

## L'EVIDENCE DEMOCRATIQUE

François Palacio

Au lendemain de la chute du mur de Berlin, qui met fin à presque cinquante années de lutte idéologique entre les deux blocs communiste et libéral, Francis Fukuyama publie un article qui va déchaîner les passions par sa thèse principale: l'effondrement du bloc soviétique correspond à la fin de l'histoire en tant que telle: « le point final de l'évolution idéologique de l'humanité et l'universalisation de la démocratie libérale occidentale comme forme finale de gouvernement humain »<sup>1</sup>. Cette idée se fonde en dernier ressort sur le constat que « L'Etat qui émerge à la fin de l'histoire est libéral dans la mesure où il reconnaît et protège par un système de lois le droit universel de l'homme à la liberté, et qu'il est démocratique dans la mesure où il n'existe qu'avec le consentement des gouvernés »<sup>2</sup>. Ainsi en tant qu'elle est seule à qualifier de manière légitime l'existence collective de l'Homme, la démocratie libérale triomphe nécessairement face aux autres modalités de gouvernement, au terme d'une dialectique historique où nécessairement le plus juste l'emporte<sup>3</sup>.

Mais quel est l'étalon qui permet de juger de ce degré d'évolution? Ne pouvant faire intervenir de critères historiques, eux-mêmes relatifs, dans l'évaluation de ce processus, notre jugement doit, selon Fukuyama, prendre la nature humaine immuable comme aune de référence<sup>4</sup>. Dans la mesure où la démocratie libérale est seule à garantir les droits de l'homme fondamentaux qui sont l'expression de cette nature, sa diffusion planétaire doit donc clore l'histoire en réalisant l'essence de l'Homme. Elle constitue en ce sens une modalité naturelle de gouvernement, car en adéquation avec la quiddité de l'Homme; modalité unique et universelle, processus abouti de la libération de l'Homme à travers l'histoire.

---

<sup>1</sup> F. Fukuyama, " *La fin de l'histoire* ", Commentaire n° 47, octobre 1989, p. 457

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 459.

<sup>3</sup> F. Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992, p. 163 : " Si l'homme est fondamentalement un animal économique gouverné par son désir et sa raison, le processus dialectique de l'évolution historique devrait être passablement similaire pour des sociétés et des cultures humaines différentes. (...) Même s'il existe une grande variété de parcours que les pays peuvent emprunter pour atteindre la fin de l'Histoire, il n'y a que peu de versions de la modernité en dehors de la version démocrate libérale du capitalisme qui ait les apparences de la réussite possible ".

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 168 : " Une approche alternative pour déterminer ce point de la fin de l'Histoire pourrait être appelée transhistorique, ou approche fondée sur un concept de nature. C'est-à-dire que nous pourrions apprécier la validité des démocraties libérales existantes du point de vue d'un concept transhistorique de l'homme. Nous pourrions ne pas considérer simplement le témoignage empirique du mécontentement populaire dans les sociétés réelles d'Angleterre ou d'Amérique, par exemple. Nous ferions plutôt appel à une compréhension de la nature humaine, ces attributs permanents mais non constamment visibles de l'homme en tant qu'Homme, et mesurer la validité des démocraties contemporaines à l'aide de ce critère. Cette approche nous libérerait de la tyrannie du présent, c'est-à-dire des critères et des attentes imposées par la société même que nous essayons d'apprécier ".

## I. La démocratie libérale comme forme finale du gouvernement humain? Enjeu d'une phénoménologie du fait démocratique

Il est inutile de revenir sur les critiques qu'a pu entraîner cette conception d'une fin de l'histoire, d'autant que les faits, en ce début de XXI<sup>e</sup> siècle, se sont chargés de montrer l'inanité d'un tel modèle herméneutique. Nous ne cherchons donc pas à déterminer, par le relevé d'indices empiriques qui nous permettrait de la retenir ou de la disqualifier, en quelle mesure cette conception se révèle juste ou erronée. Mais cette thèse, selon laquelle la démocratie libérale serait la seule à même d'incarner l'essence de la nature humaine, doit nous retenir en tant que *signe*, signe d'une évidence du *fait démocratique*. Notre interrogation n'est dès lors pas tant: *la démocratie libérale est-elle réellement un mode universel de gouvernement humain?*, que celle-ci: *pourquoi et comment la démocratie libérale se donne-t-elle pour tel?* Nous ne visons pas à la réfutation d'une opinion sur la nature humaine, mais nous nous demandons quelles sont les conditions de possibilité d'une telle opinion. Pourquoi et comment la démocratie libérale en est-elle venue à qualifier l'existence générique de l'homme en tant qu'Homme ?

Lorsque nous parlons de démocratie libérale, nous évoquons un mode de gouvernement fondé sur l'articulation d'une sphère civile, non politique, d'échanges sociaux, où l'Homme trouve à réaliser les droits fondamentaux dont il jouit naturellement, et une sphère politique, garante de ces droits, qui, basée sur le principe de représentation, oblige les gouvernants à gouverner avec le consentement des électeurs. Grâce à ce dispositif, la sphère sociale, lieu véritable des échanges naturels et humains, acquiert une autonomie suffisante à lui assurer sa propre maîtrise. Aucun pouvoir supérieur à celui de la société ne doit limiter sa puissance et sa productivité. Le pouvoir de l'Etat lui-même, de sphère transcendante et hétéronome qu'il était, devient un instrument au service de la régulation du corps social.

Poser la question de l'universalité du modèle libéral, c'est finalement interroger la constitution de ce dispositif en tant qu'il a pour fin le pouvoir de l'Homme. *Ce* que l'Homme *peut*, ce n'est pas le pouvoir politique qui peut le définir *a priori*, c'est l'Homme lui-même, tel qu'il se découvre dans les rapports naturels au sein de la société civile, qui le détermine. La société est par principe antérieure à l'Etat. C'est sur ce principe que se fonde l'idée libérale selon laquelle *on gouverne toujours trop*, et que laisser faire les hommes, c'est assurer une régulation naturelle au sein de la société. De là l'opinion que la démocratie libérale, en tant qu'elle assure l'autonomie de la sphère sociale et civile, est un gouvernement directement en adéquation avec la nature humaine et seul à même de révéler l'Homme à lui-même.

Notre propos consiste en une analyse de la structure de la démocratie libérale visant à revenir sur le mécanisme d'apparition de cette sphère sociale. Nous demanderons dès lors comment l'on peut qualifier, à partir d'elle, l'existence générique de l'Homme. Notre thèse consiste finalement à montrer que l'idée de l'Homme n'a pu se faire jour qu'au sein d'un aménagement particulier du pouvoir dans les nations européennes et nord-américaines modernes. Ce n'est pas que l'Homme en tant que tel ait toujours existé, réprimé par un pouvoir despotique dont la démocratie libérale l'aurait délivré. C'est que la démocratie libérale, en tant que mode politique de l'existence

collective, a inventé un sujet de pouvoir nommé l'Homme. Mais en tant qu'elle se comprend à partir des structures de pouvoir déjà constituées, elle ne peut faire retour sur les conditions de possibilité de son propre discours. D'autre part, en tant qu'elle spécifie un objet de pouvoir très particulier, la nature humaine, elle se donne un statut d'évidence qui redouble l'intelligibilité circulaire dans laquelle elle se meut.

Notre méthode peut donc se définir comme une réflexion sur la genèse des significations politiques mises en jeu par la structure libérale. Cette enquête généalogique se double d'une phénoménologie en tant que la mise en lumière de ces significations doit partir d'une *époque* sur le sens des structures instituées. Il nous serait dès lors possible de montrer comment l'histoire occidentale a vu se dégager un *monde* de significations politiques à partir duquel se constitue le discours libéral, sans que celui-ci soit à même de faire retour sur les conditions qui le fondent.

Pourquoi et comment la démocratie libérale se donne comme un régime naturel et universel de régulation des interactions humaines et peut dès lors se prévaloir d'incarner l'essence de l'Homme?

Les structures politiques mises en place à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, avec l'avènement de l'Etat nation, ont permis l'émergence d'une conception du pouvoir hors les termes d'aliénation à une autorité transcendante au corps social. Dans ce cadre, la régulation naturelle intrinsèque à la société civile, l'idée d'un gouvernement censé suivre plutôt que diriger cette autorégulation et enfin la visibilité que la société acquiert d'elle-même dans la représentation que lui offre l'espace public, apparaissent comme porteurs d'une définition du pouvoir en termes de rapport immanent, et partant non violent, de la société à elle-même. Ce rapport à soi de la société, nous le nommons Subjectivité démocratique, dans la mesure où les significations politiques mise en oeuvre par la démocratie libérale renvoient à un centre idéal jouant le rôle de pôle noétique et dont les subjectivités particulières, réalisant et propageant ces structures, valent comme noèmes. Cette Subjectivité politique ne fait donc face à aucun objet étranger, mais, à la manière du Concept hégélien, elle est l'espace de déploiement où s'inscrit le rapport entre les sujets démocratiques et la réalité phénoménale à laquelle leur jugement s'applique, non sur un mode discursif second, mais au sein d'une dynamique proprement créatrice où l'objet du jugement est toujours déjà organisé dans l'expérience qui en est faite. Ainsi se découvre comment la constitution de ces sujets démocratiques entraîne avec elle l'élaboration d'un monde signifiant en lequel ce pouvoir n'apparaît plus comme tel, mais semble être effectivement l'effet d'un mode non politique et partant non artificiel de gouvernement des hommes. C'est là l'évidence démocratique. Or, au centre de ce dispositif, l'idée de nature nous semble fondamentale. C'est elle qui en dernier lieu permet d'expliquer comment le libéralisme démocratique peut apparaître comme une définition même de l'homme.

Selon une formule de Marcel Gauchet, « si la démocratie n'est pas seulement le nom d'un régime, ni même d'un état social, mais celui d'une nouvelle manière d'être de l'humanité, sous la totalité de ses aspects, alors il y a une anthropologie démocratique »<sup>5</sup>. Or, il nous semble que vouloir mener une anthropologie de l'homme démocratique serait reconduire les structures

<sup>5</sup> M. Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, XVIII.

signifiantes à partir desquelles cet homme démocratique se comprend lui-même et son pouvoir. Notre ambition sera donc de revenir en deçà de ces structures déjà constituées pour observer comment celles-ci se trouvent investies dans le processus de constitution de la réalité démocratique.

Mais avant de nous porter à l'étude de cette élaboration, nous voudrions revenir sur trois caractéristiques de ce monde démocratique telles qu'elles apparaissent dans le discours moderne sur l'inscription politique de l'homme et son émancipation à l'égard de toute hétéronomie: l'autonomie de la société, la question du progrès et la topique du pouvoir démocratique en tant que lieu vide. Nous aurons dès lors articulé les principaux cadres permettant de conduire une phénoménologie du fait démocratique.

## **II. L'autonomie de la société civile comme effet de la nature: la critique libérale du pouvoir étatique. Thomas Paine et Benjamin Constant**

Le libéralisme se caractérise par une critique du pouvoir en tant que sphère hétérogène au corps social et à ses lois propres. « On gouverne toujours trop », c'est là, selon Foucault, la maxime fondamentale du libéralisme. Or, un discours nous semble à ce propos particulièrement significatif et révélateur de l'idée qui sous-tend cette conception, l'idée de régulation naturelle des rapports inter-sociaux; il s'agit de l'ouvrage de Thomas Paine sur *Les droits de l'homme* faisant réponse aux *Réflexions sur la révolution de France* de Burke et à la défense de la continuité historique que ce dernier défend à travers l'idée de préjugé collectif.

Dans son ouvrage, Paine combat l'artificialité de la médiation gouvernementale au profit du droit naturel de l'homme. Selon le principe classique du libéralisme, il fonde les droits civils à partir des droits naturels en montrant, selon l'argument de la compétence sociale, que l'homme verse à la société les droits naturels qu'il ne peut exercer par lui-même. On retrouve cette idée, une quinzaine d'années plus tard, chez Constant, pour qui « il y a une partie de l'existence humaine, qui, de nécessité, reste individuelle et indépendante et qui est, de droit, hors de toute compétence sociale »<sup>6</sup>. Dans cette perspective, le gouvernement naît par en bas. La constitution est dès lors le fait du peuple constituant le gouvernement<sup>7</sup>.

Ainsi contre la spoliation des droits inaliénables dont l'homme a été victime par le passé du fait d'une autorité abusive, les droits de l'homme, en tant qu'ils reconduisent le pouvoir dans son foyer d'origine, apparaissent comme une « régénérescence de l'homme »<sup>8</sup>. Le gouvernement, lui, est parfaitement artificiel et n'est qu'une « invention de la sagesse humaine »<sup>9</sup>. La révolution constitue, en ce sens, un retour à l'ordre naturel<sup>10</sup>. Ainsi peut-on distinguer entre l'ancien et le nouvel ordre des

<sup>6</sup> B. Constant, *Principes de politique*, Paris, Hachette Pluriel, 1997, p. 51-52: " Il y a une partie de l'existence humaine qui, de nécessité, reste individuelle et indépendante et qui est, hors de toute compétence sociale. La souveraineté n'existe que d'une manière limitée et relative. Au point où commence l'indépendance de l'existence individuelle, s'arrête la juridiction de cette souveraineté".

<sup>7</sup> T. Paine, *Les droits de l'homme*, P.U. Nancy, p. 64.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>10</sup> *Ibid.* p. 137: " Ce que nous voyons actuellement dans le monde, grâce aux révolutions d'Amérique et de France, c'est une régénérescence de l'ordre naturel des choses, un système de principes aussi universels que la vérité ou

choses: « le gouvernement, selon l'ancien système, est un pouvoir usurpé qui a pour objet de s'agrandir; selon le nouveau, c'est un pouvoir délégué qui vise l'avantage commun de la société »<sup>11</sup>. En effet, si la nature s'exprime à travers la société civile et que le gouvernement ne se fait que le représentant de cette société, alors le « système représentatif est toujours en harmonie avec l'ordre et les lois immuables de la nature et est en tous points conforme à la raison humaine »<sup>12</sup>.

Ainsi, trouve-t-on, d'une part, une équivalence entre nature, raison et droits de l'homme et d'autre part, une équation entre artifice, arbitraire et gouvernement. Cette distinction se retrouve aussi chez Constant selon lequel « il existe dans la nature une force réparatrice. Tout ce qui est naturel porte son remède avec soi. Ce qui est factice, au contraire, a des inconvénients au moins aussi grands et la nature ne porte pas de remède »<sup>13</sup>. L'idée de marché auto-régulé s'impose, par conséquent, avec une évidence tout aussi naturelle<sup>14</sup>: « le commerce n'est rien d'autre qu'une transaction entre deux individus transposée à l'échelle d'une multitude de gens. Ayant voulu et inventé le commerce entre deux hommes, la nature, s'inspirant de la même règle, a fait en sorte qu'il y ait commerce entre tous »<sup>15</sup>.

