

Article

« L'État »

Watsuji Tetsurō

Laval théologique et philosophique, vol. 64, n° 2, 2008, p. 345-357.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/019503ar>

DOI: 10.7202/019503ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

L'ÉTAT*

Watsuji Tetsurō

Traduit du japonais par Bernard Bernier et Michel Richard
Département d'anthropologie, Université de Montréal

RÉSUMÉ : Dans la section de Rinrigaku intitulée « L'État », Watsuji Tetsurō définit l'État en tant que « communauté éthique des communautés éthiques ». Ce qu'il entend par là, c'est que l'État, pour lui, est la communauté la plus englobante, celle qui n'a pas d'égoïsme et qui place chacune des communautés de rang inférieur dans une structure totalement éthique. Watsuji voit donc l'État comme la forme la plus achevée de communauté. Il considère aussi que l'État, en tant que communauté englobante, peut moralement utiliser la violence pour imposer le respect des lois qu'il édicte, parce que cette violence vient de l'autorité morale de l'État. Enfin, pour Watsuji, l'État possède de lui-même un caractère sacré, qui lui vient de la prédominance de la communauté étatique sur les individus et sur les autres communautés.

ABSTRACT : In the section of Rinrigaku entitled "The State", Watsuji Tetsurō defines the State as "the ethical community of ethical communities". What he means by that is that the State, for him, is the most encompassing community, unselfish and giving each community of a lower order its proper ethical place. Watsuji thus considers the State to be the most accomplished community. He also claims that the State, since it encompasses all, is morally justified to have recourse to violence in order to impose respect for the laws it edicts, for that violence derives from the moral authority of the State. Finally, for Watsuji, the State by itself possesses a sacred character, due to the predominance of the community it represents over other communities.

[592]

De la famille jusqu'à la communauté culturelle, nous avons retracé les étapes de la manifestation du caractère communautaire qui utilise comme élément de médiation l'existence individuelle. Le fait que la communauté non seulement se manifeste comme contrainte du « privé » (私, *shi*) mais aussi assume de façon claire ce caractère privé lui-même est relativement clair dans les premiers stades mais l'est de moins en moins quand la communauté devient plus large. Cependant, elle n'arrive jamais à le perdre. Dans le cadre de la famille, en ce qui concerne la communauté des frères, on en vient clairement à se dégager du caractère privé, mais la communauté familiale fondée sur une telle instance comporte un caractère privé difficile à changer. La communauté locale se constitue par la conquête d'un tel « privé ». Cependant, même cette communauté locale, comme cela est indiqué par la conscience qu'elle a des personnes d'autres localités ou d'autres pays, comporte une fermeture indéterminable et rejette la [593] participation sans limite des étrangers. Sur ce point, on peut

* 国家 (*kokka*), dans *Rinrigaku*, t. 1, p. 592-608.

dire que les communautés locales sont chacune à son niveau centralisées et fermées. Par conséquent, pour protéger leurs avantages, il n'est pas rare que les villages s'opposent entre eux ou les régions entre elles.

La communauté culturelle, c'est ce dépassement des limites locales par la conquête du « privé ».

Contrairement à la communauté locale fermée et intégrée, elle est clairement diffuse et elle ne rejette pas la participation de personnes d'autres localités. Toutefois, même cette communauté culturelle ne peut se départir de son propre caractère de fermeture, comme l'indiquent les notions d'hérétiques, de vulgaires et de barbares. Puisque, même chez les groupes religieux prêchant la fraternité universelle, on voit le rejet de la participation des hérétiques et même parfois leur persécution, il n'est donc pas étrange que soit organisée sur une grande échelle l'exclusion des peuples étrangers ayant une culture différente. Vue de cette façon dans le cadre de l'étape que nous venons de voir, la réalisation du communautarisme ne peut se séparer du caractère privé.

Dans ce cas, n'y aurait-il pas une [forme d']existence humaine qui se libérerait complètement du caractère privé en dépassant ainsi la communauté culturelle ? Cette question susciterait l'interrogation suivante, à savoir la réalisation d'un communautarisme n'utilisant pas le vecteur de l'existence privée est-elle possible dans l'existence humaine ? La communauté humaine qui ne rejette la participation d'aucune personne n'est rien d'autre que la communauté de l'humanité entière. Cependant, comme nous l'indique l'histoire du monde, la constitution de l'humanité entière comme une seule totalité ne s'est historiquement jamais produite. La totalité a toujours été réalisée comme totalité limitée et relative. De plus, ceci est sa façon de se manifester en tant que totalité absolue, façon que nous avons suivie étape par étape. En se plaçant de ce point de vue, le fait que le communautarisme s'accompagne toujours de la fermeture indique qu'effectivement la différenciation et la non-différenciation forment un tout (差別即無差別, *sabetsu soku musabetsu*) et ne signifie pas du tout l'irrationalité de la vie humaine. L'effort d'organiser l'humanité en un seul tout, tout en respectant les diverses formations spécifiques des peuples de la terre, doit entraîner ces derniers vers un niveau d'harmonie encore plus élevé. L'uniformisation qui a pour conséquence l'élimination des contenus spécifiques est un appauvrissement et non pas un enrichissement. [594] Le problème que représente ce genre de formations spécifiques doit être soulevé du point de vue de l'histoire mondiale, après avoir considéré le caractère historique-climatique de l'existence humaine. Le problème qui consiste à former l'humanité dans son ensemble en une seule organisation morale relève également de la même catégorie.

