

Lucien Scubla

Pluriel de politesse, royauté sacrée et dignité de l'homme

Note sur l'origine et les fondements hiérarchiques
de l'égalité parmi les hommes

« Les droits et les dieux n'étaient pas autrefois des choses différentes. »
VICO (1983 : 172)

« A mesure que les autres croyances et toutes les autres pratiques prennent un caractère de moins en moins religieux, l'individu devient l'objet d'une sorte de religion. Nous avons pour la dignité de la personne un culte qui, comme tout culte fort, a déjà ses superstitions »

DURKHEIM (1960 a : 147)

Au début de son *Anthropologie*, Kant s'interroge avec beaucoup de sagacité sur les origines du pluriel de politesse. « Comment s'est-il fait », écrit-il à ce propos, « que le langage du dialogue, qui s'exprimait dans la vieille langue classique par le tutoiement, c'est-à-dire par le mode singulier, ait pris chez différents peuples, et d'abord chez tous les peuples germaniques, la forme pluraliste du *Vous* ? » (1964 : 19).

Certes, Kant appartient au siècle des lumières et il condamne cet usage sans plus de ménagements que le célèbre quaker mis en scène par Voltaire, dans ses *Lettres philosophiques*. Il ironise en particulier sur la surenchère des Allemands qui, « pour marquer plus encore la distinction de la personne à qui on parle », croient devoir employer « le Il singulier et pluriel, comme si le langage ne s'adressait à personne, mais faisait un récit sur l'absent, ou les absents. » Il déplore enfin que, « portant à son comble ces absurdités, pour feindre de s'humilier devant l'interlocuteur, et de l'exalter bien au-dessus de soi, on en soit venu à se servir au lieu du mode personnel, de la qualité abstraite de son état (Sa Grâce, Sa Grandeur, Son Éminence, Son Altesse) » (1964 : 20).

Chose remarquable, cependant, Kant se garde bien d'attribuer l'origine de ces coutumes à on ne sait quelles fantaisies individuelles ou caprices arbitraires ; avec une intuition sociologique très sûre, il y voit plutôt la marque laissée dans

les mœurs contemporaines par d'anciennes institutions collectives. « Tout ceci », écrit-il, « a sans doute sa cause dans la structure féodale : là, depuis la dignité royale, à travers toute la hiérarchie, jusqu'au point où cessent les dignités humaines et où il ne reste plus que l'homme, c'est-à-dire jusqu'à l'état de servage — le serf est le seul que peut tutoyer son supérieur — ou jusqu'à l'état d'enfance — il n'est pas permis à l'enfant d'avoir de volonté propre —, on prenait soin que la *gradation* du respect dû aux personnes d'un rang plus élevé ne fût jamais en défaut » (1964 : 20).

Bien entendu, l'antiquité d'une coutume n'en explique pas la forme, et Kant serait le premier à convenir qu'il ne parvient pas à tirer toute cette affaire au clair. Mais on doit dire, à sa décharge, qu'il ne bénéficie ni du « regard éloigné », ni surtout de l'abondante documentation, qui donneront aux historiens et aux ethnologues des siècles suivants une bien meilleure vue des choses.

Ce qui, toutefois, ne laisse pas de surprendre le lecteur averti des développements ultérieurs de la question, c'est de voir un auteur si prompt à déceler dans la conscience morale populaire les principes fondamentaux de la raison pratique, ne pas soupçonner, fût-ce un instant, que le pluriel de politesse pourrait exprimer lui aussi, sous une forme tout aussi populaire, les mêmes exigences éthiques, assorties au surplus des mêmes fondements suprasensibles.

Et c'est pourquoi, complétant, ou plutôt élargissant, le point de vue du philosophe, nous voudrions montrer ici qu'il faut probablement chercher dans la royauté sacrée la commune origine du pluriel de politesse et de la dignité de la personne humaine.

Au demeurant, c'est Kant lui-même qui nous suggère cette piste et cela dès le début de sa remarque sur ce qu'il croit devoir nommer le « cérémonial dans le langage de l'égoïsme. » « De nos jours », relève-t-il d'entrée de jeu, « le langage du chef de l'État à son peuple est d'ordinaire pluraliste (Nous, par la grâce de Dieu, etc.). » Mais, ajoute-t-il aussitôt, « on se demande s'il n'a pas ici un sens égoïste, indiquant une souveraineté personnelle, et s'il ne doit pas avoir la même signification que pour le roi d'Espagne, son *Yo, el Rey* (moi, le Roi). » Cependant, poursuit-il, comme s'il se ravisait, « il semble que le cérémonial de l'autorité suprême ait dû signifier à l'origine la condescendance du roi (Nous, le Roi et son conseil, ou ses états) » (1964 :19).

