

## **Théorie politique hétéronome : la distanciation. Quand l'argumentation se réfère à une distance**

**Abstract:** We demonstrated with K. Gödel that the incompleteness limits the language. It is not autonomous. Then, heteronomy and autonomy are dependant. The object always has an environment. And a speech always has references. That is why autonomy and heteronomy determine a bipolar distance between the element and the set which surrounds it. The political theory defines this relationship in a constitution which describes the relations between elements and the set. The theory is then a language, its own metalanguage and it uses autonymies. Three distances build relationships between elements and set. The analysis against the heteronomy [*Castoriadis*], the social against the autonomy [*Gadamer-Cassirer*], the historic criticism against their totalitarian fusion [*Marcuse*]. These distances act in immune function. They become autoimmune if their distance makes that their language substitutes itself for the initial object of science. That is why the fact of this plurality of distance allows to recognize the limit of every witness of these distance. In the end, the distance reveals two essential heteronomy of the political theory. The recognition of the plurality and the effective practice except the only power of the language.

**Keywords :** Distance, heteronomy, autonomy, politics, theory, practice

Nous terminions notre article *La politique à l'épreuve de l'incomplétude de Gödel* publié dans cette revue en juillet 2013 par ces mots :

« Le défi sera de penser une théorie politique hétéronome parce que les systèmes autonomes ne sont pas suffisants. Mais à quelle hétéronomie penser pour aller au-delà de l'incomplétude ? La théorie politique et toute la pensée occidentale ne pourront faire acte de parcimonie et faire l'économie de cette question. » (Pontoizeau 2013, 55).

Relevons ici ce défi et commençons l'exploration de cette notion d'hétéronomie dans la théorie politique et la pratique du discours politique. Mais débutons par deux remarques pour prendre une première distance.

Première remarque, la notion est ambivalente selon son objet. Appliquée aux vivants en général, elle définit la nécessité d'intégration, voire d'adaptation à des pressions ou des règles de l'environnement. Appliquée à l'humain, son sens est contraire et indique l'incapacité de se donner à soi-même ses propres lois et se régir. Cette inversion du sens s'explique dans la pensée politique moderne par le postulat que la conquête de l'autonomie est un projet de libération et d'émancipation des hétéronomies perçues comme des aliénations, tandis que l'adaptation du vivant est jugée positive et productrice d'évolutions dans la pensée scientifique contemporaine.

Seconde remarque, la seule notion d'hétéronomie est incomplète puisqu'elle fait couple avec l'autonomie. En effet, les deux se déterminent dans une relation selon ce qui sera considéré en dehors ou en dedans de l'objet pris en référence. Les deux préfixes de l'*hétéro* et de l'*auto* produisent une signification qui varie selon cette détermination des limites de l'objet dans son environnement. De ce fait, la variabilité est grande. Elle va de l'individu dans la société à la famille dans le clan ou la tribu dans une communauté ou un groupe social, voire la région, la nation ou l'Etat dans un environnement fédéral, international ou mondial jusqu'à s'étendre à l'histoire, la culture ou la nature selon les sciences et les auteurs. Nous choisissons ici d'accepter l'état de fait de cette pluralité afin de l'examiner dans ce qu'elle induit selon les définitions et les relations décrites entre l'*auto* et l'*hétéro*. Au travers de cette pluralité des théories, tant du fait des disciplines scientifiques qui les inspirent que d'orientations philosophiques qui les précèdent, leur examen fait émerger un premier concept qui les caractérise dans leur élaboration de ce rapport: la *distanciation*.

Aussi, notre travail se mène dans la continuité du théorème d'incomplétude de K. Gödel et de ses conséquences sur la nature des métalangages. Ceux-ci viennent enrichir un premier système par la résolution de leurs indécidables. Nous intégrerons cette proposition du premier article selon laquelle les langages constituent des ensembles autonomes et hétéronomes pour lesquels la question de leur degré d'autonomie, de leurs références non-spécifiées et des métalangages qui en émergent ne peuvent être omis. Ne nous leurrions donc pas sur notre propos.

Pour commencer, le concept du Politique mérite une attention toute particulière car il véhicule une bipolarité constitutive du questionnement et de la distance entre l'*auto* et l'*hétéro*. Il articule des concepts sous-jacents.

### **1. Le politique existe par le fait de constituer**

Comprenons par l'examen de la définition du politique qu'il introduit, *a minima*, un couple sans lequel il n'a pas d'objet. Il met en jeu deux notions en qualifiant une relation entre des membres et un ensemble qu'ils constituent. Il distingue ces deux niveaux et articule cette composition du Tout-Ensemble à ses Parties-Éléments. Il est alors question d'instauration, d'institution, de représentation, de constitution, de contrat social où le rapport des éléments à l'ensemble va faire fi de certaines différences élémentaires au profit de ce qui fait unité dans l'ensemble. Ce fait de constituer, dans les termes de la pensée moderne aura à voir avec l'expression des motifs de l'unité : la langue, la culture, l'ethnie, l'histoire, la religion, la nation, la classe, etc. Elle développera des termes qui font contreparties avec l'aliénation, la domination, la soumission et leurs corollaires de la libération, de l'émancipation, voire de la révolution.

Dans l'élaboration de leur méthode et dans les descriptions et les modèles qu'elles engendrent, les sciences humaines adoptent une position sur ce qu'est l'élément et ce qu'est l'ensemble ; voire même l'environnement de cet ensemble qui devient alors élément du fait de sa pluralité dans un ensemble plus vaste. Ces sciences définissent l'élément : l'individu, la famille, la tribu, la communauté, etc. et la propriété de l'ensemble, dont par exemple : la mémoire, le fait religieux, le projet, les richesses, les échanges ou les pays et territoires. Ces définitions, leurs critères induits et des niveaux d'examen s'articulent les uns aux autres et conduisent à penser l'autonomie de ces éléments relativement à l'hétéronomie des ensembles qui les englobent. Des couples de notions structurent ainsi des théories politiques inspirées de ces sciences dont par exemple : citoyens-cité, personnes-famille, sujets-royaume, individus-classe ou encore cités-Etat, familles-tribu, classes-international, etc.

Or, dans la pensée politique moderne, ces couples préjugent d'une relation de subordination des éléments à l'ensemble. En effet, penser l'autonomie revient à investir des problématiques telles l'émancipation ou la libération de l'individu, prisme sur lequel nous reviendrons au travers d'un des éminents penseurs de l'autonomie, C. Castoriadis. Cette vue de

nombreux modernes est sans doute très parcellaire car elle se concentre sur l'autonomie de l'individu, considéré comme l'élément premier s'opposant à l'hétéronomie des structures collectives qui l'aliénerait. Cette univocité de la relation par l'affirmation de la subordination de l'élément à l'ensemble participe d'une réfutation de la réciprocité de cette relation. Or, ne peut être exclu a priori que l'élément puisse faire œuvre d'hétéronomie par son opposition à l'ensemble auquel il appartient, contrariant l'autonomie de celui-ci ; ce dont beaucoup font abusivement l'économie. Sans préjuger du bienfondé et des fins des histoires qui s'ensuivent : Socrate enseignant, Antigone révoltée ou Guillaume Tell libérateur bousculent un ordre établi dans lequel ils sont des agents exerçant une action tout à la fois hétérodoxe et hétéronome qui vient perturber le fonctionnement de l'institution. Ici, certains percevront l'autonomie de ces agents quand d'autres y verront le désordre hétéronome d'agents perturbant un élément dont ils sont un composant au comportement exogène : le phénomène du « grain de sable ». Le point de vue n'est pas neutre et traduit une distanciation qui agit selon ces deux perspectives.