Comme il a été mentionné plus haut, le caractère communautaire présent dans l'existence humaine s'accompagne toujours de la fermeture, mais malgré cela, la communauté qui est « publique » de part en part et qui transcende (超克, *chōkoku*) sans exception le « privé » est considérée depuis longtemps comme étant un problème. Il s'agit de l'État en tant que « public » (*kō*). Dans notre langue, anciennement, on dit que *ōyake* (公) signifiait « *ōyake* » (大家, *taika*, grande maison). Le ni-

veau premier de manifestation du caractère communautaire était la « maison » (家, *ie*), mais le dernier stade est appelé ici *ōyake* (*taika*). Lorsque le caractère chinois « *kō* » a été utilisé pour rendre ce « *ōyake* » (*taika*), nos ancêtres ont conçu l'État en tant que public (*kō*). Cependant, cela n'est pas limité à notre pays seulement. Des termes comme *republic* ou *commonwealth* indiquent le même genre de façon de penser. *Republic* est *res publica* (chose publique), dans le cas de *commonwealth*, on a utilisé le mot *tomi* (富, richesse), à la place du mot chose (物, *mono*) de *res publica*. Le fait d'appréhender l'État comme « chose » (*mono*) ou comme « richesse » (*tomi*) diffère tout à fait du cas de notre pays ; cependant, le fait de reconnaître dans son aspect public la raison d'être de l'État est un point commun. Bien entendu, dans ce cas aussi, le fait de rejeter la participation des autres peuples ou des étrangers dans cette chose (*mono*) ou cette richesse (*tomi*) publique, donc de faire une exclusion bien qu'on parle de caractère communautaire, est clair. Pire, les gens appellent cela inconditionnellement la chose publique et ne voient pas son caractère privé.

Pourquoi en est-il ainsi ? Doit-on y voir, comme certains l'ont avancé, simplement rien d'autre que l'autodéception égoïste de l'État ? Ou bien, malgré cette exclusion, l'État serait-il le seul à posséder une structure que l'on doit appeler « publique » (*kō*) ? Nous répondrons par l'affirmative à cette dernière question. Nous ne nions pas pour autant qu'il y ait des États qui, dans la réalité, déploient remarquablement un « privé ». La cause de cela est que l'État peut également se manifester sous une apparence déficiente par rapport à sa nature véritable.

[595] Là où l'État diffère des diverses communautés dont nous avons parlé plus haut, c'est sur le fait qu'il est l'unification de l'ensemble de ces communautés. L'État, tout en attribuant sa place à chacune de ces diverses communautés, de la famille jusqu'à la communauté culturelle, maintient l'ordre progressif qu'il y a entre ces différentes communautés, c'est-à-dire qu'il a conscience des liens de progression de l'organisation éthique qui transcende chacun de ces stades, et les maintient. L'État est une telle organisation éthique consciente et synthétique.

Bien entendu, les liens que nous venons de mentionner n'ont pas existé pour la première fois dans l'État ; ils existaient déjà en eux-mêmes entre les différents stades communautaires. En même temps que la relation parent/enfant dépassait la relation époux/épouse, elle contribuait aussi à la maintenir. Être parent nécessite des qualifications tout à fait différentes de celles d'un couple, sans pourtant nécessiter le divorce. Le père et la mère ne cessent pas de former un couple. De la même façon, en même temps qu'elle la transcende, la relation entre frères participe à maintenir la relation parent/enfant. En outre, en même temps que la communauté territoriale était le lieu de dépassement de la famille, elle contribuait à maintenir la famille comme étant sa réalisation propre. L'étendue où il était possible de faire l'aller-retour à la marche en une journée formait autrefois une communauté évidente ; en même temps, ces limites, en tant que lieu où se lient les relations matrimoniales, constituaient aussi la sphère des relations intimes de parenté. Comme je l'ai souligné plus tôt, même dans le cas de la communauté culturelle, lors de la réalisation de la communauté spirituelle qui dépasse les limites territoriales, son caractère diffus et ouvert est restreint par le caractère intégré et restrictif des communautés territoriales. La constitution d'un peu-

ple est liée intimement à la préservation de la communauté territoriale dans la communauté culturelle. Vu de cette façon, chaque stade contient en lui-même les liens de progression. Malgré cela, il n'y a aucun stade qui, conscient de ces liens, cherche à les organiser. À l'intérieur de l'organisation de la communauté parent/enfant, la communauté du couple ne peut jamais occuper sa propre place. L'organisation de la communauté territoriale aussi ne maintient pas à l'intérieur d'elle-même l'organisation familiale. L'organisation de la communauté culturelle utilise souvent les divisions territoriales, mais elle ne peut faire vivre à l'intérieur d'elle l'organisation de la communauté territoriale. Bref, on peut dire qu'aucun stade n'a conscience des liens de progression de l'organisation morale. Cependant, l'État, tout en dépassant tous ces stades, [596] les conserve en lui-même et, en assignant ainsi à chacun des stades maintenus en son sein sa place, il systématise les liens de progression entre eux. Sur ce point, on peut dire que l'État est l'organisation éthique des organisations éthiques.

