'intérieur de l'État; c'est donc vraiment de faire de lui un pur lieu de circulation, de substituabilité de toutes les individualités au sein de l'État.

Michel Freitag : Au fond l'hérédité, ce serait alors, d'une certaine manière, le hasard. L'équivalent du hasard.

Jean-Ernest Joos : Oui, c'est cela, une réduction absolue au hasard, et cela est à mon sens très symptomatique. Et l'autre symptôme, c'est la façon assez hilarante dont il résout la question juive.

Jean-Luc Cossette : Je n'avais pas terminé, il y a encore un point que je voulais discuter. Je ne suis pas sûr de bien comprendre ce que tu dis au sujet de la situation contemporaine, quand tu dis qu'au fond cette logique de l'invisibilité continuerait à être opérante, mais que se pose un nouvel enjeu, que tu formules

comme étant celui de la visibilité. Il me semble que cet enjeu et la manière dont tu le formules sont un peu en contradiction avec l'idée que la logique de l'invisibilité continuerait à opérer. L'éthique de l'invisibilité a à voir avec un principe de légitimation de la parole, ou du « passage » au pouvoir, et il me semble (là-dessus, je suis assez d'accord avec Michel) que la montée de cette nouvelle logique de la visibilité entre plutôt en contradiction avec tout principe de légitimation universaliste. C'est-à-dire qu'il ne s'agirait pas tellement de la nécessité d'un dédouanement (qui consisterait à dire : j'ai une singularité, il faut que je paie ma dette), il s'agirait plutôt du fait que la puissance d'apparaître dans ce qui reste ou ce qui était l'espace public va immédiatement valoir comme pure puissance, comme ce qui n'est plus au fond une légitimité. Je vois mal comment tu concilies l'idée de la visibilité avec cette logique de légitimation.

Jean-Ernest Joos : Évidemment, c'est un travail qui est en cours et qui porte sur la constitution même de l'espace public. Tout le discours politique moderne présuppose l'existence de l'espace public. Il construit l'espace public à partir de l'idée que nous sommes des individualités séparées et il s'agit alors de faire entrer ces individualités dans cet espace en créant des liens à l'État. La question d'une différence ou d'une altérité ne s'est donc jamais véritablement posée dans le discours politique moderne (mis à part sur la question juive). Alors, pourquoi ai-je dit que l'image du corps politique pouvait devenir un enjeu? Elle devient un enjeu à partir du moment où l'on refuse de considérer pour acquis le tracé entre ce qui est public et ce qui est privé. C'est-à-dire que l'éthique de l'invisibilité présuppose dans le fond qu'il n'y a pas d'autre particularité que des individualités. Or, de fait, c'est faux. Ce n'était vrai factuellement que quand les États nationaux étaient relativement homogènes. Ils ne le sont plus. Alors, si on transpose un système basé sur l'éthique de l'invisibilité dans ce contexte, il est évident que le prix à payer pour l'intégration dans l'espace public va devenir manifeste. C'est le résultat de la fin de la colonisation, de l'immigration, etc.

Jean-Luc Cossette : Mais, pour préciser ce que je voulais dire, la manière dont tu as présenté, par exemple, cette apparition d'une singularité dans l'espace public, fait comprendre que c'est un poids qu'on traîne, dont il faut se dédouaner, parce qu'on a un accès moins direct à l'espace public si on se présente comme femme, comme gaucher, etc. À chaque fois qu'on revendiquerait une de ces singularités, une de ces particularités, il faudrait en quelque sorte se dédouaner pour avoir la possibilité d'aller rejoindre un lieu du

pouvoir qui est une virtualité. Mais il me semble que la logique actuelle de ce qui est devenu l'espace public est en fait inverse, c'est-à-dire qu'il n'y a plus d'exigence d'une légitimation universaliste, ce qu'il faut faire c'est de se présenter et d'être visiblement très visible. L'exigence qui demeure n'est pas celle de se dédouaner pour se mettre en accord avec la norme, mais c'est celle d'être visible, c'est tout. Comme si on avait laissé tomber la nécessité de légitimation qui avait été, traditionnellement, celle de la modernité.

Jean-Ernest Joos : Je comprends. Mais j'ai justement essayé de montrer ailleurs que, dans le fond, cette obligation de visibilité (c'est-à-dire : je vais prendre la parole *en tant que* femme, *en tant que* gai, etc.) répond au même paradigme, à la même logique que celle de l'éthique de l'invisibilité. À partir du moment où l'individu revendique une visibilité spécifique, il ne peut la revendiquer que dans un espace qui est propre à cette catégorie, et, dans le fond, le lieu du centre reste toujours le lieu de l'indétermination, du «rien en propre». C'est un problème très concret. C'est ce que les Noirs disent justement aux États-Unis : on leur reconnaît la parole en tant que Noirs, mais seulement tant qu'ils parlent des questions noires; l'identité nationale reste à ceux qui n'ont rien en propre, c'est-à-dire à ceux qui peuvent prouver justement qu'ils n'ont pas de spécificité. Dans ce cas-ci c'est, pour des raisons historiques et idéologiques, les Blancs.

Jean-Luc Cossette : Ce que tu veux dire, c'est que lorsque je dis parler en tant que Noir, c'est un peu dire : «Excusez-moi d'être Noir, mais je vais parler quand même»? dans le sens où je devrais m'exclure de ma particularité pour rejoindre le lieu du pouvoir? Mais je me demande si ce «excusez-moi» demeure encore, et si ce qui demeure comme espace public n'est pas tout simplement une capacité d'imposer cette présence-là comme pouvoir ou plutôt comme puissance.

Jean-Ernest Joos : Oui, cela, c'est la vision dépolitisée du multiculturalisme : le social éclate, chacun a sa petite sphère de culture dans laquelle il prend son droit de parole, etc. D'après moi, c'est une façon de présenter les choses qui cache le fait que, derrière cette répartition en groupes spécifiques, il y a un système qui justement expulse dans des zones réservées ceux qui ont une trop grande visibilité, et qui maintient donc le système blanc en son centre, ce lieu de substituabilité, d'invisibilité.

