

## PRÉSENTATION

*Qu'est-ce qu'un collectif?* En faisant du collectif un substantif, cette question suggère que le collectif ne renvoie pas à une qualité, un mode d'action ou un type de processus, mais à une personne, un individu ou un sujet collectif. Ainsi substantialisé et personnifié, le collectif paraît d'emblée doté d'un certain nombre de capacités d'action et de propriétés efficientes, sinon causales, qui sont susceptibles de justifier son inscription dans l'ameublement ontologique du monde. Mais, hâtons-nous de le préciser, un tel substantif, si substantif il y a, est un *résultat*, non un point de départ. Ce sont en effet les différentes procédures de « substantialisation » configurant *in fine* des entités collectives suffisamment consistantes et pesantes pour prétendre à un véritable statut ontologique qui constituent l'axe principal de ce volume de *Raisons pratiques*. Les différentes contributions, chacune à leur manière, se proposent ainsi d'éclairer méthodiquement le mode d'existence des entités collectives et des totalités abstraites qui peuplent le monde social.

Le terme « collectif », dont l'imprécision sémantique et la portée par trop généralisante peuvent *a priori* surprendre, a été choisi à dessein. Premièrement, il fait ressortir les ressemblances de famille qui relie de larges configurations (le social, le public, le commun) et des formes de regroupement (la communauté, la société, la nation, le voisinage, l'association) trop souvent dissociées. Une fois ces ressemblances établies, les différences irréductibles qui séparent les manières de « faire collectif » peuvent être énoncées de manière plus précise. Deuxièmement, le terme « collectif » déplace l'enquête classique des sciences sociales, qui porte essentiellement sur les institutions et les structures sociales, vers les multiples modes d'*assemblément* interindividuel. Alors que

l'attention portée aux institutions, le mariage, la France, etc., privilégie les règles et les systèmes de relations qui régissent le fonctionnement des collectifs, l'enquête sur les divers modes d'assemblage éclaire le moment même de leur constitution. Elle met ainsi en évidence les procès qui, « en amont », permettent à des individus de « faire collectif », d'entamer une action conjointe, d'entreprendre ensemble, bref de s'associer. Enfin, le terme « collectif » a l'avantage d'être neutre, il pointe vers l'assemblage au sens élémentaire du terme : il n'a ni les connotations nobles du terme « public » (visibilité et accessibilité d'un bien, intérêt général), ni les connotations parfois négatives du terme « communauté » (valeurs héritées, traditions établies, appartenance imposée).

Toutefois, cette neutralité n'est que partielle car le collectif, pris en son sens générique, a pour concept antinomique *l'individu* qui, lui aussi, comporte des connotations dont il est difficile de se départir, notamment celles d'unicité, de liberté et de volonté. C'est précisément parce que la question des collectifs implique par définition celle des individus qui y participent que la question du commun et de son passage à la politique lui est directement associée. Au sens *moderne* du terme, la politique se caractérise par la disjonction de l'individu et du collectif et par l'exploration des modalités possibles de leur articulation dans des activités d'assemblage et d'association dont la nature est toujours problématique. Pour les Modernes, en effet, les associations demeurent problématiques car elles ne sont plus ancrées dans l'ordre naturel des choses ; elles procèdent désormais de l'unification délibérée et de l'accord, momentané ou durable, de la pluralité des individus. Pour reprendre les termes de Rousseau, la constitution des associations n'est pas « l'ouvrage de la nature » mais « l'ouvrage de l'art » : tout ce qui se prétend au-dessus des individus ne peut être que l'instrument conventionnel de leur conservation et de leur prospérité. L'art de l'association est donc essentiellement volontariste et contractuel : il suppose explicitement ou implicitement la définition de ce qui est susceptible d'être commun, l'identification de ce qui est sinon partagé, du moins partageable, et la détermination de ce qui appelle, de la part des individus, participation ou engagement.

Au cœur d'une interrogation sur l'ontologie des collectifs se trouvent ainsi reconduites les tensions entre volonté et contrainte, nature et artifice, liberté et obéissance, action et passion ou encore participation et appartenance qui traversent les réflexions théoriques classiques sur la nature des assemblages politiques modernes. Pourtant, malgré cette parenté conceptuelle, les univers théoriques que déploient l'enquête ontologique sur les collectifs et la théorie politique sont restés longtemps disjoints. Alors que l'enquête sur les collectifs s'est essentiellement centrée sur les modes de coordination qui permettent la transformation d'un simple agrégat d'individus en un véritable « sujet » collectif

ainsi que sur le type d'intentions qui leur est corrélatif, l'enquête politique a privilégié les réflexions sur les modes d'appartenance et de participation qu'implique la transformation proprement politique du « multiple en un ». L'ambition qui anime ce volume est précisément d'esquisser des voies de passage entre ces deux univers théoriques : après avoir redéployé l'enquête sur les formes de l'expérience et de l'agir en commun, il s'agit de préciser celles qui méritent d'être qualifiées de « politiques ».

