

## RÉALITÉ OU FICTION POLITIQUE DANS LES PHILOSOPHIES CLASSIQUES DU CONTRAT: DE L'ARGUMENT PHÉNOMÉNOLOGIQUE À LA NÉCESSITÉ ONTOLOGIQUE

«Il est vrai aussi que les morales les plus optimistes ont toutes commencé par souligner la part d'échec que comporte la condition d'homme; sans échec, pas de morale; pour un être qui serait d'emblée exacte coïncidence avec soi-même, parfaite plénitude, la notion de devoir-être n'aurait pas de sens.[...] C'est dire qu'il ne saurait y avoir de devoir-être que pour un être qui, selon la définition existentialiste, se met en question dans son être, un être qui est à distance de soi-même et qui a à être son être».

S. DE BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté*,  
Paris, Gallimard, coll. Idées, 1963, pp. 13-15.

Il existe à compter de l'œuvre d'Aristote<sup>1</sup>, une conception traditionnelle et ancienne du politique. Pour le philosophe grec, l'homme est «par nature» un être social ou politique. Dès lors, ce n'est donc pas en vertu de circonstances spécifiques mais du fait même de la configuration de sa propre nature que l'homme est ainsi porté à vivre en société<sup>2</sup> selon l'*eupraxia*. On le sait, cette présentation ancienne de la sociabilité natu-

---

1. On sait que, dès le début de son traité, *Politique*, Aristote offre une définition de la  *cité*  qui est ainsi entendue comme communauté politique. Ces cités recherchent, en effet, un certain bien: le «bien souverain». Ce dernier est, en ce sens, le but véritable et légitime de la cité. C'est à partir de ses prémisses que l'on peut légitimement opérer une distinction entre «le politique» et la  *politeia* . Cf. ARISTOTE, *Le politique*, III, 9, trad. J. Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1989. En ce sens, «Les belles actions, voilà donc ce qu'il faut poser comme fin de la communauté politique, et non la seule vie en commun. C'est précisément pourquoi ceux qui contribuent le plus à former une telle communauté ont dans la cité une plus large part que ceux qui égaux ou supérieurs par la liberté et la naissance leur sont cependant inférieurs pour la vertu propre à la cité [...]». Sur la relation entre cette conception du politique et la naissance d'un droit naturel classique: L. STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1954, pp. 115 et s.

2. Comme l'observe S. Goyard-Fabre le contractualisme ne pouvait apparaître véritablement dans la philosophie grecque qui est soucieuse de l'harmonie de la totalité cosmique alors que l'élément clé du contrat social est l'individu. S. GOYARD-FABRE, *Contrat social*, dans *Dictionnaire de la culture juridique*, Paris, PUF, 2004, p. 281.

relle de l'homme sera, par la suite – et principalement sous l'influence de Hobbes – remise en cause et occultée à partir d'une axiomatique élaborée ainsi sur l'antinaturalisme et l'antiprovidentialisme. S'initie, alors, une philosophie politique du contrat qui va largement s'imposer durant deux siècles jusqu'à devenir presque hégémonique. C'est ce courant théorique que nous souhaitons interroger à partir d'une analyse phénoménologique de son préalable ontologique. Il importe, en effet, pour ces théoriciens du politique d'envisager un antécédent logique à leurs analyses: un «état de nature» – qui en constitue le fondement paradoxal et hypothétique. Hobbes, en ce sens, renverse la présentation aristotélicienne d'une sociabilité immédiatement naturelle de l'homme.

Depuis l'après guerre évoquer une nécessité ontologique du politique revient forcément à interroger son aspect phénoménologique<sup>3</sup> pour affirmer son essence et sa substantialité. Cette critique phénoménale implique, néanmoins, de repenser la distinction et la relation entre «la politique» – comme forme structurante – et «le politique» comme contenu ontologique de «l'être-commun» ou collectif à formaliser. Notre propos, on le comprend, opère donc une conversion dans la perspective classique offerte par les théoriciens du contrat: nous partirons non d'une ontologie mais d'une phénoménologie renversant, dès lors, la dialectique traditionnelle.

Dans cette perspective, il nous est apparu comme nécessaire d'effectuer<sup>4</sup> un détour par la philosophie de la déconstruction *lato sensu*<sup>5</sup> afin de repenser le lien politique dans une intersubjectivité<sup>6</sup> et une intra-

3. Sur cette question des relations entre ontologie et phénoménologie nous nous permettons de renvoyer le lecteur vers les travaux de D. JANICAUD, *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 2009; ainsi que vers l'admirable ouvrage de F. NEF, *Traité d'ontologie*, Paris, Gallimard, 2009. Généralement, on présente comme *ontophénoménologie* le courant philosophique de l'après guerre qui cherche à constituer à partir d'une conceptualité et d'une méthode phénoménologique une ontologie: c'est, par exemple, le projet implicite de Heidegger ou de Sartre.

4. Au sens d'entreprise de clarification et de dénonciation du «fantasme» que représente l'état de nature comme situation où chaque auteur projette ses propres craintes et les pose comme fondement de sa doctrine.

5. Il convient d'opérer un rapide rappel. M. Heidegger, avec le concept de «*abbau*» avait tenté initialement d'opérer une déconstruction de la métaphysique. Cette tentative sera, par la suite, relayée par Derrida à partir de l'étude du langage dans une œuvre d'une particulière richesse: J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1967; J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Les éditions de Minuit, 1967. Pour le philosophe français il y a ainsi dans le langage une altérité constitutive et la déconstruction apparaît dès lors comme une sorte de quête impossible visant à donner du sens ce dernier étant indéfiniment reporté de texte en texte sans que se manifeste un espoir même de dénouement.

6. On sait ainsi que pour Husserl: «vivre c'est continuellement vivre dans la certitude du monde». Cf. E. HUSSERL, *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1989. On comprend que la vie dont le philosophe fait

corporité<sup>7,8</sup> qui toutes deux concernent pleinement la philosophie de la révolution de l'être.

On pourrait enfin, à titre liminaire, s'interroger sur le fait de savoir si, finalement, comme l'observe A. Elkaim-Sartre «l'eidétique phénoménologique est [...] le bon outil pour penser l'être collectif<sup>9</sup>»? Ce dont nous pouvons légitimement douter puisqu'une phénoménologie simplement descriptive ne semble pas en mesure de rendre pleinement compte de l'être de la chose qu'elle décrit. C'est pourquoi nous chercherons plutôt à repenser la place de l'individu dans le politique ou «être collectif» en l'intégrant au cœur de la société et ceci à partir d'une réflexion sur son «être» et sa manière *spécifique* d'habiter le monde.

