

IV

APRÈS L'APOCALYPSE

LE SERMENT À LA BASE DES INSTITUTIONS

par Chiara Collamati

L'Apocalypse apporte une religion du Pouvoir – une croyance, une terrible manière de *juger* [...] Si nous baignons dans l'Apocalypse, c'est parce qu'elle inspire en chacun de nous des manières de vivre, de survivre, et de juger. C'est le livre de chacun de ceux qui se pensent survivants. C'est le livre des Zombis.

Gilles Deleuze¹

Aucun de ceux qui écrivent l'histoire ou qui la font n'est dans cette posture : ils ont tous un passé et un avenir, c'est-à-dire qu'ils *continuent*. Pour eux donc, rien de ce qui a été n'est tout à fait au passé, ils revivent comme leur l'histoire qu'ils racontent ou à laquelle ils donnent une suite, ils évoquent, aux moments décisif du passé, d'autres décisions qui auraient eu une autre suite.

Maurice Merleau-Ponty²

1. Gilles Deleuze, *Critique et Clinique*, Paris, Minuit, 1993, p. 50-51.
2. Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, [1955], Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2000, p. 187.

1. RÉVOLUTION, ÉVÉNEMENT, APOCALYPSE

La philosophie sartrienne est souvent associée aux conceptions qui thématisent le changement politique comme *événement* rare, imprévisible et incommensurable au temps normal de l'histoire. L'attention réservée au moment de la formation du « groupe en fusion », la référence à la prise de la Bastille comme expérience historique apte à exemplifier l'énergie insurrectionnelle d'un sujet collectif, le recours à la notion d'*Apocalypse* pour décrire le régime temporel de la fusionnalité : ces éléments ont favorisé les lectures spontanéistes, voire anarchisantes³, de la philosophie de Sartre, en faisant de celle-ci une pensée de l'insurrection destinée à se refroidir dans l'inertie, une fois passée l'effervescence de la révolte. La plupart des lectures de la *Critique de la raison dialectique* se polarisent ainsi sur deux fronts ; d'un côté, on y voit une « apologie de l'action spontanée [pouvant] aller jusqu'à la justification de la terreur et de la violence⁴ » : à cause de son « romantisme révolutionnaire persistant⁵ », la théorie sartrienne des ensembles pratiques s'épuiserait dans l'exaltation d'une « démocratie sauvage » et du conflit permanent comme contre-pouvoir de la multitude⁶.

3. Cf. William L. Remley, *Jean-Paul Sartre's Anarchist Philosophy*, Bloomsbury, New York, 2018.

4. Pierre Guenancia, *La voie de la conscience, Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur*, Paris, PUF, 2018, p. 125.

5. Richard Wolin, « Le moment maoïste parfait de Sartre », *L'homme et la société*, n° 187-188, 2013/1, p. 281.

6. Parmi les lectures de Sartre comme penseur de la conflictualité permanente on rappellera celle de Matthias Lievens, influencée par la pensée politique de Claude Lefort (cf. « L'hypothèse machiavélienne de Sartre : le conflit comme garant de la liberté », *Études sartriennes*, n° 23, 2019, p. 85-107) et celle de Hadi Rizk, inspirée par Spinoza et Simondon ; Rizk valorise chez Sartre « la division elle-même, sous la forme du conflit ou du caractère irréductible de la multiplicité [en tant qu'elle] peut être productive : elle engendre, sous certaines conditions, une liaison politique instable et précaire, qui côtoie sans cesse le risque d'une implosion de cette fragile unité transindividuelle », cf. « La Révolution française dans la *Critique de*

D'un autre côté, il y a les lectures qui dépolitisent tout court la philosophie sartrienne des années Cinquante et Soixante, en y voyant une continuation de l'ontologie phénoménologique des décennies précédentes : la *Critique de la raison dialectique* pourrait tout au plus proposer une phénoménologie des « formes élémentaires de la socialité », mais on n'y trouvera aucune innovation conceptuelle pour penser autrement la politique⁷.

Cette contribution voudrait indiquer la possibilité d'une lecture différente. Elle se situe en amont de la tractation sartrienne de l'institution, dans le but d'éclairer les *conditions* pour penser cette notion au-delà du paradigme de l'inertie et de la sérialité. Sans aborder directement les descriptions du groupe institutionnalisé déployées dans la *Critique de la raison dialectique*, je me concentrerai sur la dynamique par laquelle le groupe acquiert la *réflexivité* propre à son statut assermenté : le défi est de ne pas y projeter rétroactivement les transformations ultérieures de la praxis commune, comme si celles-ci en constituaient le développement *nécessaire*, à la fois sur le plan logique et sur le plan historique. Si l'exposition de l'expérience critique va de l'Apocalypse (en tant que moment où le groupe est encore « non structuré » et « entièrement *amorphe*⁸ ») à l'institution, en passant par l'organisation, cela ne décrit pas une « genèse », précise Sartre : le choix de « montrer l'organisation à partir de l'Apocalypse » n'indique pas un ordre logique, car l'ordre inverse est également possible⁹. Dès lors, y a-t-il quelque

la *raison dialectique* », *Études sartriennes*, n° 11, 2006, p. 172. Cf. aussi du même auteur : *Individus et multiplicités*, Paris, Kimé, 2014.

7. Raymond Aron affirme par exemple que « Le pessimisme sartrien de *L'être et le néant* [...] perce, malgré toutes les concessions d'origine politique, dans la *Critique de la raison dialectique*. J'entends par pessimisme la fatalité de l'aliénation, nouvelle expression de la contradiction qui ne comporte pas de solution entre le pour-soi et l'en-soi », R. Aron, « Le serment et le contrat », *Contrepoint*, n° 5, 1971, p. 56 (repris in *La politique française. Articles 1944-1977*, Paris, Éditions de Fallois, 2016).

8. *CRD I*, p. 461.

9. *CRD I*, p. 511.

chose à gagner, en termes d'intelligibilité de l'action collective, si l'on choisit de se situer *après l'Apocalypse*, pour interroger la forme du lien qui tient ensemble des hommes une fois qu'ils ont atteint l'objectif pour lequel ils s'étaient unis, une fois – comme le dit Sartre – qu'il « ne reste [plus] grand-chose à *faire* si ce n'est à réactualiser l'objectivation commune¹⁰ » ? Et encore : quelles sont la matérialité, l'épaisseur et la teneur de ces « liens vécus de solidarité¹¹ » susceptibles de durer au-delà du présent absolu de l'événement révolutionnaire ?

Réinterroger la pensée sartrienne par ce biais montrera à quel point elle a été perméable aux critiques lui reprochant une vision purement insurrectionnelle de la politique, fondée sur un décisionisme instantanéiste et incapable de penser la *durée* de la transformation. Dans *Les aventures de la dialectique* Merleau-Ponty a fourni l'une des formulations les plus nettes et radicales de ce problème, obligeant Sartre à en tenir compte lors de la rédaction de la *Critique de la raison dialectique* – comme l'ont déjà montré les contributions de Jean Bourgault et de Roberto Terzi contenues dans ce volume¹². Tout en partageant la lecture que ces derniers ont respectivement proposée du rapport entre Sartre et Merleau-Ponty, je voudrais accomplir un pas supplémentaire : c'est comme si, entre 1956 et 1965, Sartre avait voulu reprendre à son compte une exigence de la pensée que Merleau-Ponty avait incarnée (sans pouvoir l'accomplir jusqu'au bout à cause de sa mort prématurée en 1961) lorsqu'il cherchait à dépasser la dichotomie entre révolution et institution : loin de représenter « le contraire de

10. *CRD I*, p. 515 (Sartre souligne).

11. *CRD I*, p. 450.

12. Cf. *infra* : Jean Bourgault, « Non pas un sens, comme la rivière... ». Sartre, Merleau-Ponty, Althusser » et Roberto Terzi « L'institution, "milieu propre de l'histoire" : à partir de Merleau-Ponty ». On lira aussi : Florence Caeymaex et Grégory Cormann, « Sartre/Merleau-Ponty, andata e ritorno », *Aut-Aut*, n° 381, 2019, p. 120-148.

la révolution¹³ », l'institution demande à être pensée comme « mouvement qui appelle à une suite », construction d'un rapport au passé « qui va se donner un avenir¹⁴ ».

C'est à travers ce prisme merleau-pontien que j'analyserai le rôle de « fondement des institutions » que la *Critique de la raison dialectique* confère au serment, en montrant par là que (a) la théorie de l'histoire devient pour Sartre le terrain privilégié pour poser le problème de la *durée* de la transformation politique, au-delà de l'instant pur de la révolution-événement ; (b) que ce problème conduit Sartre à s'interroger sur la possibilité d'une *dimension juridique* (et, plus largement, *normative*¹⁵) qui ne se traduise pas immédiatement dans le lexique de la souveraineté et de l'État ; (c) que la capacité « à faire droit » dont une action collective peut faire preuve passe, à son tour, par la construction d'un rapport spécifique au *passé*.

Interroger la notion d'institution chez Sartre par ce biais ne signifie donc pas renoncer à penser la révolution, au profit d'une conception réformiste qui ferait de l'État (démocratique) et de ses institutions (juridiques) le lieu unique de l'harmonisation des conflictualités sociales. En prenant au sérieux l'indication de Merleau-Ponty et ses effets sur la pensée de Sartre, je voudrais indiquer, au contraire, une voie pour émanciper la révolution elle-même : pour délivrer ce concept du paradigme

13. Cf. M. Merleau-Ponty, « L'institution dans l'histoire personnelle et publique », in *L'institution, La Passivité. Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 42-46.