Les questions ontologiques spéculatives sur la nature des collectifs ont longtemps été teintées de métaphysique. Comme le suggère Peter Strawson (1985), cette métaphysique était de nature essentiellement « révisionniste » : elle visait à corriger les nombreuses erreurs du langage ordinaire et à instaurer une meilleure structure conceptuelle, apte à restituer la structure des choses qui existeraient « en soi ». Dans un tel cadre, les relations de référence auxquelles semblent prétendre les termes collectifs étaient réduites à de simples illusions linguistiques, destinées à être remplacées par des paraphrases jugées sémantiquement équivalentes ; ainsi, la forêt devait être remplacée par la désignation de tous les arbres qui la composent, l'équipe de France par l'énumération de ses membres et la nation par l'agrégation des citoyens qui en font partie. Bref, les entités collectives étaient traitées comme des fictions, des métaphores anthropomorphiques qui encombrant inutilement le langage ordinaire.

À l'encontre d'une telle entreprise correctrice, l'épistémologie des sciences sociales telle qu'elle s'est développée ces dernières années a favorisé la mise en place d'une « métaphysique descriptive » (*ibid.*) qui prend au sérieux les entités fictives qui peuplent nos discours et nos pratiques. Cette métaphysique descriptive vise à rendre compte des concepts, des expériences et des usages ordinaires, y compris et surtout si ceux-ci confèrent à des entités réputées ontologiquement douteuses, telles les totalités abstraites et les entités collectives, le statut d'existant. Car une des propriétés constitutives des entités collectives est précisément le postulat de leur existence. Tout comme les faits institutionnels en général, elles ont la propriété d'être « *sui-référentielles* » : leur existence est suspendue aux expériences, croyances et pratiques que les agents ordinaires entretiennent et nourrissent à leur égard (Searle, 1991). Toutefois, la nature *sui-référentielle* des entités collectives ne débouche pas pour autant sur un épiphénoménalisme qui les priverait de toute efficacité causale et les exclurait de l'ameublement ontologique du monde sous prétexte qu'elles ne sont qu'apparence ou commodité. Même si le postulat de leur existence est un élément clé de leur réalité, les collectifs ne se réduisent ni à des idéalités abstraites, ni à des fictions inopérantes. Comme l'avait déjà souligné Max Weber (1971), les collectifs ont un mode d'existence distinct de celui, fictif, dont ils bénéficient à l'intérieur de la sphère du droit. Car les collectifs informent constamment nos raisonnements

ordinaires et viennent à l'appui de nos engagements quotidiens dans le monde social (Luckman & Schütz, 1984). En d'autres termes, les entités collectives ne sont pas des « réalités supra-expérimentales », qui sont postulées sans pouvoir être observées ; la plupart d'entre elles, au contraire, sont « données dans l'expérience » (Durkheim, 1991, p. 739-740).

Théoriquement, l'on peut distinguer trois dimensions ou composantes des collectifs qui, une fois spécifiées, permettent de conférer à certains d'entre eux une qualité proprement politique. La première dimension est *sémantique* et *praxéologique* : l'émergence et l'actualisation des entités collectives dépendent des ressources de sens commun, linguistiques et symboliques, qui permettent de les invoquer, de les nommer, de les instancier, bref de les figurer. Elles prennent appui sur des opérations sémantiques de description, d'explication et de narration, ainsi que sur des procédures pratiques, implicites ou explicites, d'identification et de catégorisation. Sous cet angle, c'est un mode spécifique de catégorisation (*e. g.* citoyenneté) et un type particulier de pronom (*e. g.* nous) ou de nom (*e. g.* la France) qui permettent de reconnaître la nature politique de certains collectifs. La deuxième dimension ou composante des collectifs est *pragmatique* : elle renvoie aux modalités de l'expérience que « nous » faisons des collectifs et au genre d'engagement, mineur ou majeur, distant ou « effervescent », actif ou passif, qui lui est associé. Sous cet angle, c'est une modalité d'expérience et un type d'action particuliers qui sont susceptibles de caractériser les collectifs politiques : l'expérience, pour une pluralité d'individus, d'être « affectés » par un problème qui surgit dans leur environnement et qui les conduit à se rassembler afin de tendre collectivement vers sa résolution. La troisième dimension ou composante des collectifs est *intentionnelle* : elle renvoie au réseau d'intentions mutuelles de participation, de coordination et d'action qui permettent à un ensemble d'individus de réaliser un objectif commun. Sous cet angle, le critère de la politique se loge dans la nature volontaire et contractuelle de « l'intention-en-*'Nous'* » qui préside à la collectivisation des intentions individuelles.

Ces trois composantes, sémantique, pragmatique et intentionnelle, se retrouvent dans toutes les conceptualisations des collectifs que proposent les différentes contributions de ce volume de mais à des échelles et à des degrés différents. Au cœur de l'ample espace de réflexion qu'elles déploient gît en effet le problème, indissociablement épistémologique et politique, du type de *consistance* et d'*intentionnalité* qu'il convient de conférer aux collectifs. Les collectifs sont-ils caractérisés par des propriétés de haut-niveau suffisamment autonomes et indépendantes des individus qui les constituent pour mériter le statut de « personne collective » ? Les collectifs se réduisent-ils aux pactes circonstanciels et éphémères des associations volontaires, ou englobent-ils une tout autre