Jean-François Côté : Je me demande si la confusion qui est entretenue entre la question de la légitimité et de l'autorité d'une part, et la question de l'invisibilité et de la visibilité d'autre part, ne reposerait pas sur la façon dont Kant lui-même entrevoit le problème. Tu dis que Kant «rabaisse» la figure christique pour préparer le terrain au transfert du moral au politique et dégager un lieu vide du pouvoir; il y a de ça, mais, à mon avis, il y a aussi autre chose (et cela va devenir plus clair par la suite, dans la manière par exemple dont Hegel va poser le problème), il y a aussi de la part de Kant une volonté d'anthropologisation, une volonté de poser le problème en termes anthropologiques, en se demandant ce que pourrait être la figure de la légitimité en termes proprement humains. Et dans ce sens-là, Kant ne va pas tellement loin, parce que son anthropologie est une anthropologie à caractère pragmatique (c'est d'ailleurs le titre de son ouvrage), et dans cette mesure, le fondement de la légitimité qu'il pourrait aller chercher dans une lecture anthropologique qui approfondirait sa philosophie de l'histoire, il va plutôt le chercher du côté d'une observation de la vie quotidienne. Cela, il me semble, revient, dans la manière dont tu poses le problème, comme étant une manière de concevoir la légitimité ou même l'autorité potentielle à travers tout simplement des conditions de vie un peu contingentes mais actuelles. Ce qui est, au fond, une anthropologie pragmatique. Alors que le problème du fondement de la légitimité fait appel à une recherche anthropologique à caractère «symbolique», et son rattachement à une philosophie de l'histoire aussi. Et il y a cela dans la figure du «monarque» chez Hegel; bien sûr, il y a une contingence, mais en même temps — comme certaines remarques l'ont souligné — cette contingence est extrêmement déterminée : c'est la tradition qui se poursuit à travers le monarque. La critique que Hegel fait des Lumières, c'est d'être une sorte de raison vide et de ne pas réintégrer ce moment de la tradition. Alors, je me demande si le problème de la visibilité et de l'invisibilité de l'autorité ne tient pas à la difficulté — je ne parle pas d'une impossibilité — d'identifier le fondement anthropologique de l'autorité, dans un contexte qui justement ne reconnaît plus par exemple l'ancrage socio-historique, anthropologique, de la monarchie comme le lieu de représentation de l'unité de la société. Hegel, en 1832, dans un article sur le Reform Bill anglais, dit que la démocratisation à laquelle on ouvre la porte par le biais de ce Reform Bill va faire sauter les structures de la société, parce que ce qui accédera à la représentation sera alors d'un tout autre ordre. Et le problème des démocraties effectives qui va se poser à partir du 19^e siècle, c'est

celui-là, c'est comment «donner la parole à tout le monde» et concevoir que «tout le monde a raison» — en même temps que tout le monde a tort; c'est-à-dire que personne ne peut poser la question fondamentale de l'ancrage de l'autorité politique dans son discours singulier. La question des minorités se rattache au fond à cela, c'est-à-dire qu'on peut penser que la visibilité des minorités est vraiment un problème qui succède à la foulée de la démocratisation effective des sociétés, et à l'entrée des minorités dans l'espace politique. Mais en même temps, il est clair que cela souligne un autre problème : le fait que le fondement symbolique de l'autorité centrale de la société ne pourra jamais être assumée par aucune de ces minorités, pas même par la minorité blanche. Le problème avec la légitimité blanche, c'est peut-être justement son «universalité», une universalité qui est trompeuse car l'universalité qu'elle revendique est au fond une universalité anthropologique — c'est la légitimité de l'ancrage de la civilisation occidentale, de la société patriarcale, etc., mais ces choses vont elles aussi tomber dans le cours effectif de la démocratisation, particulièrement à l'heure des grands mouvements migratoires. Je poserais cette question : est-ce qu'il y a moyen de réfléchir la question du fondement anthropologique de la légitimité dans ces termes de l'exigence de fondement d'une universalité pour les sociétés démocratiques, mais qui dépasserait leur anthropologie pragmatique?

Jean-Ernest Joos : C'est une remarque intéressante. Ce que j'entends dans ce que tu dis, c'est que ce que la modernité dit d'elle-même, dans le fond, n'est pas vrai, c'est-à-dire qu'il y a toujours de la tradition, de la transmission, de l'anthropologie pragmatique, etc. C'est au fond une façon très hégélienne de penser. Hegel dirait : l'autorité dans la modernité est un faux problème, un problème que vous avez inventé en refusant les traditions; l'autorité s'inscrit à l'intérieur du social d'une manière...

Jean-François Côté : C'est la position de Hegel, mais il est clair qu'on ne vit plus avec la réponse qu'il apportait à ce problème...

Jean-Ernest Joos : Oui, et c'est à cela que je veux en arriver : si on reconnaît qu'il y a quelque chose comme une coupure moderne, il faut reconnaître que, si l'autorité n'est plus donnée, l'autorité devient un problème, un problème d'élection. Qui va occuper le lieu?

Jean-François Côté : Ce n'est pas seulement un problème d'élection. C'est le problème de la représentation symbolique du fondement de l'autorité. Et encore là, les deux aspects de la question se croisent. C'est, si l'on veut, le problème de l'axe vertical vis-à-vis de l'axe horizontal qui est celui de l'élection.

Jean-Ernest Joos : Ça je comprends. Mais cela présuppose que les sociétés possèdent effectivement une homogénéité symbolique permettant de désigner l'autorité avec la même nécessité qu'on désigne qui est notre mère et qui est notre père. Or ce n'est pas le cas. Il y a une autonomisation de la fonction de l'autorité qui exige justement des formes de désignation spécifiques. En fait, c'est cela que je soutiens. En ce qui concerne la question des minorités, il faut faire très attention. Oui, la domination blanche est quelque chose d'historique, elle est liée au colonialisme, etc. Mais la force de la domination blanche est d'avoir réussi à produire un discours qui justifie sa position centrale, sa position d'autorité, et ce discours ne repose pas comme tel sur un fondement historique et anthropologique mais justement sur une base rationnelle. Il y a là une perversion, un transfert entre être «culturellement et historiquement Blanc», et être blanc comme indétermination («nous avons droit à l'autorité, parce que nous sommes capables, en tant qu'individus, de nous effacer, d'effacer notre particularité»). Et j'irais beaucoup plus loin que ce que j'ai dit, je pense que tout le système repose sur une perversion, sur une loi qui se déplace tout le temps, qui ne désigne jamais rien de déterminé, système où la revendication de l'absence de propriétés est toujours une stratégie politique. Et dans le fond, cette revendication peut être faite par n'importe qui, et par n'importe quelle minorité, mais le problème est que le prix à payer, ce que cela implique politiquement de revendiquer ce type d'artifice, est évidemment lourd, il a besoin d'être déterminé.