14. M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 179.

15. C'est depuis cette perspective que je lis les efforts accomplis par Sartre au cours des années Soixante, dans les manuscrits *MH* et *RE*, où il est justement question de repenser la structure du normatif à partir de l'idée que : « L'acte d'instituer est éminemment normatif, non seulement quand il produit l'institution proprement dite, mais aussi quand – *en dehors de tout pouvoir politique* et même dans la vie privée – il transforme, comme dit Merleau-Ponty, une forme grevée de contingence en avenir normatif », *MH*, p. 310 (je souligne, CC). Ne pouvant pas m'y arrêter ici, je renvoie au texte de Jean-Marc Mouille « Institution et aventure éthique », contenu dans ce volume.

temporel qui l'épuise dans la figure de l'Apocalypse – d'un événement qui suspend l'histoire dans l'immobilisme d'un présent éternel¹⁶; ou encore, ce qui revient au même, pour concevoir la révolution autrement que sous la forme d'un but final à projeter dans un avenir lointain¹⁷. Transformer le concept de révolution, en orientant différemment ses temporalités, ne serait-ce pas une *condition* pour repenser l'institution – en faisant de celle-ci le lieu où la permanence d'un nouveau lien social serait proportionnelle à la capacité de garder *ouvertes* ses structures normatives¹⁸?

Le temps de l'Apocalypse évoque tout à la fois la fin des temps et un nouveau commencement; une fracture dans le présent qui est la projection d'un ordre futur et, en même temps, l'attente d'une vie nouvelle. L'Apocalypse de Jean est le récit d'une révélation, l'écriture d'une histoire à-venir qui, en

16. Car, comme le dit Hans Magnus Enzensberger « [The Apocalypse] is ever present, but never actual », « Two Notes on the End of the World », *New Left Review*, July 1978, p. 74. Sur ce point a insisté aussi Jacques Derrida dans le texte « No Apocalypse, not now », in *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1998, p. 395-418.

17. Cf. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 171 : « [L'action marxiste] ne pose jamais la révolution comme un but qu'on se représente, mais la fait surgir de l'enchaînement des revendications, de leur convergence, de leur conspiration, qui met en cause l'appareil entier de l'État et fait émerger finalement un nouveau pouvoir en face du sien. [...] C'est [...] cet événement qui se confirme en avançant, comme l'incendie ou la boule de neige, qu'on ne peut pas exprimer par l'idée de l'action pure ».

18. Pour reprendre les termes utilisés récemment par Étienne Balibar, il s'agit de repenser le dilemme classique des politiques socialistes, mais en renversant le schème, c'est-à-dire : concevoir la révolution comme *condition* de possibilité préalable pour toute réforme et, par là, attribuer la priorité non pas au but final mais au mouvement, cf. E. Balibar, *Avant-propos à Histoire interminable. D'un siècle l'autre. Écrits, I*, Paris, La Découverte, 2020, p. 27-30. Pour une articulation critique entre les notions de révolution, catastrophe et apocalypse voir *ibid.*, p. 266-274.

un sens, est déjà établie, puisque Dieu l'a annoncée : l'histoire de la deuxième venue du Messie et du temps qui s'étale entre celle-ci et le jugement dernier. La temporalité de l'Apocalypse est celle de l'immobilité, suspendue dans l'attente d'un futur qui est déjà connu et préétabli. En ce sens, l'Apocalypse n'est pas seulement le temps du *futur antérieur*; plus profondément, c'est le temps de l'événement qui se situe hors de l'histoire, ou mieux : le temps de l'événement qui *n'a plus besoin d'histoire* – si l'on s'accorde sur une acception minimale de celle-ci, en termes de transformation des conditions matérielles de production et reproduction de la vie humaine¹⁹.

Sartre affirme avoir repris le terme *Apocalypse* à André Malraux, qui l'utilise dans son roman de 1937 sur la guerre civile espagnole²⁰. Il n'est pas sans importance, toutefois, de rappeler à quel point la figure théologico-politique de l'Apocalypse a marqué la Révolution française et la manière dont ses contemporains l'ont vécue. L'espace accordé dans la *Critique de la raison dialectique* à l'exemple de la prise de la Bastille, le lexique du Serment et de la Fraternité-Terror, la lecture attentive que Sartre fait des discours des députés de l'Assemblée Nationale et des travaux des historiens de la Révolution²¹ : tout ceci permettrait d'attribuer à la Révolution française un poids

19. Sur la matrice théologico-politique du concept de révolution comme pouvoir constituant façonné par une logique temporelle spécifique voir Roberto Esposito, « *Institutional turn* : Carl Schmitt o Santi Romano? » in *Almanacco di Filosofia e Politica*, n° 2, Dossier *Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Macerata, Quodlibet, 2020 p. 17-33 (en particulier p. 19-21).

20. Cf. André Malraux, *L'espoir* [1937], Paris, Gallimard, 1938, p. 87.

21. Cf. *MJ* et *LE*. Sur le rôle de la Révolution française dans la pensée sartrienne, voir : Emmanuel Barot, « Les fictions contradictoires de l'universel. Autour de Mai-Juin 1789 », *Études Sartriennes*, n° 14, 2010, p. 71-97 ; H. Rizk, « La Révolution française dans la *Critique de la raison dialectique* », art. cit. ; Gaetano Rametta, « Sartre e l'interpretazione dialettica della rivoluzione », *Etica e Politica*, XI, 2009, p. 371-398 ; Sophie Wahnich, « La Révolution française comme objet sartrien », in *La Révolution française n'est pas un mythe*, Paris, Klincksieck, 2017, p. 21-103.

non négligeable dans la construction de la notion sartrienne de groupe en fusion comme « groupe-apocalypse » :

« La question de Sieyès sur le Tiers État qui n'est *rien* (donc pure multiplicité d'inertie puisqu'il existe en tant que rien) et peut être *tout* (c'est-à-dire, comme certains le pensaient alors, [...] la nation comme totalité se remaniant perpétuellement elle-même, la nation comme révolution permanente) montre bien comment *à travers les troubles de 88-89 et les groupes qui se sont formés* ici et là (ce qu'on appelait jusqu'alors *émeutes*) le bourgeois plus encore que l'ouvrier des villes entrevoyait le passage d'un monde ossifié et refroidi à une *Apocalypse*. Cette Apocalypse les terrifiait ; les Constituants, pour l'éviter, se seraient volontiers fait complices de l'aristocratie si cela eût seulement été possible. Mais c'est la France comme Apocalypse qu'ils découvrent à travers la prise de la Bastille²² ».

En effet, surtout dans la réception des penseurs contre-révolutionnaires, la Révolution n'est pas perçue seulement comme un changement de régime mais, plus profondément et tout à la fois, comme la *fin d'un monde* et la *fin du monde*. La révolution se détache de la sémantique astronomique qui caractérise l'ancienne histoire du concept²³ : elle ne finit pas et,

22. *CRD I*, p. 484 (Sartre souligne).

23. Je renvoie sur ce point aux analyses désormais classiques menées par Reinhart Koselleck dans *Le règne de la critique*, trad. H. Hildenbrand, Paris, Minuit, 1979 (en particulier p. 172-175). Cf. aussi : Reinhart Koselleck, « Raccourcissement du temps et accélération. Contribution à l'étude de la sécularisation », *Écrire l'Histoire*, n° 16, 2016, p. 27-48. Dans la lecture koselleckienne, la modernité se caractérise, entre autres choses, par le fait que l'expérience humaine, devenant consciemment historique, dégage le temps du registre métaphorique du temps biblique pour l'investir réflexivement en termes de mouvement, progrès, révolution, etc. Nous croyons, au contraire, qu'il n'y a pas de véritable rupture entre ces deux paradigmes temporels : la figure de l'Apocalypse, axée sur l'attente et la projection dans un avenir immobile, trouve son incarnation historique dans l'événement inaugural de la modernité. Pour une analyse du paradigme temporel de l'Apocalypse et de ses transformations depuis le Christianisme des origines

pendant la Terreur, le vertige témoigne moins de l'élaboration d'une temporalité créatrice que de l'abolition du temps devant l'imminence de la mort, c'est-à-dire aussi bien de l'absoluité du présent²⁴. Si l'enthousiasme de 1790 est celui de l'éternité réalisée dans l'instant, ce présent absolu devient ensuite un cauchemar. À ce propos, Frédéric Brahami affirme, dans un livre récent, que la révolution a littéralement exterminé le temps²⁵ : rompre les chaînes du temps c'est émanciper les hommes des coutumes nécrosés, mais c'est tout aussi bien détruire l'œuvre de la civilisation ; incapable de produire une forme d'organisation à la hauteur des processus déclenchés par la société postrévolutionnaire, l'événement inaugural de la modernité semble structuré, dès le début, selon une temporalité vectorielle où le progrès n'est rien d'autre que l'autre côté de l'Apocalypse²⁶. Ainsi, penser la révolution par l'image de l'Apocalypse signifie la penser comme un événement qui barre l'avenir, qui fait « offense au temps » en le supprimant²⁷. On retrouve cette idée tout aussi bien chez un Chateaubriand qui déclare « dans nos révolutions nous n'avons jamais admis l'élément du temps²⁸ », que dans les dialogues de *L'Espoir* de Malraux, lorsqu'un des protagonistes affirme que « par sa

jusqu'à l'Anthropocène, cf. François Hartog, Chronos. *L'Occident aux prises avec le Temps*, Paris, Gallimard, 2020.

24. Cf. S. Wahnich, « Terminer la Révolution Française, en finir avec la révolution », *Écrire l'histoire*, n° 15, 2015 (dossier « La fin de l'histoire »), p. 139-147.

25. Cf. Frédéric Brahami, *La raison du peuple. Un héritage de la Révolution française (1789-1848)*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 94.

26. Cf. Jean-Yves Pranchère, « Le Progrès comme catastrophe : la pensée contre-révolutionnaire face à la déhiscence de l'histoire », *Archives de philosophie*, n° 1, 2017, p. 13-32.

27. « L'offense faite au temps » est le titre du deuxième chapitre de *La raison du peuple*, *op. cit.*, p. 81-128.

28. Chateaubriand, *Mémoire d'outre-tombe*, cité par Brahami dans *La Raison du peuple*, *op. cit.*, p. 90.

nature même, l'Apocalypse n'a pas de futur. Même quand elle prétend en avoir un²⁹ ».