Il existe donc bien une consistance naturelle à la société non-politique qui assure sa cohésion, avec toujours pour moyen terme l'idée d'une nature accomplissant la sociabilité en fonction de ses lois propres. Le Ch. I de la seconde partie des *Droits de l'homme, De la société et de la civilisation*, se révèle à cet égard particulièrement éclairant. Paine y montre en effet, que « pour une large part, l'ordre qui règne parmi les hommes n'est pas un effet du gouvernement. Cet ordre tire son origine des principes de la société et de la constitution naturelle de l'homme. Il existait avant le gouvernement et continuerait d'exister si la structure formelle du gouvernement était abolie. L'interdépendance et les intérêts mutuels des hommes et de toutes les composantes d'une communauté civilisée créent cette grande chaîne de rapports réciproques qui assure leur cohésion (...) Bref, la société accomplit par elle-même la presque totalité de ce qu'on attribue au gouvernement »<sup>16</sup>. On retrouve bien l'idée d'une naturalité des rapports sociaux, naturalité que ruine l'artifice du gouvernement. Le commerce est en ce sens paradigmatique car il incarne au mieux ce principe: « toutes les grandes lois de la société sont des lois de nature »<sup>17</sup>.

Quant à la contrainte nécessaire au respect de tous, elle peut elle-même se réaliser sur un plan d'immanence totale. C'est en effet ce que montre le radicalisme d'un Godwin qui pousse à bout le principe libéral de l'autonomie de la société. Dans son *Enquête sur la justice politique*<sup>18</sup>, il montre que « le contrôle de chacun sur la conduite de ses voisins constituera une censure tout à fait

---

l'existence de l'homme, et qui conjugue la félicité morale avec le bonheur politique et la prospérité des nations ».

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 165.

<sup>12</sup> *Ibid.* p. 177.

<sup>13</sup> Etienne Hofmann, *Les principes de politiques de Benjamin Constant*, Genève, Droz, p. 343.

<sup>14</sup> Et l'on peut dire avec un commentateur que " l'automatisme des lois du marché semblait à Constant aussi fiable et aussi universel que les grands principes qui gèrent le monde physique ", *Ibid.*, p. 344.

<sup>15</sup> *Les droits de l'homme*, p. 210.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>17</sup> *Ibid.* p. 157. Cf. aussi p. 158: " Dans ces associations que les hommes forment entre eux pour promouvoir le commerce ou telle autre activité, associations dans lesquelles le gouvernement n'a strictement aucune part et où les individus se contentent de suivre les principes de la société, on voit bien comment les diverses parties s'unissent naturellement ".

<sup>18</sup> *Enquiry concerning political justice*, Londres, ed. Kramnick, Pelican, 1976, p. 554, in P. Rosanvallon, *Le capitalisme utopique*, Paris, Seuil, 1999, p. 152.

irrésistible ». Ainsi s'accomplit, par la voie de l'opinion publique, une intériorisation de la norme qui, par le biais d'un pouvoir diffus et invisible, conduit à un auto-contrôle direct de la société.

Dès lors le degré de perfection d'une société se mesure à sa capacité à s'autoréguler elle-même. « Plus une civilisation est parfaite, moins elle a besoin de gouvernement, car plus elle est propre en effet à conduire elle-même ses affaires et à se gouverner »<sup>19</sup>. Ainsi se met en place comme une certaine philosophie de l'histoire en laquelle l'hétéronomie de l'Etat et de la société se voit résorbée par la réappropriation graduelle du pouvoir de la société sur elle-même. Mais comment penser un tel processus, à partir du principe d'immanence propre à la société, sinon en le greffant lui aussi sur un processus naturel? A ce problème de l'articulation d'un progrès historique et d'une libération des forces naturelles au sein de la société, l'*Aufklärung* et l'idée kantienne d'un dessein de la Nature peuvent amener une réponse originale.

### **III. L'autonomisation de la société comme processus naturel: de l'histoire comme idéal régulateur au marché comme principe transcendantal. Kant et Fichte**

Le problème central de l'idée libérale consiste à articuler la liberté fondamentale d'agents moraux indépendants avec l'aliénation politique que constitue l'existence d'un gouvernement menaçant l'autonomie que la société parvient à tirer d'elle-même. Comment résoudre cette nécessaire collusion du moral et du politique? A cette question deux réponses peuvent être apportées: ou la révolution violente qui rétablit le peuple dans son droit originaire, ou la lente réforme des principes du gouvernement à partir de l'idée de droit. Or ces deux solutions s'avèrent problématiques. Mais une troisième solution doit permettre de résoudre l'antinomie sur le plan de l'histoire. Ici, le sens du concept d'histoire va se voir redéfini sur un nouveau terrain, celui d'un progrès orienté par l'idée de nature.

En 1793, le jeune Fichte fait paraître ses *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*<sup>20</sup>. Dans la première partie de son ouvrage, Fichte pose la question de la légitimité de la révolution. « Un peuple a-t-il le droit de changer à son gré sa constitution? »<sup>21</sup>. Cette interrogation se rattache directement à la problématique libérale en tant qu'elle cherche à déterminer si le droit des individus est premier par rapport à celui du pouvoir. Existe-t-il une antériorité de l'homme sur le citoyen?

Fichte part de la distinction kantienne entre une nature sensible et une nature intelligible de l'homme. La seconde consiste en la loi morale qui constitue la forme originaire de notre moi. Ce que cette loi nous commande nous contraint absolument et ainsi, la nature sensible se trouve déterminée par la nature intelligible et non l'inverse. Celle-ci est une loi du devoir et renvoie à notre liberté en tant qu'êtres de raisons alors que la seconde consiste dans le libre arbitre de faire ou ne pas faire ce à quoi notre nature sensible nous incline. Ce que la loi morale nous prescrit, nous

<sup>19</sup> *Les droits de l'homme*, p. 157.

<sup>20</sup> Je me dois ici de témoigner toute ma gratitude à M. Bertrand Binoche pour m'avoir fait découvrir ce texte souvent négligé.

<sup>21</sup> J-G Fichte, *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*, Paris, Payot, 1974, p. 86.

sommes obligés de le faire. Tout ce qu'elle ne défend pas, nous pouvons le faire<sup>22</sup>. Tout ce qui touche à cette loi morale constitue un droit inaliénable. C'est le droit de faire son devoir. En dehors de cette législation, l'homme possède les droits aliénables qui ressortent de son libre arbitre. La limitation de ce libre arbitre ne regarde que lui, et quand bien même il limite son droit à l'égard d'un autre, il ne s'oblige que lui-même. Il « concède librement à l'autre l'exercice de son droit »<sup>23</sup>. Ainsi le domaine du contrat, et notamment celui du contrat social par lequel l'homme transige de ses droits, ne porte en aucune façon sur le droit inaliénable mais seulement sur ceux laissés à sa libre disposition, ses droits aliénables. Comme cette aliénation ne naît que d'un accord volontaire, l'obligation qu'imposent les lois civiles ne peut naître qu'avec « l'acceptation volontaire de ces lois par l'individu »<sup>24</sup>.

Mais l'homme peut-il s'engager par un contrat à demeurer éternellement sous la même constitution politique? Peut-il renoncer à son droit de contracter à nouveau une nouvelle alliance politique? Finalement « l'immutabilité de la constitution politique n'est-elle pas contraire à la destination que la loi morale nous assigne »<sup>25</sup>?

Quelle est cette destination? Relativement à notre nature sensible, il s'agit de la culture, c'est-à-dire « l'exercice de toutes les facultés en vue de la liberté absolue, de l'absolue indépendance par rapport à tout ce qui n'est pas nous-mêmes, notre moi pur »<sup>26</sup>. Dès lors tout ce qui entre sous la catégorie du simplement permis par la loi morale ne doit pas aller à l'encontre de cette loi. Si cette loi est une loi d'autonomie, l'exercice de nos droits aliénables doit servir de moyen en vue de cette autonomie<sup>27</sup>. Dès lors, l'association politique elle-même ne peut avoir d'autre fin que nous faire concourir à la culture de cette sensibilité. Toute constitution qui va à l'encontre de ce droit est par conséquent illégitime<sup>28</sup>. Il s'ensuit qu'une constitution immuable, et par conséquent qui ne s'accorderait pas avec la perfectibilité inscrite en la nature sensible de l'homme, conduit à renoncer à notre nature d'être de raison, ce que nous défend la loi morale<sup>29</sup>. L'Etat n'est donc qu'un moyen qui

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 95: "Ce que la loi morale ne fait que nous permettre, nous avons le droit de le faire; mais nous avons aussi le droit opposé au précédent, celui de ne pas le faire. La loi morale se tait, et nous rentrons tout à fait dans notre libre arbitre. Nous avons aussi le droit de faire notre devoir; mais nous n'avons pas le droit opposé à celui-là, celui de ne pas le faire. De même nous avons le droit d'être des êtres libres, moraux; mais nous n'avons pas celui de ne pas l'être. Le droit est donc très différent dans les deux cas: dans le premier, il est réellement affirmatif; dans le second, il est purement négatif".

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>27</sup> *Ibid.* p. 115: " Cette culture en vue de la liberté est le seul but final possible de l'homme, *en tant qu'il est une partie du monde sensible*; mais ce but final sensible n'est pas encore le but final de l'homme en soi: il n'est que le dernier moyen pour atteindre un but final plus élevé, son but final spirituel, à savoir la parfaite concordance de sa volonté avec la loi de la raison. Tout ce que l'homme fait doit pouvoir être considéré comme un moyen d'arriver dans le monde sensible à ce dernier but final; autrement ses œuvres sont sans but, ce sont des œuvres déraisonnables".

<sup>28</sup> *Ibid.* p. 124: " Si la culture de la liberté peut être l'unique but final de la constitution politique, toutes les constitutions politiques qui ont pour fin dernière le but précisément opposé à celui-là, à savoir l'esclavage de tous et la liberté d'un seul, la culture de tous en vue des fins de ce seul individu, et l'étouffement de toutes les espèces de culture qui peuvent conduire à la liberté d'un plus grand nombre, toutes ces constitutions ne sont pas seulement susceptibles de changement, mais elles doivent aussi être réellement changées".

<sup>29</sup> B. Bourgeois, *Philosophie et droits de l'homme*, Paris, P.U.F. Questions, 1990, p. 52: " Renoncer au droit de pouvoir modifier, y compris par la force, une constitution mutilant le droit, ce serait nier l'esprit même de l'humanité, qui consiste à pouvoir se perfectionner à l'infini, c'est à dire à devenir plus parfait – plus auto-suffisant,

ne peut se présenter comme responsable de tout ce qui découle de la constitution d'agent libre de l'homme. Pas plus la propriété<sup>30</sup>, que la culture<sup>31</sup> de l'individu ne doivent servir d'argument au pouvoir pour faire de l'homme son obligé.

Par conséquent, comme l'Etat n'a pas droit sur tout ce que l'individu ne lui a pas volontairement abandonné, dans le cadre permis par la loi morale, il s'ensuit que la loi civile n'abroge en aucune façon son droit naturel<sup>32</sup>. Il s'ensuit que chacun est parfaitement libre de reprendre son engagement à l'égard de l'Etat et peut parfaitement contracter à nouveau et ainsi instaurer une nouvelle association politique<sup>33</sup>.

On voit donc qu'avec Fichte, le contrat social cesse d'incarner, comme dans la doctrine kantienne du droit, la loi fondamentale par laquelle, une constitution juridique étant établie, chacun se voit capable d'assurer sa destination humaine fondamentale. Ici la relation s'inverse et c'est cette destination qui devient la condition de l'association politique. Or avec cette soumission du politique au moral et de l'association à la liberté de l'individu, la question se pose de savoir quelle consistance possède encore l'Etat. Ce dernier est un simple moyen, mais encore un moyen superflu. L'écueil anarchiste n'est pas loin. Si l'individu possède le même droit en matière politique qu'en matière religieuse, droit consistant à s'unir librement en une association possédant ses lois propres<sup>34</sup>, on peut se demander si cette association particulière qu'est le contrat social possède encore une consistance suffisante pour assurer aux lois civiles leur efficacité. S'il est à craindre que l'individu, en l'absence d'une législation universelle, ne devienne pour ses semblables un danger permanent; mais si, d'un autre côté, il faut craindre de l'autorité politique qu'elle ne contrarie notre devoir de perfectibilité, qui, tôt ou tard, conduira à sa disparition, comment penser alors l'articulation de l'obligation politique et du devoir moral? Comment penser la co-existence contradictoire, et pourtant nécessaire, de l'homme, qui doit dépasser le citoyen, et du citoyen, qui empêche le progrès de l'homme<sup>35</sup>?

---

plus libre -, et à le devenir par soi-même – à se libérer soi-même toujours plus ".

<sup>30</sup> *Considérations*, p. 143: " Ce n'est pas l'Etat, mais la nature raisonnable de l'homme en soi qui est la source du droit de propriété, nous possédons indubitablement certaines choses en vertu du droit purement naturel, et nous pouvons légitimement exclure tous les autres de la possession de ces choses ".

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 153: " Ce que je suis, c'est en définitive à moi que je le dois, si je suis quelque chose par moi-même ".

<sup>32</sup> *Ibid.* p. 148: " Si l'Etat ne peut ni nous retirer ni nous donner les droits qui sont notre propriété originaire, il faut que toutes ces relations persistent réellement dans la société civile. Je ne puis pas posséder comme citoyen, en tant que tel, un droit que je possède comme homme; et je ne puis avoir déjà possédé comme homme le droit que je possède à titre de citoyen. C'est donc une grande erreur de croire que l'état naturel de l'homme est supprimé par le contrat civil; il ne peut jamais être supprimé, il passe et subsiste sans interruption dans l'Etat ".

<sup>33</sup> *Ibid.* p. 159: " Chacun a parfaitement le droit de sortir de l'Etat, dès qu'il le veut; il n'est retenu ni par le contrat civil, qui n'a de valeur qu'autant qu'il le veut, et dont les comptes peuvent se régler à chaque moment, ni par des contrats particuliers sur sa propriété ou sur sa culture acquise (...). Si un individu peut sortir de l'Etat, plusieurs le peuvent. Or ceux-ci rentrent, à l'égard les uns des autres ou à l'égard de l'Etat qu'ils abandonnent, dans le simple droit de nature. Si ceux qui se sont séparés veulent se réunir plus étroitement et conclure un nouveau contrat civil aux conditions qui leur conviennent, ils en ont parfaitement le droit en vertu du droit naturel, dans le domaine duquel ils sont rentrés ".

<sup>34</sup> J. Locke, *Lettre sur la tolérance*, Paris, P.U.F. Quadrige, 1999, p. 17: " L'homme n'est pas par nature astreint à faire partie d'une église, à être lié à une secte; il se joint spontanément à la société au sein de laquelle il croit que l'on pratique la vraie religion et un culte agréable à Dieu. L'espérance du salut qu'il y trouve ayant été la seule cause de son entrée dans l'église, elle sera de même la seule raison d'y demeurer ".

<sup>35</sup> R. Koselleck, *Le règne de la critique*, Paris, éd. Minit, 1979, p. 110: " La simple morale ne pouvait garantir que le for intérieur puisse arriver vraiment au pouvoir. L'hiatus qui subsistait était comblé par la philosophie de l'histoire ".

On sait que Kant refuse le droit aux sujets de résister aux décisions du monarque. En effet, l'établissement d'une législation universelle est une condition nécessaire, quoique non suffisante, d'accès à la vertu. En l'état naturel où chacun voit sa volonté contrariée par les déterminations sensibles que constitue la menace permanente que les autres font peser sur lui, l'homme ne peut accomplir son devoir. Il doit donc instaurer un ordre légal dont les inconvénients ne sauront jamais dépasser ceux du vide éthique que constitue l'état naturel.