modalité d'être ensemble – une modalité pré-réflexive que l'individualisme propre à l'anthropologie libérale tend à négliger? L'espace de réflexion ainsi déployé est marqué par deux limites dont les coordonnées se sont imposées avec l'émergence de la politique moderne et dont la sociologie, en tant que savoir et discours sur le social, a hérité dès sa naissance. La première limite est constituée par la tentation d'une simple réduction du collectif aux éléments qui le composent; elle se nourrit de la crainte d'une réification de totalités, sans égard pour leurs composantes. La seconde limite est constituée par la tentation de penser les parties comme absolument isolées et dispersées, ce qui compromet la possibilité même d'envisager l'existence du collectif en tant que tel; elle se nourrit de la crainte d'un atomisme rétif à envisager l'existence d'un lien ou d'une solidarité d'aucune sorte. Le franchissement de ces limites rendrait ainsi le collectif et les individus, dans leur rapport de co-appartenance, impensables. C'est donc au sein de cet espace de réflexion, vaste mais néanmoins limité, que s'inscrivent les diverses contributions à ce volume, qui explorent chacune à leur manière l'éventail des façons possibles de « faire collectif ».

Une manière de constituer des collectifs, fort courante dans le monde social mais également dans les sciences sociales, consiste à les identifier par des attributs et des critères extrinsèques. De tels collectifs reposent sur l'homologation, le plus souvent statistique, des propriétés objectives et des similarités empiriques qui sont censées caractériser les membres d'une population donnée, que ce soient des opinions individuelles, des pratiques linguistiques ou des habitudes culturelles. La ratification de ces similarités factuelles, qui ne font pas l'objet d'une réappropriation consciente par les personnes concernées, aboutit à ce que Cathleen Kantner et Udo Tietz appellent des « identités numériques ». Ces dernières prennent appui sur des hétéro-catégorisations, établies par des observateurs extérieurs, qui dessinent les contours *en soi* d'un collectif. Certes, comme le montre Frédéric Vandenberghe, dans la lignée des travaux sur la performativité des catégories statistiques, ces « identifications numériques » ou ces « collectifs taxonomiques » peuvent donner lieu, après coup, à des investissements réflexifs: des individus peuvent ainsi découvrir, grâce à la mise en exergue statistique de la convergence de leurs opinions, de leurs intérêts ou de leurs conduites, qu'ils formaient un collectif sans le savoir. Mais même si une telle convergence objective peut révéler l'existence d'un « groupe potentiel » et l'inciter à adopter une attitude réflexive qui lui permettra littéralement de se *réaliser*, elle est d'abord et avant tout la ratification distante d'un collectif « en troisième personne ».

Or, un collectif, pour exister véritablement en tant que collectif, ne peut reposer sur le seul décompte *exogène* et quantitatif des similarités objectives qui relient les individus pour ainsi dire à leur insu. Il doit nécessairement revêtir la

forme *endogène* et qualitative d'un *Nous* qui s'appuie sur le travail d'auto-affiliation et de mise en commun que les membres eux-mêmes effectuent, que ce soit de manière irréfléchie ou réfléchie, implicite ou explicite.

Les ressorts et les médiations de cette identification diffèrent en fonction des auteurs et des approches. Ainsi, pour Kantner et Tietz, l'« identification qualitative » à un *Nous* peut se décliner selon deux modalités principales, celle, relativement superficielle et instrumentale d'un « nous *commercium* » qui vise la réalisation d'un but commun, ou celle, plus herméneutique, d'un « nous *communio* » qui repose sur l'« auto-compréhension éthique » des membres d'une communauté. Le « nous *commercium* » recoupe pour une grande part les modes de rassemblement que privilégient les théories de l'intentionnalité collective. Comme le rappellent Anita Konzelmann Ziv et Laurence Kaufmann, ces dernières font principalement de l'identification en *Nous* le corrélat des intentions mutuelles de coordination qu'entretiennent des individus provisoirement associés autour d'un but partagé. Enfin, pour Vandenberghe, l'identification en *Nous* prend plutôt la forme d'une « auto-phénoménologie » qui permet à un groupe de passer de l'état virtuel, objectif, d'une classe ou d'une catégorie à l'état subjectif et intentionnel d'une communauté symbolique.

Bien entendu, ces auto-identifications ne reposent pas uniquement sur les états subjectifs des individus qui se perçoivent comme les membres d'un seul et même *Nous* ; elles prennent appui sur des *médiations* aussi bien matérielles que symboliques. Ces médiations sont relativement concrètes lorsqu'il s'agit de l'identification à un *Nous* de proximité, ancré dans les activités conjointes et les relations de sociabilité dont l'individu fait l'expérience quotidienne. Elles le sont nettement moins lorsque les identifications en *Nous* portent sur des collectifs lointains et abstraits, spécifiquement modernes, qui remplacent la « société d'interconnaissance » et les *Nous* de proximité par les relations indirectes qui caractérisent ce que Benedict Anderson (1991) appelle les « communautés imaginées ». Même si tout collectif implique une part d'imagination, celle qui permet de s'identifier à un *Nous*, les collectifs modernes sont encore plus imaginés que les autres : ils renvoient à des rassemblements à distance que seul le travail de l'imagination permet de saisir. Par définition, l'expérience de ces *Nous* imaginés est *médiate*, c'est-à-dire médiatisée par les moyens de communication et de représentation qui permettent à des êtres pourtant dissemblables, absents et distants les uns des autres d'entretenir l'image de leur union (Giddens, 1987). Ainsi, les pratiques routinières (D. Trom), les outils statistiques (C. Kantner), les techniques de communication ou encore les porte-parole politiques (F. Vandenberghe) permettent de faire exister des collectifs qui existent bien au-delà du cercle limité des interactions quotidiennes. En présupposant et en représentant l'unité de la collectivité, les médiations statistiques,

médiatiques et politiques remplissent le double rôle de « faire lien » et de « représenter » ou, plus précisément, de faire lien en représentant. En faisant émerger la conscience de la collectivité élargie que les individus forment avec leurs semblables, ces différents types de médiation rendent possible « la nécessaire et improbable invention d'un monde commun entre étrangers » qui caractérise, comme le dit John Dewey (2003), les sociétés modernes.