À rendre la temporalité apocalyptique inséparable de la forme-événement il y a aussi son caractère *traumatique*, c'est-à-dire impossible à dépasser. Selon son étymologie, le propre du trauma est celui d'être une blessure dont les conséquences se répercutent longtemps dans l'organisme tout entier. Le traumatisme détermine l'avenir en le fermant : le moment traumatique ne pouvant être oublié, l'avenir ne s'en arrache jamais ; il le détermine dans la mesure où, devenant un commencement absolu (donc un événement), effaçant tout passé antérieur, le sens du monde ne peut être construit qu'à partir de lui. Aussi le traumatisme n'est pas tant un commencement qu'une *origine* : impossible à oublier et à maîtriser, il nous enferme dans son présent éternel. C'est pourquoi l'expérience traumatisante est nécessairement *donatrice de sens*³⁰ : au fond du dispositif temporel apocalyptique nous retrouvons le problème métaphysique de la fondation et de l'origine.

2. D'UN SERMENT À L'AUTRE

La notion de *groupe assermenté* – présentée dans la *Critique de la raison dialectique* comme phase qui suit le moment apocalyptique et fusionnel – est à son tour redevable de l'épisode historique du serment du Jeu de Paume, auquel Sartre dédie une attention particulière dans ses annotations sur la période de Mai-Juin 1789. Dans les récits de ses contemporains, le moment inaugural de la Révolution a coïncidé moins avec l'auto-proclamation du Tiers État en Assemblée Nationale

29. A. Malraux, *L'espoir*, *op. cit.*, p. 87.

30. Cf. F. Brahami, *op. cit.*, p. 35. C'est précisément pour penser autrement le rapport entre histoire et donation de sens que Merleau-Ponty construit son concept d'institution. Cf. Paolo Napoli, « L'istituzione e il deposito del senso », in *Almanacco di Filosofia e Politica*, *op. cit.*, p. 53-69.

qu'avec le serment prononcé par les députés le 20 juin 1789 dans la salle du Jeu de Paume : « événement neuf » qui néglige le passé et marque l'ouverture d'un « temps sacré », en faisant de l'apparition de l'Assemblée Constituante une véritable « hiérophanie³¹ ». Comment expliquer, demande Sartre, que le rationalisme des Lumières fasse autant de place à la « parole sainte » du serment – laquelle « nous fait pénétrer sur le terrain de la phénoménologie du droit », « appartient à la religion en ce qui concerne son essence³² » ?

La réponse réside en deux ordres de raisons. Premièrement, le serment permet de substituer un acte *symbolique* à la réalité matérielle d'une action (ici : celle de transférer l'Assemblée à Paris, de manière à la placer sous la protection du peuple en révolte contre le roi). En ce sens, le serment revêt une fonction « tactique », dit Sartre : il répond à la nécessité de produire une réaction à l'action royale, mais il le fait sous la forme d'une « violence juridique » – dont la matérialité est amenuisée par rapport à la « violence pure » exercée par la foule à Paris³³. La deuxième raison touche au caractère spécifique du serment du Jeu de Paume par rapport à d'autres serments et, en particulier, à celui du 17 juin³⁴. En analysant le texte de ce dernier, Sartre y décèle un aspect « classique et contractuel », en vertu duquel « on me donne un pouvoir et en échange je limite

31. *MJ*, p. 86.

32. Selon l'analyse de Gerardus Van der Leeuw, auquel Sartre se réfère explicitement et dont les éditeurs du manuscrit donnent en note la référence précise (*La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*. Paris, Payot, 1948, p. 402), cf. *MJ*, p. 87.

33. *MJ*, p. 146.

34. Sur la prolifération des serments pendant la Révolution française cf. Claude Langlois, « Le serment révolutionnaire 1789-1791 : fondation et exclusion » in Verdier R. (dir.), *Le serment, Volume II – Théories et devenir*, Paris, Éditions du CNRS, 1991, p. 389-395. Sur « l'obsession du serment » comme fondement d'une fraternité révolutionnaire et universelle au-delà des déterminations juridiques, législatives et politiques de la loi, voir les analyses de Jacques Derrida à propos de Jules Michelet dans *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 253-268.

ma liberté³⁵ ». C'est sur la base d'une logique contractuelle (quoique revêtue de la sacralité cérémonielle d'un serment) que l'Assemblée s'est autoproclamée Assemblée Nationale et qu'elle a arrêté que ses membres ne se sépareront pas. D'où vient alors la nécessité d'un serment supplémentaire, trois jours après, dans la salle du Jeu de Paume ?

Sartre saisit une subtile différence entre ces deux épisodes qui, à première vue, sembleraient l'un la répétition de l'autre. Le premier serment a une fonction *constituante* : l'Assemblée n'existant pas encore comme Assemblée Nationale, les députés sont libres de choisir si jurer (ou pas) « de ne jamais se séparer et de se rassembler partout où les circonstances l'exigeront, jusqu'à ce que la Constitution du Royaume soit établie³⁶ ». Le serment du Jeu de Paume, en revanche, est prêté au moment où l'Assemblée est *déjà* constituée comme souveraine et agit en tant que seule dépositaire de la volonté générale de la Nation. Par conséquent, remarque Sartre, ce serment ne peut être refusé, *de jure*, par aucun des députés : le 20 juin, l'Assemblée est un sujet libre et souverain qui *exige* une confirmation de la part de ses membres : « [elle] pose une *exigence inconditionnelle* au nom de la liberté³⁷ ». Pour montrer la spécificité du serment du Jeu de Paume, Sartre s'intéresse au cas d'un député, Martin d'Auch, lequel, au moment même où il jure, ajoute à côté de sa signature le mot « opposant³⁸ » : un tel geste, évidemment possible *de facto*, est littéralement *impensable* au sein de la logique représentative de l'Assemblée. Une fois que celle-ci s'est constituée, ses membres n'y figurent pas à titre d'individus privés, ni comme mandataires d'une partie de la société (ou d'une certaine corporation) qui devrait faire valoir ses intérêts auprès de l'instance supérieure du gouvernement. Chaque député représente toujours et nécessairement la *totalité* de la

35. *MJ*, p. 149.

36. *MJ*, p. 142.

37. *MJ*, p. 152.

38. Cf. *MJ*, p. 150-151.

Nation, chacun exprime l'ensemble de la volonté générale – laquelle est, par définition, unique, absolue et indivisible. La différence marquée par Sartre est donc entre, d'une part, un serment (celui du 17 juin) dans lequel les membres se déterminent « vis-à-vis d'un *objet* qui n'existe que par leur réunion et disparaît avec leur séparation » et, d'autre part, un serment par lequel un tel objet se transforme en *sujet* souverain capable d'agir : l'Assemblée devient active, ne peut cesser de l'être et, pour cela, se transforme en « impératif catégorique extratemporel contre les variations du futur³⁹ ».

L'analyse de ce dédoublement par lequel un objet se transforme en sujet en devenant objet pour lui-même nous permet de souligner deux aspects importants pour la suite de notre parcours : premièrement, le serment n'a pas nécessairement une fonction constituante – fonction que Sartre réserve à la seule version contractuelle ; en outre, la liberté impliquée dans les deux serments n'est pas tout à fait la même : dans un cas, il s'agit de la liberté que chacun peut exercer en tant qu'individu (chacun est libre de jurer ou pas, car le lien entre les membres de l'Assemblée commence *après* le serment-contrat), dans l'autre, la liberté et la volonté n'appartiennent plus au registre individuel : une fois qu'ils ont juré, tous les membres ne peuvent que se reconnaître dans la volonté de la Nation souveraine, laquelle est toujours en acte et n'admet pas de fracture en son sein. Aucune opposition n'est possible car chacun, en obéissant à la loi qui émane de l'Assemblée, ne fait qu'obéir à l'expression de sa plus « pure » et véritable liberté⁴⁰.

* * *

39. *MJ*, p. 152.

40. Sartre ne manque pas de souligner le paradoxe intrinsèque au dispositif conceptuel de la souveraineté moderne, en précisant que « Le serment prononcé par ces bourgeois est comme la décision d'obéir, mais de n'obéir qu'à soi, c'est-à-dire à sa plus pure liberté, mais aliénée », *MJ*, p. 153.

À reconduire entièrement l'usage sartrien du serment et de la figure de l'Apocalypse aux épisodes de la Révolution française, on risque toutefois de déformer l'ambition conceptuelle qui anime la *Critique de la raison dialectique* : ici les événements de la Révolution doivent illustrer, à titre d'exemples, le développement de l'argumentation sartrienne. Le problème n'est pas d'interpréter la Révolution française, mais plutôt d'utiliser la Révolution pour *exemplifier* les catégories que la raison dialectique expose au cours de sa propre expérience critique⁴¹. La question touche à l'articulation entre le plan de l'histoire et le plan du concept : entre, d'une part, l'événement dans sa contingence et dans son déroulement tel qui s'est historiquement produit (le schème chronologique : Assemblée Nationale, serment du Jeu de Paume, Assemblée Constituante, Convention, Terreur, Directoire, etc.) et, d'autre part, la manière dont la raison dialectique construit ses outils *euristiques* dans le but de produire une intelligibilité de l'histoire – de n'importe quelle histoire, par n'importe quel agent situé qui en interroge le sens.

Il est donc utile d'insister sur le fait que la Révolution française, au sein de la réflexion sartrienne, fonctionne plus comme un *exemple* que comme un *modèle* du changement historique. Si le modèle implique nécessairement une normativité verticale qui force l'histoire à rentrer dans des constructions théoriques préalablement forgées, l'exemple permet en revanche de penser une normativité horizontale et ouverte⁴². Au sein de l'analyse dialectique et matérialiste de l'histoire proposée par Sartre, le

41. Cf. *CRD I*, p. 153-159.

42. « L'exemple n'a valeur d'exemple que si on lui conserve toute sa singularité et, *bien qu'il possède une réalité normative*, il ne peut pas être source d'obligation [...] Ceux qui prennent l'exemple pour modèle [...] manquent la singularité de leur propre situation et ne peuvent, conséquemment, trouver la solution de leurs problèmes », *MH*, p. 319 (je souligne, CC). Sur les différents types de normativité impliqués respectivement par le modèle et par l'exemple dans les enquêtes en sciences humaines, on lira : Eduardo Viveiros de Castro, « On Models and Examples. Engineers and

recours aux exemples peut être lu comme une invitation à faire du passé un rappel et un appel au cœur du présent : *rappel* que l'histoire n'est pas destinée à se répéter éternellement égale à elle-même, que des brèches y sont non seulement possibles, mais aussi réalisées et réalisables⁴³ ; *appel* à donner suite à une ou à plusieurs de ces brèches, à *continuer* ce que l'exemple a permis de voir, d'entrevoir, de faire émerger, tout en le transformant en fonction de la singularité indépassable de la situation présente⁴⁴. En outre, affirmer que l'opérativité de la Révolution française n'est pas celle d'un « mythe⁴⁵ » mais celle d'un exemple parmi d'autres⁴⁶, signifie aussi refuser à cet événement le rôle de *matrice* conceptuelle pour les catégories forgées dans la *Critique de la raison dialectique*.