En conséquence, penser le politique revient à articuler les relations de l'ego et de l'alter ego, ce rapport à l'altérité par une pensée qui se dédouble ; tant relativement à d'autres éléments qu'à l'ensemble qui les associe. Ainsi, celui qui se propose de construire une théorie politique alterne entre une position d'identification à l'élément dans l'expression de sa pensée et un effort d'abstraction définissant l'ensemble ainsi constitué ; soit le concept qui exprime la propriété d'appartenance. La distanciation opère là une première fois dans ce déplacement nécessaire à la définition des deux termes : les éléments et l'ensemble qu'il faut distinguer et réunir dans ce mouvement constitutif de la théorie politique. Et l'hétéronomie de l'ensemble s'exerce au titre de l'indiscernabilité de ces membres du fait de leur propriété commune. Ainsi, toute pensée politique constitue pour lier et réunir.

## **2. La théorie politique : langage, métalangage et limite autonome**

Retenons du précédent paragraphe que la théorie politique émerge dès lors que se distingue un ensemble et des unités dont les rapports sont à définir en décrivant ce qu'ils sont l'un pour l'autre. Ils s'introduisent réciproquement en induisant pour partie la définition de l'autre puisque le citoyen se pense dans la cité et la cité par le citoyen. La pensée politique semble à ce stade bipolaire. Cette description de la constitution du

politique montre que penser l'autonomie à la manière d'une quête d'indépendance induit de se délier de toute espèce de subordination à des règles extérieures, ce qui vient contredire le jeu bipolaire exposé jusqu'ici. En effet, la règle exprime la propriété ; c'est-à-dire l'argument qui légitime l'association des membres qui vont faire ensemble. Cette expression logique de l'appartenance souligne que l'élément appartient parce qu'il est reconnu ou se reconnaît la propriété et que les autres éléments interagissent avec lui pour lui confirmer le fait de cette propriété commune. L'accueil, l'initiation, l'hospitalité, le rituel, l'éducation sont autant de procédés qui viennent constater ou produire des signes d'appartenance qui fabriquent ou renouvellent l'observation d'être ensemble par une ou des propriétés communes. L'élément n'y est pas passif. Son appartenance n'est pas instantanée ou permanente. Elle est renouvelée, graduée, approuvée. Loin d'être inconditionné, l'élément a pour condition d'être de l'ensemble.

C'est pourquoi la théorie politique véhicule des motivations d'adhésions qui agissent de façon hétéronomes ; et ce souvent selon un discours performatif où l'énoncé suffit à attester de l'appartenance commune du fait même de l'appropriation ou du rapport à ce discours dont l'acte même concerne ceux qui sont et font ensembles. Or, pour obtenir un tel effet, le langage est alors nécessairement constitué d'un premier langage et d'un métalangage qui l'accompagne, enchevêtré même dans les linéaments qui font tout à la fois action de discours, démonstration de cohérence et adhésion à une théorie partagée. Le discours politique reconnaît, nomme et de ce fait rassemble ses partisans et atteste de ce schéma tripartite d'un agir, d'un dire et d'un représenter. Cette performance nécessite alors d'entremêler les différents jugements de vérité : se reconnaître dans l'action – *adéquation*, s'entendre dans le discours – *cohérence*, se projeter dans la représentation – *adhésion*. Le discours politique expose donc la relation entre les membres pour en accroître le nombre ou la qualité. Or tout langage qui réunit en lui-même ces trois dimensions du jugement professe selon la construction épiméniennienne : énoncer une affirmation dont on est référent et partie-prenante. Le discours politique opère selon un rituel paradoxal puisqu'il énonce, s'énonce, se commente et se légitime, se distancie et se réfère à lui-même pour s'affirmer, sachant qu'il est toujours la parole d'un élément s'élevant au rang du faiseur d'ensemble ou de médiateur inspiré : théoricien ou politicien.

En effet, il convient de faire discours pour qualifier l'abstraction qui détermine la relation qui établit la propriété de l'ensemble ; elle qui régit

les éléments dans leurs propriétés communes. Le discours et la théorie politiques développent donc un langage autonome<sup>1</sup> où s'entremêlent des niveaux de langage qui tiennent à l'alternance du rôle de l'auteur dans ses différentes postures, tantôt dans l'*ethos* de l'élément, tantôt dans celui de la désignation ou de la promesse de l'ensemble auquel s'identifier. De ce fait, ces langages politiques pratiquent l'autonymie qui alterne entre une rhétorique du *pathos* s'adressant à la sensibilité, la perception, les émotions ou les désirs dans lesquels se reconnaît le lecteur ou l'auditoire, usage fréquent chez J. J. Rousseau ; et le *logos* de la cohérence et des raisonnements qui abstrait et indique les concepts fédérateurs de la théorie politique.

Ce mélange autonymique du langage à son métalangage où le discours devient son objet mène à des figures réflexives, par synonymie voire tautologie. C'est pourquoi, cette distance fait d'une portion d'énoncé l'objet d'une seconde portion induisant paradoxes et apories, car l'autonymie produit de l'auto-référence en étant nom de soi par l'usage d'autres noms ; soit se dénommer en d'autres termes pour se distancier et se dire en des langages complémentaires. Le mouvement même de l'expression politique oscille alors entre se penser soi-même et penser la relation aux autres assorti de sa règle constituante. Les concepts ne parlent pas d'eux-mêmes ; ils se décrivent en d'autres mots.

C'est pourquoi, la théorie politique s'exprime dans un langage incomplet qui en limite *de facto* l'autonomie. C'est la raison de l'examen ci-après des trois figures de la bipolarité : élément – ensemble, qui vont témoigner d'une hétéronomie consécutive de l'action de distanciation. Les trois figures proposées à cet examen sont : deux d'exclusion d'un pôle par l'autre, une d'inclusion des deux pôles. Nous analyserons donc successivement le pôle autonome de l'exclusion de l'hétéronomie par une distance *analytique*, puis le pôle hétéronome de l'exclusion de l'autonomie par une distance *sociale*, et la position totalitaire d'inclusion des deux pôles, inductrice d'une distance *critique-historique*.

---

<sup>1</sup> J. Rey-Debovea mis en relation le concept de métalangage des logiciens dont K. Gödel et A. Tarski et la figure de l'autonymie, le premier créant un second langage pour dire le vrai en dehors du premier langage insuffisant quand la seconde désigne des signifiés dans des types de langages distincts et interféconds par enrichissement croissant.