Olivier Clain : La première remarque porte sur Kant. Tu isolas un des moments centraux du discours politique de Kant. Il s'agit de ce moment où Kant affirme la nécessité pour le pouvoir moderne de laisser dans l'invisibilité «le lieu» même qu'il occupe. Mais ce moment se double d'un moment d'affirmation massive de la visibilité de celui sur lequel le pouvoir s'exerce. C'est ainsi que dans le texte que tu cites — sur l'adage : «ceci est bon en théorie mais ne vaut rien pour la pratique» — Kant affirme en premier lieu l'existence réelle du «sujet» du pouvoir qu'il soustrait justement à sa toute puissance en le présentant dans sa «visibilité» d'individualité naturelle : par nature l'individu est libre de

penser, de parler, de publiciser sa pensée. Il y a donc là, chez Kant, l'affirmation d'une consistance du sujet qui est assujéti au pouvoir, d'une consistance quasi naturelle qui fait précisément contrepoids à l'invisibilité, nécessaire selon Kant, de l'Origine de la loi. Cette invisibilité, d'autre part, a déjà chez Kant une double fonction : avec le deuxième principe, celui de l'égalité devant la loi, comme le soulignait justement Dario, l'invisibilité de l'auteur de la loi a pour fonction de rendre possible le principe d'égalité : l'auteur de la loi doit s'effacer pour que la loi soit effective, pour que tous puissent y être également soumis. Et comme tu l'as toi-même indiqué, il y a là un lien étroit avec ce que Kant retient de la loi juive interdisant la représentation «idolâtre» de l'auteur de la Loi. L'action de la loi n'est pleine et entière qu'à la condition que l'auteur de la loi ne soit pas là, que le père réel qui pourrait prétendre incarner et faire la loi soit effectivement mort, écarté une fois pour toutes de façon à laisser vide le lieu de création de la loi. Je vois cela dans le deuxième principe de Kant, le principe d'égalité devant la loi. Disons que c'est la première fonction de l'invisibilité du pouvoir : elle est exigée au nom de la nécessité de l'égalité formelle, négative, de tous devant la loi. Mais le troisième principe de Kant dévoile une autre fonction de l'invisibilité. Le lieu vide du pouvoir a pour fonction de permettre l'usage de la raison à ceux qui vont être soumis à la loi, mais cette fois-ci au sens actif de ceux qui vont instituer la loi par la médiation des représentants politiques. C'est pour cela que le troisième principe énoncé dans ce texte de Kant est le droit à la représentation politique. Le droit à la représentation politique exige également l'invisibilité, mais à un autre niveau. Il faut créer une société qui repose sur le fait que chaque citoyen a le droit de choisir celui qui va faire la loi pour être en quelque sorte celui qui n'obéit qu'à ce qu'il a lui-même décidé, et l'effacement de l'origine de la loi, du pouvoir effectif, a donc pour fonction de garantir la citoyenneté, de garantir la démocratie — ce qui est autre chose que l'égalité. Il y aurait donc déjà chez Kant, dans le syllogisme du droit rationnel moderne exposé dans ce texte remarquable, une double fonction de l'invisibilité du pouvoir, sur laquelle je reviendrai tout à l'heure relativement à la transition à la période contemporaine telle que tu la traites.

La deuxième remarque porte sur un détail. Tu dis que Kant tient un discours pervers. Mais il n'y a pas, à mon sens, dans l'histoire de la philosophie, un philosophe qui ait mieux incarné l'obsessionnalité que Kant. Cette loi qu'il aime mais dont il hait l'auteur, il veut en effacer l'origine.

Troisième remarque, qui va dans le sens de celle de mes collègues, mais en partant un peu d'un autre point de vue. Je ne crois pas que tu aies raison de dire que le problème central est encore celui de l'invisibilité. Mais supposons que tu aies raison; il reste que la manière dont tu as présenté le problème postule un déplacement. Tu dis qu'aujourd'hui, le problème c'est la définition de la séparation privé / public, et tu soutiens qu'il s'agit là d'un geste politique. Je crois que tu as raison. Je dirais peut-être même que le point de renouveau d'un espace politique passe par la prise en compte de cette séparation qui, dans la modernité, ne l'oublions pas, était déjà donnée une fois pour toutes. Au moment où Kant parle, la séparation privé / public n'apparaît pas comme quelque chose de problématique. Elle est déjà faite, et elle apparaît comme une séparation naturelle. Alors, lorsque tu dis que maintenant la question se situe là, tu nous accordes qu'il y a vraiment un déplacement de la fonction de l'invisibilité. La problématique de l'invisibilité du pouvoir chez Kant n'est pas de même nature que la problématique de l'invisibilité du pouvoir telle que tu la poses aujourd'hui. Tu es d'accord avec moi, je suppose, pour affirmer que lorsqu'il s'agit de redéfinir la séparation privé / public dans un geste politique, il est question d'une autre invisibilité du pouvoir que celle que tu nous présentais chez Kant. C'est-à-dire que tu admetts au fond toi-même qu'il y a un glissement, non pas de la nature de la chose (tu tiens à ta thèse), mais néanmoins de sa fonction dans l'espace social.

Jean-Ernest Joos : Oui, d'accord. Quelque part, c'est la fin de ce système que j'essaie d'entrevoir.

Olivier Clain : Quatrième remarque. Quand Kant dit, en 1790, toujours dans le même texte, qu'on exclut naturellement du droit de vote, du droit à la représentation politique, les mineurs, les fous, les femmes, et ceux qui sont en position virtuelle de vouloir incarner dans leur prise de parole un intérêt privé, c'est-à-dire les ouvriers (parce que les ouvriers, étant pauvres, risquent quand ils prennent la parole en public de parler de la pauvreté), il ne fait que soutenir la thèse selon laquelle celui qui prend la parole ne doit précisément la prendre que s'il peut incarner la raison universelle. Or cette thèse, à l'époque, ne fait pas problème. Tout le monde ou presque s'entend sur la question du suffrage limité (on sait qu'en Angleterre, les ouvriers n'auront le droit de vote qu'en 1867, et que pour les femmes ce n'est pas avant la Première Guerre mondiale). Cette exclusion du champ d'exercice de la raison d'un certain nombre de minorités