Il est vrai que les termes de Kant sont un peu déroutants, car il n'est pas évident que l'opposition du « je » et du « nous » corresponde fidèlement à celle de l'« égoïsme » et de la « condescendance ».

Quoi qu'il en soit, une chose est claire : en ce qui concerne le roi, c'est la forme plurielle qui est primitive. Le roi dit « nous » parce que l'instance royale est originellement et structurellement double (le roi et son conseil, le roi et ses états).

Mais alors, est-ce parce que le roi a pris l'initiative d'employer spontanément le pluriel de majesté qu'il est poli de lui dire « vous » ? ou bien n'est-ce pas plutôt parce qu'on doit s'adresser à lui à la deuxième personne du pluriel qu'il est lui aussi autorisé, ou même astreint, à utiliser le pluriel de majesté ? C'est parce qu'il omet de se poser cette question, c'est parce qu'il n'envisage implicitement que la première branche de l'alternative que Kant croit pouvoir déceler un raffinement de « l'égoïsme » dans « un pluralisme » coutumier qui, selon toute vraisemblance, n'exprime pas l'enflure vaniteuse d'individus prétentieux

mais le dédoublement rituel de la personne du roi ; et que le philosophe croit devoir condamner un cérémonial à ses yeux tardif et superfétatoire, là où l'anthropologue verrait plutôt la façon la plus ancienne et la plus typique de manifester effectivement le respect dû à un homme — et cela, comme nous allons le voir, en prenant « respect » dans le sens le plus rigoureusement kantien du terme.

Lorsqu'en 1927 Hocart reprend la question du pluriel de politesse, il a l'avantage de pouvoir croiser ses propres observations, faites à Fidji, avec celles de nombreux ethnologues et historiens qui ont été, eux aussi, intrigués par cette coutume. Il est vrai qu'il aborde le sujet de façon incidente, dans sa monographie sur la royauté, mais le très court chapitre qu'il lui affecte (1927 : 130- 133) n'en est pas moins essentiel.

Si, dit-il, on se demande pourquoi il est poli de s'adresser à quelqu'un à la deuxième personne du pluriel, « la première réponse qui nous vient à l'esprit est que, puisque plusieurs est plus important qu'un seul, il est naturel d'exprimer le sentiment qu'on peut avoir de l'importance de quelqu'un en s'adressant à lui comme si on avait affaire à plusieurs personnes » (1927 :130). Mais cette tentative d'explication ne résiste pas à l'examen. Seule une longue habitude peut donner l'illusion qu'il est « naturel » de traduire analogiquement les qualités d'un homme dans le langage de la quantité. Si cet usage s'imposait spontanément, d'où vient alors que les serviteurs français ont coutume de s'adresser à leurs maîtres en employant la troisième personne du singulier : Plairait-il à Monsieur de faire ceci ? Madame désire-t-elle quelque chose ? Et d'où vient que cette façon de faire, loin d'être récente et limitée à un pays, est en réalité déjà attestée dans l'Inde ancienne où elle est même apparue *avant* le pluriel de politesse ? D'où vient enfin que les Allemands emploient en outre, dans le même dessein, la troisième personne du pluriel ?

Il est raisonnable de penser que ces différentes manières de marquer la déférence sont étroitement liées ; et, bien entendu, on doit donner la préférence à une hypothèse qui serait capable de les expliquer toutes à la fois.

Or, poursuit Hocart, quand on cherche les origines d'une coutume, il est toujours de saine méthode de prendre les formules, et même en général les croyances, au pied de la lettre pour voir ce qu'il advient. Si on applique cette règle au cas présent, on peut en déduire qu'on s'adressait collectivement aux supérieurs parce qu'à l'origine ils étaient conçus comme des êtres collectifs, ou encore, qu'on employait la troisième personne pour s'adresser à eux parce qu'une tierce personne était réellement supposée présente. Conséquence à première vue étrange, mais qui ne saurait surprendre ni l'auteur de *Kingship*, ni son lecteur, puisqu'ils savent déjà l'un et l'autre qu'un homme peut être le siège d'un ou de plusieurs dieux, et donc constituer un être collectif. Un roi, par exemple, n'est pas par lui-même une personne sacrée mais c'est le rituel qui l'a rendu sacré en le transformant en dépositaire et gardien d'une divinité. Quand on s'adresse à lui, on peut donc soit l'interroger lui-même au sujet du dieu dont il a la charge en disant : « Pourquoi est-Il en colère contre nous ? », ou bien les interpeller directement tous les deux à la fois et leur demander : « Pourquoi êtes-Vous en colère contre nous ? », (1927 : 131). Quant à l'usage allemand de la troisième personne du pluriel il serait une forme mixte qui proviendrait de la fusion des deux formes précédentes (1927 :133).