Cependant, l'importance de ces auto-identifications réflexives, aussi centrales soient-elles pour la constitution des collectifs modernes, ne devrait pas être surestimée. En effet, l'insistance sur la convergence *a posteriori*, finalement hasardeuse, des états intentionnels risque de négliger l'importance de la communauté d'esprit, de langage et de pratique que le *Nous* pré-réflexif des significations communes assure d'emblée à ceux et à celles qui sont soumis, de fait, à sa juridiction. C'est bien ce que Keith Graham et Hans-Bernhard Schmid montrent, chacun à leur manière, dans leurs contributions. Contrairement à ce que suggèrent les approches herméneutiques, dont Tietz nous livre une version particulièrement aboutie, mais aussi à l'encontre du présupposé des approches en termes d'intentionnalité collective, les collectifs ne dépendent pas nécessairement de l'attitude consciente et des états intentionnels réflexifs des individus qui les composent. Comme le montre Graham, une « clique involontaire » qui exclut, sans que ses membres en aient nourri l'intention, les autres personnes des liens d'interconnaissance et de connivence qui la caractérisent, constitue objectivement un collectif sans le constituer subjectivement. Bien que tout à fait réels, ces collectifs sont latents, non intentionnels, bref « inconscients ». Tout comme les « groupes potentiels » dont parle Vandenberghe, ils renvoient au partage passif de valeurs, de croyances ou de condition. Même si ces collectifs passifs (*e. g.* les classes sociales, les cultures, etc.) n'ont pas encore actualisé leur statut virtuel d'« agent collectif », ils peuvent être considérés comme des « patients moraux » dont la survie ou le bien-être importent autant, sinon plus, que ceux de leurs membres. Pour Graham, les entités collectives sont d'autant plus indépendantes des auto-affiliations conscientes dont elles peuvent faire l'objet qu'elles sont instanciées dans toutes les actions individuelles qui y font implicitement référence. Ainsi, l'entité collective « électorat » donne sens à l'action de voter, même si la personne qui l'accomplit n'a pas conscience de s'y référer.

Tout en critiquant également la thèse selon laquelle l'auto-identification réflexive serait le seul moyen de produire de l'identité collective, Schmid adopte un argument plus phénoménologique. Il existe une autre forme d'identité collective, par trop négligée par les approches herméneutiques et intentionnalistes des collectifs : celle du *Nous* pré-réflexif, originaire, que constitue le socle des significations et des sentiments d'emblée communs *à partir duquel*

les identifications réflexives, notamment politiques, sont susceptibles d'être élaborées. En deçà des intentions collectives, qui sont de l'ordre d'un contenu cognitif et sémantique partagé, d'un « avoir individuel », il y a donc toujours du commun déjà là : celui de l'« être-avec », du « vivre ensemble » et du « ressentir en commun » que les individus partagent *de facto* et qui est la pré-condition nécessaire à toute forme d'intentionnalité collective.

Jusqu'à présent, les collectifs qui se situent en deçà des identifications réflexives dont des collectifs plus circonstanciels peuvent faire l'objet ont été appréhendés selon deux types de réalisme. Le réalisme de l'identité collective que défend Schmid est phénoménologique : il prend la forme d'une phénoménologie en *Nous* plus ou moins extensive, basée sur un « sentiment d'appartenance » et de partage (*feeling of membership and sharedness*). Le réalisme que préconise Graham est plus pragmatique : il prend la forme des instanciations pragmatiques qui permettent aux entités collectives de s'incarner dans des activités qui les convoquent et les actualisent sous un mode largement pré-réflexif. Il existe cependant une autre forme de réalisme, un réalisme que l'on pourrait dire *relationnel* : celui qui renvoie aux interrelations en *Nous*, que celles-ci soient basées sur la division du travail et les activités de coordination nécessaires à la réalisation d'une finalité commune ou sur les enchevêtrements plus profonds qui établissent, entre les individus, des liens d'interdépendance qui les rendent proprement indissociables.