dans la société apparaît comme naturelle. Quand il parle des femme, Kant soutient qu'elles sont mineures du point de vue de l'usage concret de la Raison. Il s'appuie sur le fait qu'elles ne sont pas vraiment éduquées, et qu'elles ne peuvent donc pas exercer leur droit de citoyennes. Kant reconnaît dans la dimension transcendantale une parfaite égalité entre les hommes et les femmes; mais c'est autre chose dans le champ empirique. Elles n'ont pas été préparées à exercer publiquement la raison — comme les fous, les enfants et les ouvriers. On les exclut toujours pour la même raison : le risque de représenter le particulier dans la prise de parole publique. Or je crois que la problématique contemporaine, et d'une certaine manière tu viens de me l'accorder, est une problématique nouvelle. Dans le mouvement même de la modernité, dans le mouvement de revendication (mouvement ouvrier d'abord, mouvement féministe ensuite, et mouvement anti-psychiatrique dans les années soixante — au Québec les fous ont dorénavant le droit de vote dans le Code civil réformé), on en est venu à un renversement complet de cette situation de départ de la modernité, dans la mesure où, précisément, chacune de ces catégories, de ces minorités (à part les enfants, mais cela va venir, puisqu'aux États-Unis les enfants à l'âge de douze ans ont le droit, constitutionnellement, d'attaquer en justice leurs parents), se trouve dans une position où elle est autorisée à prendre la parole. Mieux, elle est mise en demeure de prendre la parole au nom des particularités qu'elle incarne. Et c'est précisément ce qui fait que ce lieu qui, dans le troisième principe de Kant, était constitutif du pouvoir à cause de l'universalité transcendantale, ce lieu de la raison partagée, a fini par rétrécir au point qu'on peut dire qu'il disparaît. Par ce biais, je retrouve alors ce que tu soutiens : la séparation privé / public, et c'est elle qui devient extrêmement problématique aujourd'hui. Ce que tu soutiens mérite alors effectivement d'être pris en compte. Il y a effectivement un acte politique chaque fois que se repense la séparation privé / public. Je crois que tu as raison puisque cette séparation qui était donnée une fois pour toutes dans la tradition est devenue, à la fin de la modernité, complètement problématique en même temps qu'invisible.

Michel Freitag : J'enchaîne directement sur le dernier point, pour dire la même chose mais un peu autrement, peut-être d'une manière un peu plus provocatrice au niveau des mots. Cette invisibilité constitutive de la prétention à être législateur correspond à l'idée même de la rationalité de la loi, du fondement rationnel de la loi, médiatisé par la rationalité de l'individu comme tel (ce qui veut dire un individu fort, etc.); mais aussi, elle est justifiée dans le

contexte politique d'une lutte contre la tradition, c'est-à-dire d'une lutte contre la monopolisation du pouvoir d'ores et déjà existant et sa division hiérarchique entre des ordres sociaux, des privilèges, etc. La dénonciation de la visibilité, c'est donc une dénonciation très concrète du pouvoir en place qui, lui, est non seulement un pouvoir très visible, mais a dans cette visibilité son principe même (je pense à la «magnificence» du pouvoir, au caractère somptuaire de l'autorité, etc). C'est le pouvoir des ordres féodaux, des corporations, des privilèges nobiliaires, etc. Le principe éthique de l'invisibilité, c'est donc, pour traduire cela sociologiquement, une transposition transcendantale d'une revendication concrète de la bourgeoisie à cette époque-là. Maintenant, on n'en est plus là. Selon ton argument, ceux qui sont écartés en tant que visibles, ce ne sont plus ceux qui exercent le pouvoir mais ceux qui prétendraient y entrer, ceux qui prétendraient le partager à égalité avec les autres. Il y a alors une différence de contexte qui fait que le mot même ou que la revendication même de l'invisibilité comme principe de légitimité change de sens. Cela rejoint un peu ce que dit Olivier. Si l'invisibilité était, dans la légitimité de la société bourgeoise en tant que société de droit (bien sûr idéalement, et jamais de fait) la condition d'accès à l'*espace public*, il est absolument clair que c'est maintenant le contraire. En ce qui concerne juste les mots, c'est la visibilité qui est maintenant la condition d'accès à l'*espace publicitaire* puisque tel est son mode même de fonctionnement et d'existence. Cela me permet de poser le problème : qu'est-ce qui compte vraiment dans notre société? Est-ce que ce n'est une capacité de se faire voir, de se faire entendre, de s'organiser dans des organisations reconnues comme partenaires légitimes et comme puissances effectives, non pas pour participer à une loi universelle mais pour défendre directement des intérêts, ou des droits, ou des avantages particuliers; et je traduirais tout cela en un seul mot : pour exercer une part de contrôle pratique direct sur l'environnement social? Je pense donc (et c'est là qu'on diffère) que toute la problématique effective de régulation des rapports sociaux, et donc la problématique de sa légitimité, de sa valeur, est vraiment dépassée. Ce qui ne veut pas dire que ce dont tu parles n'existe pas, mais cela existe à un niveau qui, à la limite, est psychologique. Je ne nie pas que, là où l'on croit encore faire la loi (par exemple dans le syndicat, où l'on vote des règlements), l'accès à la parole publique se pose dans ces termes-là. Mais de façon générale, dans la société, ce n'est plus ça.

Jean-Ernest Joos : C'est parce que vous réduisez toujours la question de l'autorité à l'acte de faire la loi. Je suis parti de cela parce que c'est comme cela que le problème de l'autorité s'est posé historiquement.

Michel Freitag : J'irais plus loin : il n'y a plus d'autorité, mais il y a une puissance plus ou moins grande d'agir directement sur la réalité pour la produire ou la transformer, pour la contrôler et la rendre prévisible relativement à n'importe quel objectif particulier.

Jean-Ernest Joos : Non, il y a de l'autorité, l'autorité, ce sont les points par où effectivement le pouvoir passe. Le problème de l'autorité devient le problème de la médiation. Et cette médiation, selon moi, n'est pas neutre, elle est devenue politisée.

Jean-Luc Cossette : En fait, c'est le concept d'autorité que tu emploies dont je saisis mal la portée. L'autorité maintenant passerait par...

Jean-Ernest Joos : L'autorité c'est la médiation : dans la société actuelle, a l'autorité celui qui occupe les points de médiation, quels qu'ils soient.

Michel Freitag : Est-ce que ce sont des points ou de lieux de médiation, ou est-ce que ce sont des positions d'influence?