Dans le cadre de la soumission à une volonté souveraine incarnant le principe du droit, les sujets possèdent le droit d'exprimer publiquement leurs remontrances au pouvoir. Mais un problème se pose néanmoins quant à savoir comment un gouvernement pourra accepter de laisser se propager les Lumières, et fera donc droit à « l'usage public de la raison », si ce gouvernement n'est lui-même déjà éclairé. Comme le note Habermas, « l'opinion publique est commandée par la volonté de rationaliser la politique au nom de la morale »<sup>36</sup>. Mais si la politique ne garantit pas à la morale un moyen d'accéder jusqu'à elle, et si d'autre part, l'usage de moyens violents contre cet ordre politique ne saurait se justifier sur un plan moral, on peut se demander si nous ne sommes pas pris dans un cercle infernal.

C'est sur le plan de la philosophie de l'histoire que Kant résout cette question: « tant qu'un régime républicain n'est pas réalisé, comment pourrait-on garantir l'unité de la politique et de la morale »<sup>37</sup>?

Kant conçoit en effet une faculté morale et intelligible par laquelle l'homme est cause nouménale et principe de détermination transcendantale de son existence empirique. Du point de vue sensible, l'homme est inscrit dans la causalité naturelle. Or c'est un devoir pour lui de dépasser ce niveau d'hétérogénéité pour réaliser pleinement sa nature d'être raisonnable. On ne peut par conséquent interdire à l'homme de « progresser dans les Lumières », c'est-à-dire d'atteindre à l'autonomie effective de la pensée. « Ce serait un crime contre la nature humaine, dont la destination originelle consiste précisément en cette progression »<sup>38</sup>. Mais si cette nature humaine est étouffée par les contraintes sensibles d'une législation hétéronome, comment parvenir à un état tel que la fin morale puisse se réaliser?

La solution du problème va consister à résoudre cette contradiction sur le plan purement sensible de la causalité naturelle<sup>39</sup>. En effet, « quel que soit le concept qu'on se fait, du point de vue métaphysique, de la liberté du vouloir, ses manifestations phénoménales, les actions humaines, n'en sont pas moins déterminées, exactement comme tout événement naturel, selon les lois universelles de la nature »<sup>40</sup>. Ainsi en l'homme, en qui se rencontre un double principe de détermination intelligible et sensible, on peut considérer que « les dispositions naturelles qui visent à l'usage de la

<sup>36</sup> J. Habermas, *L'espace public*, Paris, Payot, 1978, p. 112.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>38</sup> *Qu'est-ce que les Lumières?*, p. 48.

<sup>39</sup> E. Kant, *Projet de Paix Perpétuelle*, Paris, G-F, 1991, p. 105: " Il faut qu'un tel problème puisse être résolu. Car le problème ne requiert pas l'amélioration morale des hommes, mais seulement de savoir comment on peut faire tourner au profit des hommes le mécanisme de la nature pour diriger au sein d'un peuple l'antagonisme de leurs intentions hostiles, d'une manière telle qu'ils se contraignent mutuellement eux-mêmes à se soumettre à des lois de contrainte, et produisent ainsi l'état de paix où les lois disposent d'une force ".

<sup>40</sup> E. Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, in *Opuscules sur l'histoire*, Paris, G-F, 1990, p. 71.

raison », c'est-à-dire les capacités qu'a l'homme de s'approcher d'un état où il sera déterminé par la seule loi de sa raison, autrement dit les moyens de la culture, « sont déterminées de façon à se développer un jour complètement », mais dans l'espèce et non dans l'individu. Or cette idée d'un développement générique de ces capacités inclut par là-même l'idée d'un processus temporel à grande échelle au cours duquel ces dispositions pourront se révéler. Mais cette destination morale de l'homme va se réaliser, sur le plan sensible, à partir du conflit des intérêts sensibles entre les individus. La nature incline les hommes à entrer en société, mais, en même temps pousse chacun à chercher son intérêt propre et par conséquent conduit au heurt des passions. C'est là le principe de *l'insociable sociabilité* grâce auquel, selon l'axiome mandevillien qui veut que les vices privés se transforment en vertus publiques, la nature extorque *pathologiquement*, c'est-à-dire sur un plan d'immanence purement sensible, un accord sur les règles du droit. La concorde naît de la discorde via le principe de l'intérêt particulier universalisé. On retrouve encore une fois l'idée d'un ordre immanent et naturel entre intérêts concurrents et d'une justice immanente au marché réglé par la libre concurrence.

Revenons donc sur le sens de ce *dessein de la nature* introduit par Kant. D'un point de vue théorique, cette idée d'une providence veillant au développement des facultés humaines, est une idée transcendante et ne saurait faire l'objet d'une expérience. Mais d'un point de vue moral, « nous pouvons et nous devons l'ajouter par la pensée, afin de nous faire un concept de sa possibilité, par analogie avec les actions de l'art humain »<sup>41</sup>. En effet, si du point de la connaissance, nous sommes impliqués dans la causalité temporelle et par conséquent nous ne pouvons connaître par l'expérience l'origine ou la fin de la nature, nous pouvons du point de vue moral, en tant que nous sommes cause nouménale, nous représenter l'idée d'une fin en la nature par laquelle nous puissions nous orienter sensiblement<sup>42</sup>. Mais il s'agit dès lors d'une idée régulatrice<sup>43</sup>, un jugement réfléchissant, par lequel nous pouvons subsumer le particulier sous une règle générale, et nous orienter, sans pour autant chercher à découvrir dans la nature une telle fin. Il ne s'agit pas d'un principe constitutif de l'expérience. Il ne faut donc pas essayer de déduire de l'observation sensible la preuve d'un progrès vers l'unité de la morale et du politique car croire en un tel progrès est un devoir, l'on peut rechercher seulement les *signes historiques*<sup>44</sup> qui nous permettent d'identifier la conjoncture en

<sup>41</sup> *Projet de Paix Perpétuelle*, p. 100.

<sup>42</sup> E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Gallimard, 1985, §84, p. 410: " J'ai dit que le but final n'est pas une fin que la nature suffirait à effectuer et à produire conformément à l'Idée de ce but, parce qu'il est inconditionné. (...) Mais une chose qui doit exister nécessairement à cause de sa constitution objective comme but final d'une cause intelligente, doit être telle qu'elle ne soit dépendante dans l'ordre des fins d'aucune autre condition que de sa simple Idée. Or nous n'avons qu'une seule espèce d'être dans le monde, dont la causalité est téléologique, c'est à dire orientée vers des fins et en même temps cependant constituée de façon que la loi selon laquelle doivent se déterminer des fins, est représentée par eux-mêmes comme inconditionnée et indépendante des conditions naturelles, mais comme nécessaire en soi. L'être de cette espèce est l'homme mais considéré comme noumène; c'est le seul être de la nature dans lequel nous pouvions reconnaître, de par sa constitution propre, un pouvoir suprasensible et même la loi de la causalité, ainsi que l'objet de celle-ci, qu'il peut se proposer comme fin suprême ".

<sup>43</sup> En ce sens la représentation d'un accord naturel entre les intérêts permet, en une certaine mesure, de faire jouer la philosophie de l'histoire comme un quatrième postulat de la raison pratique.

<sup>44</sup> E. Kant, *Le conflit des facultés*, in *Opuscules sur l'histoire*, GF, p. 210: " Il faut donc rechercher un événement qui indique l'expérience d'une telle cause et aussi l'action de sa causalité sur le genre humain d'une manière indéterminée sous le rapport du temps, et qui permette de conclure au progrès comme conséquence inévitable; cette conclusion pourrait alors être étendue aussi à l'histoire du passé (à savoir qu'il y a toujours eu progrès); de sorte toutefois que cet événement n'en soit pas lui-même, la cause, et, ne devant être regardé que comme indication, comme *signe*

laquelle nous nous situons par rapport à ce progrès.

Ainsi voyons-nous que c'est sur le terrain de l'histoire que doit être résolu le problème d'une autonomie de la société par rapport à l'arbitraire politique. Dans ce cadre, le progrès vers la maîtrise effective de l'homme par lui-même apparaît comme un progrès naturel et irréversible. Mais il ne s'agit pas, pour Kant, d'affirmer la réalité phénoménale d'un tel processus naturel. La nature ne joue ici que le rôle d'un principe réfléchissant par lequel puisse être pensée la réalisation du devoir moral. Or, c'est ce saut d'un idéal régulateur à un principe constitutif que semble réaliser le jeune Fichte. En conservant à l'individualité particulière et sensible sa nature d'être morale, et par là-même fondement de la sociabilité, Fichte assoit phénoménalement la primauté originaire de la subjectivité inconditionnée. Ainsi fait-il du critère moral un principe de détermination du politique. Dès lors, c'est naturellement que se réalise l'essence même de l'Homme.

On pourrait nous accuser de faire dire à Fichte ce qu'il ne dit pas, à savoir que l'ordre de la société s'organise spontanément à la manière d'un organisme naturel. Néanmoins, il semble que l'idée d'une harmonisation naturelle des intérêts divergents conduisant à une régulation autonome de la société qui, hors de l'arbitraire politique se découvre comme naturel, acquiert justement, dans le discours libéral, la réalité d'un principe constitutif, dans la mesure où *la main invisible du marché* fonctionne comme principe transcendantal; et dans la mesure où, d'autre part, cette idée d'une régulation naturelle se greffe justement sur l'idée d'un progrès historique nécessaire pour constituer un processus quasiment providentiel justifiant la diffusion du modèle libéral. On ne peut accuser Kant de ce glissement de sens, mais ce léger aperçu de sa philosophie de l'histoire nous aide à mettre en évidence le fondement naturaliste de la démocratie libérale.

C'est sur ce fondement naturaliste que s'ancre l'idée d'un gouvernement non-politique et partant, non-violent, à même de réaliser, dans un processus historique orienté, la libération et l'affirmation de l'essence même de l'homme. Mais en même temps, ce sont les structures conceptuelles mises en place dans le dispositif libéral qui rendent possible la pensée d'un progrès historique en terme de processus naturel. Néanmoins, avant de nous porter à l'étude de ce pouvoir immanent et naturel ainsi produit, un dernier point semble essentiel à la description de la configuration de la démocratie libérale: l'idée d'un lieu vide du pouvoir.

#### **IV. Le lieu vide du pouvoir comme réponse au totalitarisme. Rousseau, Arendt et Lefort**

Il semble que l'idée libérale d'un auto-gouvernement libère le pouvoir de son lieu transcendant pour le réinscrire au cœur même de la société. L'indépendance ainsi conquise conduit à ne concevoir d'autres forces que celles du corps social et d'autre expression légitime que celle que ce corps prononce à son égard. Mais un danger semble s'attacher à cette immanence: l'indistinction d'un pouvoir qui, ne venant de nulle part et structurant le corps social de l'intérieur, risque, en retour, de se rendre invisible à ses acteurs. Ceux-ci se voient, dès lors, acquiescer à une contrainte qui, parce qu'indéterminée, ne se donne pas comme telle et apparaît comme l'effet d'une constitution

---

*historique*, puisse ainsi démontrer la tendance du genre humain considéré en sa totalité, c'est à dire non pas suivant les individus, mais suivant les divisions qu'on y rencontre sur terre en peuples et en Etats ".

naturelle de la société. L'indistinction entre la sphère publique et la sphère privée, et la politisation du social, qui s'ensuit peut donc conduire à s'interroger sur la nature exacte de la configuration que la société se donne à elle-même. Car c'est une telle indistinction entre l'ordre du politique et du social qui constitue cette réalité terrifiante et absolument originale dans l'histoire des régimes politique: le totalitarisme. Or c'est sur le refus d'une telle séparation de l'homme et du citoyen que se fonde l'idée rousseauiste d'une action directe et immédiate du corps social sur lui-même. Rousseau nous apparaît donc comme une voie obligée pour la compréhension du phénomène d'un pouvoir immanent.

Dans le cadre du contrat social, par le procédé de l'aliénation mutuelle de la puissance individuelle à celle de l'ensemble, le corps politique se constitue en une unique volonté, incarnant (et non représentant) la volonté de chacun. Ainsi se crée une volonté immanente du sujet collectif, volonté qui porte sur l'ensemble de ce sujet. Nous sommes dans le cadre d'une relation immédiate du corps collectif à soi-même. Mais comment garantir le principe de la volonté générale? Comment s'assurer que les hommes, animés par la fureur de se distinguer, d'esclaves d'autrui qu'ils sont accepteront de devenir maître d'eux-mêmes? Comment assurer le triomphe de la volonté générale sur la volonté de tous, comment obliger les hommes à reconnaître dans la volonté générale la leur propre, comment les obliger à être libre? « Comment une multitude aveugle qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécutera d'elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'un système de législation »?

La réponse apportée par Rousseau à ce problème de la constitution effective d'une volonté collective autonome est tout à fait originale car elle fait appel à un principe de détermination immanent et partant non extérieur à la communication directe qui unit le corps social à lui-même et lui permet de se considérer comme un organisme autorégulateur<sup>45</sup>. Il s'agit de modifier la relation de l'individu au tout pour faire de la volonté particulière une volonté bonne tournée vers l'intérêt du général. Or, pour produire un tel changement, Rousseau fait intervenir la figure du grand Législateur<sup>46</sup>. Ce dernier, étranger au peuple qu'il doit former, ne peut employer à son égard « ni la force, ni le raisonnement; c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans contraindre »<sup>47</sup>. Il doit composer avec la nature de ce peuple, c'est-à-dire la nature que ce peuple a acquise par sa configuration particulière. Nous retrouvons ici l'idée de Montesquieu selon laquelle il existe une multitude de déterminations qui commandent aux hommes. Et, parmi celles-ci, les mœurs sont sans doute la plus efficace car elles ne se réduisent pas à une simple contrainte extérieure comme la loi civile. En effet, « la loi n'agit qu'en dehors et ne règle que les actions; les mœurs seules pénètrent intérieurement et dirigent les volontés »<sup>48</sup>. Aussi, avant que la législation de la volonté générale ne trouve une efficace naturelle chez les particuliers, le législateur doit faire entrer l'amour et le respect de celle-ci au cœur même de

<sup>45</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, in *Du contrat social*, Paris, Gallimard, 1964 p. 66: " Le corps politique pris individuellement, peut être considéré comme un corps organisé, vivant, et semblable à celui de l'homme ".

<sup>46</sup> *Contrat social*, II, 7, p. 203.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>48</sup> J.-J. Rousseau, *Fragments politiques*, in *Du contrat social*, op. Cit, XVI, 6, p. 377.

la volonté individuelle. C'est donc en composant avec la force de l'opinion reçue que le législateur, adaptant ces principes à l'esprit du peuple qui les reçoit, pourra parvenir à conjoindre l'efficace extérieure de la loi et la contrainte interne des mœurs<sup>49</sup>. Ainsi, comme dans la Lacédémone antique, le citoyen et l'homme ne seront plus distingués. Chacun n'aura à cœur que la prospérité générale.