C'est précisément un tel réalisme relationnel qui sous-tend la contribution de Konzelmann Ziv. Tout en reprenant à son compte la phénoménologie en *Nous* que propose Schmid, Konzelmann Ziv tente de la concilier avec le postulat individualiste selon lequel seuls les individus peuvent être les suppôts d'une intentionnalité collective. Une telle conciliation est opérée grâce au « modèle bi-modal » de l'intentionnalité collective, qui admet la coexistence, dans un seul et même esprit individuel, de deux types d'intentionnalité et d'expérience, l'une en *Je* et l'autre en *Nous*. Individualiste du point de vue ontologique, le modèle bi-modal que propose Konzelmann Ziv est *collectiviste* du point de vue phénoménologique : les états intentionnels en *Nous* ont un aspect phénoménal tout à fait particulier que les approches intentionnalistes ont négligé au profit de leur seul aspect représentationnel. Ces états phénoménologiques en *Nous* ne se résument pas à de vagues identifications qui flotteraient dans les esprits individuels : ils sont la contrepartie subjective des relations d'interaction réciproque qui définissent des situations objectivement partagées. Pour Konzelmann Ziv, si le *Nous* peut être considéré comme une « unité nostrique primitive » qui donne lieu à une expérience particulière, c'est qu'il résulte des « actes sociaux » dont la structure du type « offre-acceptation » relie *alter* et *ego*, *Je* et *Tu*, dans une relation de complémentarité principielle.

Ainsi, les approches réflexives comme les approches pré-réflexives des collectifs sont-elles partiellement guidées par l'évitement d'une hypostase, jugée ontologiquement douteuse, des collectifs : les collectifs semblent pouvoir être réduits à des états phénoménologiques, à des activités herméneutiques et à des relations de réciprocité spécifiques. Reste à savoir, cependant, si l'« unité nostrique » peut demeurer aussi minimale. Tel est l'objet de l'enquête que déploie Joan Stavo-Debaugé à propos des travaux de Jean-Luc Nancy, qui répondent à une hantise tout à la fois théorique et politique : celle des entités en surplomb qui, au nom de la totalité qu'elles prétendent incarner, menacent l'horizontalité primordiale qui caractériserait la communauté au sens minimal de « l'être-avec ». Pour Nancy, afin d'éviter le retour des totalités qui prétendent modeler et absorber les êtres « singuliers » qui les composent dans des principes de rang supérieur, il convient de « *dé-figurer* » la communauté. C'est en esquivant toute figuration, toute mise en forme, que « l'être-avec » peut se situer en deçà et avant toute politique. Et pourtant, comme le montre Stavo-Debaugé, aucune communauté ne peut rester inqualifiée et inqualifiable, y compris dans la figure minimale du couple d'amoureux. Tout « avec », parce qu'inévitablement voué à prendre forme, soulève la question politique de la figuration puisque le seul fait d'« agir-ensemble » implique déjà l'intrusion d'entités tierces : le projet d'action commun et ses repères de coordination, la nature du collectif nécessaire à sa réalisation, les critères permettant d'exclure les individus ou de repérer les moyens inappropriés à son accomplissement.

En d'autres termes, la communauté ne peut se réduire à un lien purement dyadique, direct et horizontal ; un collectif, si l'on suit Kaufmann, est nécessairement « *triadique* » : il relie les individus qui le composent par l'intermédiaire de leur rattachement à des « tiers » communs, à commencer par la représentation du *Nous* qu'ils constituent ou croient constituer. C'est bien là que réside la tragédie des collectifs modernes : alors qu'ils reposent, normativement parlant, sur la constitution contractuelle et la participation active de leurs membres, les tiers plus ou moins réflexifs qu'ils produisent sont toujours susceptibles de s'émanciper de l'activité conjointe. Au cœur même du mouvement d'auto-constitution qui habite les individus comme les collectifs qu'ils font advenir à l'existence se loge l'hétéronomie du tiers, qui tend à se retourner contre ceux-là même qui sont à son principe pour les modeler en retour.

De manière structurelle, la configuration triadique génère ainsi ce que Danny Trom appelle une « expérience duale » – une expérience qui caractérise de manière particulièrement aiguë les collectifs politiques modernes en général et l'État-nation en particulier. D'une part, en effet, l'État-nation se décline comme un *Nous* qui résulte de l'accord contractuel et de l'engagement actif de ses sociétaires. Dans cette acception « élective », qui fait de l'entrée dans le

collectif l'objet d'un choix, c'est sous un mode actif et volontaire que l'individu *participe* au « Nous » qu'il forme avec ses semblables. D'autre part, le collectif politique moderne revêt la forme anonyme d'une entité qui exige, pour être reconduite, la participation passive de ceux et celles qui n'en sont, finalement, que les suppôts. Dans cette acception « constitutive », qui conçoit l'existence du collectif comme un fait d'appartenance, antérieur en tant que tel à tout engagement, l'individu *participe d'une* entité qui le dépasse. Une telle expérience duale est la contrepartie directe de « l'ontologie clivée » des collectifs politiques modernes dont parlent, chacun à leur manière, Trom et Kaufmann : les collectifs politiques modernes sont des « Janus » bifronts : vus d'en-haut, ils apparaissent comme des unités agentives qui se définissent par des relations d'opposition et de différenciation avec d'autres collectifs de même grandeur ; vus d'en-bas, ils apparaissent comme des entités abstraites, comme les corrélats temporaires des activités volontaires d'affiliation et de coordination de leurs membres.