L'État ainsi perçu n'est rien d'autre qu'un système éthique qui garantit globalement et organise de façon unifiée le mouvement éthique qui consiste dans la réalisation du caractère communautaire par le vecteur de l'existence individuelle. Par conséquent, l'État incorpore en lui-même toutes les existences individuelles et il les transforme constamment en publiques. À la limite, l'État peut convertir en publique, par le système du mariage, la communauté du couple homme/femme, qui est la forme d'existence privée la plus éminente. Dans le chapitre 2, nous avons indiqué cela à l'aide de mots plutôt vagues comme la reconnaissance officielle par le monde public (世間, *seken*) ou reconnaissance par la société (社会, *shakai*). Dans cela est comprise la reconnaissance officielle par la famille, ou par le village et même par les Églises ; de plus l'absence de ces reconnaissances est suffisamment puissante pour causer l'annulation du mariage. Par ailleurs, ces reconnaissances ne sont pas suffisantes pour l'établissement du mariage. L'État, tout en assurant ces reconnaissances officielles sous la forme du consentement des parents ou de la garantie des témoins, se place tout en haut et reçoit les déclarations de mariage. C'est là la reconnaissance officielle de l'État, et le mariage arrive pour la première fois à la validité par cette reconnaissance officielle. C'est là la manière par laquelle l'État manifeste son éthique. De cette façon, il prescrit en détail les divers règlements et lois qui ont trait à la famille, et en vertu de cela, il garantit et encourage la formation d'une organisation éthique des [relations entre] époux, parents/enfants et frère aîné/frère cadet. Cela ne veut pas du tout dire qu'à ce moment-là les lois et règlements prescrivent de point en point la structure de chacune de ces communautés à l'intérieur de la famille ou bien les modes d'action qui s'y rapportent. Si on compare aux foisonnements internes de ces structures et des modes d'action qui y correspondent, les points que ces lois et règlements spécifient ne représentent que le squelette, mais ils présupposent un contenu riche et anticipent le développement de ce dernier en fonction des façons de faire particulières à chaque groupe, se contentant d'établir les grandes lignes et la forme. Par conséquent, l'État, tout en ayant pour objectif l'établissement adéquat de la famille en tant qu'organisation éthique, manifeste cet objectif en grande partie sous la forme de l'éducation et de l'incitation et entend le réaliser [597] même s'il n'utilise son pouvoir que pour en esquisser les grandes lignes. Nous avons l'intention de revenir plus loin sur

les raisons qui font que l'État possède ce « pouvoir », mais en un mot, cela vient de ce que cet objectif de l'État n'est pas « privé » (*shi*) et est totalement « public » (*kō*).

Cependant, cela ne se limite pas seulement au stade qu'est la famille. L'État donne diverses prescriptions autant aux communautés territoriales et aux organisations économiques qu'aux communautés culturelles, et il devient la garantie quant à la constitution de leur organisation éthique. De plus, comme nous venons de le voir, ces prescriptions n'indiquent que les grandes lignes et la forme, et même s'il n'utilise son pouvoir que pour ces grandes lignes, l'État ne laissera pas ses objectifs irréalisés. En conséquence, ces différentes communautés peuvent non seulement se réaliser adéquatement dans le cadre de l'État, elles le sont obligatoirement au moins en ce qui concerne les grandes lignes.

Dans les activités d'un État tel que nous venons de le voir, nous avons constaté que l'existence privée est constamment transformée en existence publique et qu'elle est utilisée pour la formation d'un système éthique, mais nous n'avons pas pu rencontrer dans cet État lui-même le privé. L'action de changer le « privé » en « public » ne peut pas en elle-même être privée. Je pense que l'on peut comprendre maintenant pourquoi parmi les communautés humaines, seul l'État, malgré son caractère fermé, est perçu comme étant « public ».

Le point de vue par lequel l'État, en tant qu'« organisation éthique des organisations éthiques », englobe systématiquement en lui-même les nombreuses communautés humaines, nie le point de vue qui oppose l'État en tant que société particulière aux autres sociétés particulières. L'État n'est pas à égalité avec l'Église, il contient en lui-même l'Église. De la même façon, la société économique n'est pas une société différente qui s'oppose à l'État, c'est une organisation économique interne à l'État. Il va sans dire que les groupes autonomes régionaux qui sont établis sur les liens territoriaux sont des parties constituantes de l'État, et la famille [598] n'est pas non plus une exception. Toute société particulière, pour autant qu'elle soit constituée en tant que communauté d'êtres humains, ne peut pas ne pas avoir sa place (場所, *basho*) à l'intérieur de l'État. Bien sûr, cela ne signifie pas que l'État est identique aux communautés qu'il englobe à l'intérieur de lui-même. Le fait de maintenir les différentes communautés à l'intérieur de lui-même, de les garantir, et ainsi de réaliser l'ordre éthique entre elles est une tâche qui a clairement une autre dimension. Toutefois, précisément pour cette raison, l'État ne peut pas être opposé sur le même plan aux autres communautés.