La divinité des rois et des autres personnages officiels fournit donc une explication très élégante de tous ces usages. Nul doute, ajoute Hocart, qu'elle n'en soit aussi la véritable cause. Car les données fidjiennes fournissent la matière d'une expérience cruciale qui met l'hypothèse à l'épreuve et en donne une confirmation éclatante. A Fidji, en effet, lorsque les nobles s'adressent à un prêtre dans des occasions profanes, ils le tutoient tout simplement, mais lorsqu'ils s'approchent de lui en qualité d'adorateurs du dieu dont il est possédé, ils lui disent « Vous » (1927 : 131).

Nous arrivons ainsi au cœur de notre propos. Car puisque c'est seulement en qualité de représentant d'un dieu qu'un homme a droit au pluriel de politesse, la conséquence est évidente : la généralisation de cet usage ne peut rien signifier d'autre, sinon que les hommes sont tous devenus ou en passe de devenir des dieux les uns pour les autres. Et cela, non, comme l'entend Spinoza, parce qu'ils peuvent coopérer les uns avec les autres en échangeant des services réciproques ; mais bien, comme l'entend Kant, parce que chacun est, ou doit être pour l'autre, l'objet d'un respect inconditionné et pour ainsi dire unilatéral, quoiqu'également partagé par eux tous.

Mais s'il en est ainsi, de l'extension du pluriel de politesse, nous pouvons déduire des conditions de possibilité de l'analyse kantienne de la moralité. Car s'il est vrai qu'il n'y a pas de « morale de Kant » mais seulement une analyse kantienne de la moralité, il est vrai, aussi, que cette moralité dont Kant est seulement le porte-parole, n'est pas une donnée immédiate de la conscience individuelle mais le fruit d'un long développement historique.

Et c'est bien pourquoi ce n'est pas quelque reste de « piétisme », réel ou supposé, qui empêcherait Kant, malgré ses efforts, d'affranchir la morale de la religion ; c'est tout simplement l'origine et les fondements « hiérarchiques », au sens le plus littéral du terme, de l'éthique égalitaire dont il est le théoricien, c'est-à-dire de ce qu'on appelle désormais « les droits de l'homme », autrement dit des principes qui régissent une communauté de personnes supposées toutes également libres et « autonomes ».

Encore faut-il s'assurer — pour que la démonstration soit complète — d'un côté, que la banalisation du pluriel de politesse exprime bien le fait que tous les hommes tendent à acquérir un statut analogue à celui du roi sacré et, d'un autre côté, que l'analyse kantienne de la moralité revient elle aussi, à sa façon, à ériger chaque homme en roi sacré. Sans prétendre ici traiter la question à fond, nous nous bornerons à montrer que les travaux de Hocart et de Kant contiennent, en effet, tous les éléments nécessaires à l'établissement d'une telle démonstration.

On sait que dès la fondation de l'*Année Sociologique* Durkheim considérait comme déjà acquise la thèse, qu'il contribuera d'ailleurs lui-même à consolider, de l'origine religieuse de toutes les activités les plus caractéristiques de la civilisation humaine (L'*Année Sociologique*, II, 1899 : IV-V ; 1960 b : 598). Le grand mérite de Hocart est d'avoir repris quelques décennies plus tard, toute la question à nouveaux frais avec une indépendance d'esprit qu'on lui a parfois reprochée, mais qui présente au moins l'avantage de corroborer, de la façon la plus probante qui soit, les conclusions de l'école de sociologie française, à l'aide de nouveaux arguments.

Grâce à une analyse minutieuse de coutumes et de cérémonies empruntées à des peuples disséminés sur toute la Terre, il a, en effet, réussi à montrer l'unité de tous les rites et l'origine rituelle non seulement de toutes les institutions mais aussi de toutes les grandes techniques humaines (1935, 1954).