Bricoleurs in the Anthropocene », *Current Anthropology*, vol. 60, Supplement 20, August 2019, p. 296-308.

43. Cf. *MH*, p. 319-320 : « L'exemple est en réalité l'équivalent laïc de la grâce. Il apporte un secours supra-mondain à celui qui est enlisé dans le monde. [...] Il fournit une force d'appoint en lui montrant – à propos d'événements et des conduites qui n'ont pas de rapport avec lui – que l'*ethos* n'est pas seulement une possibilité perpétuelle, mais qu'il est aussi réalité. La norme prend ici l'aspect d'un encouragement ».

44. J'utilise ces formulations en pensant à la définition merleau-pontienne d'institution mentionnée plus haut : ses traces sont profondes, à mes yeux, dans la manière dont la *Critique de la raison dialectique* s'efforce de construire une « théorie de la mémoire individuelle et de la mémoire de groupe » capable de considérer le passé non seulement dans sa « structure d'inertie » mais aussi en tant que « réalité complexe au cœur de la dialectique » (*CRD I*, p. 515, note 1). Il s'agit de comprendre à quelles conditions un passé commun peut devenir une ressource pour transformer le présent : peut-on se tourner vers le passé autrement que par le biais de la commémoration ou sous la forme de « monument aux morts » (*CRD I*, p. 516) ? Comment choisir des exemples « dans ce passé non vécu par nous et qui pourtant [...] est nôtre de part en part » (*CRD I*, p. 172) ?

45. Selon le célèbre verdict prononcé par Claude Lévi-Strauss dans le dernier chapitre de *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 336.

46. On peut citer celui des sociétés primitives étudiées par Lévi-Strauss dans les *Structures élémentaires de la parenté*, tout comme le colonialisme en Algérie et les transformations de la classe ouvrière française des débuts du capitalisme aux années 1950 : cf. *CRD I*, p. 574-598 et p. 816-880.

Concernant la notion qui nous intéresse ici, celle de serment, Sartre précise que la référence à ses formes historiques (et notamment au serment du Jeu de Paume) est motivée exclusivement par les exigences de l'exposition, car elle permet de dévoiler plus aisément les structures de cette pratique :

« *L'acte historique* de prêter serment en commun, bien qu'il soit universellement répandu et qu'il corresponde *en tous cas* à la résistance du groupe survivant contre l'action séparatrice de l'éloignement (spatio-temporel) et de la différenciation, n'est pas la forme nécessaire du serment commun en tant que celui-ci est garantie contre l'avenir, inertie produite dans l'immanence et par la liberté, fondement de toute différenciation⁴⁷ ».

Irréductible à ses incarnations historiques, le serment semble désigner, dans la *Critique de la raison dialectique*, une dynamique relationnelle plus profonde, touchant à l'ensemble des stratégies d'auto-affectation adoptées par la liberté collective en vue de garantir sa propre permanence. À partir de trois éléments fondamentaux – la *réflexivité*, la *réciprocité* (médiée), l'*invention* (pratique) –, on voit s'esquisser une sorte de grammaire du serment, qu'il faut comprendre sur la base d'un « serment originel » par rapport auquel les manifestations concrètes et historiques ne représentent que des « formes dérivées⁴⁸ ». Mais pourquoi le serment devient-il *nécessaire* pour le groupe ? Qu'est-ce que Sartre cherche à penser en mobilisant cette notion plutôt que celles de contrat ou de pacte social ? À quoi tient la capacité du serment à donner un fondement aux institutions ? Pour trouver des réponses à ces questions, on doit creuser davantage le problème du « groupe survivant » – survivant à sa propre entreprise et regardant celle-ci comme la raison *passée* de son unité. C'est grâce au serment, en effet,

47. *CRD I*, p. 518-519 (Sartre souligne).

48. *CRD I*, p. 519.

que le groupe devient *différenciable*, c'est-à-dire : il se rend tel que « les différenciations ne brisent pas son unité⁴⁹ ».

3. LE SERMENT N'EST PAS UN CONTRAT

Le groupe ne peut pas être pensé, selon Sartre, comme un sujet collectif doué d'une consistance ontologique, sa réalité étant toute entière pratique (c'est-à-dire qu'il n'est rien en dehors des actions qu'il accomplit)⁵⁰ ; cela oblige le groupe à se donner un statut différent, une fois qu'il a atteint l'objectif qui lui conférerait les raisons de son existence et de son unité. Le groupe, autrement dit, doit se poser comme *objet pour lui-même*, acquérir une *réflexivité* : il doit inventer la forme de sa *permanence*⁵¹, en instituant ce que Sartre nomme une « hétérogénéité réglée⁵² ». Le remaniement que le groupe opère sur soi grâce au serment est un acte collectif excluant tout « principe

49. *CRD I*, p. 545.

50. « [Le groupe] n'a pas d'*existence* (comme organisme) et pas d'*être* (comme totalité matérielle). Au niveau considéré, le groupe, comme réalité, n'est d'abord que l'impossibilité pour chacun d'abandonner la praxis commune », *CRD I*, p. 533 (Sartre souligne).

51. *Per-manere* : le groupe nécessite d'un complément (*per*) pour pouvoir rester (*manere*) vivant dans le temps : ne pouvant pas se figer dans une prétendue identité avec soi (car il n'en a pas une), il doit se transformer pour continuer à exister. Le problème de la permanence du groupe tel que Sartre l'aborde à travers la notion de serment est très proche de celui que Jacques Derrida pose en termes de « survivance » de l'amitié en tant qu'effort « d'exister après avoir existé » (cf. *Politiques de l'amitié*, Paris Galilée, 1994, p. 324). Cette proximité est reconnue par Derrida lui-même : « En multipliant récemment, dans *Politiques de l'amitié*, les questions sur l'autorité de ce schème fraternaliste et sur tout ce qu'il implique dans notre culture, j'avais oublié que, de façon certes différente à tous égards, Sartre avait déjà mis en cause la rhétorique de la fraternité », J. Derrida, « "Il courait mort" : salut, salut. Notes pour un courrier aux *Temps Modernes* », *Les Temps Modernes*, n° 587, 1996, p. 11, note 4.

52. *CRD I*, p. 560.

d'individuation⁵³ » et qui, justement pour cela, peut conférer une force *normative* à un double lien : au lien de réciprocité qui unit entre eux les membres du groupe, mais aussi au lien « temporel » qui connecte chaque membre à une expérience partagée et vécue comme *passé commun* – autrement dit, le moment où le groupe était entièrement action et lutte en vue de l'objectif pour lequel il s'était constitué⁵⁴.

Sartre souligne que la pratique du serment n'est pas concevable à partir de la volonté individuelle⁵⁵, en la considérant plutôt comme une détermination *sociale*⁵⁶. Cette remarque, banale en apparence, mérite en réalité d'être analysée dans ses implications conceptuelles : affirmer que le serment ne peut pas se produire à partir d'une liberté solitaire, signifie le démarquer de la logique du contrat. L'hétérogénéité de ces deux notions est explicitement revendiquée par Sartre :

« Il faut se garder de confondre [le serment] avec un *contrat social*. Il ne s'agit nullement ici de chercher un fondement quelconque à telle ou telle société – entreprise dont nous verrons la parfaite absurdité –, mais de montrer le passage nécessaire d'une forme immédiate, mais en danger de se dissoudre, à une autre forme du groupe, réflexive mais permanente⁵⁷ ».

53. *CRD I*, p. 588.

54. Le serment touche de manière essentielle à la dimension de l'absence, d'un passé qui demande à rester « vivant ». Ne pouvant pas mener ici une analyse détaillée des structures temporelles impliquées dans la pratique du serment, je renvoie à Maxime Chastaing, « Phénoménologie du serment », *Journal de Psychologie normale et pathologique*, Janvier-Mars 1940/1, p. 47-68 ; sur le rapport vie/mort comme aspect constitutif du concept d'institution, on lira l'article de Thomas Bolmain contenu dans ce volume : « “Ils discourraient morts...” ». Sartre et l'institution de Kierkegaard ».

55. « Le serment [...] est parfaitement impossible à produire, donc à comprendre, pour une liberté solitaire », *CRD I*, p. 639.

56. « Le serment est *invention pratique* ; il ne servirait à rien de le présenter comme une possibilité *de l'individu*, si l'on n'a d'abord posé que cette possibilité est sociale [...] », *CRD I*, p. 519 (Sartre souligne).

57. *CRD I*, p. 519 (Sartre souligne).

Ce que Sartre définit ici comme une « parfaite absurdité » constitue la principale ambition théorique du contractualisme jusnaturaliste moderne : trouver une fondation rationnelle à la genèse de la forme politique et justifier, par conséquent, la subordination des sujets au pouvoir souverain. En postulant l'existence d'un état de nature caractérisé par la possibilité permanente du conflit, les contractualistes attribuent à tous les individus la volonté d'en sortir pour entrer dans l'état de droit. Le passage d'un état à l'autre se fait justement sur la base d'un accord : les individus décident de renoncer à une partie de leurs droits naturels pour recevoir, en échange, la protection d'un pouvoir qui se fait garant de leur sécurité et de leur propriété. La figure du contrat permet ainsi d'attribuer aux individus une fonction *constituante* à l'égard du pouvoir auquel ils ont librement choisi de se soumettre. Autrement dit : le pouvoir moderne est légitime *en tant qu'il est le produit de la liberté des individus*⁵⁸.