Cependant, le point de vue qui tente de définir l'État comme une société particulière a expulsé hors de l'État les différentes communautés qui ne sont pas l'État, et il a cherché à attribuer à l'État comme fonctions particulières celles qui ne sont pas exclusives à ces communautés. Alors, par exemple, ce point de vue a porté son attention sur des fonctions comme le maintien de l'ordre ou la défense de la société et on s'est efforcé de définir l'État comme étant un groupe particulier ayant comme fondement ces fonctions. Cependant, que peut bien signifier le maintien de l'ordre dans le cas d'un État duquel on a extirpé la substance fondamentale comme nous venons de le voir ? L'État sert, par exemple, à maintenir l'ordre du mariage ou l'ordre de la famille

par la loi. Mais cet ordre peut devenir un ordre étatique par l'entremise des ordres du mariage et de la famille, et il n'est pas un ordre de l'État lui-même en tant qu'organisme n'ayant absolument aucun lien avec la famille. De la même façon, les ordres de la communauté territoriale, de l'organisation économique ou de la communauté culturelle deviennent l'ordre de l'État par le truchement de l'ordre particulier de chacune de ces communautés. On peut dire que la majeure partie des lois de l'État a trait à ces différents ordres. Bien sûr, parce que l'État est l'organisation éthique des organisations éthiques, il doit maintenir un ordre liant systématiquement les différentes communautés que nous venons de voir. Ceci est particulier à l'État, car l'ordre fait partie de sa structure de gouvernement. Cependant, parce que même cet ordre est un ordre organisé en vue de la réalisation de la voie éthique par la protection de l'ordre de ces diverses organisations éthiques, si on le prive de cette substance, il ne peut alors qu'être réduit à l'insignifiance.

C'est parce qu'on adopte comme prémisse une vision de l'État comme étant égoïste que l'on insiste avec persistance sur le maintien de cet ordre vidé de sa substance. Dans ce cas, le maintien de l'ordre n'est rien d'autre que la protection des intérêts individuels. Vue ainsi, [599] l'approche consistant à limiter l'État à un organisme particulier ayant pour but le maintien de l'ordre équivaut à voir l'État en tant que société égoïste responsable seulement de l'intérêt individuel. Ceci, après tout, est une tautologie qui fait de la société égoïste une société égoïste. Par conséquent, la signification des arguments que nous venons de voir ne réside pas dans la reconnaissance de l'État en tant qu'organisation éthique, mais plutôt dans l'interprétation de cet État comme étant une société égoïste dépourvue de toute moralité.

Cette façon de penser qui confond l'État avec une société égoïste a commencé avec l'individualisme de l'Europe moderne et s'est cristallisée dans la théorie contractuelle de l'État, puis s'est répandue avec vigueur dans notre pays dans la première moitié de la période Meiji et, en tant que base théorique du soi-disant mouvement des droits et libertés, elle donna la vive impression qu'il s'agissait d'une vérité nouvelle. Toutefois, dans cette pensée, l'intérêt de l'individu est l'objectif extrême, par conséquent, l'État est construit à partir du « privé ». Ce « privé » est dépassé de diverses façons et assez significativement aussi dans les cadres de la famille, de la communauté territoriale et de la communauté culturelle, mais l'État en tant que « société » se fonde sur le « privé » comme nature originale des humains, qui précède ce dépassement. Par conséquent, cette approche ne peut voir ces différentes communautés mentionnées plus haut comme moments de l'État et ne reconnaît comme membre constitutif de l'État que l'individu insistant sur son intérêt personnel. Le regroupement de ces individus s'appelle le peuple. Si ce peuple vit sur un territoire défini et qu'il est gouverné par une souveraineté fondée sur leur consentement, cela c'est l'État. Parce que c'est pour son intérêt que le peuple obéit au pouvoir, ce pouvoir doit être limité de telle sorte qu'il ne nuise pas à cet intérêt. Autrement dit, l'État doit se soumettre aux intérêts individuels. Définir l'État comme étant public signifie la protection du plus grand nombre d'individus. Sur la base de cette doctrine, l'État en tant qu'organisation éthique est d'une manière ou d'une autre discrédité comme étant vieux jeu et conservateur. Le dommage fait au caractère éthique de l'État par cette façon de voir