Jean-Ernest Joos : Que ce soit une fonction, que ce soit une position d'influence, que ce soit n'importe quoi. Par exemple, ici je suis médiateur, j'ai l'autorité parce que c'est moi qui parle. C'est une autorité limitée, mais c'est cela l'autorité. Ce n'est pas strictement le fait de signer la loi. Je réfléchis donc sur la politisation de ces médiations, de cette autorité.

Jean-Luc Cossette : Mais est-ce qu'il n'y a pas dans le concept même d'autorité un rapport à la légitimité?

Jean-Ernest Joos : L'autorité est définie par son droit. S'il n'y a pas un droit quelconque, on ne sait tout simplement pas que c'est une autorité. Tu sais que ton père est ton père parce qu'il a un droit sur toi. C'est le symbolique qui fait l'autorité, et non l'inverse.

Jean-Luc Cossette : À ce moment-là, est-ce qu'il s'agit encore d'autorité lorsque ce n'est qu'une affirmation de la puissance qui s'appuie sur le fait qu'on est visible?

Jean-Ernest Joos : Oui, c'est de l'autorité. Je pourrais donner des exemples très concrets dans le contexte psychanalytique, mais... Je voudrais maintenant répondre sur la question de la reconnaissance des minorités, qui est une question très importante. Vous dites que l'espace public est maintenant un espace de visibilité. Les minorités se constituent (les enfants, les ouvriers, etc.), entrent dans l'espace public et réclament une reconnaissance. Mais posez-vous la question de savoir devant *qui* elles réclament une reconnaissance, devant quelle instance légitime, et vous vous apercevrez que l'autorité à laquelle cette demande de reconnaissance est adressée est encore une autorité dont la légitimité est l'invisibilité, et qui est justement le centre de l'autorité dans une démocratie. Et, dans le fond, plus elles obtiennent cette reconnaissance en tant que minorités, plus elles deviennent des minorités. C'est un problème très concret qui se pose dans les sociétés modernes quelles qu'elles soient. Plus vous demandez une reconnaissance en tant que minorité, plus l'espace qui vous est accordé est délimité à l'intérieur de l'espace public, parce que l'instance par rapport à laquelle vous demandez et obtenez cette reconnaissance est encore ce lieu vide du pouvoir.

Dario De Facendis : Je voudrais poser deux questions. La première me semble très importante. Dans le schéma kantien où le membre législateur se rapporte toujours à l'invisibilité, dans le sens où c'est l'invisibilité de la loi qui permet à chaque membre de la société d'être un membre législateur, s'il y a une invisibilité de la loi, elle ne peut exister et ne peut fonder le membre législateur que si elle se «présentifie», se rend visible au sens intérieur de l'individu en tant que sujet de la loi, en tant qu'être éthique. C'est seulement sur la base de cette visibilité de la loi au sens interne que l'invisibilité collective peut se fonder. Aujourd'hui, c'est cette visibilité au sens interne qui fait problème. C'est-à-dire que le sujet n'a plus ce fondement éthique qui est nécessaire pour que cela circule. Il y a alors un court-circuitage. Cela a du sens tant qu'on parle d'un sujet fort, mais comment le problème se pose-t-il quand le sujet devient tel qu'on le connaît aujourd'hui (tu parlais de Lyotard et de cette remise en question de ce fondement du sujet)? C'est la première question.

Jean-Ernest Joos : Je vais répondre maintenant, et cela va me permettre de préciser un point que tu a relevé plus tôt et qui est très important. Ce qui est fondamental dans mon argumentation, c'est qu'il faut distinguer deux niveaux : il y a d'une part la construction politique, avec la légitimité, le pouvoir, son lieu, etc., et il y a d'autre part, fondant dans la modernité, cette constitution politique, un concept de loi, la loi comme une sorte d'injonction inconditionnelle. (La définition kantienne du concept de loi est effectivement très proche de celle qu'on retrouve dans la psychanalyse). La fondation politique moderne se constitue donc ainsi : effacement du pouvoir présent, de façon à renforcer cette loi, qui n'est pas une loi politique mais qui est une loi éthique et qui fonde les légitimités politiques — et qu'on retrouve donc théorisée par Kant, par Freud, et même d'une certaine façon dans la tradition post-lacanienne. On me dira peut-être que cette loi n'existe plus, moi je pense que si. À la limite, elle est éthique chez Kant, mais ensuite elle ne l'est plus, elle n'a pas besoin de l'être. C'est le fait que le politique se construit sur deux niveaux.

Michel Freitag : Pour reprendre la question de Dario, est-ce que cette insistance sur l'invisibilité du sujet dans ses particularités face à la souveraineté de la loi n'implique pas, comme condition de possibilité, un sujet fort? Hypothétiquement, évidemment, elle érige le sujet en être éthique fort qui est la condition de sa revendication. Alors, devant le fait contingent de la dissolution de ce sujet fort (mais il est un peu plus que contingent, c'est un fait qui a été constaté par la sociologie, et surtout c'est un thème qui a été valorisé, justifié philosophiquement : il y a une critique radicale du sujet fort, le décret de l'impossibilité, de l'inexistence de principe du sujet fort), que devient la problématique de l'invisibilité? La moitié de son fondement a disparu. Et je pense que l'autre moitié a également disparu, c'est-à-dire que la loi n'existe plus dans sa valeur de loi : ce sont des règlements, des décisions, des procédures, obligatoires mais qu'on peut changer dès que les accords empiriques sur les procédures se sont modifiés. Je ne vois donc plus qu'on puisse concéder à la loi, dans son idée, la même force, la même réalité dans notre société. Et je ne dis pas cela pour entériner le constat et dire qu'il en est très bien ainsi, mais pour dire que c'est là que se pose le problème.

Jean-Ernest Joos : Je répondrais par un énoncé épistémologique minimal : pour moi, il y a de la loi, c'est-à-dire qu'il y a de l'inconditionnel — qu'il se

manifeste d'une manière perverse, directe, ou indirecte — et qu'il détermine dans le fond nos comportements. C'est à partir de ce présupposé que je pense. Dissolution de la subjectivité : oui, je veux bien. Mais au niveau de l'action, il y a toujours de la loi. Elle prend une forme différente.

Michel Freitag : Je suis d'accord que pour qu'il y ait société il faut qu'il y ait une loi...

Jean-Ernest Joos : Non, ce n'est pas «il faut» mais «il y a». Pas «il faut», au contraire, c'est le «il faut» qui repose sur la loi.