Si la définition sartrienne du serment comme « libre limitation dont [chacun] a besoin pour être libre⁵⁹ » semblerait à

58. À cet égard, la critique au jusnaturalisme moderne que Hegel formule dès la période de Jena, garde toute sa pertinence. Dans l'article de 1802-1803 *Sur les manières de traiter scientifiquement du droit naturel* (trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1990), Hegel souligne l'aporie intrinsèque à la notion d'état de nature : bien qu'il soit présenté comme présupposé de toute institution politique, l'état de nature est un produit du discours visant à trouver une justification rationnelle à l'ordre politique existant, de telle sorte que « l'*a posteriori* devient le principe directeur de l'*a priori* » (*ibid.*, p. 22). Affirmer, comme le font les penseurs du jusnaturalisme, que l'état de nature doit être abandonné à cause du mal qu'il porte avec soi, signifie présupposer le résultat auquel on veut arriver, c'est-à-dire l'accord et l'harmonie des éléments en conflit entre eux, comme expression du bien et de l'utilité commune. L'autre erreur fondamentale des théories contractualistes concerne le rôle attribué aux individus : du point de vue hégélien, l'individu pris en tant que tel est une abstraction de l'entendement ; son identité ne peut pas être conçue dans une sphère qui précède l'organisation politique et, à plus forte raison, elle ne peut pas figurer comme la base de la fondation de l'État.

59. *CRD I*, p. 525.

première vue reproduire la logique contractualiste, ce parallèle fonctionne seulement en apparence. La liberté « post-contratuelle », coïncidant avec le droit de faire tout ce qui *ne nuit pas* à autrui, présuppose une vision de l'homme comme monade isolée, repliée sur elle-même⁶⁰. Dans l'ordre civil inauguré par le contrat, la forme du lien social est, paradoxalement, celle d'une séparation : il s'agit d'un lien qui *dé-lie*, une union qui sépare l'homme à la fois des autres hommes et de soi-même. En revanche, la manœuvre que la liberté exerce sur elle-même lorsqu'elle s'engage dans le serment est finalisée à soutenir une solidarité et une réciprocité qui doivent justement éviter la séparation parmi les membres du groupe : « pour que je puisse compter sur le groupe, il faut que chacun puisse compter sur moi [...] Jurer c'est donner *ce qu'on n'a pas* pour que les Autres vous le donnent et que l'on puisse tenir parole⁶¹ ». À bien y regarder, c'est la logique même de l'échange qui se trouve mise à mal dans le serment : chacun, en jurant, ne cède pas quelque chose qu'il possède originairement (son droit naturel) pour avoir en retour un avantage en termes d'utilité individuelle⁶².

60. Comme Marx l'a bien montré dans son analyse de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* : « Le droit de l'homme qu'est la liberté se fonde non pas sur ce qui relie l'homme à l'homme, mais au contraire sur la séparation de l'homme d'avec l'homme. C'est le droit à cette séparation, le droit de l'individu restreint, limité à lui-même. L'application pratique du droit de l'homme à la liberté, est le droit de l'homme à la propriété privée », Karl Marx, *Sur la question juive*, trad. J.-F. Poirier, présentation et commentaires de Daniel Bensaid, Paris, La Fabrique, 2006, p. 56.

61. *CRD I*, p. 526.

62. Le mécanisme du serment n'est pas non plus entièrement identifiable à celui du don et du contre-don, car ici l'acte de donner porte justement sur « ce qu'on n'a pas » et que donc, à proprement parler, ne peut pas se transmettre aux autres comme obligation de recevoir. Sur la manière dont Sartre assimile de manière critique les approches anthropologiques de la logique du don, voir l'article de Hadi Rizk contenu dans ce volume : « Sur la praxis instituante, ou la magie syncrétique des objets sociaux ».

« Un accord suppose en effet que des individus différents, venus d'horizons différents et caractérisés par des traits et des habitudes différentes, réalisent dans la réciprocité une entente contractuelle sur un minimum [...]. L'accord réalise sur un point l'unité extérieure des Autres en tant qu'Autres et il ne peut qu'exploser en *pulvérisation d'identités*⁶³ ».

Le serment ne concerne pas l'engagement d'une volonté solitaire vis-à-vis d'autres volontés solitaires : la dimension de communauté qu'il possède à sa source s'explique par le fait que cette conduite s'inscrit dans le milieu dialectique des tiers régulateurs⁶⁴. Chaque membre, lorsqu'il jure, agit à la fois comme sujet et comme objet, comme transcendance et comme immanence par rapport au groupe, selon un triple mouvement qui déconstruit la figure de l'individu comme entité autosuffisante et sujet de volonté :

« Le premier mouvement est de jurer pour faire jurer les Autres [...] pour se cautionner contre la possibilité qu'ils se dispersent, et le deuxième moment de l'opération c'est de jurer pour *se protéger contre soi* dans les Autres. [...] [En même temps] le serment que j'ai fait revient du tiers à moi et me réintègre au groupe, en tant qu'il est structure constitutive de son serment [...] Garanti contre ma trahison possible, il peut affirmer à tous qu'il ne sera pas celui par qui la trahison arrive⁶⁵ ».

Chaque tiers produit sa fidélité comme *médiation* nécessaire pour la fidélité de tous les autres, de telle sorte que chacun est pour les autres non pas un simple dédoublement de soi-même

63. *CRD I*, p. 623-624 (je souligne, CC).

64. Cf. *CRD I*, p. 520-521 : « La conduite du serment ne peut être que commune [...] Ainsi mon serment au tiers reçoit à sa source une dimension de *communauté*, il vient toucher chacun directement et à travers tous » (Sartre souligne).

65. *CRD I*, p. 522 (je souligne, CC).

(selon le modèle de l'interchangeabilité propre à l'individu abstrait), mais un frère complice dont l'existence « dépend de la mienne comme la mienne dépend de la sienne (à travers tous) dans l'irréversibilité d'un libre consentement⁶⁶ ». Contrairement à ce qu'affirme Raymond Aron⁶⁷, Sartre s'éloigne de la logique du contrat, car il refuse à l'individu le rôle de fondement de la vie associative et s'efforce d'établir une « compréhension de la praxis commune en tant que telle, en tant qu'on la rapporte au groupe comme sujet pratique [...] *et non aux individus qui s'y intègrent*⁶⁸ ».

L'usage sartrien du serment vise également à déconstruire l'ancrage *moral* et *théologique* traditionnellement conféré à cette pratique – l'autonomie de la volonté individuelle comme condition indispensable de la foi jurée et le recours à Dieu

66. *CRD I*, p. 535.

67. Pour lequel « le serment tient dans la philosophie de Sartre la place du contrat chez J.-J. Rousseau : principe de tout ordre social qui puisse se donner pour humain [...] Entre le serment et le contrat [il y a] une similitude essentielle : l'idée que la société naît à partir d'une liberté originelle, d'une praxis constituante et que le pouvoir de l'homme sur l'homme ou plutôt l'existence même des collectivités dérive en droit de l'unanimité essentielle », R. Aron, « Le serment et le contrat », cit., p. 53. Pour Aron, ce parallèle se conclut d'ailleurs à la faveur de Rousseau : si le contrat, chez ce dernier, aboutit à la souveraineté de la loi, le serment chez Sartre n'aboutit qu'au règne de la terreur, cf. *ibid.*, p. 54. J'y reviendrai.

68. *CRD I*, p. 648 (je souligne, CC). Sur le rôle de la praxis individuelle pour l'intelligibilité de la praxis commune, ainsi que sur le degré de leur « homogénéité » reste une ambiguïté non résorbable dans la *Critique de la raison dialectique* : à côté de passages comme celui-ci : « La praxis individuelle est le moule synthétique où doit se couler l'action commune » (*CRD I*, p. 642), on en trouve d'innombrables où Sartre affirme le contraire : « la praxis commune n'est pas en elle-même une simple amplification de la praxis d'un individu » (*CRD I*, p. 509). Ne pouvant pas rentrer ici dans les détails de cette question complexe et capitale, je me contenterai de préciser ceci : il ne s'agit pas de nier le rôle fondamental de *médiation* que la praxis individuelle revêt pour l'action du groupe sur lui-même, mais de refuser à la notion d'individu (en tant que sujet abstraitement isolé) le rôle de *fondement* du collectif.

comme témoin suprême de sa validité. Chez Sartre, non seulement la figure du tiers est dépourvue de transcendance divine, mais elle est loin d'incarner le lieu de l'Autre, du jugement et de l'arbitrage que seul un sujet *extra partes* pourrait garantir – autrement dit : *le tiers n'est pas souverain*. Sartre précise que, si l'on voulait parler à tout prix de souveraineté à propos du tiers, il s'agirait d'une souveraineté fort paradoxale : elle circule en tant que *quasi-souveraineté* de chacun, elle ne confère aucun statut privilégié⁶⁹ et elle n'a aucun fondement. Le problème de fonder la souveraineté émerge seulement si l'on postule l'existence d'individus isolés :

« À partir du moment où *l'absence de rapport* devient le rapport fondamental, il est légitime de se demander comment ce type de relation synthétique qu'on nomme le Pouvoir peut s'instaurer comme lien entre ces molécules séparées. Et l'on s'est refusé *a priori* tout moyen d'interprétation sauf deux : le pouvoir émané de Dieu, le pouvoir émané de certaines métamorphoses intermittentes qui transforment la société en totalité-totalisée [...] Par malheur, ni Dieu ni le groupe totalisé n'ont d'existence réelle. Et s'il fallait vraiment trouver un fondement à la souveraineté, nous pourrions chercher longtemps : il n'y en a pas⁷⁰ ».