est très important. Cependant, cela ne signifie pas que l'État à cause de cela s'est changé fondamentalement en société égoïste. Même dans le cas des États où cette façon de voir est la plus puissante, en réalité, il n'existe pas d'individu simple qui ne constitue pas de familles, de communautés territoriales ou de communautés culturelles. De même, le territoire est concrètement une occasion pour les communautés territoriales ou pour les organisations économiques, [600] et il n'est pas comme un réceptacle où s'insère le peuple regroupant les individus simples. Même plus, au sujet de la souveraineté, il est impossible qu'elle se construise de façon calculée par contrat, comme le troisième élément regroupant de l'extérieur le peuple et le territoire abstrait. Comme on l'expliquera plus bas, la souveraineté est la conscience de la totalité de l'existence humaine et ce qui agit comme intermédiaire de cette conscience est la communauté culturelle. La souveraineté est quelque chose qui est invisible aux yeux de l'individu qui est tel qu'il ne transcende pas le privé dans le cadre de la communauté culturelle et qui ne se constitue pas comme personnalité spirituelle, c'est-à-dire de l'individu qui fait de l'intérêt individuel son objectif ultime. Par conséquent, la base concrète dans laquelle se laissent découvrir les trois éléments abstraits que sont la souveraineté, le territoire et le peuple est l'État comme organisation éthique ; ce n'est pas l'État en tant que société égoïste. Voir l'État comme société égoïste est une seule façon de voir, et on ne peut dire que c'est une compréhension juste de l'État.

On vient d'expliquer l'État comme organisation éthique des organisations éthiques, c'est-à-dire comme unissant systématiquement toutes les communautés, mais comme on l'a déjà vu, cela ne signifie pas que l'État définit la réalisation de la voie éthique en s'étendant dans tous les détails de tous les stades. L'État protège ces différentes organisations éthiques et, ce faisant, les fait se réaliser chacune en fonction de sa propre position. Par conséquent, ce que l'État définit ne sont que les grandes lignes de chaque organisation éthique. Cependant, dans les limites relatives à ces grandes lignes, l'État contraint par l'usage de la force. De plus, c'est cette coercition par la force qui est en soi une particularité de la loi de l'État. Pour quelle raison l'État possède-t-il alors une telle force ?

La clé pour résoudre ce problème se trouve, en premier lieu, dans l'observation des limites dans lesquelles l'État exerce cette force. Si on prend l'exemple du mariage comme plus haut, nous pouvons voir ici que l'État prohibe par des lois définies le mariage des enfants, la bigamie, le mariage des consanguins ou le mariage sans le consentement des parents et qu'il impose la cohabitation et le soutien des personnes non mariées. Ces comportements [601] ne sont qu'une infime partie des nombreux comportements que l'on retrouve dans le cadre du mariage, en plus d'être extrêmement grossiers. Par conséquent, on ne peut dire qu'est réalisée la voie éthique dans le mariage en observant complètement ces lois seulement. Alors, quelle attitude l'État prend-il face aux modes de comportement quant à ce que nous avons expliqué plus haut comme la voie du couple ? En un mot, c'est une attitude d'éducation, d'orientation, de moralisation. L'État, à travers les diverses communautés culturelles, porte attention à ce que les modes de comportement soient suffisamment compris dans le peuple et que, en outre, le mariage dans le pays en question se réalise de manière

suffisamment éthique. De plus, il supprime, en utilisant la force, les comportements qui empêchent cette attention. Cependant, il ne contraint pas par la loi les modes de comportement en tant que voie du couple. Un couple en discorde ne réalise pas la voie du couple, mais il n'y a pas d'État qui punit un tel couple. Dans ce cas, quels étaient donc les modes de comportement que l'État contraignait par la force ? D'une part, l'État prohibe les comportements anti-mariage, c'est-à-dire ceux qui causent la destruction du mariage, d'autre part, il commande les comportements minimaux entraînant l'existence du mariage. Même si ces règles sont respectées, il est possible que le mariage ne se réalise pas éthiquement, mais néanmoins la réalisation éthique du mariage serait complètement impossible si ces règles n'étaient pas suivies. L'État en vient à exercer sa force précisément dans ce domaine particulier. Le contenu de la définition de la loi peut varier selon la période ou selon le peuple, mais le fait que la force se manifeste précisément dans ces limites ne change pas où qu'on soit. Vue de cette façon, cette force, en tant que force qui protège de l'extérieur une organisation éthique, doit émerger de l'éthique en tant que telle. C'est là quelque chose que l'on peut dire des lois qui régissent toutes les autres organisations éthiques.