Nous sommes, dès lors, en droit de reconsidérer l'idée «structurelle» de contrat. Loin de la réalité effective c'est, en effet, le recours préalable au concept *d'état de nature* – qui pose une nature humaine pré-définie – et

état est celle qui concerne notre conscience. Cette question est présente également dans les réflexions de Merleau-Ponty sur le concept de chair. Comme l'observe le philosophe français dans la présentation de son ouvrage *Phénoménologie de la perception*, «C'est dans l'épreuve que je fais d'un corps explorateur voué aux choses et au monde, d'un sensible qui m'investit jusqu'au plus individuel de moi-même et m'attire aussitôt de la qualité à l'espace, de l'espace à la chose et de la chose à l'horizon des choses, c'est-à-dire à un monde déjà là, que se noue ma relation à l'être». M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2005. Cette question est, naturellement, au cœur de l'œuvre de Sartre et de sa conception de l'existentialisme. L'homme est ce qu'il se fait dans le monde: «l'homme n'est rien d'autre que sa vie». Cf. *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996, p. 53. M. Henry, enfin, opère une réflexion sur la phénoménologie du corps dans laquelle il écarte une certaine phénoménologie de l'intentionnalité pour lui préférer une phénoménologie de l'immanence concrète. Ainsi l'être phénoménologique de l'ego est «le corps subjectif» qui ne fait pas partie du monde mais qui est situé au cœur de la réalité humaine. Cf. parmi une œuvre très riche, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965.

7. Par exemple, il n'y a pas, en effet, pour Hegel de production par une nature de l'esprit. Il est possible de sortir des apories classiques tenant à la relation entre le corps et l'âme en affirmant que le corps se présente comme une «adhérence naturelle» de l'esprit inséparable de l'esprit fini qui reste irréductible jusque dans l'Esprit absolu. A. COMTE, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, prés. et notes par A. KRESNER-MARIETTI, Paris, Aubier, 1970; IDEM, *Cours de philosophie politique*, Paris, Au siège de la société positiviste, 1862, t. 6, réimpression anastaltique; *Système de politique positive*, Paris, Librairie scientifique et industrielle Mathias, 1928, t. 4. Cette volonté d'un dépassement de l'homme est naturellement au cœur de l'œuvre de Nietzsche...

8. G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968; IDEM, *Logique de sens*, Paris, Les éditions de Minuit, 1969; *L'île déserte et autres textes*, Paris, Les éditions de Minuit, 2002; *Qu'est ce que la philosophie?*, Paris, Les éditions de Minuit, 1988; G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*, Paris, Les éditions de Minuit, 1980; G. DELEUZE et A. NEGRI, *Les nouveaux espaces de liberté*, Paris, éditions D. Bedou, 1985. Cette question de l'ontologie du contrat a été traitée par Deleuze à partir de la fin des années soixante dans les analyses qui portaient sur le droit naturel: principalement à partir de ses réflexions sur Spinoza et du problème de l'expression.

9. Cf. Présentation de l'ouvrage de J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996, p. 17.



génère le passage à cette idée du contrat qui surdétermine la forme de la société civile. Ce qui interpelle ainsi dans ces doctrines correspond à une convergence, en tant que démarche phénoménologique, qui allait, nécessairement, nous conduire à un questionnement renouvelé sur l'être du politique.

S'ouvre, en ce sens, fatalement un dernier mouvement de pensée: quand nous quittons le domaine de la *theoria* s'impose, en effet, l'exigence d'un glissement d'une phénoménologie conceptuelle à une ontologie de l'effectivité. Nous restons perplexes car s'il ne s'agissait, comme le précise Michel Serres, que d'admettre ce postulat: «Pour être fidèle à l'idéal d'ordre, il faut et il suffit qu'il existe un modèle où l'ordre soit idéal et parfaitement réalisé [...]»<sup>10</sup> nous considérerions que penser le politique suffit à le rendre effectif.

Alors comment réconcilier la théorie et la réalité à laquelle elle est confrontée; comment quitter ce domaine, typiquement formaliste, pour engendrer une structure politique viable; comment s'émanciper du domaine de l'hypothèse – ou de la fiction – pour exprimer l'essence même d'une ontologie politique? Devons-nous, ainsi, envisager une correspondance entre les deux ou admettre une erreur fondamentale quant à la définition de cet homme perfectible à souhait dont il va falloir répondre et envisager la déconstruction?

Pour poser les bases d'une réponse, il nous faudra, en un premier temps, expliquer ce qu'est «l'état de nature» et en quoi il constitue une phénoménologie dont la fiction, certes bien pensée, ne suffit pas à générer sa propre ontologie. Nous constaterons que l'État, issu d'une convention est tout aussi phénoménologique et qu'il ne permet pas de produire une ontologie du politique. De fait, le contrat n'a alors qu'une valeur structurante et réductrice [I]. Enfin, en un second temps, nous tenterons d'envisager de rompre avec la phénoménologie afin de fonder une ontologie du politique. Pour ce faire, notre réflexion portera sur «l'Être du politique» et sur l'exigence de fonder sa réalité en l'homme [II].

### **I – La phénoménologie descriptive de «l'état de nature»: un artifice logique**

Cette approche phénoménologique se manifeste clairement comme une fiction argumentative dans la pensée des théoriciens classiques du contrat: on retrouve cette démarche à l'identique dans l'œuvre de Hobbes, Locke ou Rousseau [A]. Cette démarche fait, certes, apparaître l'état de nature comme condition structurante *a priori* du politique mais nous conduit cependant à une impasse ontologique [B].

10. M. SERRES, *Hermès: La communication*, Paris, Les éditions de Minuit, 1991, I.

### A - Une phénoménologie fictive

Si *l'état de nature* comme «moment» logique de conceptualisation s'impose comme un axiome au fondement de théories politiques, il a, cependant, en ce sens, valeur d'hypothèse scientifique, puisque «cet homme n'existe pas direz-vous, soit mais il peut exister par supposition<sup>11</sup>».

On comprend, que cette dichotomie entre «l'état de nature» et la «société civile», qui en découlera, n'est pas en soi historique, il s'agit simplement d'un outil méthodologique permettant de penser, en toute logique, la mise en place du politique.

Cet état décrit donc –en ce sens précis, une phénoménologie– des êtres envisagés dans *leur étance*, c'est-à-dire par le prisme imaginaire et imagé d'une existence primitive fondée sur des postulats, des caractéristiques qui relèvent de descriptions, d'un jeu des apparences, du *visible*<sup>12</sup>. Cette phénoménologie nous les présente en situation, livrés à eux-mêmes. Cependant, cette représentation se dérobe à toute saisie effective puisqu'elle est rivée à une phénoménologie utopique «pré-historique» qui ne peut répondre d'une homogénéité de principe.

En bref, l'état de nature n'a rien de naturel, il sert simplement une démonstration. Il correspond à un postulat, une situation initiale dans laquelle se trouve l'humanité, en l'absence de lois, d'institutions. L'état de nature désigne une représentation théorique dans laquelle les existants possèdent, toutefois, des droits naturels à savoir se nourrir, se défendre, etc., ainsi qu'une liberté intrinsèque.