La question du « décrochage relatif » du plan du collectif, qui en fait tour à tour une entité dépendante et indépendante de ses membres, ainsi que le refus de toute figuration des collectifs se retrouvent d'une certaine manière dans la contribution de Dominique Linhardt, qui porte sur les débats qu'ont suscités, tout au long du <sup>xx</sup>e siècle, les liens entre le social et le politique, entre la sociologie et la science politique. Mais alors que les contributions de Trom et Kaufmann soulignent les tensions entre individu et collectif, celle de Linhardt introduit une nouvelle « entité » fondamentale, généralement négligée par l'anthropologie libérale et l'ontologie des individus qui la sous-tend. Cette nouvelle entité, c'est celle des collectifs « quasi naturels » que sont les groupes sociaux primaires. Or, pour de tels assemblages, la question de l'appartenance ou de l'engagement ne se pose pas, elle est d'ores et déjà établie. Si l'on suit Linhardt, c'est cette appartenance préalable qui permet au réalisme social et sociologique que défendent les « pluralistes sociaux » de récuser la nécessité d'une forme politique intégratrice appelée « État ». À l'échelle du « club » comme de la nation (rendue ainsi « *clubbable* »), l'intégration sociale quasi naturelle qu'assurent les liens d'interdépendance et de sociabilité ainsi que les ressemblances culturelles propres aux groupes primaires rend superflue l'intégration symbolique dans la totalité largement imaginée, sinon illusoire, que constitue l'État.

Les problèmes indissociablement épistémologiques et politiques que nouent la figuration et l'individuation des collectifs en tant que totalité agentive, en particulier celles de l'État, se retrouvent de manière particulièrement vive dans les débats sur la personne collective auxquels la théorie politique et la sphère du droit sont coutumières. Bien entendu, ces débats ne datent pas d'aujourd'hui. Dès le Moyen Âge, notamment avec Guillaume d'Occam et Duns Scot, des

vellités de réduction typiquement nominalistes se sont introduites dans le registre juridique et politique. L'unité de l'État, de l'ordre religieux ou de la communauté est le résultat d'un pacte que les hommes, libres par nature et étrangers les uns aux autres, concluent entre eux afin de pouvoir vivre dans les conditions les moins mauvaises possibles. Dans ce cadre nominaliste, les relations et les totalités sociopolitiques n'ont pas de consistance en-dehors des individus qui les ont formées par un acte d'association, artificiel et séculier, qui leur permet de s'organiser en associations politiques et de se doter d'un pouvoir coercitif en exerçant leur puissance législative, fondée sur le consentement commun et la totalisation des volontés que permet « l'élection ». La pensée politique moderne systématisera ces réflexions tout en s'en distinguant par un aspect essentiel : la trilogie occamienne au principe de l'ordre politique, à savoir la loi naturelle, la loi humaine et la loi divine, fait place à une équation à deux termes, la loi naturelle et la loi humaine. La loi naturelle se distancie de la loi divine pour ne plus référer qu'à une généralisation de la raison, alors que la loi humaine, une fois instaurée, ne tient sa force obligatoire que de la volonté qui l'a librement établie. Cette conceptualisation juridique et politique, proprement moderne, sonne le glas de la primauté ontologique des communautés : le lien politique n'est plus l'agencement harmonieux de communautés naturelles mais l'association d'individus que naturellement tout sépare. Dès lors, dans la pensée moderne, toute institution d'un corps est une fiction juridique, toute collectivité est une personne fictive. Pour être fictive, la personnalité juridique qui permet de penser l'unité de la collectivité par la fiction de la « *persona* » n'en est pas moins importante. Elle est même essentielle puisqu'elle permet de concevoir la totalité que constitue une association privée ou un organisme public comme gouvernée par des règles différentes de celles des parties qui la composent et comme disposant de droits et de biens qui lui sont propres.

On comprend mieux, dès lors, pourquoi Weber et Durkheim furent particulièrement attentifs à la question de la personnification des collectifs dans le droit. La sociologie, en tant que savoir nouveau sur la société, ne pouvait se résoudre à assigner aux collectifs le statut de métaphores anthropomorphiques utiles mais illusoire. Elle devait leur conférer un mode d'existence distinct de celui des personnes naturelles sans pour autant les réduire à de simples fictions nominales. D'ailleurs, comme le montre Tzung-Mou Wu dans sa contribution à ce volume, même dans la sphère du droit, le statut fictionnel des collectifs est loin de susciter le consensus. Au XIX<sup>e</sup> siècle, la notion de « personne morale » oppose d'une part l'école de Savigny, qui fait de toute personnification des collectifs une pure fiction engendrée par une décision autorisée, et d'autre part, le philosophe du droit Gierke, qui reconnaît à certains collectifs une réalité sociologique consistante dont le droit doit prendre acte. Ce débat entre une