Nous voyons donc que la force des mœurs, qui structurent l'opinion, constitue un mode de contrainte non-violent, naturel et immanent au corps social, par lequel la volonté générale peut acquérir une réalité positive, en tant que les citoyens, éduqués dans son amour et son respect, la suivront comme une seconde nature. Le consentement au pouvoir ne consiste donc pas en la contrainte d'une autorité étrangère, mais en l'inscription immédiate de la volonté particulière dans la volonté de l'ensemble. C'est cette inscription que réalise, ou qu'a déjà toujours déjà réalisée, la force des mœurs qui, en tant qu'opinion collective, jouissent d'une antécédence sur la volonté particulière des particuliers, naturellement portés à la regarder comme une évidence, ou plutôt à ne pas l'apercevoir et à partant à considérer son action comme l'effet de leur volonté propre. La réforme des mœurs et de l'opinion doit donc précéder celle de la législation car celle-ci est tributaire de celle-là. Mais comment changer les mœurs? Par l'opinion même. C'est-à-dire qu'il faut diriger l'objet de leur estime. C'est ce que peut produire l'éducation<sup>50</sup>, ou la religion<sup>51</sup>.

Ainsi se découvre chez Rousseau, avec l'idée d'une universalité du rapport du peuple à soi-même, une maîtrise immanente du corps social par lui-même. Le peuple est à la fois sujet et objet de la relation politique. En dehors de toute médiation étrangère à la volonté du peuple à l'égard de lui-même, nous découvrons une politisation totale du social. C'est ce qui permet à l'homme d'effacer la césure qui, en lui, distingue l'homme et le citoyen. Mais, comme nous l'avons vu, pour qu'un tel dispositif se mette en place, un pouvoir immanent et invisible, agissant sans violence sur l'intériorité des particuliers, doit les orienter vers la reconnaissance de la volonté générale. En ce sens, un pouvoir particulier, et autrement plus efficace que celui des lois, se met en place par lequel les individus consentent au pouvoir avant même que celui-ci ne leur apparaisse comme étranger. C'est le principe d'une action non sur le pouvoir et la liberté du particulier, mais celui d'une action sur la réalité par laquelle ce particulier se rapporte à sa liberté et juge de son pouvoir<sup>52</sup>. Il faut d'abord maîtriser l'intériorité pour que les lois extérieures trouvent une véritable efficacité.

Or cette idée d'un indistinction entre privé et public, entre intérieur et extérieur est bien au

<sup>49</sup> J.-J. Rousseau, *Lettre à D'Alembert*, Paris, G-F, 1967, p. 142: " (Il s'agit) d'approprier tellement ce code au peuple pour lequel il est fait, et aux choses sur lesquelles on y statue, que son exécution s'ensuive du seul concours de ces convenances; c'est d'imposer au peuple à l'exemple de Solon, moins les meilleures lois en elles-mêmes que les meilleurs qu'il puisse comporter dans la situation donnée ".

<sup>50</sup> *Discours sur l'économie politique*, p. 81: " La patrie ne peut subsister sans la liberté, ni la liberté sans la vertu, ni la vertu sans les citoyens; vous aurez tout si vous formez des citoyens; sans cela vous n'aurez que de méchants esclaves, à commencer par les chefs de l'Etat. Or former des citoyens n'est pas l'affaire d'un jour; et pour les avoir hommes, il faut les instruire enfants ".

<sup>51</sup> *Contrat social*, IV,7, p. 290: " Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au Souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de Religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle ".

<sup>52</sup> Koselleck, *Le règne de la critique*, p. 137-138: " La totalité rationnelle du collectif et de sa volonté générale impose une perpétuelle correction de la réalité des individus qui ne sont pas encore intégrés au collectif (...). Les Lumières ayant supprimé toute différence entre l'intérieur et l'extérieur et révélé toutes les arcanes, l'opinion publique devient idéologie. La conviction règne par le fait qu'on la fabrique. Rousseau a étatisé la censure morale, le censeur public devient idéologue en chef ".

cœur du système totalitaire tel que nous l'a laissé connaître le XXe siècle, et sans nous éloigner de notre sujet, l'étude de cette structure de pouvoir très particulière devrait nous permettre de mettre en lumière le remède que la démocratie libérale promet face à la pathologie totalitaire.

Pour mettre au jour l'essence intime du pouvoir totalitaire, nous pouvons suivre la célèbre analyse que Hannah Arendt a conduite dans la troisième partie des *Origines du totalitarisme*.

L'originalité du pouvoir totalitaire, c'est de n'être pas seulement un mode de domination politique hétérogène et violent, mais d'utiliser l'idéologie pour pénétrer l'intérieur des volontés<sup>53</sup>. Le Chef lui-même, pilier fondamental de l'édifice totalitaire, acquiert la suprématie non pas tant comme despote individuel et extérieur que par la fonction organisatrice qu'il détient et par son rôle de vecteur dans la communication du pouvoir<sup>54</sup>. Ainsi se produit un effacement de la distance entre gouvernants et gouvernés qui produit une affirmation simple et indivise du pouvoir. C'est à partir de l'effacement de la distinction entre sphère privée et sphère publique que le pouvoir totalitaire peut justement s'affirmer comme total<sup>55</sup>. Il cherche à convaincre par la propagande, dans le cadre du fonctionnement normal de l'espace public, uniquement dans l'attente de la prise de pouvoir. A ce moment-là, l'endoctrinement remplace la propagande et il s'agit désormais moins de convaincre le jugement que d'ôter tout moyen de jugement indépendant<sup>56</sup>. Ainsi s'instaure un régime de pouvoir parfaitement immédiat et immanent au corps social. Alors que la loi positive consiste en l'articulation des libertés et donc permet d'aménager un espace entre les individus, par lequel une communication puisse être rendue possible, le système totalitaire supprime cet espace et conduit à une indistinction absolue entre les individus<sup>57</sup>.

Nous voyons donc qu'en effaçant la distinction entre domaine privé et domaine public, le système totalitaire réalise une économie du pouvoir politique sur un mode totalement immanent dans laquelle les individus n'apparaissent pas tant comme sujets passifs que comme rouages

<sup>53</sup> H. Arendt, *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972, p. 48: " Le totalitarisme ne se satisfait jamais de gouverner par les moyens extérieurs, c'est à dire par l'intermédiaire de l'Etat et d'une machinerie de violence; grâce à son idéologie particulière et au rôle assigné à celle-ci dans l'appareil de contrainte, le totalitarisme a découvert un moyen de dominer et de terroriser les êtres humaines de l'intérieur ".

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 49: " Le chef totalitaire n'est, en substance, ni plus ni moins que le fonctionnaire des masses qu'il conduit; ce n'est pas un despote individuel assoiffé de pouvoir qui impose à ses sujets une volonté tyrannique et arbitraire. Etant un simple fonctionnaire, il peut être remplacé à tout moment, et il dépend tout autant de la volonté des masses qu'il incarne, que ces masses dépendent de lui ".

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 62: " En rapport étroit avec l'attrait qu'exerçaient sur l'élite la franchise de la populace et le désintéressement des masses, les mouvements totalitaires avaient une séduction également irrésistible; ils se targuaient d'avoir aboli la distinction entre vie privée et vie publique, et d'avoir rendu à l'homme une plénitude mystérieuse et irrationnelle ".

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 67: " Partout où le totalitarisme a le contrôle absolu, il remplace la propagande par l'endoctrinement, et il utilise la violence moins pour effrayer les gens (ce qu'il ne fait qu'au début, lorsque subsiste une opposition politique) que pour réaliser constamment ses doctrines idéologiques et ses mensonges pratiques ". Cf. aussi p. 215: " Celui-ci a introduit dans les affaires publiques un principe entièrement nouveau qui se passe complètement de la volonté humaine d'agir et en appelle au besoin insatiable de pénétrer la loi du mouvement selon laquelle opère la terreur et dont, par conséquent, dépendent tous les destinées particulières ".

<sup>57</sup> *Ibid.* p. 212: " En écrasant les hommes les uns contre les autres, la terreur totale détruit l'espace entre eux. En comparaison de ce qui se passe à l'intérieur de son cercle de fer; même le désert de la tyrannie dans la mesure où il est encore une sorte d'espace, apparaît comme une garantie de liberté. Le régime totalitaire ne fait pas qu'amputer les libertés, ou qu'abolir des libertés essentielles; il ne réussit pas non plus à extirper du cœur des hommes l'amour de la liberté. Il détruit la seule condition préalable essentielle à toute liberté: tout simplement la faculté de se mouvoir qui ne peut exister sans espace ".

essentiels dans la transmission de ce pouvoir. Par là-même, ce pouvoir perd sa référence visible et devient omniprésent.

En cherchant les points de similitude entre l'idée rousseauiste de la volonté générale et les principes de domination totalitaire, nous ne voulions en aucune mesure faire du citoyen de Genève un précurseur des idéologies du XXe siècle. Néanmoins ce parallèle permet de montrer en quelle mesure l'immanence du pouvoir au corps social engendre un mode de contrainte non-politique par lequel ce sont les agents sociaux qui véhiculent le pouvoir de la société sans que ce dernier ne leur apparaisse comme tel. C'est contre cet effet pervers d'un foyer de pouvoir politique immanent à la société que la démocratie libérale met en place un lieu de pouvoir vide.

Dans le système totalitaire, la distinction entre pouvoir et société s'effaçait totalement pour laisser place à l'affirmation d'un pouvoir omniprésent et constitutif du rapport des individus à la réalité. En ce sens, on peut dire avec Claude Lefort que « le processus d'identification entre le pouvoir et la société, le processus d'homogénéisation de l'espace social, le processus de clôture de la société et du pouvoir s'enchaînent pour constituer le système totalitaire. Avec celui-ci est bien rétablie la représentation d'un ordre naturel mais cet ordre est supposé social-rationnel et ne tolère ni division, ni hiérarchies apparentes »<sup>58</sup>. Le pouvoir est immanent à la société, c'est dire que structurellement il constitue la substance des rapports inter-sociaux, mais c'est dire aussi que, du point de vue de la société conçue comme sphère privée d'indépendance par rapport au pouvoir politique, les sujets eux-mêmes acquiescent nécessairement à un pouvoir qui structure de l'intérieur leur jugement<sup>59</sup>.

Or la constitution démocratique, en tant que fondée sur l'articulation des droits de chacun, inscrit la souveraineté dans le peuple en même temps qu'elle empêche ce peuple, via la représentation politique, d'exercer directement le pouvoir. Dans ce cadre, les sujets politiques n'ont de pouvoir que délégués, et leurs représentants n'ont de pouvoir que consentis. En ce sens le rejet du mandat impératif conduit à une représentation des intérêts au sein de la nation plus qu'à une maîtrise effective du pouvoir par les individus, qu'ils soient représentants ou représentés. Ainsi nous apparaît que la société agit sur elle-même via l'instrumentalisation du politique. Cette configuration conduit justement à empêcher la société de jouir immédiatement du pouvoir politique et interdit au pouvoir de se retourner contre la société<sup>60</sup>. Ainsi, selon l'expression de Claude Lefort, on peut dire que « le lieu du pouvoir se trouve ainsi tacitement reconnu comme lieu vide, par définition inoccupable, un

<sup>58</sup> C. Lefort, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, p. 104.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 345: " Le discours du pouvoir, dès lors que celui-ci devient omniprésent, cherche à effacer son origine; il cesse d'être ce discours sur le social qui, dans la démocratie bourgeoise, exhibait la position de ceux qui le parlaient pour s'immerger dans le social. Ainsi se constitue-t-il un pouvoir du discours comme tel, qui se soumet ses agents, passe à travers eux plutôt qu'il ne se fait en eux, les imprime dans un savoir impersonnel qui les soustrait à l'expérience des autres et des choses ".

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 156: " La notion d'une émanation de la volonté populaire, celle d'une incarnation de la souveraineté, lorsqu'on veut s'y arrêter, empêchent de repérer la logique de la négation mise en œuvre dans la démocratie: négation d'une réalité substantielle de la société, par la production d'atomes politiques, d'individus dépouillés de toute autre qualité que celle du citoyen; négation d'une réalité substantielle du pouvoir, par l'impossibilité où sont mis ceux qui l'exercent de paraître se confondre avec lui. D'où s'ensuit que l'idée d'une consubstantialité du pouvoir et de la société est écartée ".

lieu symbolique, non un lieu réel »<sup>61</sup>.

Ainsi la démocratie navigue entre deux écueils, et c'est de cette tension constitutive qu'elle se nourrit. D'une part, il faut éviter que cette place du pouvoir apparaisse comme réellement vide, sans quoi les représentants du peuple n'apparaissent plus que comme des spoliateurs à la charge d'intérêts privés. D'autre part, cette place ne doit pas se voir réellement occuper. En effet, dans ce cas, un parti qui s'identifierait au peuple ruinerait la nécessaire mise à distance du pouvoir politique<sup>62</sup>. Aussi lorsque nous parlons d'une autonomie de la société et de la fin de la transcendance du pouvoir, nous n'entendons pas la fin du politique et son extériorité par rapport au corps social. Nous voulons mettre en avant un déplacement de sens opéré quant à l'idée de pouvoir qui, de formation par en haut, s'est peu à peu modifié jusqu'à correspondre à la médiation active de la société à elle-même. C'est justement grâce à la distance du politique que le droit peut être opposé au pouvoir<sup>63</sup>. L'espace public, quant à lui, s'inscrit entre ces deux ordres, la société et l'Etat, pour assurer la communication d'un plan à un autre.

Or comment comprendre alors que nous ayons pu parler d'une immanence du pouvoir à la société et d'une autonomie de celle-ci? En fait, la relation de médiation qui s'instaure dans le cadre de la démocratie constitutionnelle est une relation purement politique. Mais la question que nous aimerions poser consiste à savoir s'il n'existe pas d'autres formes de pouvoir qui seraient, eux, parfaitement immanents à la société. Or ces pouvoirs sont identifiables: il s'agit du processus naturel d'échanges économiques et d'autre part du pouvoir de l'opinion publique, en tant que mode de contrainte non-violent. Ne serait-ce pas sur ce double terrain que se met en place une relation immédiate de la société à elle-même, relation porteuse de pouvoir et d'effets de pouvoir non politique, mais qui, par une configuration propre, apparaîtrait comme pouvoir naturel et autorégulateur? C'est cette question qui nous conduit à nous interroger sur le pouvoir immanent dégagé par la société dans le cadre de la démocratie libérale. Nous approcherons alors d'une réponse à notre interrogation de départ: pourquoi et comment la démocratie libérale se donne-t-elle pour un gouvernement naturel et universel, conforme à l'essence de l'homme ?

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 95: " La démocratie allie ces deux principes apparemment contradictoires: l'un, que le pouvoir émane du peuple; l'autre, qu'il n'est le pouvoir de personne. Or elle vit de cette contradiction. Pour peu que celle-ci risque d'être tranchée ou le soit, la voilà près de se défaire ou déjà détruite. Si le lieu du pouvoir apparaît, non plus comme symboliquement, mais comme réellement vide, alors ceux qui l'exercent ne sont plus perçus que comme des individus quelconques, comme composant une faction au service d'intérêts privés, et du même coup, la légitimité s'affaïsse dans toute l'étendue du social; la privatisation des groupements, des individus, de chaque secteur d'activité s'accroît: chacun veut faire prévaloir son intérêt individuel ou corporatiste. A la limite il n'y a plus de société civile. Mais si l'image du peuple s'actualise, si un parti prétend s'identifier avec lui et s'approprier le pouvoir sous le couvert de cette identification, cette fois, c'est le principe même de la distinction Etat-société, le principe de la différence des normes qui régissent les divers types de rapports entre les hommes, mais aussi des modes de vie, de croyances, d'opinions qui se trouve nié et, plus profondément, c'est le principe même d'une distinction entre ce qui relève de l'ordre du pouvoir, de l'ordre de la loi et de l'ordre de la connaissance. Il s'opère alors une sorte d'imbrication dans la politique de l'économique, du juridique, du culturel. Phénomène qui est justement caractéristique du totalitarisme ".