«Il ne s'agit plus de croire que l'état de nature de l'être se réalise par son essence, l'être est à présent pensé par le désir qui est en lui l'être ne se définit plus par ce qui est, mais bien par ce qu'il devient. L'être, à l'état de nature, agit par l'instinct c'est-à-dire le besoin, et le désir. La détermination de son être, ce qui le fait et justifie son existence sont ces deux dimensions, instinct et désir. C'est son essence qui se verra affirmée par son devenir plutôt que, comme dans le droit naturel classique, son devenir compressé par son essence par le droit naturel moderne, l'acte de l'être se voit toujours justifié, quel qu'il soit»<sup>13</sup>.

Cette hypothèse porte sa limite car elle ne désigne pas «son objet» à savoir cet homme originaire qui demeure invisible puisque, par nature, il n'existe pas. Cette dimension fictive se présente à l'identique dans les œuvres classiques des théoriciens du contrat.

11. J. J. ROUSSEAU, Lettre à Christophe de Beaumont, *Œuvres complètes*, Paris, La Pléiade, NRF, IV, 1960, p. 932.

12. Cf. D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Éd. de l'éclat, 1991. Michel Henry, quant à lui, entend démontrer l'échec radical de «la plénitude de la révélation de la vie est réduite à la phénoménalité du monde, c'est-à-dire au visible», pp. 57-67.

13. S. LECLERCQ, Deleuze lecteur de Sade ou le devenir-spinoziste de la littérature, *Deleuze et les écrivains*, B. GELAS et H. MICOLET (éds.), Paris, éditions Cécile Defaut, 2007, p. 239.

De fait, lorsque Hobbes considère, par exemple, que les êtres sont, dans l'état de nature, égaux devant leurs défauts, qu'ils cherchent la gloire, la richesse, le pouvoir<sup>14</sup>... [et, par voie de conséquence, deviennent rivaux: il pense que «nous pouvons trouver dans la nature humaine trois causes principales de querelle: premièrement, la rivalité; deuxièmement, la méfiance; troisièmement, la fierté (*glory*)<sup>15</sup>»] il ne prétend pas pénétrer le concret.

Cette affirmation révèle le caractère paradoxal de la démarche méthodologique qui pose «l'état de nature», comme présupposé, en ces termes phénoménologiques pour y inscrire sa réalité.

Hobbes en déduit, évidemment, que les relations vont se dégrader et dégénérer en état «de guerre de tous contre tous». Méfiance et cruauté seront ainsi le lot quotidien des êtres qui en arrivent à se nuire mutuellement parce qu'ils sont animés par la conservation de leur vie. Chacun étant menacé à tout moment par la puissance nuisible de l'autre, les hommes vont vouloir remédier à cette situation et passer à la société civile.

Locke entrevoit, quant à lui, un «état de nature» dans lequel les relations entre les hommes sont plus modérées parce qu'il existe une loi naturelle qui pose le respect de certaines règles fondamentales telles que chacun a droit à la conservation de «sa santé, sa liberté ou ses biens». Cet état va se dégrader lorsque les individus, souhaitant protéger leurs biens, vont instaurer une justice particulière les conduisant à se comporter en «juges de leur propre cause». La justice privée, corrompue par l'argent, conduira ainsi aux conflits et à des règlements de compte injustifiés.

La pensée de Rousseau, enfin, est quant à elle traversée par deux logiques. D'une part, le souci de construire une théorie de la liberté et, d'autre part, le souhait de manifester également une sorte de préfiguration d'un certain romantisme. Pour Rousseau, l'homme vivait à l'origine de l'humanité dans un état de nature. À ce titre, il était totalement immergé dans l'ordre naturel et pouvait s'en remettre à ses sentiments. Pour l'homme la césure déterminante se manifeste avec l'apparition de la propriété et de la division du travail: en ce sens, les rapports de possession impliquent pour l'homme une concurrence. L'individu va se préoccuper davantage de soi que des autres [passage de l'amour de soi à l'amour propre] et, dès lors,

14. À cela s'ajoute qu'ils redoutent l'avenir et qu'ils ont cette fâcheuse tendance à vouloir davantage que ce dont ils ont réellement besoin et ne sont jamais rassasiés. Thomas Hobbes cherche à élaborer un système philosophique sur le modèle des sciences de la nature: en ce sens, la philosophie est pour le philosophe anglais la connaissance rationnelle de l'enchaînement des causes et des effets: il adhère ainsi à une conception mécaniste. La philosophie dans cette perspective s'attache à l'étude des corps. Ces derniers peuvent apparaître comme des corps naturels ou des corps artificiels. La philosophie politique s'atèle à l'étude de ces corps artificiels comme, par exemple, l'État.

15. J. HOBBS, *Léviathan*, traduction de F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 123.

cette situation va faire disparaître l'égalité naturelle entre les hommes. On comprend, que cette analyse se fonde également non sur une vérité historique mais sur une simple hypothèse.

Au total, l'état de nature offre une interprétation séduisante mais ne présente qu'une description acceptable d'une vérité phénoménologique qui est supposée nous mettre en présence d'un être initial, naturel, imagé.

Cette situation primitive s'articule autour de trois moments: un sentiment de la situation, la compréhension et sa chute. Un sentiment qui fonde la nécessité d'un comportement: agressif, égoïste ou sécuritaire; une compréhension des enjeux de la survie et de la préservation de soi; une chute, enfin, qui présente les excès de la dégradation de la situation, compromettant alors les nécessités vitales et posant l'impératif d'une résolution du problème: le contrat.

Nous observons alors une *disjonction* entre la forme et son contenu. Chaque pensée se développe autour d'un état de nature qui révèle sa propre aporie tautologique. Elle ne consiste, finalement, qu'en une redite indéfinie de ses prémisses – car chaque fois redéfinie par son auteur – comme une auto-référence à une réalité pré-sociale ou plutôt *ante sociale* fictive.

Dès lors, cette approche est nécessairement oublieuse de la singularité<sup>16</sup>. Occulter cet état de fait, c'est cependant réduire les hommes à une définition unique de ce qu'ils sont et tendent à être. On sait, depuis Duns Scot, et son concept d'univocité de l'être «que l'être n'est pas réalisé par une identité qui l'incarne au monde et par laquelle il le dirige mais que c'est bien l'hétérogénéité de sa puissance et de ses actes qui le définit. L'être est comme un entre-deux situé à l'intersection de tout ce qu'il peut penser ou faire<sup>17</sup>». En ce sens la substance d'un individu lui appartient en propre. Ce qui signifie que matière et forme s'unissent pour constituer l'être de cet être. Elles produisent l'individu. À ce titre et d'un point de vue moral, l'individu est l'initiateur de ses vertus et en fait une question non seulement d'intelligibilité mais surtout de volonté. En conséquence, la convention – qui relève d'une rationalité bien plus que d'une volonté – peut être critiquée puisqu'elle ne pose que la forme ou structure d'une association et ne propose rien quant à l'être qui concrètement est amené à la former. C'est pourquoi il faut envisager à présent de dénoncer cette impasse ontologique consécutive à une phénoménologie sociétale.