La manière dont Sartre réinvestit la catégorie de serment empêche, aussi et en même temps, de conférer à celle-ci le rôle d'un événement fondateur : à la différence du contrat, dont la stipulation, quoique fictionnelle, a pour effet de produire *ex nihilo* une communauté, le serment advient lorsque le groupe s'est déjà constitué et il ne peut aucunement en représenter l'origine ou l'acte de fondation⁷¹. Pas d'antécédence du serment

69. Cf. *CRD I*, p. 481.

70. *CRD I*, p. 695 (Sartre souligne).

71. Le fait que Sartre définisse le serment comme le « commencement de l'humanité » (*CRD I*, p. 535) ne doit pas confondre quant à sa nature anti-événementielle, car il précise tout de suite que ce « commencement »

par rapport au groupe : sa fonction est de donner consistance et durée à un lien qui existe déjà, en montrant l'impossibilité (à la fois logique et politique) de poser l'individu et sa volonté comme base de la vie politique. Autrement dit : le problème que le serment est appelé à résoudre dans la *Critique de la raison dialectique* ne concerne pas la fondation de la souveraineté, mais l'implémentation de la capacité d'action politique du lien de réciprocité⁷². On comprend mieux, dès lors, que la praxis individuelle ne soit jamais en mesure de fournir l'intelligibilité du serment : c'est plutôt l'individu qui, en tant que sujet d'action, peut devenir intelligible à partir de la constitution du groupe qui l'inclut⁷³.

Le lien dont le serment permet la « stabilisation » ne s'appuie pas pour autant sur l'idée d'un élan communautaire ou d'une coopération originaire entre les hommes : au lieu de la fidélité ou de la confiance réciproque (selon les *topoi* de la

n'est rien d'autre que « la conquête de l'homme comme liberté commune sur la sérialité », *ibid.*, note 1.

72. La définition moderne de la souveraineté comme force absolue, illimitée, indivisible est ainsi minée à ses racines : dans la *Critique de la raison dialectique* la souveraineté apparaît comme originairement mutilée, décomposée, fragmentée, partagée. Elle ne peut pas être absolue parce que les liens entre les tiers ne sont jamais univoques : « la souveraineté est limitée par sa réciprocité même », *CRD I*, p. 667.

73. Il serait intéressant de confronter la conception sartrienne du serment avec l'approche exposée par Georges Davy dans *La Foi jurée. Étude sociologique du problème du contrat* (Paris, Alcan, 1922). Cet ouvrage, que Sartre a passé en revue dans un article de jeunesse (« La théorie de l'État dans la pensée française d'aujourd'hui » [1927], *Revue française de science politique*, vol. 47, n° 1, 1997, p. 89-106), identifie une sorte de « noyau » du mécanisme social qui, tout en se différenciant au cours de l'histoire, peut être étudié de manière scientifique. Le lien produit par le contrat serait, tout à la fois, en rupture et en continuité avec la foi jurée du serment : la réglementation concernait exclusivement les liens entre les groupes et c'est seulement à l'époque moderne, suite aux transformations des rapports sociaux, qu'elle a eu besoin de trouver un fondement dans la volonté des individus.

pistis grecque ou de la *fides* latine⁷⁴), Sartre pose la peur, la crainte et la violence à la base du serment. Cet aspect semblerait autoriser, encore une fois, le rapprochement avec la logique du contrat – dont la nécessité surgit justement de la peur face au risque permanent du conflit dans l'état pré-juridique. Toutefois, si la peur constitue bien le moteur du serment, il s'agit d'une peur particulière à plusieurs égards ; premièrement, ce n'est pas seulement la peur de l'Autre mais, aussi et en même temps, la peur ressentie par chaque membre vis-à-vis de soi-même : j'ai peur d'être celui par qui le lien pourrait être mis en danger (ou alors j'ai peur d'être celui qui ne tient pas le silence sous la torture, selon l'exemple qui revient dans *Morale et Histoire*, justement pour penser le lien entre un militant et ses camarades, dans le partage d'une entreprise commune⁷⁵). Deuxièmement, cette peur ne concerne aucunement la mise en danger de l'utilité individuelle, mais au contraire *l'existence* du lien lui-même : il s'agit d'un *affect* commun, le lieu partagé de l'incertitude de la relation de réciprocité⁷⁶. Autrement dit : la peur qui déclenche le serment n'a pas celle en raison de laquelle l'individu décide de renoncer à une partie de ses droits, afin d'être protégé dans son individualité. Au lieu d'avoir une fonction *génétique* par rapport à l'instauration de l'ordre politique, cette peur indique le caractère constitutif, pour le lien social tel que Sartre le pense, d'une substrat pulsionnel et passionnel, relevant d'une dimension proprement anthropologique. Enfin,

74. Cf. sur ce point Nicole Loraux, « Serment, fils de Discorde », in *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 1997, p. 121-145. Voir aussi Giorgio Agamben, *Le sacrement du langage. Archéologie du serment*, Paris, Vrin, 2009, p. 43 et *sqq.*

75. « Ce n'est pas [l]e calcul qui entre en jeu dans la décision [de ne pas parler sous la torture] ; il s'agit en fait de relations humaines : ne pas livrer des camarades qui lui ont fait confiance [...] ne pas coopérer pour sa part à étendre à d'autres la sorte inhumaine qui lui est réservée », *MH*, p. 371.

76. Il est significatif, à cet égard, que Sartre définisse le serment comme la « canalisation d'une émotion violente » ou encore comme un « court-circuit entre l'émotion et l'acte », *MJ*, p. 146.

la décision de jurer, bien que déclenchée par la peur, ne suit pas la logique de la contagion propre à la panique sérielle⁷⁷ : si je jure, ce n'est pas pour imiter l'autre qui a déjà juré, ni par crainte d'être exclu d'un groupe qui pourrait me nuire. La temporalité du serment fonctionne plutôt *par anticipation* : chacun affirme, de manière anticipée, la certitude que tous les autres jureront comme lui, de telle sorte que le serment de chaque tiers « contient *par avance* les serments de tous⁷⁸ ». Et cela est vrai, précise Sartre, indépendamment du fait que l'opération concrète de jurer soit chronologiquement précédente ou successive à celle des autres : en tant que décision originellement commune, le serment est « action du groupe sur soi à *travers chacun*⁷⁹ ». Chacun *anticipe* l'autre dans l'affirmation inconditionnée d'un lien : celui-ci ne résulte pas d'une recomposition synthétique, opérée après-coup, à partir d'une multiplicité dispersée d'individus. Cela permet aussi d'expliquer pourquoi le serment ne doit pas passer nécessairement par une formulation discursive⁸⁰ : en soulignant qu'il peut tout aussi bien rester *implicite*, Sartre s'efforce de ne pas réduire le serment à la capacité performative du langage⁸¹ ; son efficacité

77. La dynamique de l'imitation et de la contagion était celle de la panique face au danger immédiat ; lorsque le danger externe s'éloigne et ne fait plus assez peur, on passe de la panique à ce que Sartre nomme la peur réflexive (« La peur réflexive naît pour le tiers de ce que personne, pas même lui, *n'a assez peur* »), qui est à la fois une substitution de la peur réelle éloignée et une réactualisation du serment lui-même, cf. *CRD I*, p. 529.

78. *CRD I*, p. 527 (je souligne, CC).

79. *CRD I*, p. 526.

80. Cf. *CRD I*, p. 541-542 : « [L]e serment n'est pas nécessairement une opération véritable et une décision explicite [...]. Que le serment ait eu lieu réellement ou qu'on en ait fait l'économie apparente, [ce qui compte est que] l'organisation du groupe devient l'objectif immédiat. [...] Et l'unité du groupe n'est nulle part ailleurs qu'en chacun, *comme serment* » (Sartre souligne).

81. Si, d'une manière générale, le langage comme « matérialité circulante » est constitutif de tout rapport à autrui, cela ne doit pas être entendu, précise Sartre, comme s'il s'agissait d'une « virtualité incluse en chacun, comme

doit être mesurée sur la « force adhésive⁸² » qu'il produit au sein du groupe : « Le serment n'est ni une détermination subjective, ni une simple détermination du discours, c'est une modification réelle du groupe par mon action régulatrice⁸³ ». On voit ici un déplacement ultérieur par rapport aux usages traditionnels de cette notion : l'essentiel ne réside pas dans l'intention subjective des locuteurs, mais plutôt dans *ce pour quoi* on jure, à savoir le maintien de la réciprocité médiée. En ce sens, le serment chez Sartre désigne moins un rituel, une cérémonie ou un acte linguistique que la pratique, toujours recommencée, d'un lien.

4. UN SERMENT QUI (SE) FAIT DROIT ?

Le fait d'avoir insisté si longuement sur les différences entre la notion sartrienne de serment et celle de contrat, ne doit pas faire oublier que le recours au serment était également présent dans les théories du jusnaturalisme contractualiste⁸⁴. Si le droit positif n'a pas entièrement ignoré l'axiologie du serment⁸⁵, il a aussi

une « ouverture à l'autre » qui s'actualiserait dans quelques cas particuliers. Ce serait enfermer ces rapports dans les « natures » comme dans des coffrets et les réduire à de simples dispositions subjectives », *CRD I*, p. 212.

82. *CRD I*, p. 528.

83. *CRD I*, p. 521.

84. Aussi bien Hugo Grotius que Samuel Pufendorf, par exemple, ont dédié un chapitre de leurs ouvrages respectifs à la question du serment : cf. *Droit de la guerre et de la paix* [1625] (trad. J. Barbeyrac, réédité par D. Alland et S. Goyard-Fabre, Paris, PUF, 1999, livre II, chap. XIII) et *Le droit de la nature et de gens* [1672] (trad. J. Barbeyrac, Presses Universitaires de Caen, 2010, livre IV, chap. II).