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 74: " La manière dont est récusée la légalité au cours des manifestations signale la contestation d'une légitimité établie; elle tend à faire apparaître un pôle du droit dont le pouvoir risque d'être dissocié ".

## **V. Dépassement de l'hétérogénéité du pouvoir politique et immanence du pouvoir social. L'égalisation des conditions chez Tocqueville**

La démocratie libérale voit, du point de vue politique, se mettre en place un triple dispositif permettant d'éviter l'aliénation politique à une volonté hétérogène. Ces trois principes consistent en la mise à distance institutionnelle du pouvoir (principe de représentativité) par laquelle la généralité de la loi est garantie contre l'arbitraire de la majorité, la soumission du pouvoir politique au social et enfin le pouvoir comme lieu vide. C'est la combinaison de ces trois principes qui assure l'effectivité de la souveraineté populaire. Le peuple est à la fois l'origine et la fin du pouvoir. Mais par ailleurs, ces principes permettent d'éviter une identification dramatique entre le pouvoir coercitif et le savoir de la société. C'est grâce à l'artifice d'un vis-à-vis du pouvoir conçu comme essentiellement séparé de la société que les sujets jouissent d'un espace suffisant de contestation à l'égard de ce pouvoir et possèdent la latitude suffisante pour éclairer le pouvoir sur ses fins. En ce sens, l'institution de l'espace public n'est pas simplement une réponse technique à la séparation de la société et de l'Etat, mais se constitue au contraire comme le lieu privilégié de convergence du savoir que la société possède de ses besoins, c'est-à-dire les revendications des sociétaires, et du pouvoir que l'Etat met à sa disposition.

Du point de vue politique donc, la démocratie libérale apparaît comme un mode de gouvernement médiatisé par lequel la société se rapporte à elle-même. Dès lors, l'unité synthétique du pouvoir et du savoir, de la sphère publique et de la sphère privée, correspond à l'unité analytique d'un sujet collectif agissant sur lui-même. Le pouvoir politique protège la société contre lui-même. L'écueil rousseauiste d'une politisation totale du social est évité. C'est la victoire du principe libéral.

Mais notre interrogation ne peut s'arrêter ici. En effet, le problème politique est réglé dès le moment où se met en place l'idée d'une antécédence de l'homme sur le citoyen. Dès le départ, cette primauté entraîne la soumission de l'Etat à la société. Le pouvoir politique n'est que la coque protectrice des relations non-politiques inscrites au sein du corps social. Or ces relations, étant donné qu'elles supposent l'existence d'un lien substantiel unissant ses membres, représentent elles aussi un pouvoir unificateur supposant au moins l'homogénéité des partenaires sociaux. C'est sur l'idée que les acteurs sociaux sont naturellement égaux que leurs échanges en tant que monades de droit peuvent s'avérer naturels. C'est pourquoi les sociétés hiérarchiques, inégalitaires par définition, présentent principalement des liens politiques de sujétions et sont par conséquent basées sur l'artifice. Au contraire, le pouvoir dégagé par les interactions entre acteurs sociaux naturellement libres et indépendants apparaît lui-même comme naturel.

Mais parce que ce pouvoir est essentiellement non-politique, le risque se fait jour que les dispositifs institutionnels mis en place par la démocratie libérale pour éviter une collusion du pouvoir politique et du savoir social soient inefficaces à répondre au problème que pourrait poser ce pouvoir social. En ce cas, la phénoménologie du pouvoir des mœurs, lien non-politique intra-social, que met en place Rousseau en vue du dispositif politique de la volonté générale, et que déjoue la démocratie libérale contre le système totalitaire, pourrait en revanche se révéler opératoire quant à l'analyse du pouvoir social investi immédiatement dans le corps social. Une lecture non-politique de la communication du corps social à lui-même se révélerait féconde en ce sens qu'elle mettrait en

lumière des effets de pouvoir produits sur un mode parfaitement immanent. Or c'est en cela, nous semble-t-il, que l'analyse de Tocqueville sur le phénomène démocratique constitue le point de référence d'une analyse du pouvoir social non-politique.

L'originalité du propos tocquevillien tient dans le fait qu'il analyse les caractéristiques et les effets de la démocratie non pas simplement du point de vue politique, mais avant tout social. Car la démocratie, avant de signifier un régime politique particulier, la souveraineté populaire, désigne en premier lieu un état social et emporte avec elle une nouvelle expérience de l'humanité de l'homme. Ce n'est que secondairement que cet état social entraîne une redéfinition du pouvoir politique, même si une modification dans l'art de gouverner est à la base du changement de conditions. C'est ce que montre l'étude sur *L'Ancien régime et la Révolution*. Tocqueville y soutient que les changements opérés dans les structures d'Ancien Régime ont conduit à une centralisation étatique par laquelle le pouvoir politique cesse de constituer la substance artificielle et hiérarchique des rapports inter-individuels. L'organisation du pouvoir centralisateur et l'uniformité de législation qui s'ensuit a porté les esprits à reconsidérer les anciens liens de dépendance<sup>64</sup>. En ce sens, la Révolution n'a fait que proclamer politiquement ce que l'organisation du pouvoir en place avait déjà accompli dans ses conséquences: l'égalisation des conditions<sup>65</sup>.

Cette égalité des conditions définit donc avant tout un état social, non un régime politique. La souveraineté politique n'est qu'une conséquence de ce fait générateur. C'est parce qu'il se sait, avant toutes choses, semblable à tous les autres que l'individu démocratique ne peut accepter les liens politiques de sujétions artificielles qui, dans les sociétés hiérarchiques, instaurent une dissemblance irréductible entre les hommes de conditions différentes<sup>66</sup>. La souveraineté populaire ne fait que transposer cette idée sur le plan des décisions collectives. En ce sens, " le dogme de la souveraineté du peuple n'est point une doctrine isolée qui ne tienne ni aux habitudes, ni à l'ensemble des idées dominantes; on peut, au contraire l'envisager comme le dernier anneau d'une chaîne d'opinions "<sup>67</sup>.

C'est l'opinion que les hommes ont de leur nature qui structure leur rapport à la réalité et qui

<sup>64</sup> A. Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Gallimard, 1967, p. 154: " A mesure que l'on descend le cours du 18<sup>e</sup> siècle, on voit s'accroître le nombre des édits, déclarations du roi, arrêts du conseil, qui appliquent les mêmes règles, de la même manière, dans toutes les parties de l'empire. Ce ne sont pas seulement les gouvernants, mais les gouvernés, qui conçoivent l'idée d'une législation si générale et si uniforme, partout la même, la même pour tous; cette idée se montre dans tous les projets de réforme qui se succèdent pendant trente ans avant que la révolution n'éclate ".

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 81: " La révolution a achevé soudainement, par un effort convulsif et douloureux, sans transition, sans précaution, sans égards, ce qui se serait achevé peu à peu de soi-même à la longue ".

<sup>66</sup> Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Fayard, 1993, p. 37: " La définition aristocratique est immédiatement politique, puisque c'est comme citoyen romain que tel se sent et se veut libre; être libre et appartenir au corps politique particulier appelé Rome, c'est tout un à ses yeux. En revanche, la définition démocratique de la liberté n'a rien de spécifiquement politique: elle n'invoque que l'homme et la nature, et par nature chacun a un droit absolu sur soi-même ". Le ch. 5 de la troisième partie du second tome de la *Démocratie*, sur les rapports du maître et du serviteur, est en ce sens instructive de la dissemblance aristocratique qui instaure artificiellement les différences se donnant pour naturelles dans la suite des temps. La perception démocratique de l'égalité empêche de considérer les différences de statut autrement que sous un rapport contractuel engagé entre deux individus égaux et libres (*De la démocratie en Amérique*, II, Deuxième partie, Ch. IV, p. 251).

<sup>67</sup> A. Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Tome I-II, Paris, Gallimard, 1961, Tome I, Deuxième partie, Ch. X, p. 576.

donc les conduit à se donner les institutions conformes à cette opinion. Or cette opinion doit être distinguée de l'opinion publique entendue comme jugement particulier universellement partagé. Cette dernière est bien plutôt la conséquence de cette opinion fondamentale qui, plus qu'une simple opinion fluctuante, se présente surtout comme la grille à travers laquelle seront lus les faits sur lesquels l'opinion publique pourra venir éventuellement se prononcer. Si l'espace public constitue le lieu où les opinions réfléchies d'êtres rationnels acquièrent droit de cité, le sentiment de l'égalité des conditions est quant à lui une opinion spontanée qui fonde la possibilité d'un tel lieu<sup>68</sup>.

Or de ce qu'aucun ne peut accepter de se soumettre à son semblable, il s'ensuit que ce n'est pas à autrui que l'on obéit, mais à soi par l'intermédiaire de la nation. La différence entre gouvernés et gouvernants tend à s'amoindrir dans un état où la perception d'une supériorité de quelque nature qu'elle fut est vécue comme un outrage. L'individu accepte d'obéir non en raison d'une quelconque supériorité du gouvernant mais parce que cela lui est utile et renforce son indépendance<sup>69</sup>. De là cette conséquence que le principe de la majorité est adopté comme pierre angulaire du système politique. Tous étant naturellement semblables et tous recherchant leur intérêt particulier, c'est nécessairement de la majorité que doit émerger l'intérêt de tous. Ainsi c'est la société, représentée dans sa configuration propre, qui s'offre à sa propre maîtrise par l'intermédiaire de la majorité<sup>70</sup>. Dès lors, c'est l'autorité de la société à laquelle tous concourent de leur force et de leur volonté qui est regardée comme le lieu effectif du pouvoir. Ce dernier y est divisé et répandu à ce point qu'il finit par ne plus s'apercevoir<sup>71</sup>.

Or, la voix de la majorité, issue de la conjonction de l'indépendance individuelle et de l'évidente ressemblance de tous, en tant qu'elle constitue le point de rencontre des intérêts du plus grand nombre, dégage une force inertielle propre à lui assurer le critère d'infailibilité en même temps que celui d'évidence<sup>72</sup>. Ce principe garantit la société contre l'arbitraire des gouvernants. Ceux-ci, essentiellement semblables aux représentés, trouvent dans l'intérêt de la majorité le leur

<sup>68</sup> *De la démocratie en Amérique*, T. I, Partie II, Ch. X: " Ce qui maintient un grand nombre de citoyens sous le même gouvernement, c'est bien moins la volonté raisonnée de demeurer unis que l'accord instinctif et en quelque sorte involontaire qui résulte de la similitude des sentiments ".

<sup>69</sup> *Ibid.*, Partie I, Ch. V, p. 118: " Il obéit à la société, non point parce qu'il est inférieur à ceux qui la dirigent, ou moins capable qu'un autre homme de se gouverner lui-même, il obéit à la société, parce l'union avec ses semblables lui paraît utile et qu'il sait que cette union ne peut exister sans un pouvoir régulateur. Dans tout ce qui concerne les devoirs des citoyens entre eux, il est donc devenu sujet. Dans tout ce qui ne regarde que lui-même, il est resté maître: il est libre et ne doit compte de ses actions qu'à Dieu. De là cette maxime, que l'individu est le meilleur comme le seul juge de son intérêt particulier et que la société n'a le droit de diriger ses actions que quand elle se sent lésée par son fait, ou lorsqu'elle a besoin de son secours ". L'on retrouve ici formulé le principe libéral de la compétence sociale et de l'intérêt bien entendu.

<sup>70</sup> *Ibid.*, Partie I, Ch. IV, p. 109: " Il y a des pays où un pouvoir, en quelque sorte extérieur au corps social, agit sur lui et le force de marcher dans une certaine voie. Il y en a d'autres où la force est divisée, étant tout à la fois placée dans la société et hors d'elle. Rien de semblable ne se voit aux Etats-Unis; la société y agit par elle-même et sur elle-même. Il n'existe de puissance que dans son sein ". Ainsi, malgré le détour par la représentation politique, la société est bien autonome.

<sup>71</sup> *Ibid.*, I, V, p. 127: " Le pouvoir administratif aux Etats-Unis n'offre dans sa constitution rien de central ni de hiérarchique; c'est ce qui fait qu'on ne l'aperçoit point. Le pouvoir existe, mais on ne se sait où trouver son représentant ".

<sup>72</sup> *Ibid.*, II, 7, p. 371: " Les Français, sous l'ancienne monarchie, tenaient pour constant que le roi ne pouvait jamais faillir; et quant il lui arrivait de faire mal, ils pensaient que la faute en était à ses conseillers. Ceci facilitait merveilleusement l'obéissance. On pouvait murmurer contre la loi, sans cesser d'aimer et de respecter le législateur. Les Américains ont la même opinion de la majorité. (...) L'empire moral de la majorité se fonde encore sur ce principe, que les intérêts du plus grand nombre doivent être préférés à ceux du petit ".

propre et ne chercheront pas à s'en éloigner<sup>73</sup>. Mais le risque ne vient pas d'un intérêt politique divergeant de celui du plus grand nombre. Le danger que recèle la démocratie consiste surtout dans la foi aveugle en la légitimité de la volonté majoritaire. Le dogme de la souveraineté populaire peut se renverser en une véritable tyrannie de la majorité. Or, le point fondamental est ici que la majorité n'illustre pas le principe d'une domination despotique et violente, cherchant, comme le prince hobbesien, à faire taire toute opinion divergente pour s'assurer de l'unité de son pouvoir. Elle ne contraint pas les corps une fois son arrêt prononcé, elle intime à chacun, du fait de l'horreur de la dissemblance, à volontairement la suivre<sup>74</sup>.

Ce n'est finalement pas tant au niveau politique que la tyrannie de la majorité s'avère la plus redoutable, puisque son action intervient sur la formation de la décision plus encore que comme sanction d'une opinion minoritaire. C'est au niveau des mœurs que l'opinion générale sur l'égalité des conditions conduit à envisager *a priori* la voix du plus grand nombre comme l'unique voix légitime. La tyrannie de la majorité est l'effet immanent au corps social du principe social de l'égalité de nature. C'est pourquoi l'opinion de la majorité peut laisser le corps et aller directement à l'âme<sup>75</sup>; parce qu'elle se fonde dans l'évidence première qui constitue le monde démocratique. Car les mœurs, comme l'ont vu Rousseau et Burke<sup>76</sup>, structurent notre rapport avec la réalité sur laquelle peut être ensuite porté un jugement ou envisagée une action. Dès lors ce pouvoir de l'opinion ne se laisse pas apercevoir. C'est un pouvoir invisible qui traverse la société en tant qu'il la constitue et non une volonté hétérogène qui chercherait à informer le corps social comme à partir d'une matière rebelle.