16. A. NEGRI, *Inventer le commun des hommes. Pour une définition ontologique de la multitude*, Paris, Éditions Bayard, 2010, p. 235: «La multitude est multitude de corps, elle exprime de la puissance non seulement comme ensemble, mais aussi comme singularité».

17. S. LECLERCQ, La présence de Jean Duns Scot dans l'œuvre de Gilles Deleuze, ou la généalogie du concept d'heccété, *Symposium, Revue de la société canadienne pour l'herméneutique et la pensée postmoderne*, Queen's University, Kingston, Canada, 2/2003, pp. 143-158.



### B - Une phénoménologie structurante..., mais une impasse ontologique

Les philosophes du contrat conçoivent donc leurs systèmes politiques sur la base d'un pacte dont ils évoquent l'effectivité alors qu'ils n'en développent que la forme. Ils envisagent comme soubassement de leur réflexion, un état de nature auquel le contrat viendra apporter la résolution des travers et des dégradations. Ainsi, le contrat désigne une hypothèse chez les auteurs classiques – hormis peut-être chez Milton qui en parle comme d'une réalité historique [*sic*]. Le pacte se fonde conceptuellement sur des volontés réciproquement attachées à s'y résoudre, mais dont les objectifs visés sont amenés à changer. Il faut, dès lors, distinguer un simple contrat, tel que nous en trouvons régulièrement dans nos actes quotidiens, notamment en matière de commerce, ou de location de logement, d'un contrat dit social qui se manifeste pleinement comme l'acte par lequel les hommes dépassent l'hypothétique état de nature pour s'associer et passer à la société civile. Le contrat est ainsi de l'ordre du *sollen* et doit être entendu comme devoir: l'impératif catégorique du politique pour reprendre Kant<sup>18</sup>. Toutefois, pour un philosophe du contrat il est consécutif à une décision déterminée par une ratiocination absurde car produit par la nécessité d'en terminer avec un sentiment qui vient exaspérer les hommes (la peur, l'insécurité, l'injustice) au point qu'ils s'astreignent à devenir raisonnable (et décide d'y mettre fin par la raison).

La réalité du contrat n'est donc pas ontologique, au sens traditionnel: entendue comme théorie de l'être en tant qu'être. Elle relève plutôt de l'étant ou manière d'être de l'être.

Elle présuppose, seulement, une socialisation négative. En définitive, le contrat établit uniquement l'effectivité d'une relation entre des individus saisis comme des éléments symboliques, mais qui se déterminent réciproquement et forment ainsi une structure, un agrégat. Cependant, cette dernière fait sens car ce qui est représenté devient, en quelque sorte, perçu comme empirique alors qu'il n'est que formel et, par conséquent, n'est que structurant. Nous pouvons alors nous demander comment ces penseurs du contrat parviennent à déduire l'amélioration de la Cité par la libre association d'individus considérés comme perfectibles, du simple fait qu'ils acceptent de passer par une convention.

Le concept de contrat qui tend à affirmer l'addition des unités pose, dès lors, le primat de l'être et de l'attribut en tant que phénomènes ou fiction descriptive mais ne rend aucunement compte d'une effectivité. L'état de nature génère donc une phénoménologie politique dont

18. Sur cette question de la présentation de l'évolution historique du contrat social au sein de la philosophie politique: par exemple, D. GOYARD-FABRE, Contrat social, dans *Dictionnaire des Notions philosophiques*, t. 1, Paris, PUF, 2002, p. 475.

l'unique essentialité réside dans la relation établie entre les êtres. Pour autant, elle ne présage absolument pas d'une ontologie. Rappelons-le, le contrat est distinctement de l'ordre du *Sollen* non du *Sein*. La réflexion portant sur l'être du politique est ainsi évitée.

Certes, la convention unie des volontés – qui elles-mêmes sont mues par le phénomène négatif, décrit dans l'état de nature: la crainte, la vanité ou une idée faussée de la justice. Toutefois, ces phénomènes témoignent d'une subjectivité sociale illusoire<sup>19</sup> bien plus que d'une objectivité concrète et réelle.

Ces phénomènes, ainsi reliés, produisent une fiction circonstancielle que nous pouvons nommer «rhizome». Comme le précise Deleuze: «Ce que Guattari et moi appelons *rhizome*, c'est précisément un cas de système ouvert [...] Un système c'est un ensemble de concepts. Un système ouvert c'est quand les concepts sont rapportés à des circonstances et non plus à des essences<sup>20</sup>».

De fait, nous pouvons, néanmoins, constater que ces penseurs du contrat fondent une ontologie de la relation qu'ils *confondent* avec l'être de la substance (*ousia*) qu'ils nomment citoyens et qu'ils décrivent comme soumis à une Souveraineté. Si l'état de nature nous place en présence de phénomènes autonomes et observés, le contrat les présente quant à lui dans une autorégulation uniquement orientée en vue d'une fin: la société civile.

Tout cela nous semble démontrer qu'il faut rompre avec cette conception traditionnelle et phénoménale du politique, toute entière, fondée sur une conception formelle d'un individu, empli de défauts, en quête d'une structure gouvernementale – capable d'éradiquer tous les travers de sa condition décrite dans l'état de nature; et qui plus est, une fois tenu par la structure conventionnelle, deviendrait perfectible. Ce qui au demeurant révèle une contradiction de taille: comment un être qui à l'état naturel est imparfait, enclin à de nombreuses imperfections, devient-il par le seul fait d'un contrat un être amendable? Il s'agit, dorénavant, de penser alors un devenir concret du politique, capable de faire sens non plus dans une *theoria* mais dans une *praxis*. Au total, comment passer ainsi d'une phénoménologie à une ontologie politique authentique?

19. «Car qu'est-ce autre chose que la crainte d'un lion qui s'avance vers nous, sinon l'idée de ce lion, et l'effet (qu'une telle idée engendre dans le cœur) par lequel celui qui craint est porté à ce mouvement animal que nous appelons fuite?», *Troisièmes Objections faites à Descartes par Hobbes. Objection sixième*, p. 408 de l'édition Pléiade des œuvres de Descartes.