85. On lira sur ce thème : Paolo Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologne, Il Mulino, 1992 – où l'auteur part de l'idée que le serment représente la « base du pacte politique dans l'histoire de l'Occident » (p. 11) ; Simone Goyard-Fabre, « La nature et le sens du serment chez les jusnaturalistes du XVII^e siècle » in Verdier R. (dir.) *Le serment, op. cit.*, p. 91-194. Le rôle ambivalent du serment au

toujours veillé à soumettre la validité de celui-ci aux principes du droit naturel, en lui refusant toute capacité normative. Au sein de la philosophie politique moderne, le serment figure comme une opération supplémentaire pouvant renforcer un accord déjà pris et valide en soi, mais presque jamais il est considéré capable de produire une obligation à lui seul. En venant s'ajouter aux promesses et aux conventions, le serment n'est ni un élément constitutif, ni un acte régulateur de la vie en commun ; sa fonction est celle de renforcer, de solenniser, mais en aucun cas le serment aurait la force de fonder quoi que ce soit. En revanche, comme anticipé plus haut, l'originalité du serment sartrien tient aussi à sa puissance normative, à sa capacité à « faire droit ». Sur le plan conceptuel, la *Critique de la raison dialectique* trace un mouvement inverse à celui du jusnaturalisme, car c'est le serment qui possède la force d'instaurer un système de droits et de devoirs – et, par là, de fonder les institutions⁸⁶.

L'objectif, souligne Sartre, n'est pas de « donner une genèse historique du pouvoir de juridiction⁸⁷ », car :

« on ne saurait dériver le pouvoir juridique ni de la liberté individuelle qui est sans pouvoir sur la liberté réciproque, ni d'un contrat

sein du jusnaturalisme du xvii^e siècle est analysé par Goyard-Fabre comme le signe d'une difficulté conceptuelle, à savoir : la nécessité d'autonomiser le droit moderne, d'une part, du théologisme légué par la tradition et, d'autre part, de la loi morale comme règle méta-juridique (cf. *ibid.*, p. 99-100).

86. Je m'éloigne ici des lectures qui repèrent dans la *Critique de la raison dialectique* un « anti-juridisme radical » : cf. par exemple André Guigot (*Sartre. Liberté et Histoire*, Paris, Vrin 2007) pour qui le serment est une « revendication *a-normative* d'unité future » ayant seulement une « apparence de droit » (p. 219). Pour une approche qui, en revanche, a pris au sérieux la question du droit chez Sartre voir Nicos Poulantzas, « La *Critique de la raison dialectique* de J.-P. Sartre et le droit » in *Archives de Philosophie du droit*, tome X, 1965, p. 83-106. Plus récemment : Silvio Luiz de Almeida, *Sartre. Direito e Política*, Sao Paulo, Boitempo, 2016.

87. *CRD I*, p. 539.

social unissant des entités, ni de la contrainte exercée par un organe différencié sur le groupe, ni de la coutume d'une communauté⁸⁸ ».

Mais cette précision, loin d'éclairer le rapport entre le serment et la dimension juridique, rend encore plus étonnant le recours au registre du droit dans les analyses du groupe assermenté : ici le serment institue un pouvoir juridique que Sartre désigne comme « l'invention d'une communauté qui réalise qu'elle n'est ni ne sera totalité totalisée⁸⁹ ». La dimension juridique à laquelle Sartre se réfère dans ce passage n'est pas celle du sujet de droit abstrait, dont l'action ne devient effective qu'une fois transposée dans la sphère de la souveraineté représentative – *via* l'intégration de chaque individu à une totalité-sujet substantialisée, pouvant se décliner comme État, Assemblée, Parti, etc. Au contraire : c'est un droit qui se manifeste en tant qu'invention commune, « *lien* objectif et interne d'une communauté en voie d'organisation⁹⁰ ». Il n'y a pas de cession ou de renonciation aux droits, parce que précisément il n'y a pas de droit avant celui qui est inventé dans la relation instituée *par* et *dans* le serment. C'est justement dans la mesure où je noue cette relation que je découvre mon droit, c'est lorsque je me lie aux autres que j'expérimente ma puissance maximale d'action. Dès lors, ce n'est pas un droit qui sépare, mais un droit qui unit :

« Ce serment – implicite ou explicite – définit chacun comme *individu commun* non seulement parce qu'il concerne son être dans le groupe, mais encore parce qu'il ne peut avoir lieu en chacun que *par la médiation de tous*⁹¹ ».

88. *Ibid.*

89. *Ibid.*

90. *CRD I* p. 560.

91. *CRD I*, p. 542.

La liaison instaurée par le serment et ayant « force de droit » devient opérationnelle à travers une forme spécifique de violence, que Sartre nomme « violence-amitié⁹² » ou « fraternité-terreur⁹³ ». On touche ici à un des points les plus controversés de la *Critique de la raison dialectique*, qui a amené ses détracteurs à considérer la liberté sartrienne comme « par essence terroriste⁹⁴ », en la faisant tomber sous la même critique que Hegel adressait à la « fureur d'anéantir » exprimée par la Révolution française⁹⁵ :

« Par le serment, le révolutionnaire se soumet à l'avance aux rigueurs de la discipline et de l'épuration ; il se méfie de sa propre liberté qu'il ne peut aliéner (l'homme est liberté) mais, sachant qu'il risque de trahir son serment, il jure librement qu'il payera le prix de sa trahison et qu'il veut lui-même ce châtiment. [...] Par le serment révolutionnaire la liberté [...] ne dispose pas de son avenir, elle autorise les autres à en disposer⁹⁶ ».

92. *CRD I*, p. 538.

93. À cela il faut ajouter la dimension du *Sacré* considérée en tant que « structure fondamentale de la Terreur comme pouvoir juridique », *CRD I*, p. 540. Je ne peux pas m'arrêter ici sur cet aspect fondamental, qui se relie directement à l'étymologie accréditée du mot serment, à savoir *Horkon omnymai* (substance sacrée). Cf. Émile Benveniste, « L'expression du serment dans la Grèce Ancienne », *Revue de l'histoire des religions*, n° 1-3, 1947, p. 81-94 ; Id., *Vocabulaire des institutions Indoeuropéennes II. Pouvoir, droit, religion*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1969.

94. Pour Julien Freund, par exemple, la philosophie exposée par Sartre dans la *Critique de la raison dialectique* est une « philosophie résolument terroriste » et le « cas le plus spectaculaire à s'engager politiquement contre la politique », in « La détresse du politique », *Res publica*, n° 3, 1972, p. 416-417.

95. Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. G. Jarczyk et J.-P. Labarrière, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1993 (section VI, partie B, chap. III : « La liberté absolue et la Terreur », p. 515-525). Cette négativité de la liberté « qui n'a aucun contenu intérieur et qui n'accomplit rien » est ce qui a empêché à la Révolution Française de trouver des solutions politiques durables.

96. R. Aron, « Le serment et le contrat », *art. cit.*, p. 54.

Face à ce genre de critiques, quelques précisions s'imposent. Tout d'abord, que la liberté ne puisse pas disposer de son avenir, qu'elle doive nécessairement passer par les autres pour le réaliser, cela constitue justement toute l'originalité de la position de Sartre par rapport aux visions individualistes de la politique, comme on a pu le voir plus haut. En montrant la « *rationalité* dialectique propre au groupe assermenté », Sartre ne cherche pas à produire un discours sur le *devoir-être*⁹⁷. Le problème qui traverse du début à la fin la *Critique de la raison dialectique* est celui des liaisons – « liaisons de l'organisation » et « organisation des liaisons⁹⁸ » : Sartre s'interroge sur ce qui peut unir les hommes dans des situations données, sachant que cela ne peut pas contourner une certaine *pratique* de l'ordre : « une discipline librement consentie » qu'il ne faut pas confondre avec la simple acceptation à conformer ses conduites aux prescriptions dérivées du serment, car « ce que chacun découvre dans l'action, c'est que la discipline l'affecte dans sa liberté même [...] d'une certaine forme d'extériorité qui, paradoxalement, *soutient ses liens d'intériorité avec chacun*⁹⁹ ».

Deuxièmement, plutôt que postuler une forme irénique de « fraternité sans terreur » ou de « réciprocité originaire¹⁰⁰ », il convient de comprendre, d'un point de vue conceptuel, ce qui relie la violence et le serment comme deux facteurs essentiels au « groupe survivant ». À cet égard, on pourrait même aller

97. Contrairement à la pensée jusnaturaliste, où il s'agit de connaître *d'abord ce que l'ordre doit être* pour pouvoir, *ensuite*, l'instituer dans l'histoire.

98. *CRD I*, p. 633. Dans l'exposition de l'ouvrage, le problème de l'organisation précède l'analyse du groupe institutionnalisé. Sur le rapport entre ces deux notions, je renvoie au texte de Hervé Oulc'hen contenu dans ce volume : « Institutions, structures, praxis : un programme de recherches sartrien ».

99. *CRD I*, p. 585 (je souligne, CC).

100. Voir à ce sujet les conversations de Sartre avec Benny Lévy reportées dans *Pouvoir et Liberté. Cahiers*. Texte établi, présenté et annoté par Gilles Hanus, Lagrasse, Verdier, 2007, p. 98-105 ; et aussi Benny Lévy, *Le nom de l'homme. Dialogue avec Sartre*, Lagrasse, Verdier, 1984, p. 121-138.

plus loin qu'Aron : la Terreur est déjà en acte dans le serment lui-même, celui-ci exigeant le sacrifice de mon frère à partir du moment où l'amitié qui nous lie est trop grande pour pouvoir supporter la séparation de l'individu commun. Il en dérive un étrange syllogisme : si le groupe assermenté est déjà en soi violence-terreur, si le serment est ce qui fonde l'institution en transformant « l'homogénéité fluide » du groupe en « hétérogénéité réglée¹⁰¹ », alors c'est *dans* la terreur que l'institution trouve son origine véritable. Contrairement à Hegel, Sartre ne voit pas dans la terreur la perversion de la liberté *ni*ant l'institution dans son essence, ni la fureur toute négative de la destruction¹⁰² ; il l'assume plutôt comme un facteur qui rend possible, dès le début, la cohésion du groupe et sa transformation en institution¹⁰³. Aussi problématique que cela puisse être sur le plan politique, cet aspect nous permet de rappeler un acquis conceptuel fondamental, à savoir que la codification juridique des rapports sociaux et la légitimation du pouvoir politique moderne sont inséparables de la violence et de l'oppression exercées par une classe sur une autre¹⁰⁴. On ne s'étonnera pas, d'ailleurs, que ce problème occupe la réflexion de Sartre dès les années 1940, au moment où il étudie *Les Principes de la Philosophie du droit* de Hegel :

101. *CRD I*, p. 560.