Michel Freitag : Il y a. Dans notre situation concrète, il reste de la société, donc il reste de la loi. Mais la tendance majeure, et elle est extraordinairement puissante, c'est de n'être plus tellement régi par la loi, mais par des «tendances». On se soumette aux tendances, et ainsi s'érode la loi, la puissance de loi, face à la reconnaissance de la valeur absolue de la tendance. Le législateur est sans cesse sommé d'adapter la loi aux tendances qui deviennent objectives. Je vois là un virage massif, et c'est là que me paraît se poser le problème. Et il ne s'agit peut-être plus tant de réaffirmer la loi que de la réinventer, dans sa nature, dans sa portée, dans son fondement, parce que sous la forme qu'elle a eue dans la modernité, elle me paraît inadéquate pour ressaisir ce nouveau réel, social et non pas naturel, qui est le monde des tendances, des puissances, etc. C'est donc une question d'emphase sur ce qui est le lieu principal de d'un agir possible.

Jean-Ernest Joos : Je suis assez d'accord avec ce que vous dites. En fait, ce que j'essaie de comprendre, moi, ce sont les conséquences et les enjeux réels de la fin de l'éthique de l'invisibilité. Et pour en comprendre les conséquences, il faut comprendre comment fonctionnait cette éthique de l'invisibilité.

Michel Freitag : Je suis d'accord avec cela.

Dario De Facendis : Je voudrais terminer mon intervention. Je voudrais amener un point qui, en tant que sociologues, devrait nous poser de sérieuses questions. Je disais tantôt que la première forme de ce questionnement, ou la mise en place de l'espace qui l'a rendu possible, se fait en Grèce ancienne, et en particulier chez Protagoras — Protagoras me semble beaucoup plus proche que

Platon de ce questionnement. Protagoras, pour court-circuiter la possibilité de l'appropriation du pouvoir, ou de la loi, crée le mythe où il dit que quand Zeus a décidé de sortir les hommes de l'impasse de la violence intraspécifique, où les hommes sont violents entre eux comme s'il s'agissait de la nature extérieure, il a fait intervenir deux sentiments, *aidos* et *dike*, c'est-à-dire la honte face à l'opinion des autres et le sens de la justice.

Jean-Luc Cossette : C'est chez Platon, dans le *Protagoras* de Platon.

Dario De Facendis : Oui, mais je pense que c'est vraiment Protagoras qui dit cela. Mais on pourrait en discuter longtemps. Alors, Protagoras dit quelque chose de très important, c'est que quand ces deux choses ne sont pas présentes chez un être humain, il faut le mettre à mort, non pas au nom d'une loi ou au nom de la synthèse de toute loi possible, c'est-à-dire au nom de la société, au nom du groupe en entier (il ne faut donc pas défendre un groupe particulier en mettant en pratique une loi, il ne faut pas défendre non plus la société dans son entier), mais au nom de l'humanité. C'est ce qu'il dit. Et regardez ce qu'on dit aujourd'hui (c'est paru dans les journaux récemment) sur le nouveau «prédateur», le super prédateur, sur ces jeunes de dix, onze, douze ou treize ans, des enfants, qui tuent et qui n'ont aucun sens de culpabilité par rapport à leur acte. C'est un problème qui aux États-Unis commence à donner des frissons. Quand j'ai lu cela, je me suis dit que c'était l'être humain dont Protagoras parlait, qui n'a plus aucune présence de la loi en lui, et qui se présente à la société comme le retour de cette violence que la loi, justement, a voulu empêcher. Évidemment, aujourd'hui, on ne peut pas tenir le discours de Protagoras, à savoir de mettre à mort l'enfant, parce qu'évidemment la société doit prendre la responsabilité de l'apparition de ce type humain. Mais ce que je veux dire, c'est que l'effacement de la loi, l'apparition d'un être humain qui a perdu quelque chose d'humain, ce n'est plus une éventualité, c'est fait, c'est dans la chronique, cela pose un problème concret. Si ce questionnement vous semble un peu trop gros, je n'y peux rien. J'en viens à la deuxième chose que je voulais dire. Tu parlais du fait qu'on ne puisse plus parler qu'en tant que minorité : cela mène en fait à l'élimination de l'altérité. Parce que l'altérité ne peut apparaître en tant qu'altérité que si, au moment où elle apparaît, elle a un mouvement de retour sur le même; c'est-à-dire que la reconnaissance de l'altérité ne peut se faire que si le même est remis en question par l'apparition de l'altérité. Le fait de vouloir maintenir celui qui a un droit de parole en tant

qu'autre en position d'autre qu'on peut désigner comme étant extérieur, et donc de le maintenir toujours dans la visibilité de sa minorité, empêche ce retour sur le même. Et cette tendance à l'élimination de l'altérité (au totalitarisme du même) me semble être la tendance de toute la philosophie et la culture occidentale, et en particulier de Kant. (Je renvoie ici à l'école de Francfort et à sa réflexion sur ce sujet.) Donc : l'idéalisme kantien remis en question au nom de l'altérité. Qu'est-ce que tu en penses?

Jean-Ernest Joos : Je vais sauter les étapes. Mon intuition est que cette conception de la loi (encore que je pense qu'on n'en a pas la même définition, je pense que tu en as une définition plus morale que moi) qu'applique l'éthique de l'invisibilité, c'est ultimement la négation de l'altérité. C'est pour cela que je crois qu'elle est perverse, c'est parce qu'elle élimine justement la possibilité d'un rapport dialogique à un Autre, au sens où la reconnaissance se définit toujours par rapport à une instance indéterminable. Et, dans le fond, c'est contre cela que j'en ai. C'est pourquoi il me faut repenser ce que j'entends par loi (il faudrait que je le fasse à l'aide de concepts psychanalytiques, notamment le Moïse de Freud et un peu Lacan), et ensuite que je montre comment, justement, cette conception de la loi est en fait, ultimement, une élimination de l'altérité, parce qu'elle introduit une différence qui n'est pas une différence entre l'un et l'autre, mais une différence entre le déterminé et le rien. C'est cela dans le fond qui m'angoisse dans cette prégnance de la loi comme invisibilité dans la modernité, comme dans la postmodernité d'ailleurs. Parce que c'est cela l'invisibilité : c'est, dans un sens vraiment hégélien, le non déterminé, ce qui n'a pas de propriété.