Cependant, de quelle façon le caractère éthique peut-il acquérir de la force ? Ne pense-t-on pas souvent la force comme quelque chose de non éthique en tant que force brute ou violence ? Là, en deuxième lieu, nous devons suivre le processus de mise en place de la force de la loi. Si l'on prend ici aussi l'exemple du mariage en suivant l'exemple antérieur, les lois du mariage de la tribu primitive nous donnent une bonne indication. Ici, la transgression de cette loi prend le sens de la profanation de quelque chose de sacré, [602] par conséquent, le seul fait de dévoiler cette transgression comporte déjà la force qui fait que le criminel se suicide. C'est-à-dire, la force de la loi est la force divine, elle n'est pas la force brute ; de plus, elle est plus forte que la force brute. Si l'on suit notre interprétation, cela signifie que la force de la loi est la force de la totalité vivante ; de même, le fait que la force de cette totalité soit plus grande que la force de n'importe quel individu est déjà une réalité dès le moment où elle est appréhendée comme quelque chose de sacré. Le fait de reconnaître la prédominance de la force de la totalité comme étant le résultat du combat entre un individu et la majorité de la société n'est rien d'autre que la fantaisie de l'homme moderne. La personne naît à l'intérieur d'une société qui reconnaît déjà le sacré. Quand cette personne réussit à acquérir une force brute digne de ce nom, elle a franchi les dures épreuves du rite de passage à l'âge adulte et s'agenouille devant l'autorité sacrée de la totalité. Il en était déjà ainsi des hommes de l'ancienne période du mésolithique qui ont laissé des fresques dans les grottes du Sud de la France. Cependant, cela n'est pas la négation du fait que la force sacrée est physique de la même façon que la force brute. Si celui qui contrevient à la loi résiste par la force brute, la force sacrée l'écrasera avec une force brute encore plus puissante. On pourrait peut-être voir ici la manière par laquelle la force collective surpasse la force individuelle ; cependant, ce qui unifie la majorité et lui fait concrétiser sa force brute supra-individuelle est la force du sacré et non pas l'intérêt personnel de chaque individu. Autrement dit, cette force du sacré est une force physique en même temps qu'elle est une force spirituelle. Parce que la force brute, dès l'âge de pierre, était une

force qui utilisait des armes, donc une force militaire, on peut dire aussi que la force du sacré est en même temps une force militaire.

Mais il s'agit là des sociétés primitives. Peut-être quelqu'un dira-t-il que l'État est devenu une organisation éthique en se séparant de la force du sacré. Ici, en troisième lieu, nous allons suivre le processus par lequel la force sacrée s'est organisée comme puissance de l'État. Dans le cas des sociétés primitives que nous avons vues plus haut, les différents stades comme la famille, le clan, la communauté villageoise ou la communauté culturelle adhèrent l'un à l'autre mutuellement, et n'ont pas encore atteint un niveau de conscience propre. Par conséquent, cette société primitive qui unifie ces stades est parfois appelée un État *en germe*. [603] Mais même dans cette situation, la force de la totalité vivante fonctionne par l'entremise d'une organisation définie. Là, il y a un chef, il y a l'assemblée des clans ou lignages appelée par le chef ; en outre, il y a des organisations bien établies des clans ou lignages. Celles-ci ont des structures passablement complexes et elles activent la force de la totalité en se fondant sur des procédures précises. On ne peut évidemment pas penser que les tribus primitives comme celles qui sont découvertes de nos jours sont telles quelles la source historique de l'État, mais on ne peut non plus nier d'emblée le fait que l'héritage de l'humanité des temps anciens de plusieurs milliers d'années donne la preuve de conditions sociales semblables. Au sujet de l'État des temps anciens dont on dit que le roi agit en fonction du mouvement des corps célestes, une organisation comme celle dont nous venons de parler s'était constituée encore plus en détail que dans les sociétés primitives modernes. Si on compare à l'ancienneté de ce type d'État, on doit dire que c'est à une période beaucoup plus récente que la séparation de l'État et du sacré est survenue. De plus, dans les endroits où cette séparation a été effectivement accomplie, l'État avait déjà à ce moment complété le processus d'organisation de la force de la totalité. Par conséquent, même après la séparation, pour autant bien sûr que l'organisation ait été maintenue, la force de la totalité a pu être exercée à travers cette organisation. De plus, cette force, *tout en ayant de l'autorité*, ne perd pas du tout son caractère original de *force militaire*. Vu de cette façon, il est tout à fait normal que l'État en tant qu'organisation éthique ait de la force.

Je pense que sont maintenant comprises selon ce qui précède la raison pour laquelle l'État a de la force et la raison pour laquelle la loi de l'État s'accompagne de la coercition par la force. La racine de la force de l'État est l'*autorité de la totalité*. La totalité n'a pas d'autorité parce qu'elle est forte, *elle est forte en raison de son autorité* ; de même, la loi de l'État ne devient pas non plus loi parce qu'elle est forte, *elle est forte parce qu'elle est la loi*. Une loi qui a perdu sa force perd déjà son essence en tant que loi. Ce qui veut dire qu'elle n'est pas une loi.

La force de l'État est une force qui fonctionne aussi comme force armée ; par conséquent, c'est une force qui impose sa volonté. Mais malgré cela, cette force [604] fonctionne à travers une organisation éthique qui vient du caractère éthique. Avec le fait que la contrainte est une particularité de la loi de l'État, une caractéristique particulière de l'État est en outre que sa façon de fonctionner ou son mode de contrainte s'appuient sur cette loi.

Les formes concrètes de la coercition étatique sont la pénalité et l'exécution forcée, et l'État en définit clairement par la loi la manière, la variété et le degré d'application. La contrainte par la force est « publique », elle n'est jamais arbitraire, et par conséquent, elle montre qu'elle est fondée sur des principes précis. Ces principes constituent l'éthique servant de fondement à la loi, ils ne sont pas la loi. L'État protège de l'extérieur les diverses organisations éthiques et il garantit leur actualisation en exerçant la contrainte par la force, mais par cette activité elle-même, il réalise aussi lui-même l'éthique.