conception nominaliste et réaliste de la personne morale sera tranché en faveur du premier puis s'éteindra, la sphère du droit délaissant les controverses ontologiques pour mieux répondre aux problèmes techniques que soulève notamment le droit civil. Pratiquement, comme le montre Wu, le droit civil, notamment le droit de la propriété, reconnaît l'existence juridique de trois différentes formes d'assemblage : la copropriété, la société en participation, et la personnalité morale, cette dernière reconnaissant la totalité formée par un ensemble d'associés comme étant la titulaire de droits et d'obligations distincts des individus qui la composent. Si l'on suit Wu, le Code civil demeure malgré tout aligné sur une grammaire libérale, d'obédience nominaliste, qui fait de la personnalité morale une fiction, car il repose sur un glissement tout à fait significatif qui a eu lieu dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. La « *persona* », qui désignait le fait d'« avoir » un rôle ou de « porter » certaines qualités, ce qui permettait à un même individu de « porter » plusieurs personnes à la fois, renvoie désormais au fait singulier d'« être » une personne. En désignant ainsi un attribut qui est inhérent aux personnes naturelles et qui ne peut être multiplié, ce nouvel usage du mot « personne » conduit bel et bien à des problèmes d'anthropomorphisme : pour qu'un collectif puisse « porter une personne » autre que celles de ses membres, il doit lui-même être assimilé à un corps singulier. Cette conception est erronée, affirme Wu, car il n'est pas nécessaire d'*être* une personne pour se voir attribuer, sur le plan juridique, une capacité d'agir, pour pouvoir jouir de certains droits ou être passible de certaines sanctions. Une telle procédure d'attribution, comme le montre Graham, est d'ailleurs loin d'être réservée au domaine juridique. Au contraire, c'est une procédure fort banale qui manifeste, dans notre vie ordinaire, l'existence des collectifs en tant que patients moraux. Pour Graham, le vocabulaire moral que nous adoptons à l'égard des entités collectives tient au fait que ces dernières partagent un certain nombre de propriétés avec les personnes naturelles. Il est également dû au fait que nous nous saisissons mutuellement comme les membres de collectifs, que nos appartenances sont encastrées dans nos perceptions ordinaires, bref que notre monde quotidien est peuplé de collectifs qui rendent intelligibles nos pratiques et qui ne peuvent être, dès lors, réduits à leurs composantes.

La tension entre personne naturelle et personnalité collective, entre individu ordinaire et personne morale, n'est donc pas une spécificité du domaine du droit. Comme le montre l'ensemble des contributions à ce volume, les débats autour des entités collectives, que ce soit dans les sciences sociales, la théorie politique ou la philosophie analytique, sont traversés par deux tropismes principaux : la volonté d'éviter leur personnification, guidée par une prévention à l'égard de toute espèce de figuration du collectif, et la nécessité de rendre raison de ce qui apparaît pourtant irréductiblement collectif. Le refus, si caractéristique,

de conférer une consistance d'aucune sorte à la communauté, de nier la nécessité de passer par un moment de clôture sans lequel aucune espèce de communauté ne peut émerger, relevé par Stavo-Debaugé, ainsi que la saisie de l'État comme « être à existence erronée » dans la tradition pluraliste anglo-saxonne et le rejet corrélatif de tout principe de totalisation, analysé par Linhardt, en témoigne abondamment. Que la charge de la preuve semble, du moins dans l'état actuel du débat, systématiquement peser sur les perspectives « holistes » traduit une méfiance à l'égard de la personnification des collectifs, et dans des termes politiques modernes, à l'égard de toute figuration susceptible de conduire à leur réification.

Pourtant, comme le montre la contribution de Nicola Marcucci, le concept de personnalité collective n'est pas incompatible avec une anthropologie politique moderne qui ne se donne, au départ, que des individus. Au contraire, dans la théorie moderne de la souveraineté, qui substitue à la partition pré-moderne entre gouvernants et gouvernés la tension typiquement moderne entre individu et collectivité, la pensée contractuelle et donc artificialiste de l'unité politique et l'émergence des réflexions sur le collectif en tant que personne apparaissent ensemble. Si l'on suit Marcucci, ces réflexions sur la personne collective empruntent deux voies principales, aux conséquences politiques opposées. Alors que Hobbes pense l'État comme une « personne collective », Spinoza l'appréhende comme un assemblage dans les termes d'un « individu collectif » qui, précisément, n'a pas la consistance de la personne. Mais, comme le montre Marcucci, tous deux ratifient la nécessité, inhérente à la politique moderne, de penser les assemblages à partir d'une disjonction première entre individu et collectif. L'expérience politique duale et le décrochage relatif du plan du collectif par rapport aux individus, relevé par Trom, n'est en somme qu'une conséquence de cette nécessité proprement conceptuelle de réorganiser ce qui a été disjoint.

Si l'on suit Tietz, une telle disjonction est pratiquement palliée par le travail réflexif opéré par les individus eux-mêmes, qui œuvrent à la constitution des collectifs en se désignant et en s'interprétant comme les membres d'un *Nous*. Dans un contexte moderne, une telle constitution répond à la fois à des conditions internes, notamment la capacité de dire « nous », et à des conditions externes, notamment la possibilité d'être désigné comme un *Eux*. Pour Tietz, la condition interne de validité, c'est-à-dire la réflexivité propre à l'auto-identification en *Nous*, est fondamentale : elle permet en effet de relier l'ordre de la factualité et l'ordre du projet, ce que « nous » sommes et ce que « nous » voulons être. Dans cette perspective, toute figuration du collectif repose sur une dynamique identitaire qui ancre les projections dans l'avenir dans la reconnaissance préalable de traditions et d'habitudes. L'identité du collectif émerge alors

des activités réflexives de ses membres, activités que Kantner documente à partir du cas particulier de l'Europe politique. Dans une veine herméneutique et pragmatique, inspirée de Tietz, elle montre que les collectifs émergent en réponse à des problèmes qui surgissent dans l'environnement et qui appellent des usages différenciés du pronom « nous ».