Raymond Brunet : Je vais poursuivre la discussion qui a cours depuis tantôt sur la question de perversion, mais de façon inversée. Il a été question des perversions du système, de la représentation que la jeunesse se fait du non-lieu de la loi. Moi je parlerais de la perversion contemporaine du lieu de l'autorité. Supposons le législateur, qui est normalement le porteur du *skeptron*, c'est-à-dire de la parole déléguée et autorisée, comme lieu de pouvoir reconnu et pensé comme tel : est-il porteur de la parole du pouvoir ou de la loi, ou est-il est porteur du sens prescrit par des impératifs qui le transcendent ou qu'il transcende lui-même, comme la raison instrumentale, laquelle dépasse carrément le lieu de pouvoir du législateur? Ou est-il hors du lieu reconnu du pouvoir, ce qui lui permet, l'autorise à des violences décisionnelles, parce qu'il

est hors du lieu réel du pouvoir? Et comme question complémentaire : est-ce qu'il n'y a pas dès ce moment un envahissement des lieux du pouvoir et du devoir, qui serait un moment de délégitimation éthique invisible de l'autorité?

Jean-Ernest Joos : Délégitimation éthique de l'autorité...

Raymond Brunet : Mais qui serait invisible, parce que cela se ferait par l'intermédiaire de pouvoirs qui imposent aux détenteurs légitimes et à tout le monde des conditions comme nécessités allant de soi, et qui transcendent le lieu éthique de la décision.

Jean-Ernest Joos : Ce que j'appelle éthique de l'invisibilité, je l'appelle une éthique parce que c'est une loi, un devoir, mais cela n'a rien nécessairement de moral. En ce sens, cela se situe un peu au-delà de ce que tu appelles la délégitimation éthique du pouvoir. En fait, l'une des perversions de l'éthique de l'invisibilité, c'est qu'en masquant finalement le lieu déterminant de la décision, elle rend inassignable l'origine des décisions justes ou injustes, ce qui est la condition même de la violence dans une société à légitimation rationnelle : quand la violence frappe, on trouve des pseudo-responsables, mais l'origine n'est plus assignable, parce que le lieu du pouvoir ne l'est pas. Alors, on appelle cela la brutalité policière, les erreurs du système, ou autre chose, mais ce sont des noms qui sont là pour cacher le fait que dans le fond, quand la violence a lieu, on ne peut même pas dire d'où elle vient.

Michel Freitag : Ta dernière phrase me fait penser à une autre manière d'exprimer ce qui est toujours le même problème. Comment poses-tu le problème de la disparition du pouvoir par rapport à ta mise en scène du modèle de la constitution du pouvoir comme étant invisible? Parce qu'il y a deux manières pour le pouvoir de devenir invisible, l'une consistant à être fondé en amont sur l'invisible, et l'autre, dans ce que la puissance qu'il exerce en aval devienne invisible (comme le modèle de la conspiration), et là il y aurait un peu à clarifier.

Jean-Ernest Joos : Je pense aussi que la disparition du pouvoir est un fait, mais je pense qu'il faut comprendre comment cette disparition s'inscrit à l'intérieur même des systèmes de légitimité — c'est une approche un peu philosophique. On ne peut pas dire que la disparition du pouvoir n'est pas déjà

inscrite : le pouvoir ne peut disparaître que s'il est dans sa légitimité de disparaître. C'est là que je fais le passage. Alors, je suis d'accord que la disparition du pouvoir est quelque chose d'historique, mais ce qui m'intéresse c'est comment cela se reflète dans la légitimité, comment cette disparition finalement devient fondée et fondatrice au niveau de la légitimité.

Jean-Luc Cossette : Ce que tu veux dire, c'est que la disparition effective du pouvoir serait dans la logique de cette légitimation, que celle-ci lui donne lieu? J'essaie de cerner le lieu de la question — dans ce que Michel a écrit, il y a plutôt l'idée d'une inversion ou d'une transformation de la logique.

Jean-Ernest Joos : Comme tout le monde, j'ai lu il y a longtemps les textes de Max Weber, et sa méthodologie descriptive m'avait en un certain sens choqué (je trouvais que Kant était en avance sur lui) : il nous explique qu'il y a une légitimation rationnelle, qui est la réduction du pouvoir et des fonctions, etc.; le problème, c'est que cette réduction n'est dans le fond possible que si la disparition du pouvoir fait un avec la légitimité rationnelle elle-même. Et c'est là justement ce que Kant montre. C'est ce que je veux dire : on ne peut pas dissocier la description, la réduction au niveau systémique, du fonctionnement du pouvoir et de la légitimité. C'est ma réponse à Claude Lefort : non, le lieu du pouvoir n'est pas vide, le lieu du pouvoir *doit* être vide, le lieu du pouvoir est légitime *si* il est vide. Et s'il n'est pas vide, alors il n'est pas légitime, c'est du totalitarisme. Et c'est comme cela que marche la légitimité rationnelle, moderne, et d'ailleurs postmoderne.

Michel Freitag : J'enchaîne sur ce que tu dis à propos de Weber, c'est intéressant, on ne relève pas cela souvent. Dans la typologie des formes de légitimation du pouvoir, la dernière forme de légitimation, finalement, c'est la disparition du pouvoir en tant que pouvoir, et c'est renforcé par le fait qu'il y a deux définitions du pouvoir chez Weber : il y a la définition du pouvoir par le biais de la construction d'une typologie des formes de légitimation, c'est le pouvoir au sens classique, la légitimité du pouvoir; et il y a toute une théorie opérationnelle ou pragmatique du pouvoir en tant que «chance» d'influencer le comportement d'autrui — et là on est déjà en plein dans la postmodernité. Et en fait cela se rejoint, c'est-à-dire que cette disparition du pouvoir dans le principe même de légitimation d'un pouvoir soi-disant rationnel, mais où la raison n'est plus déjà qu'une raison instrumentale, cela débouche sur un simple espace de

confrontation de rapports de force empiriques, où ne se mesurent plus que des capacités différentielles d'exercice de l'influence. Et la science politique «réelle», c'est-à-dire américaine, ne s'y est pas trompée et a converti l'étude du politique en analyse des systèmes d'influences, des organisations, des prises de décisions, etc.

NUMEROS DES CAHIERS DE RECHERCHE DÉJÀ PARUS :

0 - *Débats sur la Révolution*. Séminaires tenus durant l'année 1989.