Dans sa monographie sur la royauté, il ne se contente pas d'établir que toutes les cérémonies d'intronisation sont bâties sur le même schème et comprennent les mêmes éléments, il prouve que tous les autres rituels — le mariage, l'initiation, les funérailles, etc. — sont soit des parties détachées de la cérémonie d'installation, soit des rites d'abord réservés au roi qui, en commençant par les nobles, se sont peu à peu diffusés dans toutes les couches de la population. Le mariage, par exemple, est d'abord et avant tout un moment essentiel de la cérémonie de consécration du roi : en général, un roi ne peut pas être couronné s'il n'est pas marié (1927 : 99 sq). Chez les Jukun, le couronnement est tellement indissociable du mariage avec la reine que les deux cérémonies se confondent, alors que, lorsque le roi prend ensuite d'autres épouses, il n'y a aucune cérémonie (1954 : 76). D'un autre côté, et cela en tous temps et en tous lieux, lorsqu'un noble ou même un homme du commun se marie, lui et son épouse sont traités, pendant toute la durée de la cérémonie, comme un roi et une reine, ou encore comme un dieu et une déesse, et ils bénéficient exceptionnellement des différents honneurs (vêtements, insignes, cortèges, échanges de cadeaux, etc.) qui, en temps ordinaire, sont réservés aux souverains (1927 : 99-101 ; 1935 : 205-208 ; 1954 : 76).

L'étude des rites de mort recoupe celle du mariage. C'est parce que les funérailles sont d'abord une cérémonie royale, et peut-être même le cœur du rituel d'intronisation (1954 : 77-79) que le défunt, quelle que soit d'ailleurs sa qualité, est toujours traité comme un personnage supérieur (1935 : 216). Le caveau de famille n'est très probablement rien d'autre que la copie du tombeau du roi. Il est vrai qu'en l'absence de données archéologiques suffisamment nombreuses, il n'est pas possible de prouver absolument que les funérailles furent réservées au roi avant de recevoir une extension universelle (1954 : 79-80), mais l'étude de certains rites funéraires vient largement accréditer une pareille hypothèse. « On sait qu'à l'origine », écrit Hocart, « les pyramides étaient des sépultures royales. Par la suite, les grands seigneurs furent autorisés à en élever de plus petites. Aujourd'hui [vers la fin des années trente] cette mode, depuis longtemps abandonnée par les grands, survit dans les classes paysannes et on peut encore voir dans de modestes cimetières de village, des pyramides à degrés, dans le style des plus anciennes pyramides égyptiennes » (1973 : 139-140).

Ce n'est pas tout. On peut montrer que, d'une manière générale, toutes les coutumes se diffusent du haut en bas de la société par « snobisme » (1973 : 136-146), c'est-à-dire par « imitation du style royal » (1978 : 185). C'est ainsi, par exemple, que dans certains États d'Afrique occidentale, « du fait que le roi et sa cour sont très éloignés, chaque fonctionnaire possède sa propre cour, dont les membres ont à leur tour des gens qui sont attachés à leur service, ce processus pouvant se reproduire à l'infini » (ibidem : 182).

La conclusion s'impose et achève ainsi la première partie de notre démonstration : la diffusion universelle et la banalisation du mariage, des funérailles et de toutes les attributions royales telles que le pluriel de politesse, n'aboutissent

pas tant à effacer la majesté du souverain et les traces de l'institution monarchique qu'à construire peu à peu la personnalité de chaque individu sur le modèle du roi sacré et à multiplier, pour ainsi dire, à l'infini le nombre des monarches.

Un dernier exemple de Hocart va nous permettre de revenir à Kant en reprenant explicitement pour fil conducteur ce qu'il est convenu d'appeler les marques extérieures de respect, c'est-à-dire les égards, qui étaient originellement dus à la seule personne du roi.

On sait que le roi a pour signe distinctif de porter quelque chose sur la tête. « Dans certains pays », nous rappelle notre auteur, « ce privilège est exclusivement réservé au roi et à son entourage immédiat. » Il est vrai qu'il n'en est plus ainsi en Occident : en Grande-Bretagne, le moindre des sujets du roi peut, à cet égard, satisfaire son ambition d'imiter, à sa manière, l'étiquette royale ; « néanmoins », observe-t-il, « l'usage nous rappelle qu'à l'origine un seul homme dans le royaume avait le droit de porter un « couvre-chef » (1973 : 138).