20. G. DELEUZE, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 48.

## II - Le passage d'une phénoménologie à une ontologie politique

Comme nous l'avons évoqué l'être de l'individualité – notamment à l'œuvre dans la citoyenneté – relève, davantage, de la volonté que de l'intelligibilité. «Penser le politique» se distingue donc de l'acte même qui consiste à «faire le politique». Il importe alors de reconsidérer la matière – à savoir l'homme – et de déconstruire un *ego* qui produit des manifestations qui semblent incompatibles avec le vivre en commun [A] pour ensuite envisager de repenser au sein de la collectivité l'être de la *Polis* afin de le produire [B].

### A - La déconstruction comme modalité d'être

Si l'on admet la pertinence des travaux modernes qui concernent l'épistémologie du politique nous pouvons affirmer une certaine autonomie du politique. Comme l'énonce ainsi Carl Schmitt: «Le politique résiderait [...] en dernière analyse dans des distinctions qui lui sont propres, auxquelles pourrait se ramener toute activité politique au sens spécifique du terme<sup>21</sup>». Cette présentation, tendant à l'autonomie de ce champ disciplinaire, semble trouver ses racines implicites, par exemple, dans la pensée de Nietzsche<sup>22</sup>. Notre réflexion va ainsi se développer sur le terreau que forme ce constat trivial: «il y a» du politique.

Dès lors, à partir de l'examen des *étants* qui sont disséminés dans la société – et qui structure la tension politique, nous chercherons à bâtir une ontologie authentique de «l'être» du politique. Certes, il y a ainsi des «citoyens», des «individus» qui tissent entre eux des relations d'amitié ou d'inimitié; mais notre propos ira au-delà de ce constat. Nous nous attacherons à prendre au sérieux le fait même qu'il existe un «être propre» à cette présence disséminée. En ce sens, l'important est que ce qui est présenté dans la situation qu'offre notre société se trouve «être». On sait, en effet,

21. C. SCHMITT, *La notion du politique*, Paris, Flammarion, 1972, p. 65.

22. La présence au sein de l'œuvre de Nietzsche d'une certaine critique de la démocratie et d'une autonomie du politique nous semble liée à son interprétation de la volonté de puissance comme volonté d'acquérir toujours plus de puissance. Comme l'observe L. Ferry: «si l'être, c'est-à-dire, la vie comme volonté de puissance est essentiellement l'effort vers plus de puissance, le réel dans son intégralité se résume en une multiplicité de luttes pour la domination, et il est ainsi traversé par une infinité de relations de pouvoir – ce qu'entendra justement exprimer la formule qui, selon Deleuze, sera celle du profond nietzschéisme de Foucault: toute forme est un composé de rapports de forces». Cf. L. FERRY, *La critique Nietzscheenne de la démocratie*, dans *Les critiques de la modernité politique*, A. RENAUT (éd.), *Histoire de la philosophie politique*, vol. 4, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 376. Également M. FOUCAULT, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 121 et suiv. et le remarquable ouvrage de G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1970, p. 131 et suiv.

depuis Heidegger et sa «différence ontologique» que l'être en tant qu'être ne peut se penser qu'à partir de sa différence à l'égard de *l'étant*.

S'impose alors la nécessité de repenser la place de l'homme dans le politique en le réintégrant au cœur de la société et ceci à partir d'une réflexion sur son «être» et, plus exactement encore, sa manière spécifique d'habiter le monde. Il nous faudra ainsi récuser l'hégémonie de son appartenance au monde des choses et des statuts pour appréhender sa relation au politique à partir de sa présence au monde comme «être-le-là».

Certes, la façon dont la société politique apparaît à notre conscience est essentielle. Néanmoins, il s'agit de dépasser cette apparition afin de dégager la présence d'une certaine modalité d'être ou «tonalité d'être» et d'en tirer, par la suite, des conséquences sur la nature même du lien politique: une ontologie pleine.

Il ne s'agit plus ainsi d'appréhender le phénomène de la conscience par son rapport à la morale mais à partir d'une certaine présence au monde, dans un *topologos*. Notre idée est ainsi de refuser de bâtir notre ontologie politique à partir de la mise en lumière d'un ensemble de fins, d'un ensemble de valeurs ou d'un ensemble de prescriptions mais d'élaborer une ontologie du politique à partir de ce qui fonde l'être de l'homme «présent» dans une société politique.

Il convient, dès lors, de se dégager d'un sentiment de bonne ou de mauvaise conscience. Celle-ci ne désignant, finalement, que ce sentiment de culpabilité ou de satisfaction que l'homme éprouve à l'égard du jugement qu'il porte sur lui-même et sur ses actes. Il convient, en réalité, de faire débiter notre raisonnement à partir de l'urgence politique qu'implique la présence même de notre quotidien.

On l'a dit, cette perception est mise en œuvre sur la base d'une certaine *modalité* «d'être-au-monde» et ceci conformément à un certain regard, à un angle de vue qui est emprunté au monde. C'est cet aspect qui va nous permettre de théoriser notre approche.

C'est donc en raison du simple fait que le monde est là, devant moi, que je vais porter mon attention sur lui.

«Même lorsque le dasein, dans la foi, est sûr de savoir où il va, ou s'imagine savoir d'où il vient sur la base de lumières rationnelles, tout cela ne change rigoureusement rien au fait constaté phénoménalement qui est que la disposition d'humeur place le dasein devant le "que" de son là, le confrontant ainsi à ce que celui-ci a d'inexorablement énigmatique» (*Être et Temps*, p. 136).

Ce monde présent devant moi peut faire l'objet d'un jugement «de fait»... Les individus nous apparaissent toujours comme des êtres éparés, mus bien souvent par leurs seuls intérêts et par un égoïsme forcené.

Dans une société conquise par un effondrement symbolique et qui se présente comme largement «désenchantée» selon les formules classiques

de Weber<sup>23</sup> ou de Gauchet<sup>24</sup>: chacun vaque, dès lors, à ses occupations et se désintéresse de ses semblables mettant à mal l'idée de perfectibilité des hommes dès lors qu'ils ont eu recours au contrat.

Animé par son «gros plein d'être», n'agissant que pour lui-même et se réalisant uniquement en fonction de ses besoins, de ses envies, de ses intérêts personnels, le citoyen cherche à s'épanouir en utilisant la technique<sup>25</sup>, les choses et les êtres comme des moyens, des éléments nécessaires à son accomplissement. Ainsi, pour les plus égocentriques, autrui devient parfois un outil corvéable, dont ils usent et abusent pour servir leur avidité. L'autre, en tant qu'il est «objectivé», contribue à la réalisation de sa propre ambition. Les relations humaines se réduisent alors à des rapports de force, à la quête et à l'exercice du pouvoir.