### 3. La distanciation *analytique* réfute la polarité hétéronome

Dans une de ces parties, la philosophie moderne et contemporaine décrit le rapport entre l'individu et la société en identifiant les ensembles à des pouvoirs hétéronomes qui dominent et aliènent l'autonomie de leurs éléments. La relation de l'individu à l'ensemble se caractérise par une souffrance décrite en une distance analytique, par introspection chez J. J. Rousseau d'où cette célèbre formule « *l'homme naît bon, c'est la société qui le corrompt* ». Cet homme autosuffisant précède son insertion dans le monde des autres. Cette position se retrouve chez les contemporains dont C. Castoriadis. Chez eux, la psychanalyse renforce cette distance du fait de son pouvoir d'interprétation. Et ce langage lui-même répond à une exigence autonome de la langue psychanalytique. Elle agit sur ses objets selon un procédé subversif de redéfinition selon une convention de surdétermination qui libère un sens nouveau. C'est le sens et la forme même du langage de C. Castoriadis :

« Une fois que la psyché a subi la rupture de son "état" monadique, que lui imposent l'"objet", l'autre et le corps propre, elle est à jamais excentrée par rapport à elle-même, orientée par ce qu'elle n'est plus, qui n'est plus et qui ne peut plus être. La psyché est son propre objet perdu... Cette perte de soi, cette scission par rapport à soi, est le premier travail imposé à la psyché du fait de son inclusion dans le monde.» (Castoriadis 1975, 401).

Cette distanciation analytique interpelle les codes des pouvoirs constitués, du fait de l'hétéronomie qu'ils exercent sur les individus. Les références à la « monade », à la « scission » et à l' « inclusion » témoignent du passage de l'élément pris isolément à son intégration au monde d'un ensemble. Pour C. Castoriadis, l'ensemble est une force exogène et il exerce son pouvoir d'aliénation du fait de la certitude de son extériorité à la psyché :

« Qu'est-ce que l'hétéronomie dans une société primitive ? C'est que les gens croient fermement (et ne peuvent que croire) que la loi, les institutions de leur société, leur ont été données une fois pour toutes par quelqu'un d'autre: les esprits, les ancêtres, les dieux ou n'importe quoi d'autre, et qu'elles ne sont pas (et ne pouvaient pas être) leur propre œuvre. » (Castoriadis 1986, 36).

Mais son regard est rétrospectif et distancié quant à l'ensemble instituant qui délimite l'exercice des libertés jusqu'à clôturer l'imaginaire de chacun, selon ses termes. L'hétéronomie est ce contre quoi l'individu

doit s'élever pour advenir. L'apologie du pôle élémentaire autonome contre le pôle ensembliste hétéronome exprime alors cette conception autonomiste de l'individu. Ce jugement résulte de cette analyse et de multiples termes démontrent que celui-ci s'affirme bien plus qu'il ne se démontre. Le « primitif », la « croyance », les « esprits » ou les « ancêtres » ainsi que l'affirmation « ne sont pas leur propre œuvre » jugent ces sociétés premières par la pratique de la surdétermination analytique dont l'ultime jugement ne prend pas de distance avec lui-même.

Mais cette distanciation opère de nouveau à l'intérieur même de l'élément – penseur de son autonomie – qui se dédouble pour se mettre en mouvement ; parce que la scission fait être soi et partie de l'ensemble, penseur de soi et penseur de la relation à ce monde extérieur de la psyché :

« Pour réfléchir je dois poser comme étant ce qui « n'est pas », me voir double, me voir non pas même double, mais, dans le tremblement indéfini de la réflexion, me voir moi-même tout en me voyant comme un autre. » (Castoriadis 2002, 111).

Ce dédoublement atteste de cette distanciation à soi-même qui est la condition de la revendication contre les institutions. Si l'autonomie de l'individu se conquiert contre l'hétéronomie des sociétés, cette distance analytique le conduit à décrire l'ensemble comme le résultat d'une convention sans cesse réexaminée par ses membres qui renouvellent indéfiniment leur assentiment d'appartenance tout en créant les conventions qui leur conviennent. Mais le paradoxal pointe dans le rédigé. Le « dois poser » évoque-t-il une nécessité d'être, une substance ou une structure immanente de la pensée qui déterminerait que la réflexion ne saurait être sans poser le double ? Ou alors, évoque-t-il une projection, c'est-à-dire le dessein politique que l'auteur propose à ceux qui veulent faire acte d'autonomie ? Dans le premier cas, l'autonome ne le serait que dans les limites de ce qui le détermine dans ses modalités de fonctionnement ; soit une hétéronomie : loi de la pensée. Dans le second cas, l'autonome résulterait de l'injonction d'un élément propageant sa perception auprès des autres par un acte porteur d'hétéronomie, agissant pour les faire advenir selon son projet. Dans les deux cas, l'affirmation véhicule des apories qui dénotent les limites de cette première distanciation.

Cette distance analytique affirme ensuite que la société se renégocie en son sein entre l'instituant et l'institué, ce mouvement actant de l'autonomie des membres qui la compose librement :

«Une société juste est une société où la question de la justice reste constamment ouverte - autrement dit, où il y a toujours possibilité socialement effective d'interrogation sur la loi et sur le fondement de la loi. C'est là une autre manière de dire qu'elle est constamment dans le mouvement de son auto-institution explicite. » (Castoriadis 1979, introduction).

L'auteur est exemplaire de cette tradition où l'individu s'oppose à la société en se dédoublant lui-même du fait de ce travail analytique. Seulement, et ce n'est pas le moindre des paradoxes, cette distance analytique interrompt son mouvement, occultant ses propres apories. Elle s'arrête à ce seul métalangage psychanalytique sans s'interroger sur son institution même. Elle participe de l'institution et n'est pas le résultat d'un acte autonome, mais bien une construction langagière méthodique qui agit de façon hétéronome sur les éléments qui s'y éduquent. La psychanalyse est un savoir institué qui s'apprend selon ses logiques propres et qui fait école par appartenance de ceux qui y adhèrent et exclusion des sceptiques ou des hétérodoxes ; et le projet politique qui s'ensuit n'échappe pas à une nouvelle aspiration ensembliste qui agira pour être partagée ; voire s'imposer en se considérant supérieure à d'autres descriptions des rapports bipolaires. Là est le paradoxe dont C. Castoriadis rend compte :

« On peut avoir l'impression que tous les éléments nécessaires à la solution de notre problème se présupposent l'un l'autre et que nous nous trouvons pris dans un cercle vicieux. Il s'agit bien d'un cercle mais qui n'est pas « vicieux » car c'est le cercle de la création historique. Les *politai* grecs ont-ils créé la *polis*, ou la polis les *politai* ? Cette question est absurde précisément parce que la polis ne peut avoir été créée que par l'action d'êtres humains qui étaient, pour la même raison, en train de se transformer en *politai*. » (Castoriadis 1998, 166).