Bien entendu, poursuit Hocart, il suffit qu'un privilège soit mis à la portée de tous pour qu'il cesse aussitôt d'en être un, et peut-être suffit-il aussi qu'il se généralise pour tomber en désuétude. C'est ce qui arrive, semble-t-il, au port du chapeau qui commence à passer pour ridicule au moment où notre anthropologue rédige son article sur le snobisme (*ibidem* : 138-139) ; et c'est ce qui arrive aussi au pluriel de politesse, lorsque les esprits forts du XVIII^e siècle commencent à y voir un odieux vestige de l'ordre aristocratique abhorré.

Cette loi est générale et nous pourrions multiplier les exemples ; mais, si elle suffisait à décrire la réalité, nous devrions trouver, au bout du compte, non pas une société constituée d'une myriade de rois sacrés, comme nous l'avons tantôt conjecturé, mais une foule d'individus disséminés dans un espace désacralisé, comme on le dit plus communément quand on décrit le monde « moderne ».

Peut-être alors nous sommes-nous trompés ; mais peut-être aussi est-ce la réalité qui est un peu plus complexe que nos deux derniers exemples tendent à le suggérer.

Souvenons-nous, en effet, du quaker dépeint par Voltaire. Il est remarquable que tel un roi sacré, il refuse ostensiblement de se découvrir devant son interlocuteur et que, proscrivant l'usage du « vous », il s'autorise à le tutoyer avec complaisance. Loin de contribuer au nivellement généralisé de la société, il en perpétue la hiérarchie, en se bornant à la renverser.

Certes, l'attitude de ce singulier personnage est caricaturale, mais elle n'est pas, pour cela, atypique : tout au contraire, en grossissant le trait, elle met bien en lumière ce qui est ici essentiel. Et c'est tellement vrai qu'à tout prendre, Kant lui-même est, au fond, très proche de ce brave quaker (pour lequel, d'ailleurs, en bon connaisseur de Voltaire, il avait sans doute une admiration secrète) : car tout comme lui, il condamne le pluriel de politesse et, quand celui-ci concède, pour ainsi dire, à tous les hommes le port d'un chapeau inamovible, celui-là leur reconnaît, pour sa part, le droit à une dignité inaliénable.

Bien entendu, le philosophe est plus habile et moins naïf que son homologue religieux. Plus cohérent que lui, il dévalorise en même temps toutes les formes extérieures de déférence, au profit d'un respect purement intérieur qui s'adresse

à la moralité et non à la position sociale ; et, plus fin que lui, il ne rejette pas pour autant les marques de civilité mais, tout comme Pascal (1957 : 619), il accepte de saluer un grand seigneur, même s'il le méprise. « Devant un grand seigneur », écrit-il en citant un mot de Fontenelle qui fait écho à Pascal, « je m'incline, mais mon esprit ne s'incline pas » (1960 b : 81).

Contrairement à Pascal, toutefois, Kant ne croit pas devoir ajouter un seul instant que l'estime et le respect sont parfaitement compatibles avec la déférence et les égards dus au rang. Il est vrai qu'en un sens cette précision est superflue et qu'au surplus, les projets des deux auteurs ne sont pas identiques. Toujours est-il que le *Discours sur la condition des Grands* passe systématiquement en revue tous les cas de figure possibles (1957 : 618-619) alors que la *Critique de la raison pratique* mentionne seulement deux cas extrêmes : celui du grand qu'on honore bien qu'il soit méprisable et celui du roturier vertueux qu'on dédaigne bien qu'il soit respectable (1960 b : 81-82). Comme si donc la valeur morale et l'honorabilité étaient exclusives l'une de l'autre. Et ce, alors même que chez Kant, le respect entendu *stricto sensu* est dû inconditionnellement à tous les hommes (et même au criminel qui doit être jugé digne du châtimement avant d'être puni*), tandis que l'estime dont parle Pascal est seulement due conditionnellement aux hommes, à proportion de leur mérite.

Vétilles, sans doute, que tout cela ; mais aussi, comme l'attitude du philosophe à l'égard du pluriel de politesse, signes tangibles qu'en dépit de sa subtilité, la position de Kant ressemble bien à celle de notre aimable quaker ou encore à celle du sans-culotte, qui, lui aussi, impose à son vis-à-vis le tutoiement en même temps qu'il lui fait revêtir l'éminente qualité de citoyen. Car il y a là, en somme, trois façons structurellement équivalentes d'instaurer une hiérarchie égalitaire ou un égalitarisme hiérarchique, en accordant à tous les hommes, sur fond de tutoiement universel, soit le droit de porter la couronne royale, soit celui d'endosser le titre de citoyen, soit celui de s'ériger en législateur du « règne des fins ».