Le tableau peut paraître sombre il nous semble néanmoins réaliste. Les hommes sont donc égaux dans l'excès d'ego, ce qui complique l'intersubjectivité<sup>26</sup>. La multiplication actuelle des droits subjectifs<sup>27</sup>; l'énumération de plus en plus extensive de ces derniers; l'hypothèse même d'une génération des droits ou la revendication d'un droit de la différence et d'un droit à la différence sont autant d'évènements qui illustrent ce mouvement de consommation des droits par le droit au sein des démocraties modernes. Dans cette forme de politique, le droit ne cherche ainsi que sa propre intensification et manifeste le danger d'une raison instrumentale ou technique étudiée par Heidegger. Nous assistons

23. M. WEBER, *Economie et société*, 1922; et *Le Savant et le politique...* Dans ces œuvres célèbres se manifeste un lien fort entre l'avènement d'une certaine modernité et le désenchantement du monde.

24. M. GAUCHET, *Un monde désenchanté*, Paris, éditions de l'Atelier, 2004.

25. «Le Prométhée définitivement déchaîné, auquel la science confère des forces jamais encore connues et l'économie son impulsion effrénée, réclame une éthique qui, par des entraves librement consenties, empêche le pouvoir de l'homme de devenir une malédiction pour lui», H. JONAS, *Le principe de responsabilité*, Paris, Les éditions du Cerf, 1990, pp. 13, 30.

26. Comme le précise M. MERLEAU-PONTY, *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 414: «Autrui ou moi, il faut choisir, dit-on. Mais l'on choisit l'un contre l'autre, et ainsi on affirme le conflit. Autrui me transforme en objet et me nie, je transforme autrui en objet et le nie, dit-on. [...] Mais, même alors, l'objectivation de chacun par le regard de l'autre n'est ressentie comme pénible que parce qu'elle prend la place d'une communication possible. [...] La liberté protéiforme, la nature pensante, le fond inaliénable, l'existence non qualifiée, qui en moi et en autrui marque les limites de toute sympathie, suspend bien la communication, mais ne l'anéantit pas». Tout demeure donc possible.

27. Cette question du droit subjectif qui apparaît comme l'une des notions essentielles de notre modernité juridique. Elle a été cependant largement débattue dans les sciences juridiques. On sait que M. Villey observait ainsi que l'idée de définir le droit comme une qualité personnelle trouve sa source dans une certaine pensée nominaliste. Cette analyse permet de saisir comment, pour certains juristes, s'opère un lien entre cette notion de droit subjectif et la naissance puis la promotion d'un individualisme.

à la généralisation de l'état de fraudes dans «l'état d'exception» chère à G. Agamben<sup>28</sup> et à une éclipse de la politique.

Les hommes qui vivent dans cette «ego-dépendance» ont donc envisagé une société civile dont l'État fut la forme légitime.

Notre pari est de reconstruire l'ontologie politique à partir de cet état de fait. De prendre la réalité comme elle est pour élaborer une ontologie pragmatique.

### **B - Une éthique politique par la réalisation ontologique de soi**

Dès lors, plutôt que d'envisager une politique basée sur une convention rendant compte d'une association d'individus (un agrégat d'ego) dont la description révèle l'utopie, il paraît plus important de «déstructurer» ou «de déconstruire» cet ensemble. De fait, la société ne désigne pas une entité abstraite comme agglomérat d'individus pensés. Elle se veut concrète. En ce sens, il ne s'agit donc pas tant de décomposer l'État<sup>29</sup> que de déconstruire l'individualisme lui-même et d'appréhender cette déconstruction non comme une simple introspection subjective mais comme une psychologie objective.

Il s'avère nécessaire aussi de *déstructurer* l'individu afin que chacun puisse, en décomposant sa nature primitive, repenser son rôle et son implication dans la totalité sociale qui se joue. Comme l'affirme Sartre: «L'homme n'est rien d'autre que son projet, il n'existe que dans la mesure où il se réalise, il n'est donc rien d'autre que l'ensemble de ses actes, rien d'autre que sa vie<sup>30</sup>».

Ceci signifie que l'homme doit démanteler son mode de raisonnement. Il s'agit de faire taire ce moi exubérant, démesuré, narcissique et de procéder à un examen de conscience. Ceci nécessite de parvenir à la déconstruction du sujet par une *krisis* c'est-à-dire l'exercice d'un juge-

28. «[...] Une théorie cohérente de l'état d'exception fait défaut dans le droit public; cependant cette lacune ne semble pas gêner outre mesure les juristes qui considèrent le problème plutôt comme une *quaestio facti* que comme un authentique problème juridique. Non seulement la légitimité d'une telle théorie est niée par ces auteurs qui, se référant à l'ancienne maxime selon laquelle *necessitas legem non habet*, affirment que l'état de nécessité sur lequel se fonde l'exception ne saurait avoir de forme juridique, mais la définition même du terme est rendue difficile parce qu'elle se situe à la limite entre la politique et le droit [...]». G. AGAMBEN, *État d'exception: homo sacer*, Paris, Seuil, 2003, p. 9.

29. À l'origine l'État est un terme d'origine latine formé sur la base du verbe *stare* qui signifie se tenir debout. Aussi selon la tradition il appelle un génitif qui le complète et l'explique: «état de l'Empire», «état de l'Église», de la République... Depuis les révolutions modernes mais aussi dans le sillage de la philosophie allemande nos habitudes ont fait tomber le génitif.

30. J. P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Genève, Les éditions Nagel et Briquet, 1946, p. 55.

ment critique sévère à l'égard de soi et que Heidegger avait fondé sur la culpabilité et qu'il s'agit de repenser sur le mode de la participation puisque comme le précise Scheller l'homme n'est que «l'unité de tous les actes». Il importe donc de décrire «l'être de l'existence». Il s'agit pour le politique de faire «invenir»<sup>31</sup> ce nouvel être.

Telle doit être l'essence de son intentionnalité<sup>32</sup>. Comme l'observait dans sa relecture de Leibnitz Deleuze<sup>33</sup>, le monde se trouve plié dans chaque âme mais selon des configurations différentes. Opérer une ego-déconstruction s'est ainsi, pour partie, déplier l'être afin que le sujet soit pour le monde.

On le comprend, cette question n'est pas sans liens avec la problématique liée aux multiplicités. On sait que certains mouvements politiques et intellectuels récents<sup>34</sup> estiment que la politique ne saurait être autre chose que cette question même des multiplicités libérant des réserves d'êtres.

Opérer une telle déconstruction devrait ainsi permettre d'instaurer des ponts, des lignes de relations<sup>35</sup>, des liens..., au sein du politique. Faire passer entre les plis de l'âme et les plis de la matière, les plis du monde pour reprendre une formulation célèbre.

Il s'agit, dès lors, pour nous de penser une certaine dimension éthique propre au dessein politique. Non plus simplement la mise en œuvre d'une morale sociale mais véritablement une éthique construite dans le sens, par exemple, des écrits de Robert Musil<sup>36</sup> à partir de la réalisation authentique de soi dans une ontologie.