En voulant clore sa pensée dans un modèle complet, C. Castoriadis n'échappe pas à la boucle référentielle qui manifeste l'indécidabilité de ses arguments. Cette manifestation du principe de récursivité correspond à cette causalité circulaire qui conduit à tenter de se libérer de l'aporie en des formules autonymes. Il évacue l'aporie par l'affirmation du caractère absurde et indécidable de son propre raisonnement, dont il ne peut se départir que par une ultime expression métalangagière. Celle-ci relève

alors de la pure croyance en un processus historique qui induit le retour de l'hétéronomie du fait d'une orientation, voire d'une finalité de l'Histoire.

A cet égard, C. Castoriadis reconnaît sa propre pratique et il prend la mesure de ce paradoxe qui tient au fait que l'objet constitué se présuppose avec ses éléments. Il entérine l'aporie et l'insuffisance d'un langage formalisé auquel il cherche pourtant à échapper :

« La création en général, comme la création social-historique, est incompréhensible pour la logique établie tout simplement parce que dans la création, le résultat, l'effet des opérations dont il s'agit est présupposé par ces opérations elles-mêmes. » (Castoriadis 1986, 385).

En se clôturant, le raisonnement se contredit. Reste que cette position ne peut se légitimer sans prendre des positions au-delà de la « logique établie » qui inventent de nouvelles hétéronomies. En effet, C. Castoriadis prend une position radicale, résultat de cette revendication de l'autonomie de l'individu qui, pour être totale, doit se libérer du religieux dans toutes ses acceptions, jusqu'à réfuter toute signification à la mort et en décrivant l'œuvre de la démocratie comme indissociable de l'avènement de l'athéisme. Or ce dernier ne peut advenir que par une action hétéronome sur des populations où l'éducation, selon les mots mêmes de l'auteur, servira la cause de cette « création historique ». Et cette promotion sera l'œuvre d'une institution sur des sujets, par un conditionnement univoque du sens donné au mouvement de la création sociale-historique :

« La seule limitation essentielle que peut connaître la démocratie, c'est l'auto-limitation. Et celle-ci, à son tour, ne peut être que la tâche des individus éduqués dans, par et pour la démocratie. Mais cette éducation comporte nécessairement l'acceptation du fait que les institutions ne sont, telles qu'elles sont, ni « nécessaires » ni « contingentes » ; autant dire, l'acceptation du fait qu'il n'y a ni du sens donné comme cadeau ni de garant du sens, qu'il n'y a d'autre sens que celui créé dans et par l'histoire. Autant dire encore que la démocratie écarte le sacré, ou que – c'est la même chose – les êtres humains acceptent finalement ce qu'ils n'ont jamais, jusqu'ici, voulu vraiment accepter (et qu'au fond de nous-mêmes nous n'acceptons jamais vraiment): qu'ils sont mortels, qu'il n'y a rien « au-delà ». Ce n'est qu'à partir de cette conviction, profonde et impossible, de la mortalité de chacun de nous et de tout ce que nous faisons, que l'on peut vraiment vivre comme être autonome – et qu'une société autonome devient possible. » (Castoriadis 1986, 418).

L'avènement de l'autonomie nécessite d'exclure toute propriété qui légitimeraient d'être ensemble. Cette position devient plus aporétique quand elle prétend guider chacun vers son autonomie propre. Faire de l'autonomie un projet politique consiste à transformer des éléments jugés non-autonomes selon le dessein politique de quelques-uns pour lesquels la diffusion de leur projet déterminerait un ensemble d'éléments autonomes agissant selon des conventions, dont la réfutation de toutes hétéronomies. Or, l'introduction de l'athéisme, en tant que condition univoque, manifestant l'autonomie, est-elle si différente des religions hétéronomes que ce dernier réfute ? N'est-il pas une figure particulière du religieux où l'autonomie serait surdéterminée par un projet historique et des lois ? Est-il question d'autonomie dès lors que la subordination à la destruction des liens hétéronomes suppose l'adoption d'un athéisme, nouvelle croyance vraie et univoque opérant en vue d'une autonomie contrainte, par la réfutation de l'adoption libre de toute autre croyance ? La position autonomiste semble loin de se libérer des hétéronomies, autrement qu'en les déniait par l'apologie d'un élément inconditionné, toutefois conditionné par cette lutte et la prédétermination du sens de la création historique.

#### **4. La distanciation *sociale* réfute la polarité autonome**

Continuons par le pôle hétéronome qui construit une distance par opposition à l'autonome. Pour une autre part, la philosophie moderne et contemporaine adopte cette position qui consiste à expliquer que le social permet aux éléments de se révéler dans leur appartenance commune. Or cette reconnaissance débute quand les hommes agissent pour faire ensemble, en se sachant unit au-delà de leur présence personnelle. C'est là une position fondatrice du politique par la révélation des hétéronomies structurantes des sociétés humaines selon H.G. Gadamer:

« L'ensevelissement des morts est en tout cas un pas décisif vers l'humanisation de l'homme, car il signifie le dépassement de la simple conservation de soi, but naturel de tout vivant. Ce dépassement est ce que nous nommons transcendance. Voici donc qu'apparaît maintenant le tombeau princier. » (Gadamer 2003, 127).

Cette seconde distance induit un jugement radicalement différent du précédent, puisque le fait social est à corrélérer d'une émergence de l'altérité ; non pas simplement dans l'alter ego et une appartenance commune ; mais dans une altérité plus radicale du sort commun et de la

transcendance collective qui conjuguent société et fait religieux. La trace des morts œuvre pour les générations futures à la façon d'un lien patriotique. L'autonomie n'est donc pas l'affaire de l'individu mais la réalisation d'une socialisation qui permet à chacun des membres de s'élever par la transcendance induite de la reconnaissance de cette propriété commune. L'ensemble ne détruit pas ses membres dans ce qu'ils auraient de spécifique, mais les libère et les associe les uns aux autres en un corps constitué dont les relations produisent une société, soit une humanité libérée de l'isolement de ses membres :

« Domination et reconnaissance, savoir de la mort, et vie avec ce savoir : telle est la base anthropologique de la liberté, qui n'est pas seulement celle des puissants mais aussi celle de l'homme en tant que tel. » (Gadamer 2003, 128).

Cette distance sociale a pour conséquence qu'aucune pensée particulière ne peut prétendre aller au-delà de cette distance sociale qui, appliquée à elle-même, en fait une pensée toujours relative à une société dans son historicité propre et dans la singularité du membre qui s'y exprime. Le penseur politique adoptant cette distance sociale admet le fait de limitation de sa propre tentative de théorisation, puisqu'il se sait participant à une édification collective, pour partie résultant de lui, pour partie résultant de cette société qui s'exprime à travers l'un de ses membres, conscient de cette position délimitée :

« Aucune pensée ne compte si elle ignore sa propre limite, et aucun logos ni aucune logique ne valent quand aucun *ethos* ne les porte. L'*ethos*, lui, n'a rien d'élevé ni de sublime, il représente un « être devenu », qu'on est et qu'on ne peut faire, même si ce sont un faire ou un laisser-faire ou un non-faire de votre part, qui ont fait de vous ce que vous êtes. » (Gadamer 2003, 167).