Or du fait que ce pouvoir ne se donne pas pour un vis-à-vis tangible, mais pénètre l'intériorité même des sujets se produit comme un écrasement du domaine public et du domaine privé. Désormais la nuit du foyer ne protège plus l'intériorité de l'homme contre les abus du pouvoir public. Le public ayant glissé de sa fonction de sphère de pouvoir exclusive pour devenir le lieu de constitution du sens commun, la sphère privée devient elle-même le relais et le renfort du pouvoir social, puisque le jugement raisonnable que devait permettre l'indépendance de la sphère privée est dès l'abord structuré par l'opinion fondamentale qui traverse le public<sup>77</sup>.

<sup>73</sup> *Ibid.*, II, 6, p. 351: " Ceux qu'on charge, aux Etats-Unis de diriger les affaires du public, sont souvent inférieurs en capacité et en moralité aux hommes que l'aristocratie porterait au pouvoir; mais leur intérêt se confond et s'identifie avec celui de la majorité de leurs concitoyens ".

<sup>74</sup> *Ibid.* II, 7, p. 381: " Il n'y a pas de monarque si absolu qui puisse réunir dans sa main toutes les forces de la société et vaincre les résistances, comme peut le faire une majorité revêtue du droit de faire des lois et de les exécuter. Un roi d'ailleurs n'a qu'une puissance matérielle qui agit sur les actions et ne saurait atteindre les volontés; mais la majorité est revêtue d'une force tout à la fois matérielle et morale, qui agit sur la volonté autant que sur les actions, et qui empêche en même temps le fait et le désir de faire ".

<sup>75</sup> *Ibid.*, II, 7, p. 382: " Sous le gouvernement absolu d'un seul, le despotisme, pour arriver à l'âme, frappait grossièrement le corps; et l'âme, échappant à ces coups, s'élevait glorieuse au-dessus de lui; mais dans les républiques démocratiques, ce n'est point ainsi que procède la tyrannie; elle laisse le corps et va droit à l'âme ".

<sup>76</sup> Sur l'influence du préjugé collectif dans le rapport des individus à la société, Cf. E. Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, Paris, Hachette Pluriel, 1989. Ce préjugé, inscrit dans le sentiment, et donc dans l'intériorité, contribue à donner à la rationalité de la loi un motif supérieur et suffisant d'obéissance. Cf. p. 98: " Les affections publiques, combinée avec les mœurs, sont nécessaires à la loi – quelquefois comme complément, quelquefois comme correctif, mais toujours comme auxiliaire "; p. 110: " Un préjugé donne à la raison qu'il contient le motif qui fait sa force agissante et l'attrait qui assure sa permanence (...). Le préjugé fait de la vertu une habitude et non une suite d'actions isolées ".

<sup>77</sup> R. Legros, *L'Idee d'humanité*, Paris, Grasset, 1990, p. 172- " Pouvoir social car pouvoir exercé par toute la société

Ainsi donc l'idée libérale consiste, nous l'avons vu, à reconnaître l'humanité de l'homme dans ses rapports non-politiques. L'homme a des droits avant l'existence de l'Etat. En dehors des liens artificiels de sujétion, l'homme se découvre comme un être libre et égal à ses semblables. La société est le lieu des échanges naturels entre acteurs libres et indépendants.

Mais en même temps, la société se rapportant à elle-même engendre un pouvoir structurant le rapport des individus à la réalité sociale. Ce qui se donne comme une évidence, la naturalité des rapports sociaux, est en fait un *a priori* constitutif de la possibilité de ces rapports. Si la société civile est le lieu de rencontre de l'Homme, c'est que la définition universelle de l'homme ne pouvait s'accomplir que sur le terrain de la nature. Comme la société civile se donne pour naturelle, elle seule peut accueillir l'Homme.

Or la société civile, en tant que non-politique, instaure des liens substantiels entre ses membres. Ces liens constituent les mœurs, autrefois la religion. Avec l'avènement de l'Homme et le rejet de la tradition, on a pu penser qu'un commerce rationnel entre les individus se substituerait aux anciens liens sociaux. Mais ce que Tocqueville nous a permis d'apercevoir, c'est que la définition même de l'Homme démocratique est venu prendre la place des anciens dogmes constitutifs du rapport au monde. Cette définition neuve peut donc se prévaloir de la même efficacité sur la constitution de l'expérience que possédait la tradition ou la religion. Or comme cette définition suppose la structuration historique particulière qui a permis l'avènement du libéralisme, c'est en dernier lieu la configuration de la société démocratique qui se donne comme une évidence.

Mais qu'entraîne avec elle cette conception d'une naturalité des rapports sociaux quant au sens général de l'inscription humaine? Cette interrogation est justifiée dans la mesure où la démocratie libérale se pense comme un mode de gouvernement universel et partant comme une définition même de l'être de l'homme. Or, ne peut-on penser que cette définition est « inventée » plutôt que découverte ou garantie par le dispositif libéral? N'y aurait-il pas dans l'agencement structurel des éléments qui composent la réalité démocratique une compréhension singulière de l'existence humaine qui permette de définir l'homme d'un point de vue générique?

## **VI. Le processus vital comme objet du politique et la découverte publique de l'Homme. Hannah Arendt et les trois activités fondamentales de l'humanité**

Hannah Arendt propose, dans son ouvrage *Condition de l'homme moderne*, une classification des trois activités humaines fondamentales correspondant « aux conditions de base dans lesquelles la vie sur terre est donnée à l'homme »<sup>78</sup>. Ces trois activités correspondent au travail, à l'œuvre et à l'action. Le travail assure le maintien des conditions physiologiques d'existence. Il correspond en ce sens à la sphère des besoins naturels et de leur satisfaction. L'œuvre est l'activité

---

sur elle-même, à la fois en se diffusant en elle sous la forme de l'opinion commune et en se concentrant à son sommet sous la figure d'un gouvernement qui est censé représenter le peuple tout entier "; p. 177- " Vie privée et vie sociale ne s'opposent pas l'une à l'autre mais se renforcent naturellement: le retrait dans le privé ne protège pas contre la socialisation mais la rend plus puissante ".

<sup>78</sup> Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 41.

non naturelle de production d'objets qui sont appelés à demeurer dans le temps et ainsi à assurer la permanence d'un monde en lequel l'homme pourra venir s'inscrire. Enfin l'action correspond à la sphère proprement politique de liberté où les hommes rentrent en contact. C'est la sphère de la pluralité humaine où la parole doit permettre de constituer le souvenir; à cette condition seulement peut exister une Histoire<sup>79</sup>. Ainsi le travail correspond au domaine de l'universel et renvoie à l'espèce humaine en tant que genre, l'œuvre est particularisation d'un monde humain en tant que culture<sup>80</sup>, l'action est le lieu de la singularité. Le travail est condition de l'œuvre et l'œuvre est condition de l'action.

Mais seul ce troisième domaine, domaine proprement politique, peut être considéré comme le lieu de la liberté, ce lieu où les hommes font l'expérience de leur irréductible singularité<sup>81</sup>. Nous savons en effet que pour les Grecs, l'affirmation de la liberté ne peut se produire qu'à l'écart de la sphère des besoins, loin de l'intimité du foyer. La nature, en tant que sphère de la nécessité, doit être dépassée pour que soit atteint le champ de la liberté. Aussi la notion même d'économie politique n'a aucun sens pour la compréhension grecque, puisque l'économique, en tant que règlement du foyer, et le politique, affirmation de la liberté sur la lumière de l'Agora, sont contradictoires<sup>82</sup>. La conception moderne d'une liberté seulement assumée dans la sphère de l'intimité privée et la soumission de la liberté politique à cette liberté privée est incompréhensible dans le cadre des catégories politiques antiques<sup>83</sup>. Dans ce cadre, l'apparition du domaine *social*, en tant qu'autonomie de cette sphère privée devenue sphère publique, conduit à effacer les frontières entre travail et action « parce que nous imaginons les peuples, les collectivités politiques comme des familles dont les affaires quotidiennes relèvent de la sollicitude d'une gigantesque administration ménagère »<sup>84</sup>. Dès lors la liberté se situe dans le domaine du social, la force ou la violence devient le monopole du gouvernement.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 43: " Le travail n'assure pas seulement la survie de l'individu mais aussi celle de l'espèce. L'œuvre et ses produits – le décor humain – confère une certaine permanence, une durée à la futilité de la vie mortelle et au caractère fugace du temps humain. L'action, dans la mesure où elle se consacre à fonder et maintenir des organismes politiques, crée les conditions du souvenir, c'est à dire de l'Histoire ".

<sup>80</sup> Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972: " La vie humaine comme telle requiert un monde dans l'exacte mesure où elle a besoin d'une maison sur la terre pour la durée de son séjour ici (...) Cette maison terrestre ne devient un monde, au sens propre du terme, que lorsque la totalité des objets fabriqués est organisée au point de résister au procès de consommation nécessaire à la vie des gens qui y demeurent, et ainsi, de leur survivre. C'est seulement là où une telle subsistance est assurée que nous parlons de culture; c'est seulement là où nous sommes confrontés à des choses qui existent indépendamment de toute référence utilitaire et fonctionnelle, et dont la qualité demeure toujours semblable à elle-même, que nous parlons d'œuvre d'art ".

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 189: " Le champ où la liberté a toujours été connue, non comme un problème certes, mais comme un fait de la vie quotidienne, est le domaine politique ".

<sup>82</sup> *Condition de l'homme moderne*, p. 66: " Nous appelons société un ensemble de familles économiquement organisées en un fac-similé de familles supra-humaine, dont la forme politique d'organisation se nomme nation. Nous avons donc du mal à nous rendre compte que pour les Anciens le terme même d'économie politique eût été une contradiction dans les termes: tout ce qui était économique, tout ce qui concernait la vie de l'individu et de l'espèce, était par définition non politique, affaire de famille ".

<sup>83</sup> *La crise de la culture*, p. 204: " Notre tradition philosophique est presque unanime à soutenir que la liberté commence là où les hommes ont quitté le domaine de la vie politique habitée par le nombre, et qu'elle n'est pas expérimentée dans l'association avec les autres, mais dans le rapport avec soi-même ".

<sup>84</sup> *Condition de l'homme moderne*, p. 66.

Mais étant donné que la sphère sociale, issue du domaine privé, correspond au domaine de la nécessité et que cette dernière constitue la loi infrangible à laquelle tous se voient soumis, l'administration rationnelle qui prend en charge la vie reconduit elle-même la nécessité d'une organisation systémique où chacun tient sa place. La division du travail se découvre comme une loi naturelle. La liberté des *commencements*, définition originelle de la liberté pour les Grecs, est évacuée dans le cycle de reproduction des moyens de conservation<sup>85</sup>.

Avec l'avènement du social, c'est donc l'humanité entendue comme genre biologique qui pénètre le domaine public et fait du processus vital le ressort de l'existence collective. C'est parce que ce domaine est celui de l'unité générique de l'espèce humaine qu'il peut apparaître comme le lieu de définition de l'Homme. Cette définition est universelle, parce que rien n'échappe à ce processus. Il est dès lors possible de repousser toute particularité constitutive de l'action historique dans le domaine de l'inessentiel et ainsi de définir un mode de gouvernement unique<sup>86</sup>, mais un mode de gouvernement bien particulier qui, comme nous l'avons vu, ne se définit pas du point de vue politique. Il s'agit d'une administration rationnelle visant à l'augmentation de la productivité censée assurer le bonheur du plus grand nombre. L'accélération croissante de la productivité n'est pas autre chose que ce processus vital désigné comme fin de l'existence collective<sup>87</sup>.

En ce sens, toute manifestation de l'activité sociale se ramène à une inscription naturelle de l'humanité. L'égalité de droit est pensée comme égalité de fait et ne laisse désormais plus suffisamment de place à l'expression d'une particularité significative. Le *normal*, notion médicale et physiologique par son opposition au *pathologique*, devient une catégorie sociale et finalement politique. Mais cette catégorisation instituée, puisque historique, finit passer elle-même pour naturelle. C'est ce que montre le phénomène de l'antisémitisme qui interprète en termes de différences naturelles le statut particulier que les juifs reçurent dans le cadre de l'Etat-nation<sup>88</sup>.

On pourrait interroger encore la société moderne sur l'inversion qu'elle produit entre le travail et l'action et ainsi montrer quelles conséquences cette inversion porte avec elle. Nous voyons

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 79: " Comme nous l'enseigne la forme la plus sociale du gouvernement, qui est la bureaucratie, le gouvernement sans chef n'est pas nécessairement une absence de gouvernement; en fait, il peut devenir, dans certaines circonstances, tyrannique et cruel entre tous. L'essentiel est que la société à tous les niveaux exclut la possibilité de l'action, laquelle était jadis exclue du foyer. De chacun de ses membres, elle exige au contraire un certain comportement, imposant d'innombrables règles qui, toutes, tendent à normaliser ses membres, à les faire marcher droit, à éliminer les gestes spontanés ou les exploits extraordinaires ".

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 85: " Le domaine privé du foyer familial était la sphère où se trouvaient prises en charge et garanties les nécessités de la vie, la conservation de l'individu et la continuité de l'espèce. L'un des caractères du privé, avant la découverte de l'intime, était que l'homme n'existait pas dans cette sphère en tant qu'être vraiment humain mais en tant que spécimen de l'espèce animale appelée genre humain. L'apparition de la société a modifié le jugement porté sur tout ce domaine privé, mais elle n'en a guère transformé la nature. Le caractère monolithique de toute société, son conformisme n'autorisant qu'un seul intérêt et qu'une seule opinion, s'enracine en dernière analyse dans l'unité de l'espèce humaine ".

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>88</sup> Hannah Arendt, *Sur l'antisémitisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, p. 126: " Chaque fois que l'égalité devient un fait ordinaire, sans possibilité de mesure ou d'explication, il y a très peu de chances pour qu'on la reconnaisse simplement comme le principe de fonctionnement d'une organisation politique dans laquelle des personnes par ailleurs inégales entre elles jouissent de droits égaux. Il y a au contraire toutes les chances pour qu'on y voie, à tort, une qualité innée de chaque individu, que l'on appelle normal s'il est comme tout le monde et anormal s'il est différent. Cette déviation du concept d'égalité, transféré du plan politique au plan social, est d'autant plus dangereuse si une société ne laisse que peu de place à des groupes particuliers et à des individus, car alors leurs différences deviennent encore plus frappantes ".

en effet en quelle mesure la définition de l'Homme s'ancre sur une redéfinition des fins collectives en terme de reproduction des moyens d'existence et donc sur un processus naturel. Il nous reste à examiner en quelle mesure cette requalification est porteuse d'une expérience neuve de l'existence humaine, expérience qui pourrait se rendre aveugle ses propres conditions historiques de possibilité.

L'idée d'économie politique et la prédominance de la productivité comme fait général du travail social apparaissent en effet lorsque la sphère des besoins privés prend une dimension publique. Dès lors les autres catégories de la *vita activa*, l'œuvre et l'action se voient sinon évacuées, en tout cas redéfinies dans leur rapport à la sphère du labeur. En effet, concernant la production de l'œuvre, celle-ci se voit à son tour entraînée dans le cycle général de la reproduction. Les objets qu'elle crée n'ont pas la consistance suffisante pour assurer la permanence d'une culture, ils sont immédiatement réinvestis dans le processus reproductif. Ils deviennent objets de consommation. De la même façon que la vie est le retour éternel du besoin, les objets servant cette vie sont eux-mêmes immédiatement disparaissants. Seul demeure le cycle<sup>89</sup>.