102. Pour une analyse détaillée (et plus nuancée) du rapport entre violence et institution chez Hegel, voir E. Balibar, « Hegel, Hobbes, et la "conversion de la violence" », dans *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010, p. 49-98, mais aussi p. 164-176.

103. Ce point a été bien remarqué par G. Rametta, dans l'article déjà cité « Sartre e l'interpretazione dialettica della Rivoluzione francese », où on lit : « Chez Hegel la Terreur nie l'institution, chez Sartre elle la produit. La différence de cette lecture consiste dans le fait que, au lexique de la volonté, Sartre substitue celui de la fraternité ; à l'aporie entre conscience singulière et instance de l'universel, celle entre groupe en fusion refusant de retomber dans la multiplicité sérielle et inertie auto-imposée de la liberté *via* le serment », p. 398 (je traduis, CC).

104. Cf. Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. GEME, Paris, Éditions Sociales, 2018.

« Le droit est un refus absolu de la violence qui ne peut servir qu'à l'opresseur, parce que *la violence d'où le droit est sorti est antérieure à l'établissement du droit* et parce que l'inégalité concrète est entièrement en dehors de la sphère juridique. [...] Au fond le Mal dans la violence vient précisément non de ce qu'elle détruit le droit mais de ce qu'elle le crée. Elle met le vaincu dans une situation telle qu'il doit l'accepter ou mourir¹⁰⁵ ».

Troisièmement, loin d'être le seul et unique lien entre les membres du groupe, la violence intervient pour *réactualiser* la relation scellée dans le serment¹⁰⁶; Sartre décrit le fonctionnement de l'institution comme un « ensemble de serments » par lesquels la génération antérieure définit des « indépassables » pour la génération successive¹⁰⁷. Autrement dit, tout comme le serment – ou plutôt grâce au lien produit par le serment qui la fonde – « l'institution est une esquisse de l'avenir dans sa rigidité¹⁰⁸ » : le mouvement qui imprime à la liberté le sceau de la matérialité inorganique¹⁰⁹ est le même qui permet au groupe de garder vivant un passé commun, d'ouvrir le lien de réciprocité à des significations toujours nouvelles. C'est pourquoi l'institution désigne cette particulière « modalité de praxis¹¹⁰ » capable de produire la « permanence élémentaire du passé social *en tant qu'être* » et, tout à la fois, « le changement perpétuel de ce même passé *comme signification*¹¹¹ ».

105. *CM*, p. 150 et p. 275 pour la deuxième partie de la citation (je souligne, CC).

106. « La Terreur *n'est jamais* un système qui s'établit par la volonté d'une minorité, mais la réapparition – dans des circonstances définies – du rapport fondamental de groupe comme relation interhumaine », *CRD I*, p. 684 (Sartre souligne).

107. Cf. *CRD I*, p. 692.

108. *CRD I*, p. 693.

109. *CRD I*, p. 582.

110. *CRD I*, p. 690.

111. *CRD I*, p. 693 (Sartre souligne).

De ce point de vue, si l'institution est « l'auto-domestication systématique de l'homme par l'homme¹¹² » elle n'implique pas nécessairement un rapport d'asservissement de l'individu au groupe. La domestication, entendue en son sens originel, indique la « mise au service de l'homme » de quelque chose qui, en tant que telle, n'est pas directement disponible pour ses propos et qui demande à être transformée. Il est significatif que, pour décrire le fonctionnement de l'institution, Sartre fasse recours à l'image de l'*outil forgé* : emblème d'une praxis qui s'est faite matière pour agir sur la matière (pour la domestiquer), tout en étant transformée en retour par cette même domestication. Le moment institutionnel du groupe est donc le processus par lequel les hommes contrôlent et règlent les conditions matérielles de production et reproduction de leur vie en commun, à travers une action sur soi et sur les autres. Jamais tout à fait assimilable au pratico-inerte, le sens de l'institution « demeure celui d'une action entreprise en vue d'un objectif¹¹³ », à savoir l'unité de cette entité immatérielle et non substantielle qui est le groupe. L'institution est l'outil permettant au « non-être du groupe » d'accéder à une forme d'existence objective¹¹⁴ qui n'a pas le statut de l'inertie figée, mais la force d'une passivité *active* – et qu'on ne peut comprendre, dès lors, ni comme émanant de la volonté d'un individu, ni comme simple sédimentation des pratiques passées¹¹⁵.

112. *CRD I*, p. 692.

113. *CRD I*, p. 689.

114. Cf. sur ce point les analyses que Luc Boltanski consacre à l'institution comme « être sans corps » : « Les institutions sont les seuls êtres vraiment capables de donner une teneur aux êtres inexistantes. [...] Les êtres inexistantes ne peuvent s'inscrire dans la réalité que par le biais des institutions. Les institutions donnent à ces êtres [...] la possibilité d'accéder à une forme d'existence qui est loin d'être illusoire », L. Boltanski, « Les pouvoirs des institutions », in *De la Critique*, Paris, Gallimard 2009, p. 118 et *sq.*

115. Cette forme spécifique d'activité semble reprendre l'idée de l'institution comme « chose active » et « sorte de mécanique », défendue par Maurice Hauriou dans *Théorie de l'institution et de la fondation* – texte que

Si le serment figure parmi les conditions des institutions c'est en vertu de sa capacité à produire un « lien *éthique* et non seulement cognitif qui unit les mots, les choses et les actions humaines¹¹⁶ ». Une telle réglementation de l'hétérogénéité ne peut pas émerger de manière spontanée d'une supposée puissance de la multitude à s'auto-instituer comme sujet politique¹¹⁷. Liquider toute institution signifierait, pour le groupe, se condamner à vivre dans une « Apocalypse morose » où « rien ne peut arriver, sauf de mourir¹¹⁸ ». Dès lors, sortir de l'Apocalypse exige autant une stratégie *politique* pour la survie que l'abandon des théories qui pensent la révolution à partir d'une « religion du pouvoir¹¹⁹ » ou du contre-pouvoir.

Insister sur l'écart produit par la *Critique de la raison dialectique* à l'égard du contractualisme moderne signifie remettre en discussion un modèle philosophico-politique qui, après avoir trouvé ses premières incarnations historiques dans les Révolutions Américaine et Française, continue à structurer les démocraties représentatives contemporaines – de l'idée de souveraineté populaire au processus d'autorisation reliant les individus au pouvoir. En déstabilisant à sa source ce paradigme

Sartre avait d'ailleurs passé en revue dans son article « La théorie de l'État dans la pensée française d'aujourd'hui », cit. Voir M. Hauriou, *Théorie de l'institution et de la fondation (essai de vitalisme social)*, in Id., *Aux sources du droit. Le pouvoir, l'ordre, la liberté*, Paris, Centre de Philosophie politique et juridique, 1986, p. 89-128.

116. G. Agamben, *op. cit.*, p. 109.

117. Cf. sur ce thème Frédéric Lordon, « *Vivre sans?* ». *Institutions, police, travail, argent*, Paris, La Fabrique, 2019. Lordon critique les visions de la politique défendues respectivement par Deleuze, Rancière, Badiou et Agamben : par des voies différentes, ils tombent tous, selon l'auteur, dans l'impasse de la « destitution », refusant de penser les « reconfigurations institutionnelles » tout comme de poser la question de « ce qui fait ou non autorité sur un collectif » (p. 127).

118. Cf. « La Reine Albemarle ou le dernier Touriste », in *MEA*, p. 711.

119. Selon l'expression de Gilles Deleuze reportée en exergue.

(c'est-à-dire dans ses racines individualiste et contractuelle) et en posant, *via* le serment, un lien de réciprocité à la base des institutions, Sartre ouvre un chemin pour penser autrement le droit¹²⁰ : ce dernier n'est pas nécessairement une émanation de la souveraineté étatique, mais est présenté d'abord et surtout comme « ensemble de pratiques juridiques¹²¹ ». Invention commune pour structurer la relation de réciprocité médiée au moyen d'une réflexivité pratique, le droit devient l'outil pour faire *continuer* le lien né d'une action collective et construire un sens partagé du présent. Sachant que ce partage ne peut se faire qu'à partir d'une « fidélité créatrice¹²² » vis-à-vis d'un passé choisi. Mieux : en passant par ce « cap de non-infidélité » où le serment de ne pas trahir doit se renouveler pour instituer « ce qui revient sans revenir au même » et le prendre en compte là où on ne l'attend pas¹²³.

120. Sur la connexion conceptuelle entre le droit (*ius*) et la récursivité de la durée que la pratique du serment (*iurare*) permet d'instituer a insisté récemment Sandro Chingola dans son livre *Diritto vivente. Ravaisson, Tarde, Hauriou*, Macerata, Quodlibet, 2020, p. 9-14.

121. *CRD I*, p. 579.

122. Cf. Gabriel Marcel, « La fidélité créatrice », *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 2, n° 5, 1939, p. 90-115. Cet article dédié à la question du serment cherche à penser une forme de fidélité qui ne s'épuise pas dans le rapport obligation/obéissance : « Comment une fidélité active et en quelque sorte militante envers un mort peut-elle se concilier avec les lois mêmes de la vie? Ou plus profondément encore comment un rapport stable et vrai peut-il s'établir entre les morts et les vivants? [...] Quelle est l'attitude envers ce qui est à la fois présent et à jamais disparu? [...] La fidélité ne s'affirme vraiment que là où elle défie l'absence » (p. 93-95). Je remercie Grégory Cormann pour avoir porté mon attention sur cet article que Sartre avait vraisemblablement à l'esprit lorsque, dans *L'être et le néant*, il analysait la temporalité du serment en utilisant comme exemples l'engagement dans une relation amoureuse (qui occupe la première partie de l'article de Marcel) et le rapport du pour-soi vis-à-vis des morts (cf. *EN*, respectivement p. 405 et 587).

123. J. Derrida, « Il courait mort... », *art. cit.*, p. 9.