Alors que l'autonomie s'identifie à l'élément dans la précédente distanciation, elle correspond ici à l'ensemble qui rassemble ses éléments et dont la limite tient à leur relative inexistence, soit leur inachèvement, en dehors de cette appartenance qui les surdétermine. C'est donc fort logiquement que les repères deviennent les organisations sociales dont les éléments sont des composants. H.G. Gadamer illustre cette forme de distanciation quand il applique l'autonomie, non à l'individu, mais à des Etats-Nations qui veulent se libérer de l'emprise d'organisations impériales et coloniales :

« Il s'agit d'un processus global qui a démarré avec la fin de l'époque coloniale et avec l'émancipation des composantes de l'Empire britannique. Partout se pose la même tâche : fonder plus profondément l'identité propre et le déploiement autonome en Etat national. » (Gadamer 2003, 53).

La propriété de l'ensemble devient un constituant édificateur, puisqu'elle caractérise l'identité des éléments qui appartiennent à cet ensemble plus qu'à un autre. Apparaît ce terme d'identité de ces ensembles qui détermine leur propriété, soit le droit à l'auto-détermination sans lesquels ils n'existent pas. L'ensemble social élabore ou revendique cette propriété qui fédère ses membres ; et l'exemple du fait colonial indique que les ensembles peuvent être sous-ensembles d'un plus grand. Les appartenances s'emboîtent du fait de ces institutions intermédiaires. La distance sociale a pour objet de discours ces ensembles et sous-ensembles et leurs autonomies ; au lieu et place de la distance analytique qui a pour objet l'individu. C'est pourquoi, appliquée à l'individu, cette distance sociale explicite une dépendance libératoire, puisque l'homme appartient à une société dans laquelle il apprend les langages, les codes, les sciences et les arts. Nous devons à E. Cassirer des descriptions subtiles de cette position dans *Essai sur l'homme* où le social édifie ses membres qui participent à l'ensemble :

« Posséder le monde la culture, c'est le reconquérir sans cesse par la mémoire de l'histoire. Mais le souvenir n'est pas simple reproduction. C'est une nouvelle synthèse intellectuelle – un acte constructif. Dans cette reconstruction, l'esprit de l'homme a un mouvement opposé à la démarche originelle. Toutes les œuvres de la culture ont leur origine dans un acte de solidification et de stabilisation. L'homme ne pourrait pas communiquer ses pensées et ses sentiments, et il ne pourrait pas vivre dans un monde social, s'il n'avait pas le don particulier d'objectiver ses pensées, de leur donner une forme solide et permanente. » (Cassirer 1975, 260).

Le développement de l'homme résulte alors de cette appartenance productrice de la conscience historique et sociale ; et ce qui était précédemment perçu comme hétéronome devient ici source d'une autonomie des membres participant de celle de la société qui les unit. Mais le dédoublement intérieur indiqué par C. Castoriadis dans la scission de la psyché trouve son pendant dans l'opération qui oblige à se séparer de soi pour être du collectif et se séparer d'autres pour être de quelques-uns et faire identité :

« Le langage, le mythe, l'art, la religion, la science sont les éléments et les conditions de constitution de cette forme plus évoluée de société. Ce sont eux qui permettent aux formes de la vie sociale que l'on rencontre dans la nature organique de se développer en un nouvel état, l'état de conscience sociale. La conscience sociale de l'homme dépend d'un acte double d'identification et de discrimination. » (Cassirer 1975, 311).

En effet, pour conquérir une autonomie collective, il faut ne pas être totalement soi selon le projet d'autonomie analytique ; ni être d'un ensemble si vaste qu'il embrasserait sans distinction ni identité sociale par une confusion de tous avec tous. C'est pourquoi E. Cassirer conclut à une utilité sociale constituante, dont l'homme ne peut imaginer devoir se libérer ; puisque bien au contraire, la pensée faisant acte de distance sociale accomplit son œuvre apologétique de l'ensemble constitutif de ces éléments. Ceux-ci ressortent du fait de cette identification qui les discrimine d'autres appartenances :

« L'homme ne peut se connaître lui-même, il ne peut prendre conscience de lui-même comme individu, que par l'intermédiaire de la vie sociale. Mais cet intermédiaire n'est pas pour l'homme qu'une force contraignante extérieure. » (Cassirer 1975, 311).

A ce stade de notre étude, ces deux premières figures installent une distance dont la démesure peut conduire à exclure un terme au profit de l'autre ; l'*auto* contre l'*hétéro* ou l'inverse.

A sa limite, l'autonomie renie toute espèce d'hétéronomie. Hors cette totale autonomie se nie elle-même car l'autonomie n'est pas un état mais un projet qui tend à accroître une autonomie toujours relative d'un élément dans un ensemble qui le détermine. La totale autonomie advient si aucune loi n'est nécessaire puisque se donner une loi est en soi une contrainte héritée des hétéronomies antérieures. Si l'hétéronomie produit des conditions, l'autonomie vise l'inconditionné où la fonction d'élément n'a plus de sens ; puisqu'il ne se rapporte plus à aucun ensemble.

A sa limite, l'hétéronomie dénie toute réalité à l'élément individuel ; partie substituable de l'ensemble. Une totale hétéronomie conditionne ses éléments qui existent dans la seule permanence de leur appartenance à cet ensemble. Ils sont les instruments des forces hétéronomes sans autres propriétés singulières qui les feraient se distinguer ou s'opposer ou encore appartenir à un autre ensemble.

Notons que ces deux distanciations mettent chacune en œuvre une conception logique implicite de l'ensemble et de ses rapports à ses

éléments. La distanciation *analytique* décline une conception de l'ensemble *discret* où les éléments sont premiers, et dont l'autonomie logique les fait préexister indépendamment des propriétés et relations qui les réunissent et les combinent dans des ensembles de fait toujours seconds. La distanciation *sociale* décline une conception de l'ensemble *continu* où l'ensemble est ce qui fait sens et apporte un sens à des éléments sans signification en dehors de l'ensemble. Continuons pour terminer cette étude par la troisième distanciation qui fusionne les pôles pour dénoncer cette rationalité qui prétend faire totalité.

### 5. La distanciation *critique-historique* réfute la totalisation

Cette dernière figure accompagne l'inclusion des deux pôles et la dissolution de toute distance de la théorie politique qui fait totalité pour satisfaire l'exigence de complétude logique dont elle tirera sa cohérence et l'autorité de sa vérité propre. Nous devons à H. Marcuse d'avoir particulièrement bien perçu la confiscation de la distanciation dans tout projet politique scientifique prétendant faire système par totalisation. En effet, la systématisation réduit les éléments et les ensembles à des fonctions dont ils deviennent des variables, c'est-à-dire des instruments à piloter au profit d'une calculabilité permanente du système : le projet cybernétique<sup>2</sup>.