Ainsi la naturalité supposée des rapports sociaux peut bien apparaître comme telle puisqu'elle est directement issue de la sphère de la nécessité vitale. Lorsque cette sphère, émancipée, devient publique, l'on peut dire que nous sommes dans un rapport naturel à la réalité sociale. Par-là même se fait jour la possibilité pour la société de définir l'Homme puisqu'elle seule constitue le lien où d'affirmation du genre universel. La configuration de la démocratie libérale peut apparaître comme naturelle car elle met en place les structures grâce auxquelles l'homme ne se voit plus défini par son inscription dans une culture œuvrée, mais intégré dans un processus vital anonyme et collectif. Si la démocratie libérale peut se donner comme une évidence, c'est qu'elle ôte la possibilité d'apercevoir sa propre inscription historique, étant donné qu'elle requalifie l'histoire à partir du processus naturel immédiat. Il nous reste dès lors à envisager la manifestation de ce pouvoir, ce qui devrait enfin nous permettre de comprendre comment et en quelle mesure celui-ci se donne pour non-contraignant et n'apparaît pas aux yeux de ses acteurs.

## VII. La nature du pouvoir social et la normalité

Historiquement, nous pouvons concevoir un déplacement dans la définition du pouvoir. La conception augustinienne du pouvoir le laisse apparaître comme *ce* que l'homme peut. Le pouvoir s'y définit à partir d'un ordre transcendant auquel l'âme pécheresse doit se soumettre pour se tourner vers l'amour ordonné de la création. Avec l'ontologie de l'immanence développée par Hobbes et Spinoza et qui se met en place au XVIIe siècle se découvre un autre pouvoir, ce que l'homme *peut*, c'est-à-dire ce qu'il a le droit de réaliser à partir de sa force propre. La puissance s'y

---

<sup>89</sup> *Condition de l'homme moderne*, p. 133: " Bien différente de la productivité de l'œuvre, qui ajoute de nouveaux objets à l'artifice humain, la productivité de la force de travail ne produit qu'incidence des objets et se préoccupe avant tout des moyens de se reproduire; comme son énergie n'est pas épuisée lorsque sa reproduction est assurée, on peut l'employer à la reproduction de plus d'une vie, mais elle ne produit jamais que de la vie. (...) Le point de vue social s'identifie à une interprétation qui ne tient compte que d'une chose: le processus vital de l'humanité; dans son système tout devient objet de consommation. Dans une humanité complètement *socialisée*, qui n'aurait d'autre but que d'entretenir le processus vital, il ne resterait aucune distinction entre travail et œuvre; toute œuvre serait devenue travail, toutes choses ayant un sens non plus de par leur qualité objective de choses-du-monde, mais en tant que résultats du travail vivant et fonctions du processus vital.

déploie à partir du souci de la conservation et réside dans le droit de chacun à rechercher les moyens de cette conservation. Le pouvoir est avant tout celui de chacun qui, délégué à un tiers, permet la formation d'une puissance publique où le droit de chacun se trouve représenté par la volonté du souverain. Le pouvoir de ce dernier est constitué par l'agrégation des puissances individuelles qui lui délèguent leur droit de punir. Face à ce pouvoir politique apparaît une sphère de jugement privé qui, en se constituant en espace public, forme un pouvoir non-politique d'opinion. Alors que les deux premiers pouvoirs consistent en une relation de supériorité entre deux sujets, le pouvoir de l'opinion publique apparaît comme un pouvoir déconnecté des moyens matériels de coercition et qui s'éprouve avant tout comme un savoir constitutif du rapport des individus à la réalité sociale. A ce point, le pouvoir cesse de s'identifier avec un référent visible qui en serait la source pour devenir ce pouvoir social qui, prenant naissance dans les relations d'êtres égaux, correspond moins à la domination d'un sujet sur un autre qu'à une relation horizontale où tous se voient qualifiés par la médiation de l'opinion générale. En ce sens, le paradigme du pouvoir social nous présente une figuration du pouvoir en terme de relation première sur les individus qui le composent et qui consiste, d'autre part, dans un savoir structurant l'expérience que les individus font de la réalité politique. Or ce pouvoir/savoir s'est montré, avec Hannah Arendt, directement rattaché au processus vital et par là-même à même de définir l'essence générique de l'Homme.

Nous sommes donc face à un pouvoir qui, plus qu'en terme de loi ou de droit, doit être défini comme relation de force, au sens physique, relation prenant pour objet la vie même. C'est sur cette idée d'un pouvoir non immédiatement politique, qui ne serait l'apanage d'aucune volonté individuelle, mais qui s'établirait dans la communication de tous avec tous, que peut être apprécié la nature du pouvoir social, pouvoir qui ne viserait pas tant à réprimer et à contraindre, qu'à orienter, par le savoir dont les individus se font les porteurs, leur rapport à la réalité sociale. A quelle fin et selon quelles modalités ? C'est ici que le diagnostic du généalogiste qui " examine les rapports entre le pouvoir, le savoir et le corps "<sup>90</sup> se révélera particulièrement utile.

Avant toute chose, il nous faut rechercher la nature du pouvoir non pas en la forme constituée qu'il reçoit aux différentes époques sous la forme, par exemple, du droit du souverain face à ses sujets, c'est-à-dire sous la forme unilatérale d'une domination exercé par le gouvernant sur le gouverné. Cette forme n'est, en effet, que la configuration visible que se donne le pouvoir constitué. Mais c'est d'abord sous sa forme constituante que le pouvoir doit être analysé<sup>91</sup>. En

<sup>90</sup> H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault*, Paris, Gallimard, 1984, p. 157.

<sup>91</sup> M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 121-122 : " Par pouvoir, je ne veux pas dire " le Pouvoir ", comme ensemble d'institutions et d'appareils qui garantissent la sujétion des citoyens dans un Etat donné. Par pouvoir, je n'entends pas un système général de domination exercée par un élément ou un groupe sur un autre, et dont les effets, par dérivations successives, traverseraient le corps social tout entier. L'analyse, en termes de pouvoir, ne doit pas postuler, comme données initiales, la souveraineté de l'Etat, la forme de la loi ou l'unité globale d'une domination ; celles-ci n'en sont plutôt que des formes terminales. Par pouvoir, il me semble qu'il faut comprendre d'abord la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation ; le jeu qui par voie de luttes et d'affrontements incessants les transforme, les renforce, les inverse ; les appuis que ces rapports de force trouvent les uns dans les autres, de manière à former chaîne ou système, ou au contraire, les décalages, les contradictions qui les isolent les uns des autres ; les stratégies enfin dans lesquelles ils prennent effet, et dont le dessin général ou la cristallisation institutionnelle prennent corps dans les appareils étatiques, dans la formulation de la loi, dans les hégémonies sociales " .

premier lieu donc, « ne pas prendre le pouvoir comme un phénomène de domination massif et homogène »<sup>92</sup>. Celui-ci n'est que la cristallisation, à une époque donnée, des relations de pouvoir qui traversent le champ social. Ces relations partout présentes, entre l'homme et la femme, comme entre l'adulte et l'enfant ou le patron et l'ouvrier, ces relations déjà effectives constituent la condition de possibilité du pouvoir étatique. Les relations de pouvoir sont immanentes au corps social. Elles traversent ce champ social et instaurent les sujets en leur position de domination ou d'obéissance. Les individus sont le relais de ce pouvoir. Il passe à travers eux et les constitue sans pour autant être le fait d'une volonté transcendante et personnelle<sup>93</sup>. Il ne faut donc pas comprendre le pouvoir sous la forme d'un « pouvoir central »<sup>94</sup> qui encadrerait la surface de l'espace social de ses tentacules despotiques. Le pouvoir est toujours déjà là, ou plutôt les pouvoirs qui sont les forces constitutives de cet espace et dont la forme institutionnalisée et visible n'est que seconde.

Le pouvoir ne se possède donc pas, il se transmet. Il est ramification et réseau, il n'est pas l'objet d'une appropriation, mais d'une stratégie visant à le réinvestir sous de nouvelles formes constitutives des sujets qu'il traverse<sup>95</sup>. Il s'agit d'un pouvoir local : « local parce qu'il n'est jamais global, mais il n'est pas local ou localisable parce qu'il est diffus »<sup>96</sup>.

D'autre part, ce pouvoir, en tant qu'il est constitutif des réalités qu'il structure, n'a pas pour première caractéristique d'être répressif. Il est au contraire essentiellement positif en ce sens qu'il instaure les sujets de la relation et donne ainsi figure aux rapports inscrits dans l'immanence du champ social. De là trois caractères principaux: « le pouvoir n'est pas essentiellement répressif (puisqu'il incite, suscite, produit) ; il s'exerce avant de se posséder (puisqu'il ne se possède que sous une forme déterminable, classe, et déterminée, Etat), il passe par les dominés non moins que par les dominants (puisqu'il passe par toutes les forces en rapport) »<sup>97</sup>. Il faut donc chercher le pouvoir non dans sa forme visible mais dans les multiplicités qu'il traverse et qu'il met en rapport. La relation prime sur les sujets de la relation. Nous devons par conséquent nous affranchir de la représentation qui veut que nous soyons en présence de sujets indépendants qui, pris sous la coupe d'un pouvoir unifié, les dominerait par la loi<sup>98</sup>. C'est, au contraire, sur les rapports de force tels

<sup>92</sup> M. Foucault, *Il faut défendre la société*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997, p. 26.

<sup>93</sup> M. Foucault, " Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps ", in *Dits et Ecrits*, Tome II, Paris, Quarto Gallimard, 2001, p. 232 : " Entre chaque point d'un corps social, entre un homme et une femme, dans une famille, entre un maître et son élève, entre celui qui sait et celui qui ne sait pas, passent des relations de pouvoir qui ne sont pas la projection pure et simple du grand pouvoir souverain sur les individus ; elles sont plutôt le sol mobile et concret sur lequel il vient s'ancrer, les conditions de possibilité pour qu'il puisse fonctionner ".

<sup>94</sup> M. Foucault, " Les mailles du pouvoir ", in *Dits et Ecrits II*, p. 1006.

<sup>95</sup> G. Deleuze, *Foucault*, Paris, éd. Minit, 1986, p. 32-33 : " Il est moins une propriété qu'une stratégie, et ses effets ne sont pas attribuables à une appropriation, mais à des dispositions, à des manœuvres, à des tactiques, à des techniques à des fonctionnements (...). L'Etat apparaît lui-même comme un effet d'ensemble ou une résultante d'une multiplicité de rouages et de foyers qui se situent à un niveau tout différent, et qui constituent pour leur compte une microphysique du pouvoir ".

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>98</sup> M. Foucault, *Il faut défendre la société*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997, p. 38-39 : " Le projet général est d'essayer de desserrer ou d'affranchir cette analyse du pouvoir de ce triple préalable du sujet, de l'unité et de la loi, et de faire ressortir, plutôt que cet élément fondamental de la souveraineté, ce que j'appellerais les rapports ou les opérateurs de dominations (...) Plutôt que de partir du sujet et de ces éléments qui seraient préalables à la relation et qu'on pourrait localiser, il s'agirait de partir de la relation même de pouvoir, de la relation de domination dans ce qu'elle a de factuel, d'effectif, et de voir comment c'est cette relation elle-même qui détermine les éléments sur lesquels elle porte (...), montrer comment ce sont les relations d'assujettissement effectives qui fabriquent les sujets ". Cf. aussi,

qu'ils se déploient dans l'immanence du corps social, qu'il faut faire porter l'analyse. Il ne s'agit pas d'identifier un pouvoir global et unique, mais d'établir une cartographie des lieux où ce pouvoir se donne à voir, dans un *diagramme*. Le diagramme est justement « l'exposition des rapports de force qui constituent le pouvoir »<sup>99</sup>. C'est le dispositif par lequel le pouvoir fonctionne, pour un temps, en faisant jouer les éléments sur lesquels il porte. Mais comment *fonctionne* ce pouvoir, s'il n'est que secondairement le monopole de la violence légitime? Comment le pouvoir met-il en rapport les sujets sur la relation desquels il s'instaure?

En effet, comment penser un pouvoir auquel les sujets ne puissent opposer de résistance par la connaissance qu'ils ont d'eux-mêmes, de leur corps, de leur nécessaire singularité? Que le savoir que les sujets entretiennent à propos de ce qui les détermine soit impuissant à leur faire apercevoir le véritable nœud du pouvoir, n'est-ce pas là le processus idéologique décrit par le marxisme et selon lequel les superstructures intellectuelles sont déterminées par les infrastructures de productions, reflet de la domination de la classe possédante<sup>100</sup>?

En fait, penser la relation du savoir des sujets et du pouvoir qui domine ces sujets sur le mode d'une illusion qui leur interdirait la claire conscience de leur aliénation, c'est supposer l'existence d'un sujet auquel s'applique l'idéologie mais de laquelle ce sujet peut s'affranchir par la science (du matérialisme historique). Or ce que montre Foucault, c'est que nous ne sommes pas face à une réalité déformée par le jeu du pouvoir. La réalité constituée par les forces multiples en affrontement au sein du champ social est l'unique réalité, l'unique configuration que se donne pour un temps ce champ de force. Le savoir qui porte sur cette réalité sociale est lui-même investi dans son élaboration. Le savoir ne se détache pas du pouvoir comme une faculté autonome. Le savoir, en tant qu'il met en rapport des ensembles, des sujets, est lui-même une façon pour le pouvoir de circuler. Chaque époque voit se constituer par avance le champ discursif d'énoncés possibles en lequel pourra être affirmé quelque chose de quelque chose. La condition de possibilité du vrai est la constitution d'un champ d'objets énonçables en droit<sup>101</sup>. Ainsi que nous l'avons vu, le pouvoir ne s'applique pas secondairement à une réalité donnée, il est la constitution même de la réalité en laquelle les sujets des relations de pouvoir viennent à naître. De la même façon, le savoir qui se rapporte à cette réalité participe de son élaboration plus qu'il ne vient à la dévoiler en son essence même<sup>102</sup>.

---

p. 27 : " Le pouvoir transite par l'individu qu'il a constitué ".

<sup>99</sup> Foucault, p. 44.

<sup>100</sup> G. Labica, *Les thèses sur Feuerbach*, Paris, P.U.F. Philosophie, 1987, p. 71 : " L'idéologie est un reflet inversé des rapports réels. Elle ne jouit d'aucune autonomie, sinon dans une apparence qu'a tôt fait de dissiper l'attention à son procès de constitution. Elle n'a pas d'histoire, pas de développements, autres que ceux des rapports matériels. Le fondement, quant à lui, n'est autre que l'acte de production, pris dans sa plus grande extension, où le travail accumulé des générations a changé le milieu et les hommes ".

<sup>101</sup> M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 120-121: " Le référentiel de l'énoncé forme le lieu, la condition, le champ d'émergence, l'instance de différenciation des individus et des objets, des états de choses et des relations qui sont mises en jeu par l'énoncé lui-même; il définit les possibilités d'apparition et de délimitation de ce qui donne à la phrase son sens, à la proposition sa valeur de vérité ".

<sup>102</sup> Foucault, p. 36: " Le pouvoir produit du réel, avant de réprimer. Et aussi il produit du vrai, avant d'idéologiser, avant d'abstraire ou de masquer ". Cf. aussi *Surveiller et punir*, p. 36, " le savoir est totalement pris dans le conflit mesquin des rapports de domination: ce n'est pas l'activité d'un sujet de connaissance qui produirait un savoir, utile ou rétif au pouvoir, mais le pouvoir/savoir, les processus et les luttes qui le traversent et dont il est constitué, qui déterminent les formes et les domaines possibles de la connaissance ".