31. J. DERRIDA, *Psyché, Inventions de l'autre*, t. 1, Paris, Galilée, 1987, p. 53: «Déconstruire, c'est se préparer à la venue de l'autre: le laisser venir, «invenir», hétérogène et incalculable». Derrida explique ainsi notamment que se préparer c'est ouvrir à l'éventualité de devenir autre, ce qui relève déjà d'une participation. La déconstruction de l'ego que nous suggérons se doit d'être activement voulue et énergiquement réaliser. Elle demande davantage d'implication que celle évoquée, en son temps, par Derrida.

32. «Un point caractéristique de l'existence de la conscience qui s'offre alors à nous, c'est l'intentionnalité, le fait que toute conscience est non seulement conscience, mais aussi conscience de quelque chose, ayant un rapport à l'objet», E. LEVINAS, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie du Husserl*, Paris, Vrin, 1930, p. 66.

33. Cf. *infra*.

34. T. NEGRI et M. HARDT, *Multitude, Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, Paris, La Découverte, 2004.

35. Cf. H. SÉROUYA, *Initiation à la philosophie, suivi de Les philosophes de l'existence*. Paris, Librairie Fischbacher, 1956, p. 133: «Scheller observe que, dans le flux du vécu, il y a des contenus qui se représentent sans *signification directe*. Ces contenus sont pourtant des actes intentionnels précis et peuvent être saisis. Ainsi, dans l'amour «celui qui aime une personne saisit en elle, des valeurs inaccessibles au sujet qui ne ressent pas d'amour et qui existent cependant». Ainsi dans cette théorie de la sympathie intentionnelle nous pouvons remarquer une *ousia* disposée à une éthique des relations.

36. R. MUSIL, *L'homme sans qualité*, Paris, t. 1 et 2, Paris, Seuil, 2000.

C'est pourquoi nous avons au préalable reproché au concept d'état de nature, de n'avoir consisté qu'en une phénoménologie limitée à la seule description des essences et de s'être détourné de l'*ousia*. Il ne s'agissait alors que d'un discours sur l'être du politique.

Si le politique<sup>37</sup> se doit d'introduire une égalité des droits, et donc la vertu de Justice, il se doit également de repenser les relations d'honnêteté et «d'authenticité» – et par conséquent de Vérité – entre ce qu'il représente et son peuple de même qu'entre les citoyens.

L'authenticité consiste ici en une superposition et une adéquation entre l'être manifesté et l'être comme fondement. Il s'agit de passer de l'existentiel à l'ontologique c'est-à-dire de passer de modes simples d'existence à la référence ultime de l'Être de l'existence. L'authenticité incarne aussi un principe d'ordre et se doit d'opérer la synthèse de la manifestation et de la participation.

Il quitte alors le domaine de l'abstraction et coïncide ainsi avec une ontologie de son autonomisation. Les essences individuelles ne désignent pas de simples généralités abstraites, elles sont des réalités concrètes et agissantes<sup>38</sup>. Il rejette le sophisme conduisant à affirmer la perfectibilité idéologique et phénoménologique de l'homme et lui préfère une pensée pragmatique qui renonce à l'idéalisme et critique le contrat<sup>39</sup>. Ainsi quiconque a le devoir de s'impliquer dans la vie politique et pas seulement en qualité d'électeur. Il se doit aussi de respecter l'éthique de la relation pour envisager la collectivité comme un lieu d'échanges et de collaboration. La Cité – semblable à une vaste zone de mise en relation – peut alors devenir le cadre de l'épanouissement des individus et de la concrétisation d'une substantialité de l'être collectif (comme agrégat des substances individuelles) dans la mesure où chacun contribue à la faire fructifier dans le temps<sup>40</sup> et collabore à sa tangibilité ontologique.

37. M. WEBER, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1979; J. HABERMAS, *Après l'État nation*, Paris, Fayard, 2000; H. KELSEN, *La théorie pure du droit*, Genève, Éd. de la Baconnière, 1988; P. BOURDIEU, *La distinction, La reproduction, Les héritiers, La noblesse d'État*, Paris, Minuit, 2005.

38. À concevoir comme des contenus intentionnels.

39. Cette critique se retrouve chez HUME, *Traité de la nature humaine*, 1740, III, II, 9. J. BENTHAM, *Fragment sur le gouvernement*, chap. I, §§ 36-48, et *Sophismes anarchiques*, dans *Tactique des Assemblées législatives, suivi d'un Traité des sophismes politiques*, J.-J. PESCHOU, Paris, 1816, t. II, pp. 271-280, 292-300.

40. Comme le précise J. BEAUFRET: «Le temps comme horizon ou annonce de l'être n'est plus la succession d'un «maintenant» à un autre qui sombre dans le passé tandis qu'un troisième qui était antérieurement à venir devient lui-même présent et ainsi de suite... à l'infini. Le temps est bien plutôt la contemporanéité du présent du passé et de l'avenir, telle qu'elle advient dans l'étant à chaque fondation d'un monde de celui-ci», *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Paris, PUF, 1992, p. 41.



L'État n'est plus alors la résultante d'une association d'individus qui n'ont de réel que la fiction de leur définition –posée par leurs auteurs–, mais plutôt le principe directeur d'hommes qui ont leur réalité d'être et qui sont animés par le désir d'un projet collectif épanouissant. Le monde des hommes ordinaires, n'est donc pas la figuration d'un espace où règne l'image de la confusion, mais plutôt un champ de possibles manifestations de leurs volontés convergentes où s'expriment les effets de la relation réelle entre des hommes réels. Dès lors, nous l'avons bien compris.

Les philosophes du contrat ont pensé à partir d'une phénoménologie descriptive poser une ontologie comme s'il s'agissait en soi d'une *telos*, or il importe à présent de remédier à cette «erreur» conceptuelle et d'inverser cette réflexion pour considérer à partir d'une déconstruction une véritable «ontologie phénoménologique» du politique.

### Conclusion

Ainsi les philosophes ne pouvaient se détourner des affaires de la cité. Pour en comprendre l'évolution et envisager des solutions ils ont eu recours à la fiction politique que représente l'état de nature puis le contrat. Ils ont envisagé une hypothèse qui a servi de postulat à une phénoménologie nous plaçant en présence d'étants manifestés dont ils ont décrit les agissements, les travers et les craintes. Ils ont ainsi pensé remédier aux déviations consécutives à la dégradation de l'état de nature en produisant par la puissance des volontés additionnées et le transfert des droits par le biais du contrat, une Souveraineté. Ils ont imaginé une structure socio-politique consécutive à cette convention. Néanmoins ils se sont trompés lorsqu'ils l'ont cru investi d'une ontologie alors qu'elle ne prétendait, par sa forme structurelle, à n'être que phénoménale. Ils ont pensé que l'homme corrompu de l'état de nature allait s'améliorer par le passage à la Société Civile. C'était astucieux d'un point de vue logique, fécond pour les théories politiques mais cela ne pouvait laisser présager d'une réalité effective. C'est pourquoi il fallait opérer ce glissement progressif vers une ontologie passant par la déconstruction de l'ego de chacun, afin de faire advenir un être authentique et non pas «un gros plein d'être» soucieux de son avoir. Ces penseurs ont, certes, éclairé une vérité première et primitive selon laquelle la Cité avait besoin d'ordre mais ils ont occulté l'élément central propice à cette réalisation: la déconstruction d'un ego exacerbé, puis son abandon, au profit d'un nouvel Être: le citoyen efficient.