La critique historique s'appuie sur le fait d'incomplétude pour s'élever contre la radicalité de cette pensée totalisante qui éloignerait l'horizon de la contestation du fait de son langage devenu la forme logique normative et contraignante à laquelle plus aucune critique ne pourrait être adressée. Sa première critique part du constat que le projet scientifique réduit la pensée à un pur langage formalisé qui se suffirait à lui-même. Plus encore, cette totalisation fait le sacrifice de la pensée elle-même. Il cite le prix Nobel de physique P.W. Bridgman décrivant cette politique scientifique orientée vers l'opérationnel :

« Adopter un point de vue opérationnel va beaucoup plus loin qu'une simple restriction du sens du mot "concept", cela signifie une

---

<sup>2</sup> Le projet politique cybernétique est exprimé par le mathématicien Norbert Wiener dans son ouvrage fondateur en 1948 : *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine* traduit sous le titre *Cybernétique et Sociétés* en 1952 qui définit les interactions entre le système de contrôle : gouvernant, et le système opérationnel : gouverné.

transformation radicale de toutes nos habitudes de pensées : nous ne pourrons plus utiliser désormais comme instruments de pensée des concepts dont nous ne pouvons pas rendre compte en termes d'opérations. » (Bridgman 1928, 31).

Dès lors que l'affirmation de la calculabilité est considérée comme vraie, celle-ci se substitue à la pensée, ce qui revient à aliéner la sémantique, donc la signification et la valeur de vérité d'une pensée s'exprimant en des concepts.

Sa seconde critique revient sur l'intention des néo-positivistes dont il constate que leur motivation est de détruire l'expression en des concepts d'où leur position contre la métaphysique. Sa critique interpelle cette position selon laquelle aucun exercice de la pensée ne serait possible en dehors de la codification logico-mathématique en un calcul :

« Les principales tentatives de la critique néo-positiviste sont encore dirigées contre les notions métaphysiques au nom d'une notion d'exactitude qui relève soit de la logique formelle, soit de la description empirique. Aux deux pôles de la philosophie contemporaine, il y a le même refus et le même discrédit à l'égard des éléments de la pensée et du langage qui transcendent le système de ratification adopté. » (Marcuse 1968, 207).

Sa troisième critique vise les limites de la codification où la promesse de la seule calculabilité totalisante prétendrait advenir et interdire de penser au-delà de cette affirmation. Si la pensée est pur calcul, l'actualité de la codification revient à réduire la pensée à l'instantanéité des opérations. H. Marcuse réfute cette affirmation au motif que l'actualisation totale de la pensée est inaccessible dans un processus historique, où le temps produit la délimitation de la pensée des sujets soumis aux limites de leurs propres temporalités; et le langage du calcul ne saurait faire fi de cette limite. Ainsi, sauf à prétendre que la totalisation se confond avec une intuition proche de l'illumination ou de l'extase, un langage formalisé ne peut se dédouaner du principe de sa limitation historique, du fait de sa construction qui l'inscrit dans une codification temporelle, soit cette exposition chronologique; même si le procédé d'actualisation use d'un fonctionnalisme au seul temps présent :

« Les noms des choses sont indicatifs de leurs modes de fonctionnement, mais leurs modes de fonctionnement (actuels), servent aussi à définir les choses. Ils "enferment" le sens des choses et ce faisant ils excluent les

autres modes de fonctionnement. Le substantif gouverne la phrase d'une façon autoritaire et absolue et la phrase devient une affirmation que l'on doit accepter - sans sens déclaré, codifié ne peut pas être démontré, modifié ou nié. » (Marcuse 1968, 112).

Sa quatrième critique prolonge cette réfutation d'une pensée-calcul suffisante dont les limites sont d'ores et déjà connues. Fort du théorème d'incomplétude et de l'échec de la construction d'un langage formalisé complet, il s'attaque au concept même de la codification qui préjuge de l'univocité des termes d'un langage rationnel. Il met alors en perspective le projet de la codification des autres possibilités de la pensée et dénonce l'enfermement qu'induit une telle affirmation :

« La chose identifiée avec sa fonction est plus réelle que la chose distinguée de sa fonction; et l'expression linguistique de cette identification crée une syntaxe et un vocabulaire de base avec lesquels il devient difficile d'exprimer la différenciation, la distinction, la séparation. Ce langage impose constamment des images, empêche le développement et l'expression des concepts. Dans son immédiateté et son univocité, il empêche la pensée conceptuelle. Il empêche la pensée. C'est l'objectif légitime et unique peut être du concept opérationnel et technologique que d'identifier la chose avec sa fonction, mais les définitions opérationnelles et technologiques correspondent à des usages spécifiques, à des concepts pour des recherches spécifiques. » (Marcuse 1968, 119).

Sa dernière critique revient sur la théorie du sujet – grammatical et humain – puisque le lecteur de K. Marx mais aussi de S. Freud réfute au langage le pouvoir de réduire le sujet à des attributs qui suffiraient à le définir. Son opposition s'érige là, tant au titre du sens du langage où la prédication n'aliène pas le sujet dans les attributs, que du fait de l'historicité personnelle d'un être de désir et d'une seconde historicité relevant du mouvement même de l'histoire :

« Et si une phrase donne une définition de son sujet, elle ne réduit pas le sujet à son état ou à ses fonctions; elle le définit comme étant dans cet état ou comme exerçant cette fonction. Le sujet ne s'abîme pas dans ses prédicats, il existe comme une entité avant eux, ni en dehors d'eux, il se constitue lui-même à travers ses prédicats - c'est le résultat d'un processus de médiation qui est exprimé dans la phrase. » (Marcuse 1968, 120).

Sa distance critique et historique fait témoignage d'une existence qui précède et dépasse le langage ; la sienne et celles des autres. Il

s'oppose à la négation de la distance temporelle et induit une relation de commentateur critique qui s'exprime en se sachant tout à la fois lui-même et membre d'un ensemble auquel il participe tout autant par son adhésion que par sa critique. Mais d'où parle cette distanciation historique et critique qui veut échapper à l'aliénation de la totalité d'un système scientifique ? Qu'évoque cet appel à témoin et cette affirmation du « sujet qui ne s'abîme pas dans ses prédicats » ? Le sujet serait distinct du langage, une présence attestée par d'autres jugements que ceux émanant de la formalisation.

Cette troisième distance exerce une critique du fait de la posture à laquelle H. Marcuse souscrit et qu'il revendique en alertant du danger de sa propre disparition du fait d'une position englobante de l'*auto* et de l'*hétéro* qui exclut l'acte de penser. Mais ce témoin d'une résistance à la dissolution des pôles en une politique totalitaire acte d'un besoin d'agir par hétéronomie ; car il serait question ici, non d'autonomie mais de liberté ? C'est pourquoi il interpelle le langage formalisé, véhicule de cette systématisation absorbante de l'*auto* et de l'*hétéro* :

« Le langage fonctionnel est un langage harmonisé qui est fondamentalement anti-critique et anti-dialectique. » (Marcuse 1968, 121).