Même si la pensée du philosophe est plus élaborée que celle du quaker ou celle du sans-culotte, il ne s'ensuit pas, selon nous, qu'elle soit toujours plus lucide. Et c'est bien pourquoi nous croyons utile de rapprocher leurs différents points de vue qui, loin de faire nombre les uns avec les autres, s'éclairent mutuellement.

Quel est, en effet, au terme de l'analyse kantienne de la morale, l'ultime fondement du respect qui est dû à la personne humaine ? On connaît la réponse de Kant : ce ne sont pas les qualités proprement humaines de l'homme, ce n'est pas le fait qu'il est un être de chair et de sang, capable de souffrir et de s'émouvoir, bref, ce n'est pas sa « nature sensible » qui justifie le respect inconditionné qu'on lui doit : c'est seulement sa qualité d'être raisonnable (1960 a : 149), c'est-à-dire sa participation à un monde « suprasensible » d'où lui vient la loi morale dont il est, pour ainsi dire, le sanctuaire.

* On sait, à ce propos, que Kant est partisan de la peine de mort : si c'est en tant que roi sacré que l'homme est digne de respect, cela n'a rien d'étonnant puisque, selon Hocart, la mise à mort est un élément central du rituel royal (1935 : 221 ; 1954 : ch. X).

Car on sait que chez Kant, ce qui spécifie l'homme, ce n'est pas la raison, qui le distingue des autres animaux, mais bien l'animalité (« la nature sensible »), qui le distingue des autres êtres raisonnables, réels ou possibles. On sait aussi que la raison n'est pas, chez lui, un pouvoir intramondain de connaissance théorique — c'est la fonction de « l'entendement » — mais la source extramondaine de la législation pratique. En tant qu'homme, un être humain est seulement le sujet de la loi morale, qui humilie sa nature sensible ; mais, en tant qu'être raisonnable, il en est aussi le législateur, et il relève du monde suprasensible. Et c'est dans l'exacte mesure où il participe, par sa nature suprasensible, à cette législation universelle, que tout homme est *ipso facto* digne de respect (1960 a : 161-162), c'est-à-dire que, suivant la célèbre formule, il ne doit jamais « être traité simplement comme un moyen, mais toujours en même temps comme une fin ». Car ce n'est évidemment pas la vie de l'homme qui est sacrée — pourquoi le serait-elle, en effet, plutôt que celles des animaux ou des plantes ? — mais seulement la loi, issue de la raison, qui est en lui.

Et dès lors, nous sommes au bout de notre démonstration. Car dire, comme le fait expressément Kant, que nous sommes tous « des membres législateurs d'un royaume moral » ou, ce qui revient au même, que nous sommes tous dépositaires et gardiens d'une « loi sainte » (1960 b : 87), c'est ni plus ni moins soutenir que nous sommes tous des avatars des rois sacrés. Et c'est bien pourquoi, comme nous le disions en commençant, généraliser le pluriel de politesse ou attribuer une égale dignité à tous les hommes, revient à faire exactement la même chose de deux façons différentes. Certes, comme le dit Kant, nous ne sommes pas le « souverain » du royaume moral (1960 b : 87), mais le roi sacré traditionnel, lui non plus n'est pas souverain (Hocart, 1978 : 219-223), sans quoi d'ailleurs sa personnalité ne serait pas double (il serait seulement *un* être supérieur, il ne serait pas *un* homme et *un* dieu).

Ce n'est pas tout. Les travaux de Hocart ne montrent pas seulement que le roi a toujours un double caractère, puisqu'il est toujours à la fois un temple et une divinité, mais aussi qu'on assiste souvent à un véritable dédoublement de la fonction royale : soit à l'occasion de grandes cérémonies qui donnent lieu à un « dédoublement rituel de la personne du roi » (pour un récent exemple, cf. Adler, 1979, soit par l'installation d'un système permanent de double royauté où coexistent un « roi céleste » et un « roi terrestre », c'est-à-dire un « roi législateur » associé au soleil et au « ciel paisible », qui « proclame le droit » et « rend la justice »*, et un « roi exécutif », associé au tonnerre et à la « terre turbulente », qui « fait la guerre et dirige la police » (1978 : 230, 231-246, 350-353).