Mais l'État peut accomplir ces activités seulement par l'*organisation*. De plus, c'est l'État lui-même qui définit cette organisation. Pour que l'État puisse déterminer lui-même les modes de la contrainte telle que nous l'avons vue plus haut, une organisation législative est indispensable. De plus, afin que le mode de la contrainte ainsi établie soit réalisé précisément dans l'activité contraignante de l'État, il doit y avoir une organisation de ce qu'on appelle l'administration de la justice. En outre, pour que les réglementations fondées sur les lois de l'État puissent être appliquées de façon généralisée, l'État ne peut se passer d'une organisation administrative. Ces différentes organisations sont des *organisations de l'État proprement dit*, elles sont les moyens qui activent la force de l'État, elles ne font pas partie de la même dimension que les différentes organisations éthiques que l'État englobe en son sein. Mais l'État détermine aussi lui-même ces organisations qui lui appartiennent.

Non seulement l'État, de la façon qu'on vient de voir, donne les règles au sujet des diverses organisations éthiques qu'il contient, mais en plus il régit la façon de réaliser ces règles et il va même jusqu'à régir clairement sa propre structure d'attribution de ces règles. À l'origine, en réalité, ces règles ne manifestent pas nécessairement sans omission la structure de l'État en tant qu'organisation éthique. Cependant, de toute façon, le fait qu'il *régisse lui-même sous forme de lois la totalité de l'organisation étatique*, de sa structure fondamentale jusqu'à ses structures périphériques, démontre directement le fait que l'État est *conscience* de l'organisation éthique. L'État d'un côté est la force, l'organisation de l'État est le mode d'action de cette force, [605] mais cette force est essentiellement la loi, et le fait de prendre conscience de cela comme loi est le propre de l'État.

La structure fondamentale de l'État en tant qu'organisation éthique consciente d'elle-même est la relation de pouvoir qui se manifeste habituellement dans la Constitution des pays. Toutes les organisations de l'État dérivent de cela. En ce sens, on peut dire que la relation de pouvoir témoigne d'un caractère éthique conscient absent de toute autre organisation éthique. C'est parce que c'est elle qui actualise le plus concrètement la structure fondamentale de l'existence humaine que la relation de pouvoir a une signification si importante. Toutes les diverses totalités de l'existence humaine ne sont que des autolimitations de la totalité absolue, et parmi ces totalités limitées, c'est l'État qui a pris conscience de ses fondements et qui leur a donné une constitution bien réelle. Celui-ci englobe en son sein toute totalité d'un ordre inférieur mais elle-même cesse d'être incluse à l'intérieur des autres totalités finies. Si elle était contenue, ce qui la contiendrait en viendrait probablement à prendre sens en tant qu'État. Cela, parce que c'est précisément le cas de l'État : sa totalité en vient à prendre

conscience de la force de création d'un ordre fondamental pour ensuite l'exprimer juridiquement sous la forme de la souveraineté. La force de l'État, comme on l'a expliqué plus haut, se concentre dans la souveraineté. Par conséquent, la souveraineté non seulement *érige la loi*, mais encore elle est la force immense qui *la réalise*. C'est une force qui non seulement accomplit la souveraineté pour l'intérieur, mais encore c'est une force qui résiste à quelque contrôle que ce soit venant de l'extérieur. En ce sens, la souveraineté ne reconnaît aucun pouvoir qui lui soit supérieur. On peut appeler cela le *pouvoir souverain* (*shukensei*) de la souveraineté (*tōchiken*). Par conséquent, reconnaître le pouvoir souverain équivaut à reconnaître l'État en tant que *totalité suprême*.

En même temps que les membres individuels de l'État constituent leur individualité personnelle sur la base de cette totalité, ils atteignent leur aspect d'origine en revenant à cette totalité. En d'autres termes, la personne (人格, *jinkaku*) renforce son sens éthique par le fait d'être membre de l'État. Nous avons défini plus haut la personne en tant que membre d'un peuple (se référer à la page 588 et suivantes), mais quand cette participation entraîne la conscience claire, [606] la personne se constitue alors comme membre de l'État. À l'origine, le concept de personne s'est constitué en étant séparé des relations à la totalité ; par conséquent, il a été défini abstraitement en tant que *volonté indépendante et individuelle*. On peut en voir un exemple dans le fait de nommer « personne » la capacité juridique en tant que sujet de droits et obligations. Cependant, la personne ainsi définie n'est pas un individu vivant en tant que membre de l'État. Par exemple, quand l'État reconnaît un certain droit de propriété privée à un de ses membres, cette personne n'est pas traitée comme une « volonté individuelle s'objectivant par cette propriété ». Comme tout le monde le sait, dans ce cas, le propriétaire inscrit son nom, sa position dans la famille, son adresse, son domicile légal, son occupation, et il doit en plus indiquer ses qualifications en tant que sujet du droit de propriété par des documents qui ajoutent une preuve officielle de cela. Or, le nom combine le *nom de famille* et le nom de cette personne, et en plus il arrive souvent que l'on retrouve dans ce nom individuel une indication de la position de cette personne dans la famille. Par conséquent, le nom à lui seul indique déjà le fait d'être membre d'une communauté familiale ; cependant, en outre, ce caractère de membre doit être clairement indiqué avec des restrictions telles que chef de famille ou successeur ou petit-fils. Alors, il devient impossible de séparer la qualité de membre de la famille de la qualité de sujet du droit de propriété. De la même façon, l'adresse ou la résidence légale indique qu'on est membre d'une communauté territoriale, tandis que l'occupation indique qu'on est membre d'une organisation économique ou d'une communauté culturelle. Alors, celles-ci [ces communautés] sont la condition indispensable de qualification en tant que sujet du droit de propriété. C'est à une personne ainsi qualifiée par diverses communautés que l'État reconnaît le droit de propriété, et si ces qualifications ne sont pas claires, l'État n'entreprend pas les procédures de reconnaissance de ce droit. Même plus, la personne abstraite qui a complètement rejeté ces qualifications n'est pas du ressort de l'État. Selon ce que nous apprend aussi l'exemple cité plus haut, être membre de l'État devient possible à travers le fait d'être membre d'une famille, d'une communauté territoriale ou d'une