## **6. La distance, d'une fonction immune à l'auto-immunité autonome**

Chaque distanciation met en question les pôles et leurs relations et exerce une fonction immune. Et, la reconnaissance du fait de cette pluralité des distanciations paraît utile à leur limitation réciproque ; les préservant de leur auto-distanciation au caractère auto-immunitaire, si elles s'exercent sans limite. Précisons. En effet, la comparaison à la fonction immunitaire empruntée à la biologie par J. Derrida décrit cette mission de quelques parties d'un organisme d'agir contre des agents exogènes, d'interférer, d'intercepter, voire de détruire ce qui vient l'agresser et le menacer. Une telle fonction établit un rapport entre l'unité et son environnement tout à la fois *auto* et *hétéro*-nome puisqu'il distingue ce qui maintient, développe, nourrit et interagit à la différence de ce qui constitue une menace pour l'unité ; soit une atteinte à son intégrité. L'auto-immunité est une redondance de cette fonction qui s'applique à elle-même à la façon de toute figure auto-référentielle. Or, cette application à soi de la fonction, comme si cette dernière devenait

autonome et indépendante de l'organisme qu'elle contribue à défendre, conduit à cette aporie dont J. Derrida explique qu'elle est :

« Un processus auto-immunitaire ... c'est cet étrange comportement du vivant qui, de façon quasiment suicidaire, s'emploie à détruire « lui-même » ses propres protections, à s'immuniser contre sa « propre » immunité. » (Derrida 2004, 145).

Le dédoublement, une fois encore, s'opère au-delà de toute distanciation jusqu'à perdre de vue le composé d'*auto* et d'*hétéro*-nomie qui caractérise toutes sortes d'unités qui ne sauraient être la totalité. L'auto-immunité révèle que l'autonomie est une notion aporétique puisqu'elle se définit par rapport à ce qu'elle dénie pour advenir en ce qu'elle s'y oppose, sans pour autant briser la loi de devoir recevoir ou se donner une loi. L'auto-immunité applique à la fonction immunitaire ce que cette dernière applique à l'ensemble qu'elle préserve de façon univoque. Ce dédoublement-redoublement produit cette circularité où se perd le sens de la distance, où la fonction immunitaire devient le nouvel objet, abstraction faites du premier, auquel s'applique une nouvelle fonction immunitaire. La régression abstractive est alors en marche, en quête du mirage de sa complétude.

C'est dans l'ordre du langage, la figure de l'autonymie qui décrit ce même procès ainsi que le paradoxe auto-référentiel en logique. L'auto-désignation est pure tautologie si elle n'introduit pas un nouveau terme qui nomme selon une méthode qui fait langage sur le précédent. Et la distanciation devient auto-immune si elle se pense suffisante à elle-même jusqu'à nier l'altérité pour laquelle elle est distance. Cette auto-immunité manifeste la perte du sens de la distance :

« Une analyse purement rationnelle fait apparaître ce paradoxe, à savoir que le fondement de la loi – la loi de la loi, l'institution de l'institution, l'origine de la constitution – est un événement « performatif » qui ne peut appartenir à l'ensemble qu'il fonde, inaugure ou justifie. Tel événement est injustifiable dans la logique de ce qu'il aura ouvert. Il est la décision de l'autre dans l'indécidable. » (Derrida 1996, 32).

J. Derrida n'ignore pas les acquis du théorème d'incomplétude pas plus que le fait des indécidables qui caractérisent les systèmes circulaires aspirant à dire la totalité. Il fait bien le pas vers l'au-delà du langage en désignant d'autres sources par l'expression : « événement

« performatif » » qui indique d'autres pratiques qui font hétéronomie à la seule rationalité.

Deux hétéronomies se manifestent ici, celle de la pluralité des mondes et celle d'une détermination extrinsèque. La première reconnaît que les distanciations sont illusoirement univoques. Leur irréductibilité induit une tension d'où cette pluralité des mondes qui agissent par hétéronomies relatives les uns sur les autres. La seconde reconnaît que l'incomplétude architecture des fonctions de langage et métalangage, de figures autonymiques et immunitaires dont les relations déterminent de manière extrinsèque chacune d'elle car aucune fonction ne se détermine de manière intrinsèque puisqu'elle résulte de la combinaison d'opérations qui la précèdent.

C'est pourquoi, cette étude confirme que la théorie politique est hétéronome selon ces deux voies : une première qui tient de l'alternative d'autres *praxis* dans l'exercice de la théorisation, en dehors du langage, en considérant que théoriser se réalise selon d'autres conventions que celles du langage formalisé et de son exigence univoque de cohérence formelle et une seconde qui résulte des limites intrinsèques du langage formalisé d'où des relations extrinsèques. C'est ce qu'il convient d'investir pour aller plus avant dans cette étude sur la distanciation inductrice d'hétéronomie.

## 7. La théorie politique, *praxis* hétéronome par distanciation

La première voie tient à la reconnaissance des autres distances, à ce constat que d'autres témoignages offrent d'autres perspectives sur des objets dont l'examen s'enrichit toujours de cette pluralité. La distance n'étant pas unique, elle révèle l'ego et l'alter ego, elle se reconnaît et reconnaît le fait de la distanciation ; soit l'hétéronomie de ces regards inspirés par d'autres méthodes. Alors, le témoin sait qu'il se reconnaît comme tel et admet que son témoignage n'a pas prétention à l'exclusive, mais seulement à cette contribution des témoins à une édification qui dépasse la pluralité des distances sans jamais les nier.

La première hétéronomie qui s'ensuit : la *recognition*, tient à cette distance à maintenir avec le procédé même de distanciation. L'immune y devient autrement auto-immune ; soit la théorie contradictoire. D'où la question de la définition de cette hétéronomie qui résulte de l'examen des expériences de la distanciation qui commence dans leur œuvre par la reconnaissance de l'objet distancié, pour ne pas perdre le sens de la prise de distance. Il s'agit de ne pas devenir l'instrument de l'autonymie

tautologique et de la quête de la complétude réflexive ; mais bien de tirer enseignement de l'incomplétude, de l'inachèvement et de la distance dont la mesure tient à son éloignement de l'objet qui l'inspire, la détermine sans aller jusqu'à se déterminer de soi et devenir un nouvel objet inducteur d'une mise en abyme régressive.

Il s'agit de se libérer de l'univocité du langage comme seule voie afin de se préserver du piège de l'inconditionnalité jusqu'à la destruction de soi. La *recognition*, c'est choisir selon l'expression de H.G. Gadamer :

« Choisir implique l'écart, un regard porté sur les possibilités. » (Gadamer 2003, 134).