L'isomorphisme est donc aussi parfait que possible, puisque le schème dualiste qui organise l'institution de la double royauté se retrouve presque à l'identique dans l'opposition kantienne du sensible et du suprasensible, du phénomène et de la chose en soi, de la nature et de la moralité. Mais on ne doit pas en

* Chez Kant, « le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi » (1960 b : 173) s'opposent en principe comme le produit de la « nécessité naturelle » et l'objet de la « liberté transcendante » (1960 a : 103). Mais l'auteur de la *Critique de la raison pratique* ne peut s'empêcher d'associer étroitement à l'admiration que suscite le ciel, le respect qu'inspire la moralité, et de chercher à combler l'écart qui les sépare, dans la *Critique du jugement*, puis dans l'*Opus posthumum* ; confirmant ainsi que le ciel, le soleil et la loi morale sont à l'origine une seule et même chose, comme le soutient Hocart, qui cite, à ce propos, la célèbre formule kantienne (1927 : 55-56).

conclure que la philosophie critique serait seulement un des derniers avatars d'une institution contingente dont elle aurait naïvement repris les formes. Car Hocart a très bien montré que cette même structure qui organise la double royauté était aussi à l'œuvre, d'une manière ou d'une autre dans presque toutes les sociétés (1935 : 283-290, 1978 : 325-351, 1954 : 86-96) ; ce à quoi on pourrait ajouter qu'elle se manifeste également dans plusieurs grandes doctrines philosophiques, que ce soit chez Platon, sous la forme d'une opposition entre monde intelligible et monde sensible, ou encore chez Aristote, sous la forme d'une opposition entre monde supralunaire et monde sublunaire. On a donc bien affaire ici à une structure universelle mais, de ce que la philosophie vise l'universel, on ne doit pas maintenant tomber dans l'erreur inverse : car il serait téméraire de conclure qu'elle seule aurait accès à une vérité qui échapperait nécessairement à l'anthropologie, au motif que les institutions et les croyances étudiées par celle-ci n'en offriraient jamais qu'une ombre ou une pâle caricature.

S'agissant en particulier de la philosophie critique, il nous semble clair que c'est elle qui est victime de cécité et de présomption lorsqu'elle s'attribue le pouvoir d'asseoir la religion sur une morale « rationnelle » au lieu de fonder la morale sur la religion : puisqu'en effet, lorsqu'elle confie à la raison une puissance législatrice proprement divine et érige chaque homme en temple de cette raison, elle perpétue malgré elle, comme nous venons de le voir, une vieille tradition religieuse, au lieu de lui substituer, comme elle le prétend, une éthique désacralisée et autonome. Ce que confirment, au demeurant, de façon complémentaire aussi bien la critique hegelienne de la prétendue raison législatrice (1939 : 343-355) que le culte révolutionnaire de la déesse Raison.

Mais qu'on ne s'y trompe pas. Ce n'est ni sa maladresse, ni sa prudence, ni son caractère timoré, c'est la nature même des choses qui empêche Kant de couper le cordon ombilical qui relie l'éthique à la religion. Car encore une fois, Hegel l'a bien montré, la raison n'est pas et elle ne peut pas être législatrice. Et c'est pourquoi, lorsque Simone Weil reprend, à sa manière, dans *l'Enracinement*, le projet kantien, ce n'est pas non plus son tempérament mystique, c'est sa lucidité intellectuelle qui la conduit nécessairement à fonder l'impératif catégorique ou, comme elle aime mieux dire, « l'obligation », sur ce qu'elle nomme, de façon caractéristique, « la destinée éternelle » — par opposition à la vie individuelle et bornée — de l'être humain (1949 : 10-11). Au demeurant, il est significatif que, même dans une période de sécularisation aussi prononcée que la nôtre, les chrétiens « modernes » continuent à chanter : « Tout homme est une histoire sacrée : / L'homme est à l'image de Dieu » (chant A 219, *Missel communautaire*, Paris, 1988 : 1271). Et nous venons de voir que chez ceux qui ne croient pas au Ciel comme chez ceux qui y croient, l'usage du pluriel de politesse repose lui aussi, que ceux qui s'y adonnent en aient ou non clairement conscience, peu importe, sur une croyance du même ordre. Enfin, comme Schumpeter l'a bien montré dans son analyse décapante des principes démocratiques, aucune société ne saurait probablement se passer de quelque symbole mystique (1974 : 337) et notre société, moins que toute autre, puisqu'elle se veut égalitaire et que les postulats chrétiens sont à coup sûr une bonne justification, et à ses yeux, dit-il « la seule justification possible, de la formule démocratique chacun doit compter pour un, personne ne doit compter pour plus d'un » (Ibidem : 362).