1- *Postmodernité, compréhension, normativité : quelques propositions typologiques* (exposé de Michel Freitag et discussion). *Le pacifisme face à la guerre du Golfe* (à partir de l'exposé de Dario de Facendis, au dernier séminaire). *Média et éthique* (Michel Freitag). Séminaire du 25 janvier 1991.

2- *Postmodernité, théorie et rhétorique en sciences humaines* (exposé de Gilbert Laroche et discussion). Séminaire du 1er mars 1991.

3- *L'"histoire" de la postmodernité: modernité esthétique, postmodernisme et communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). *Analyse structurelle et historique du procès de la constitution de l'art dans la modernité* (Michel Freitag). Séminaire du 22 mars 1991.

4- *Analytique de la postmodernité : le paradoxe de la monnaie et le système de la dette* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). «*Abolition*», article qui traite de l'exacerbation de l'abstraction économique, permettant d'envisager, virtuellement, «une société sans argent» (tiré de *L'Encyclopédie des nuisances*, T.I, fascicule 11). Séminaire du 5 avril 1991.

5- *Juridicisation et postmodernité* (exposé de Georges Lebel et discussion). *Références bibliographiques sur la notion de postmodernité* (texte soumis par Yves Bonny). Séminaire du 10 mai 1991.

6- *Liotard et la condition postmoderne* (exposé de Gilles Gagné et discussion). Séminaire du 6 septembre 1991.

7- *Théories sur la postmodernité : Lyotard, Rorty et Agamben*. (exposé de Jacques Mascotto et discussion). *Sémiotique transcendantale, ou anthropologie transcendantale, ou encore: épistémologie critique ou ontologie réflexive?* (texte sur Apel de Michel Freitag). Séminaire du 11 octobre 1991.

8- *Sur la philosophie contemporaine* (exposé de Olivier Clain et discussion). Séminaire du 8 novembre 1991.

9- *L'identité aujourd'hui* (exposé de Charles Taylor et discussion). Séminaire du 6 décembre 1991.

10- *Le système de stratification* (exposé de Stephen Schecter). Séminaire du 17 janvier 1992.

11- *Critique de la société de communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 21 février 1992.

12- *Le communisme et la Russie hier et aujourd'hui* (exposés de Olivier Clain et de Jacques Mascotto). *Fiche de lecture: Les règles du*

jeu. L'action collective et la régulation sociale (ouvrage de Jean-Daniel Reynaud, commenté par Gilles Gagné). «L'idéologie des juges»; remarques sur la recherche d'André Lajoie, de Régine Robin, et de Armelle Chitrit, par Gilles Gagné. Séminaire du 19 mars 1992.

13- *Lévinas: essai de reconstruction* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). Séminaire du 3 avril 1992.

14- *La famille: constitution, dissolution et enjeux normatifs liés à celle-ci* (exposé de Daniel Dagenais et discussion). Séminaire du 11 décembre 1992.

15- *La jeunesse dans la modernité* (exposé de Jacques Goguen et discussion). Séminaire du 15 janvier 1993.

16- *La possibilité de l'expérience dans le monde contemporain : sur Gorgio Agamben*. (exposé de Dario de Facendis et discussion). Séminaire du 12 février 1993.

17- *Pornographie et modernité* (exposé de Bernard Arcand et discussion). Séminaire du 19 mars 1993.

18- *La conscience* (exposé de Michel Freitag et discussion). Séminaire du 16 avril 1993.

19- *Figures de la conscience chez les Grecs de l'Antiquité* (exposé de Dario de Facendis et discussion). Séminaire du 14 mai 1993.

20- *Homo economicus, transformations historiques* (exposé de Jean Pichette et discussion). Séminaire du 11 juin 1993.

21- *La fin de l'histoire et le dernier homme* (de Francis Fukuyama): présentation par les membres de la revue *Conjoncture* et discussion. *Quelle fin de l'histoire, ou la fin de quelle histoire? Critique philosophique et sociologique de l'ouvrage de Francis Fukuyama* (Michel Freitag). Séminaire du 17 septembre 1993.

22- *Les expressions philosophiques et esthétiques d'une crise de la civilisation moderne* (exposés de Stephen Schecter et de Jacques Mascotto, et discussion). Séminaire du 15 octobre 1993.

23- *La postmodernité comme théorie de la société: Systèmes et mondes vécus* (exposés de Jean-François Côté et de Michel Lalonde, et discussion). Séminaire du 10 décembre 1993.

24- *Lecture critique des théorisations de la postmodernité* (exposé de Yves Bonny, et discussion). Séminaire du 21 janvier 1994.

25- *Les crises de la modernité: I. Le facisme et le nazisme* (Débat et texte de Michel Freitag: Quelques considérations actuelles sur le nazisme et son idéologie). Séminaire du 18 février 1994.

26- *La social-démocratie* (exposé de Stephen Schecter et discussion). Séminaire du 15 avril 1994.

27- *Les crises de la modernité: II. Le communisme* (exposé de Jacques Mascotto et discussion) Séminaire du 6 mai 1994.

- 28- *La «Great Functionalist Society»* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 14 octobre 1994.
- 29- *Religion, charte des droits et politique*. (Exposés de Michel Freitag et Jacques Mascotto et discussion). Séminaire du 11 novembre 1994.
- 30- *La pensée de Lacan*. (Exposé de Jean-Paul Gilson et discussion). Séminaire du 16 décembre 1994. [À paraître]
- 31- *Les paradigmes actuels en sciences sociales*. (Exposé de François Dosse et discussion). Séminaire du 24 février 1995.
- 32- *Au comble du subjectivisme moderne: l'objet esthétique. À propos d'un concept de Wladimir Weidlé*. (Exposé de Jacques Dewitte et discussion). Séminaire du 24 mars 1995.
- 33- *L'économie mondiale*. (Exposé de Georges Lebel et discussion). Séminaire du 5 mai 1995.
- 34- *Présentation de son ouvrage* *Jouissance et politique* par Denis Duclos Séminaire du 15 septembre 1995.
- 35- *Altérité et Identité autour de l'Essai sur l'exotisme de Victor Segalen*. (Exposé de Robert Laliberté). Séminaire du 17 novembre 1995.
- 36- *Intégration et exclusion : le régionalisme à l'aune de la sociologie* (Exposé de Dorval Brunelle et discussion). Séminaire du 15 décembre 1995.

SOMMAIRE

L'éthique de l'invisibilité ou les politiques de l'autorité
Exposé de Jean-Ernest Joos et discussion