Ce choix est une préférence du témoin et la reconnaissance de sa limite. Il reconnaît la pluralité des possibles et l'écart qui suppose que l'équivoque soit préservée dans l'incomplétude des discours et des théories qui ne peuvent s'imposer mais composer. C'est pourquoi, la distance hétéronome de la *recognition* interpelle ici la manière de constituer la théorie politique elle-même. Si le projet rationnel induit une exigence de cohérence syntaxique et de complétude logique qui conditionnent la dérivation des raisonnements vers une théorie totalisante ; reconnaître l'objet de la distance, c'est accepter de ne pas le quitter des yeux pour ne pas prendre sa représentation pour un objet de soi. Cette hétéronomie induit que le penseur reconnaît qu'il existe quelque chose auquel il se réfère. Il fait un pas vers la *recognition* qui intègre des témoignages. C'est pourquoi, la reconnaissance de la pluralité des distances tient à distance chacun de ces témoignages<sup>3</sup> [3] qui sont ensemble la condition de leur limitation et l'assurance de leur mesure. Et de surcroît, elle garantit de devoir s'accorder sur l'objet du débat sans dériver sur la seule cohérence interne du discours théorique.

La seconde voie révèle que la théorie politique ne saurait s'illusionner de son auto-détermination intrinsèque. Le fait d'incomplétude atteste du recours à l'immunité, la distance et l'autonyme.

<sup>3</sup> J. Derrida décrit le « témoignage » au paragraphe 49 de *Foi et Savoir* en des termes semble-t-il inspirés des prémisses de la phénoménologie du fait de cette expression de soi, mise en avant à la manière de l'exercice politique et morale où le « je » et « l'autre » sont posés là comme préalables évidents : expériences et pratiques d'une humanité :  
« Dans le témoignage, la vérité est promise par-delà toute preuve, toute perception, toute monstration intuitive. Même si je mens ou parjure, je promets la vérité et je demande à l'autre de croire l'autre que je suis, là où je suis le seul à pouvoir en témoigner et où jamais l'ordre de la preuve ou de l'intuition ne seront réductibles ou homogènes à cette fiduciaire élémentaire, à cette « bonne foi » promise ou requise. »

La figure de la théorisation ne fait pas vérité d'elle-même. Elle prolonge des expériences antérieures, elle manifeste des croyances et des intuitions et elle inaugure des actions sur des objets en dehors du langage lui-même pour lesquels d'autres jugements opèrent en dehors de la seule cohérence du langage, car il est question d'adéquation, d'adhésion, de réalités mais aussi de symboles et de croyances.

La seconde hétéronomie qui s'ensuit : la *praxis*, prend distance avec l'univocité d'une théorisation rationnelle qui est elle-même une pratique particulière, soit une méthode à laquelle se soumet celui qui veut théoriser le politique. Dès lors que la théorie politique se formalise en un langage rationnel, elle tend à décrire les institutions humaines dont l'homme afin de faire œuvre de science politique rationnelle. Or, cette tentative constitue en soi un projet qui opte pour une forme restrictive de pratique politique passant par cet exercice de théorisation scientifique organisateur de l'action politique qui s'en induit. Elle choisit une manière de faire de la politique. C'est pourquoi, la détermination intrinsèque de la méthode revient à subir la seule loi de la cohérence. Et H. Marcuse s'en éloigne et pratique cette posture de celui qui veut préserver une distanciation critique des institutions politiques. Elle relève d'une adhésion à une pratique extrinsèque, à ce rôle d'artisan de nouveaux métalangages critiques que J. Derrida décrit en ces termes qui manifestent une liberté politique hétéro(doxe-nome) au politique lui-même, maintenant l'étonnement et le regard étranger :

« Est « philosophe » (je préférerais dire « philosophe-déconstructeur ») celui qui tente d'analyser, pour en tirer des conséquences pratiques et effectives, le lien entre les héritages philosophiques et la structure du système juridico-politique encore dominant et visiblement en mutation. Est « philosophe » celui qui cherche une nouvelle critériologie pour distinguer entre « comprendre » et « justifier ». » (Derrida 2004, 161).

Et cette posture s'exerce par la critériologie qui se joue en dehors du discours parce que J. Derrida dénomme un monde qui n'est pas celui du seul langage. Les termes de « pratiques » et d'« effectives » évoquent un monde en dehors de sa seule représentation, comme la reconnaissance du témoignage évoque l'humain. Il existe un rapport du langage à une existence, une expérience, d'où ce rapport hétéronome qui inspire et interagit avec la construction langagière. La théorie politique est donc bien hétéronome parce qu'il s'agit d'un travail sur du donné qui précède et dont le politique s'empare parce qu'il s'agit de penser son rapport aux autres et aux choses dans l'expression de cette relation qui fonde ces rapports. Et

vouloir mettre un terme à ce dialogue signifierait que la distanciation est à détruire et la pensée politique à proscrire du fait de son aboutissement.

L'hétéronomie est donc au centre même de la théorie politique car quiconque investit le politique est un élément qui agit pour aliéner et émanciper, libérer et déterminer, dominer et servir. Mais aucune de ces intentions – même l'acte de penser la rationalité du politique – ne se départit d'une relation qui transforme car la distance crée une relation et le politique l'oriente. L'hétéronomie serait donc à l'origine de cette liberté critique et de ces distances reconnues. Mais, quelle signification accorder à cette relation hétéronome ? Que nous inspire le fait des témoignages soit cette *recognition* et cette *praxis* ? Le politique se référerait-il à ce qu'il n'énonce pas et qui est de l'ordre de la promesse au-delà de toute raison ? Si le politique est croyance, et après l'étude de l'argument qui se réfère à une distance, il conviendra d'étudier l'argument qui se réfère à une intuition-croyance ; soit ce rapport du symbolique à l'intuition.

## Références

- BRIDGMAN, Percy William. 1928. *The logic of modern physics*. New York: Edition Mac Millan.
- CASSIRER, Ernst. 1975. *Essai sur l'homme*. Paris : Editions de Minuit.
- CASTORIADIS, Cornelius. 1975. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Edition du Seuil.
- CASTORIADIS, Cornelius. 1979. *Le contenu du socialisme*. Paris : Edition 10/18.
- CASTORIADIS, Cornelius. 1986. *Les carrefours du labyrinthe II*. Paris: Edition du Seuil.
- CASTORIADIS, Cornelius. 1998. *Les carrefours du labyrinthe VI*. Paris: Edition du Seuil.
- CASTORIADIS, Cornelius. 2002. *Sujet et vérité*. Paris: Edition du Seuil.
- DERRIDA, Jacques. 1996. *Foi et Savoir*. Paris: Edition du Seuil.
- DERRIDA, Jacques. 2004. *Le « concept » du 11 septembre*. Paris: Editions Galilée.
- GADAMER, Hans-Georg. 2003. *L'héritage de l'Europe*. Paris: Editions Payot & Rivages.
- MARCUSE, Herbert. 1968. *L'homme unidimensionnel*. Paris: Editions de Minuit.
- PONTOIZEAU, Pierre-Antoine. 2013. « La politique à l'épreuve de l'incomplétude de Gödel ». *Argumentum* 11 (2): 37-56.
- REY-DEBOVE, Josette. 1978. *Etude linguistique sur le langage*. Paris: Edition Armand Colin.