L'humanisme n'a donc guère le choix. S'il tente d'extirper l'héritage religieux de la morale au lieu de l'assumer comme le pluriel de politesse parvient spontanément à le faire, sans même qu'on ait à y réfléchir, il est immanquablement conduit soit à dégénérer en idolâtrie de l'individu et de la subjectivité au risque de renoncer à toute norme et à toute obligation, soit à céder la place à la violence nue qui est à l'horizon du tutoiement agressif, méprisant ou haineux de tous les ennemis des médiations et des formes rituelles.

Deux remarques pour finir. Il se pourrait que les premières sociétés humaines aient été, en fait, égalitaires et démocratiques comme Jean Baechler (1985) a tenté récemment de l'établir, même si cet auteur sous-estime, semble-t-il, l'importance de la vie rituelle dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs, ce qui affaiblit sa démonstration. Quoi qu'il en soit, l'idée — récente et toute différente — que tous les hommes, sans exception, sont égaux en droits et également dignes de respect, ne saurait avoir, quant à elle, qu'une origine et un fondement religieux du type de celui que nous venons de proposer ici, en croisant les travaux de Hocart et de Kant.

Deuxième chose. Si nous avons paru donner la préséance à l'anthropologie sur la philosophie ou du moins à un anthropologue sur un philosophe, nous ne croyons nullement, comme Durkheim avait été tenté de le faire (1960 : 12-28) qu'on puisse expliquer par « la société » ce que Kant désirait expliquer par l'esprit humain. Car comme nous l'avons déjà écrit ici même, en une autre occasion (1986 : 121), nous croyons qu'il faut chercher, en dehors des processus sociaux et de mécanismes intellectuels, la source commune de toutes les formes stables sans exception, qu'il s'agisse d'objets naturels comme d'objets artificiels, de structures sociales comme de structures cognitives, de rites comme d'outils, de mythes comme de théories.

RÉFÉRENCES

- ADLER (Alfred)
1979, « le dédoublement rituel de la personne du roi », *La fonction symbolique*, essais d'anthropologie réunis par M. Izard et P. Smith, Paris : 193-207.
- BAECHLER (Jean)
1985, *Démocraties*, Paris, Calmann-Lévy.
- DURKHEIM (Émile)
1960 a (1893), *De la division du travail social*, Paris, P.U.F.
1960 b (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F.
- HEGEL
1939 (1807), *La Phénoménologie de l'Esprit*, (trad. J. Hyppolite), Tome I, Paris, Aubier.
- HOCART (Arthur Maurice)
1927, *Kingship*, Londres, Oxford University Press.
1935 (1933), *Les progrès de l'homme* (trad. G. Montandon), Paris, Payot.
1954, *Social Origins*, Londres, Watts.
1973 (1952), *Le mythe sorcier* (trad. F. Verne), Paris, Payot.
1978 (1936), *Rois et courtisans* (trad. M. Karnouh et R. Sabban), Paris, Seuil.
- KANT
1960 a (1785), *Fondements de la métaphysique des mœurs* (trad. V. Delbo), Paris, Delagrave.
1960 b (1787), *Critique de la raison pratique* (trad. F. Picavet), Paris, P.U.F.
1964 (1798), *Anthropologie du point de vue pragmatique* (trad. M. Foucault), Paris, Vrin.
- PASCAL
1957 (1660), *Discours sur la condition des grands*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard : 615-621.
- SCHUMPETER (Joseph)
1974 (1942), *Capitalisme, Socialisme et Démocratie* (trad. G. Fain), Paris, Payot.
- SCUBLA (Lucien)
1986, « Ménon, la logique sacrificielle et le problème de l'interprétation » *Poésie*, 39 : 115-121.
- VICO (Giambattista)
1983 (1721), *Origine de la poésie et du droit*, Paris, Café-Clima.
- VOLTAIRE
1964 (1734), *Lettres philosophiques*, Paris, Garnier-Flammarion.
- WEIL (Simone)
1949, *l'Enracinement*, Paris, Gallimard.