L. VANIN-VERNA  
(Toulon)

**ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΜΥΘΟΠΛΑΣΙΑ ΕΝΑΝΤΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑΣ  
ΣΤΙΣ ΚΛΑΣΣΙΚΕΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΕΣ ΤΟΥ ΣΥΜΒΟΛΑΙΟΥ:  
ΑΠΟ ΤΟ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΚΟ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑ  
ΣΤΗΝ ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΗ ΑΝΑΓΚΑΙΟΤΗΤΑ**

Περίληψη

Με την έλευση μιάς συγκεκριμένης σχολής σκέψης από το τέλος του 2<sup>ου</sup> Παγκοσμίου Πολέμου και μετά, τὸ νὰ επικαλεῖται κανεὶς μιά ὄντολογικὴ ἀναγκαιότητα τῆς περιοχῆς τοῦ πολιτικοῦ τὸν ὀδηγεῖ κατ' ἀνάγκη στὸ νὰ ἐξερευνᾷ τίς φαινομενολογικὲς πτυχὲς τοῦ τελευταίου, προκειμένου νὰ βεβαιώσει τὴν οὐσία καὶ ὑπόστασή του. Αὐτὴ ἡ κριτικὴ ποὺ ἀφορᾷ στὰ φαινόμενα μᾶς ἀναγκάζει νὰ ἐπανεξετάσουμε στὸ ἐξῆς τὴν διάκριση μεταξὺ τῆς «πολιτικῆς», ὡς δομικῆς μορφῆς, καὶ τοῦ «πολιτικοῦ», ὡς ὄντολογικοῦ περιεχομένου αὐτοῦ ποὺ αὐτὰ τὰ δύο μοιράζονται ἀπὸ κοινού, καὶ τὸ ὁποῖο καλούμαστε νὰ τυπικοποιήσουμε.

Ὑπὸ αὐτὴ τὴν ἔννοια, διανοίγεται μιά τάση τοῦ στοχασμοῦ, ἡ ὁποία εἶναι κριτικὴ ἔναντι σὲ φιλοσοφίες τοῦ συμβολαίου, οἱ ὁποῖες καὶ θεμελιώνονται πάνω στὸν «μύθο τῆς κατὰ φύσιν κατάστασης» ποὺ ἀναπαριστᾷ, ὑποτίθεται, τὴν ὑποβάθμιση τῆς συλλογικῆς ὑπαρξιακῆς πραγματικότητας καὶ τὴν βελτίωση καὶ ἄμεση διόρθωσή της εὐθύς ἀμέσως τὸ συμβόλαιο θεμελιωθεῖ. Πῶς λοιπὸν νὰ συμφιλιώσουμε τὴν θεωρία καὶ τὴν πραγματικότητα μὲ τὴν ὁποῖαν ἀντιπαραβάλλεται; Πῶς μποροῦμε νὰ ἐγκαταλείψουμε αὐτὸ τὸ κατεξοχὴν τυπικὸ πεδίο προκειμένου νὰ δημιουργήσουμε μιά βιώσιμη πολιτικὴ δομὴ; Πῶς νὰ χειραφετηθοῦμε ἀπὸ τὸ πεδίο τῶν ὑποθέσεων –ἢ τῆς μυθοπλασίας– προκειμένου νὰ ἀποδώσουμε αὐτὴν καθ' αὐτὴν τὴν οὐσία μᾶς πολιτικῆς ὄντολογίας;

Γιὰ νὰ τεθοῦν οἱ βάσεις τῆς ὁποίας ἀπάντησης, ὀφείλουμε νὰ ἐξηγήσουμε σὲ τί συνίσταται ἡ «κατὰ φύσιν κατάσταση» καὶ ὑπὸ ποῖαν ἔννοια συνιστᾷ μιά φαινομενολογία γιὰ τὴν ὁποῖαν ἡ μυθοπλασία –ἔστω καὶ ἐπεξεργασμένη– δὲν ἀρκεῖ προκειμένου νὰ παραγάγει τὴν δική της ὄντολογία. Θὰ διαπιστώσουμε ὅτι τὸ Κράτος, προϊόν μᾶς σύμβασης, εἶναι ἐξίσου φαινομενολογικὸ καὶ δὲν μᾶς ἐπιτρέπει νὰ παραγάγουμε μιά ὄντολογία τοῦ πολιτικοῦ. Στὴν πραγματικότητα, τὸ συμβόλαιο δὲν ἔχει παρὰ μιά δομικὴ καὶ ἀναγωγικὴ ἀξία. Γι' αὐτὸ τὸν λόγο ἔχει σημασία νὰ ἐξετάσουμε στὴ συνέχεια τὴν προοπτικὴ μᾶς τομῆς μὲ τὴν φαινομενολογία, προκειμένου νὰ θεμελιώσουμε μιά ὄντολογία τοῦ πολιτικοῦ. Ὡς ἐκ τούτου, ἡ ἀνάλυσή μας ἐπεκτάθηκε στὸ «εἶναι τοῦ πολιτικοῦ» καὶ τὴν ἀναγκαιότητα νὰ θεμελιώσουμε τὴν πραγματικότητά του στὸν ἄνθρωπο. Ἄν μὴ τι ἄλλο, ὅταν ἐγκαταλείψουμε τὸ πεδίο τῆς «θεωρίας», ἐπιβάλλεται πράγματι ἡ ἀνάγκη τῆς μετατόπισης ἀπὸ μιὰν ἐννοιολογικὴ φαινομενολογία σὲ μιὰν ὄντολογία τῆς ἀποτελεσματικότητας.

Αὐτὸς ὁ στοχασμὸς ἐπιδιώκει νὰ καταστήσει τὴν τελευταία δυνατὴ διὰ μέσῳ τῆς μετάβασης σὲ μιά «ἀποδόμηση τοῦ ἐγῶ», προκειμένου νὰ ἀναχθεῖ, ὁ στοχασμὸς, σὲ μιά ἠθικὴ ἢ ὄντολογία τοῦ πολιτικοῦ ὡς θεμελίου τοῦ ἀποτελεσματικῶς συμπολιτεύεσθαι.

Laurence VANIN-VERNA  
(Μτφρ. Δούκας ΚΑΠΙΝΤΑΗΣ)