communauté culturelle, mais n'est jamais possible en tant qu'individu indépendant. S'il est possible de réaliser la voie éthique par ces diverses communautés, et si grâce à cela la réalisation systématique de la voie éthique devient elle aussi possible, alors, ce n'est ni plus ni moins qu'un retour (帰来, *kirai*) à la totalité. C'est ce que signifie l'accomplissement de l'individualité personnelle dans le cadre de l'État. [607] Se souciant de ce point, l'État garantit la « liberté » afin d'actualiser la voie éthique chez les membres individuels. C'est le cas de ce qu'on appelle la liberté de résidence, la liberté de l'information, la liberté de religion ou la liberté de parole. Cependant, leur rôle en tant que membre de l'État ne se limite pas à cela. Tout comme l'État est l'organisation éthique supérieure en tant que conscience systématique des diverses organisations éthiques, de même les membres de l'État doivent avoir le sentiment supérieur d'être membres, c'est-à-dire avoir une conscience systématique de leurs diverses appartenances. Ici est requise l'élimination extrême du moi qui, s'absorbant dans la totalité humaine extrême, va jusqu'à abandonner toutes les libertés dont nous venons de parler.

L'organisation fondamentale d'un État tel que nous venons de le voir prend des formes différentes selon l'État réel, par conséquent la manifestation juridique de l'organisation n'est pas non plus uniforme. Au sujet de ces différences, il y a beaucoup de débats sur la distinction entre la souveraineté comme droit monarchique et la souveraineté comme droit démocratique. Ces différences sont produites historiquement et la théorie n'a fait que suivre plus tard, mais l'élément le plus important dans les conditions historiques est la *séparation du peuple et de l'État*, par conséquent la scission entre les aspects *total et sacré* de l'État. Dans le cas du stade primitif où c'est la totalité du peuple qui est appréhendée comme une chose sacrée, et au moment où l'organisation de ce peuple en est arrivée à se constituer comme État en tant qu'organisation éthique, apparaît alors un monarque qui a sans aucun doute un caractère sacré. Ce phénomène est quelque chose que Frazer a tenté de démontrer comme un phénomène commun à l'humanité dans *L'Origine magique des rois*. Dans toutes les recherches que nous avons pu faire, il y avait dans tous les groupes primitifs une classe occupationnelle de *magiciens*, et au fur et à mesure que cette classe se différencie entre magiciens qui guérissent, magiciens qui font venir la pluie, etc., les plus puissants d'entre eux accaparent le poste de chef. Puis, au fur et à mesure que la magie est graduellement chassée par la religion, les pouvoirs magiques sont peu à peu conservés, et le chef en vient à occuper des fonctions religieuses en tant que prêtre. De cette façon le *roi sacré* apparaît. À Babylone comme en Égypte, le roi d'autrefois était révééré comme un Dieu. Ou bien il était traité comme le dieu du soleil en tant que « fils du soleil ». [608] Même dans les temps antiques en Grèce et à Rome, il y avait des rois sacrés. À ce stade, en tant qu'il réalise la *totalité vivante* du groupe primitif qui en vient à se développer jusqu'à l'État, le roi sacré est *sorti du sein du groupe lui-même* et il ne *domine* pas ce groupe de l'extérieur. Par conséquent, le fait pour le roi d'avoir la puissance était la manifestation du fait que le groupe primitif avait de la puissance, et le fait que la vie du roi était extravagante était de la même façon la manifestation du fait que le peuple était prospère. Même si un tel roi détenait une force puissante, il n'était pas semblable aux tyrans des époques qui ont suivi. Même la vie

quotidienne de ce roi qui agit en fonction du mouvement des astres est définie par les croyances de ce groupe, et il ne peut être mû par son propre égoïsme. Sur ce point, le roi est plutôt l'esclave de la volonté collective. Ce qui indique le plus clairement cela, c'est peut-être la coutume d'offrir ce roi sacré en sacrifice. Vu de cette façon, à ce stade, il n'y a absolument aucune différence entre la souveraineté du roi et *la volonté collective* du peuple de l'État primitif.