Mais alors que Tietz, puis Kantner, placent la réflexivité au cœur du processus de constitution des collectifs, Schmid, Konzelmann Ziv et Kaufmann soutiennent, chacun à leur manière, que tout collectif, quel qu'il soit, prend appui sur une couche d'intentionnalité pré-réflexive, inéliminable, qui est d'emblée « collective ». L'existence préalable d'un tel *Nous* principal, dont la structure relationnelle est irréductiblement sociale, voue à l'échec les tentatives de réduction des entités collectives à des effets d'addition, de pluralisation et d'intégration d'intentions normatives singulières. Pour Kaufmann, l'ordre quasi naturel de ce *Nous* principal, de ce collectif *a priori*, précède l'ordre artificiel des collectifs *a posteriori* dont la constitution et la maintenance dépendent du travail réflexif de leurs sociétaires. Les significations communes et les relations d'interdépendance qui caractérisent un tel collectif *a priori* sont ainsi au cœur de l'ontologie sociale : elles renvoient à la réalité pré-politique d'un commun qui préexiste à toute association volontaire.

On remarquera ici combien ces approches divergentes se réfractent immédiatement sur la manière de circonscrire le politique. Si l'on suit Schmid, le poids de cette réalité sociale pré-politique rend seconde sinon secondaire la procédure d'auto-affiliation qui est au centre du dispositif théorique que propose Tietz. L'auto-affiliation n'est en effet nécessaire qu'à l'occasion du passage à la politique – paradoxalement, un tel passage, qui est le moment de la figuration réflexive du collectif, est celui où l'appartenance se délite, où l'identité collective se perd. Car pour Schmid, l'identification réflexive ne crée pas l'être-ensemble ; au mieux, elle prend acte de la réalité pré-politique d'un commun qui lui préexiste ; au pis, elle signale l'ébranlement d'un *Nous* primitif qui ne fait l'objet d'un positionnement réflexif que lorsqu'il court déjà à sa perte. La part que Schmid confère à la politique demeure donc congrue : la politique est essentiellement une activité de surface qui n'atteint pas « l'être-nous réel ». Par contre, Vandenberghe confère à la politique un véritable pouvoir performatif, celui de réaliser les collectifs qu'elle convoque, nomme et représente : un quasi-groupe sériel peut se transformer en « un groupe en fusion », un ensemble d'individus peut agir « comme un seul homme ».

Si donc pour Schmid, il n'y a de collectif effectif que social, la lecture que propose Bruno Karsenti de la notion de politique chez Carl Schmitt déploie une thèse inverse. C'est précisément parce que la politique n'est pas une sphère d'activité sociale particulière, parce qu'elle est au contraire cessation de toute

activité sociale et assemblément d'égaux face à l'épreuve de l'adversité, qu'elle permet à un collectif politique d'advenir à l'existence. Comme le montre Karsenti, c'est dans l'intensité du moment politique extraordinaire que constitue la confrontation à un extérieur hostile que s'opère de façon substantielle « le transfert décisif » du multiple à l'un, du quantitatif au qualitatif – transfert que tente en vain de réaliser, dans son fonctionnement ordinaire, la démocratie politique. L'identité substantielle des gouvernants et des gouvernés, des opinions particulières et de la volonté générale, n'est possible que lorsque les individus délaissent complètement leurs intérêts particuliers et rompent avec toute forme de « conscience sociale » du *Nous* pour se fondre dans une forme de vie essentiellement et totalement collective. Sous la menace, le collectif politique s'épure de la « matière sociale » et des activités concrètes qui étaient à son fondement pour devenir une pure « forme » totalisante. Cette dernière devient substantielle, paradoxalement, lorsqu'elle se vide de son contenu. Comme l'indique Karsenti, suivant en cela Léo Strauss, la négation de la logique libérale opérée par Schmitt en reconduit paradoxalement le formalisme à un niveau supérieur, car le collectif politique de Schmitt renvoie finalement plus à un nom qu'à une activité, à un état qu'à un processus, à une forme qu'à un contenu.

Du commun à la politique, les chemins sont donc aussi divers que les contributions à ce volume. Entre nécessité et refus de toute figuration, entre socialité première et construction par addition du *Nous*, entre dilatation et déflation du concept de politique, les termes du débat tendent à amalgamer parti pris ontologique, choix méthodologique et préférence politique. C'est assurément la tentative, individuelle et commune, de les démêler et de les expliciter qui constitue l'intérêt propre de chacune des contributions ainsi que celui du volume dans son ensemble, en tant qu'il témoigne des différences et des déplacements qui s'y trouvent, de proche en proche, réalisés.

### Bibliographie

Anderson B.

1991 *Imagined communities*, Londres/New York, Verso [1983].

Dewey J.

2003 *Œuvres philosophiques*, t. 2: *Le public et ses problèmes*, trad. de l'anglais (USA) et préfacé par J. Zask, Pau, Publications de l'université de Pau-Farrago-Éditions Leo Scheer [1927].

Durkheim É.

1991 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Librairie générale française [1912].

Giddens A.

1987 *La constitution de la société*, Paris, PUF.

Luckman T. & A. Schutz

1984 *Strukturen der Lebenswelt*, vol. 2, Francfort, Suhrkamp.

Searle J.

1991 « Intentionalistic explanations in the social sciences », *Philosophy of the Social Sciences*, 21 (3), p. 332-344.

Strawson P.

1985 *Analyse et métaphysique*, Paris, Vrin.

Weber M.

1971 *Économie et société*, Paris, Plon [1921].

# Figures de la personne