Aussi ne faut-il pas considérer la réalité sociale masquée par un pouvoir qui s'en empare et cherche à la dominer. Le pouvoir produit du réel en tant qu'il rend possible le lieu d'une vérité, vérité qui est l'expression même d'un rapport de forces<sup>103</sup>. Il faut donc écarter le concept d'idéologie si nous voulons saisir les effets du pouvoir immanents au corps social. Ce n'est pas sur la représentation que les sujets se font de la réalité et du pouvoir que ce dernier agit, mais sur la constitution même de ce savoir<sup>104</sup>. Ainsi faut-il tenir ensemble le complexe pouvoir/savoir afin de parvenir à comprendre comment s'élabore le réalité sociale auquel ont affaire les sujets-relais du pouvoir<sup>105</sup>.

Prenons donc un exemple de ce complexe, exemple qui devrait en outre nous permettre de progresser dans la compréhension du pouvoir à l'œuvre au sein des forces sociales de la réalité démocratique. Nous suivrons pour ce faire les analyses que Foucault donne de la *société disciplinaire*, dans son ouvrage *Surveiller et punir*. Dans cet ouvrage, Foucault s'intéresse au changement de paradigme qui s'accomplit à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe dans l'économie de la punition. Alors que le pouvoir d'Ancien Régime voyait dans le rituel du supplice public un moyen pour le souverain de donner une image de sa puissance par l'inscription sur le corps du supplicié de son pouvoir de mort, la fin de l'Age Classique promeut une réforme pénale visant à minimiser les effets de cette violence publique. C'est qu'entre les deux s'est accompli ce déplacement dans la topique du pouvoir qui fait du corps social la source et la fin du gouvernement<sup>106</sup>. Ce n'est plus la personne du monarque qui cherche à faire montre de sa puissance dans l'exécution de la sentence mais la société elle-même qui demande réparation du mal qui l'a lésé<sup>107</sup>.

<sup>103</sup> M. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 227: " Il faut cesser de toujours décrire les effets du pouvoir en termes négatifs: il *exclut*, il *réprime*, il *refoule*, il *censure*, il *abstrait*, il *masque*, il *cache*. En fait le pouvoir produit; il produit du réel; il produit des domaines d'objets et des rituels de vérité. L'individu et la connaissance qu'on peut en prendre relèvent de cette production "

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 217: " Ce n'est pas simplement au niveau de la conscience, des représentations et dans ce qu'on croit savoir, mais au niveau de ce qui rend possible un savoir que se fait l'investissement politique "

<sup>105</sup> M. Foucault, " Théories et institutions pénales ", in *Résumé des Cours 1970-1982*, p. 19-20: " Le problème n'est donc pas seulement de déterminer comment le pouvoir se subordonne le savoir et le fait servir à ses fins ou comment il se surimprime à lui et lui impose des contenus et des limitations idéologiques. Aucun savoir ne se forme sans un système de communication, d'enregistrement, d'accumulation, de déplacement qui est en lui-même une forme de pouvoir et qui est lié, dans son existence et son fonctionnement, aux autres formes de pouvoir. Aucun pouvoir, en revanche, ne s'exerce sans l'extraction, l'appropriation, la distribution ou la retenue d'un savoir. A ce niveau, il n'y a pas la connaissance d'un côté, et la société de l'autre, ou la science et l'Etat, mais les formes fondamentales du *pouvoir-savoir* "

<sup>106</sup> *Surveiller et punir*, p. 129: " Dans l'ancien système, le corps des condamnés devenait la chose du roi, sur laquelle le souverain imprimait sa marque et abattait les effets de son pouvoir. Maintenant, il sera plutôt bien social, objet d'une appropriation collective et utile. De là le fait que les réformateurs ont presque toujours proposé les travaux publics comme une des meilleurs peines possibles "

<sup>107</sup> " La société punitive ", in *Résumé des Cours*, p. 36: " D'une façon générale, dans toutes ces élaborations, le criminel est défini comme l'ennemi de la société. En ceci les réformateurs reprennent et transforment ce qui avait été le résultat de toute une évolution politique et institutionnelle depuis le Moyen-Age : la substitution, au règlement du litige, d'une poursuite publique. Le procureur du Roi, en intervenant, désigne l'infraction non seulement comme atteinte à une personne ou à un intérêt privé, mais comme attentat à la souveraineté du roi. Commentant les lois anglaises, Blackstone disait que le procureur défend à la fois la souveraineté du roi et les intérêts de la société. En bref, les réformateurs dans leur grande majorité, à partir de Beccaria, ont cherché à définir la notion de crime, le rôle de la partie publique et la nécessité d'une punition, à partir du seul intérêt de la société et du seul besoin de la

En effet, l'ancien système qui faisait de la visibilité du monarque le centre de l'appareil de souveraineté laissait subsister entre lui et ses sujets tout un espace de pratiques tolérées, d'illégalismes non directement réprimés. Or, contre cette irrégularité des dispositifs punitifs d'Ancien Régime, la réforme pénale cherche à introduire un mécanisme universel d'application de la loi, réponse immédiate du corps social aux méfaits qui nuisent à sa productivité<sup>108</sup>. En ce sens, la réforme, en redéfinissant l'économie des peines et en évacuant l'inscription de la puissance souveraine dans la chair des condamnés, ne cherche pas tant à assurer un traitement plus humain qu'à établir un champ de pratiques propre à répondre aux exigences de la nouvelle modalité de pouvoir en train d'émerger<sup>109</sup>. C'est pourquoi désormais l'enquête qui cherchait à établir l'identité du criminel et à apprécier son acte au regard de la loi laisse la place à l'expertise et à l'examen clinique grâce auquel ne sont plus tant pris en vue les actes du criminel que sa personnalité, les prédispositions qui l'ont poussé au crime. Face à la généralité de la loi, l'appareil de savoir psychiatrique vise à une individuation du criminel qui permette de catégoriser et prévenir plus que réprimer l'acte illicite<sup>110</sup>. Ainsi se met en place un dispositif de savoir propre à répondre aux nouvelles exigences de pouvoir dessinées par ce que Foucault définit comme gouvernementalité. Ce n'est plus tant le corps qu'il s'agit de contraindre que les ressorts cachés qui le font se mouvoir. C'est sur l'intériorité que va désormais peser le jugement pénal et cela en alliance avec le savoir médical promu par les nouvelles sciences de l'âme<sup>111</sup>. Le pouvoir doit pénétrer l'intériorité pour faire de la punition un mécanisme automatique de la société s'autorégulant. Ce sont les procédés de

---

protéger. Le criminel lèse avant tout la société ; rompant le pacte social, il se constitue en elle comme un ennemi intérieur ".

<sup>108</sup> *Surveiller et Punir*, p. 97 : " En un mot faire que le pouvoir de juger ne relève plus des privilèges multiples discontinus, contradictoires parfois de la souveraineté, mais des effets continûment distribués de la puissance publique. (...) Tout au long du XVIIIe siècle, à l'intérieur et à l'extérieur de l'appareil judiciaire, dans la pratique pénale quotidienne comme dans la critique des institutions, on voit se former une nouvelle stratégie pour l'exercice du pouvoir de châtier. Et la réforme proprement dite, telle qu'elle se formule dans les théories du droit ou telle qu'elle se schématise dans les projets, est la reprise politique ou philosophique de cette stratégie, avec ses objectifs premiers : faire de la punition et de la répression des illégalismes une fonction régulière, coextensive à la société ; non pas moins punir, mais punir mieux ; punir avec une sévérité atténuée peut-être, mais pour punir avec plus d'universalité et de nécessité ; insérer le pouvoir de punir plus profondément dans le corps social ".

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 106 : " Déplacer l'objectif et en changer l'échelle. Définir de nouvelles tactiques pour atteindre une cible qui est maintenant plus ténue mais aussi plus largement répandue dans le corps social. Trouver de nouvelles techniques pour y ajuster les punitions et en adapter les effets. Poser de nouveaux principes pour régulariser, affiner, universaliser l'art de châtier. Homogénéiser son exercice. Diminuer son coût économique et politique en augmentant son efficacité et en multipliant ses circuits. Bref, constituer une nouvelle économie et une nouvelle technologie du pouvoir de punir : telles sont sans doute les raisons d'être essentielles de la réforme pénale au XVIIIe siècle ".

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 27 : " Tout un ensemble de jugements appréciatifs, diagnostiques, pronostiques, normatifs, concernant l'individu criminel sont venus se loger dans l'armature du jugement pénal. Une autre vérité a pénétré celle qui était requise par la mécanique judiciaire : une vérité qui, enchevêtrée à la première, fait de l'affirmation de culpabilité un étrange complexe scientifico-juridique ".

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 120 : " Sous l'humanisation des peines, ce qu'on trouve, ce sont toutes ces règles qui autorisent, mieux, qui exigent la douceur, comme une économie calculée du pouvoir de punir. Mais elles appellent aussi un déplacement dans le point d'application de ce pouvoir : que ce ne soit plus le corps, avec le jeu rituel des souffrances excessives, des marques éclatantes dans le rituel des supplices ; que ce soit l'esprit ou plutôt un jeu de représentations et de signes circulant avec discrétion, mais nécessité et évidence dans l'esprit de tous. Non plus le corps, mais l'âme, disait Mably. Et l'on voit bien ce qu'il faut entendre par ce terme : le corrélatif d'une technique de pouvoir ". Cf. aussi p. 121-122, la citation de J-M Servan, *Discours sur l'administration de la justice criminelle* : " Un despote imbécile peut contraindre des esclaves avec des chaînes de fer ; mais un vrai politique les lie bien plus fortement par la chaîne de leurs propres idées ".

savoir qui vont permettre de qualifier cette intériorité et de la constituer comme un objet de pouvoir. Par le jugement normatif du médecin ou du psychiatre, l'acte illicite se voit redéfini sur le terrain non plus juridico-pénal mais directement scientifique de la pathologie. Le criminel est un être qu'il faut soigner, éduquer, mener sur les voies d'une sociabilité *normale*. De là, la prédominance de la prison comme moyen de contrôle, d'investissement du temps individuel, orientable et manipulable, en fonction des schémas de production intrinsèque à la dynamique du corps social. En ce sens, et c'est là le point capital, la réforme pénale n'apparaît pas tant comme l'effet de décisions juridiques que comme le paradigme d'une organisation neuve de la société. Le schème de la discipline par lequel le corps du criminel se voit rendu docile, qui peut être soumis, qui peut être utilisé, qui peut être transformé et perfectionné, ce schème d'un micro-pouvoir fondé sur le corps comme objet à manipuler n'est pas né dans la tête des juristes, mais répond à une nouvelle économie du pouvoir dont les institutions sociales (prisons, écoles, hôpitaux, usines...) se font les points d'application. C'est cette configuration générale d'une société qui, par l'appareillage scientifique des sciences humaines, « fait » les corps en s'insérant, via l'examen normatif, dans le sein de leurs représentations et qui quadrille le temps et l'espace des relations sociales que Foucault appelle société disciplinaire<sup>112</sup>.

Un élément apparaît particulièrement essentiel dans le fonctionnement de ce pouvoir disciplinaire: la surveillance. En effet, pour que ce pouvoir puisse plier chaque individu à la discipline essentielle à la productivité de la société, un contrôle permanent doit s'exercer non seulement sur les actes mais aussi sur les représentations des agents de ce pouvoir. L'économie de visibilité du pouvoir se trouve ainsi renversée. Ce dernier ne se voit plus qualifié par la figure éclatante du souverain, mais tend au contraire à se rendre invisible. Tout voir plutôt qu'être vu. Mais cette visibilité nouvelle n'implique pas la présence effectif d'un tenant de pouvoir chargé de scruter les faits et gestes de chacun. Ce sont les individus eux-mêmes qui garantissent la transmission du pouvoir disciplinaire par la surveillance mutuelle<sup>113</sup>. Finalement, les individus collaborent activement à leur propre surveillance et assument par eux-mêmes la mainmise du pouvoir sur leur corps. L'organisation générale de la société disciplinaire trouve un modèle paradigmatique dans le

---

<sup>112</sup> *Ibid.* p. 200: " Le pouvoir disciplinaire est un pouvoir qui, au lieu de soutenir et de prélever, a pour fonction majeure de dresser; ou sans doute, de dresser pour mieux prélever et soutenir davantage. Il n'enchaîne pas les forces pour les réduire; il cherche à les lier de manière, tout ensemble, à les multiplier et à les utiliser. Au lieu de plier uniformément et par masse tout ce qui lui est soumis, il sépare, analyse, différencie, pousse ses procédés de décomposition jusqu'aux singularités nécessaires et suffisantes. Il dresse les multitudes mobiles, confuses, inutiles de corps et de forces en une multiplicité d'éléments individuels – petites cellules séparées, autonomies organiques, identités et continuités génétiques, segments combinatoires. La discipline fabrique des individus; elle est la technique spécifique d'un pouvoir qui se donne les individus à la fois pour objets et pour instruments de son exercice. Ce n'est pas un pouvoir triomphant qui à partir de son propre excès peut se fier à sa surpuissance; c'est un pouvoir modeste, soupçonneux, qui fonctionne sur le mode d'une économie calculée, mais permanente ".

<sup>113</sup> *Ibid.* p. 208: " Le pouvoir disciplinaire, grâce à elle (la surveillance hiérarchisée), devient un système intégré, lié de l'intérieur à l'économie et aux fins du dispositif où il s'exerce. Il s'organise aussi comme un pouvoir multiple, automatique et anonyme; car s'il est vrai que la surveillance repose sur des individus, son fonctionnement est celui d'un réseau de relations de haut en bas, mais aussi jusqu'à un certain point de bas en haut et latéralement; ce réseau fait tenir l'ensemble, et le traverse intégralement d'effets de pouvoir qui prennent appui les uns sur les autres: surveillants perpétuellement surveillés. Le pouvoir dans la surveillance hiérarchisée des disciplines ne se détient pas comme une chose, ne se transfère pas comme une propriété; il fonctionne comme une machinerie. Et s'il est vrai que son organisation pyramidale lui donne un chef, c'est l'appareil tout entier qui produit du pouvoir et distribue les individus dans ce champ permanent et discontinu ".

dispositif du panoptique de Bentham qui assure une visibilité totale et un contrôle permanent sur chacun<sup>114</sup>. Par là, le pouvoir se fait omniprésent mais, tout en se faisant moins pesant, invisible<sup>115</sup>. Investi au sein même des relations sociales qu'il constitue, il ne s'offre pas comme un vis-à-vis, mais se contente d'appliquer les mécanismes d'encadrement correspondant à la définition de la *norme* constitutive du rapport des individus au corps social.

On voit bien que l'originalité de la société disciplinaire consiste à exercer un contrôle immanent sur ses membres. A la différence de la pénalité judiciaire qui a pour fonction de se référer à un corpus de lois établies et de juger les actes d'après ces catégories générales, les dispositifs disciplinaires ont secrété une « pénalité de la norme »<sup>116</sup>. Il ne s'agit pas de qualifier un acte après-coup mais de « comparer, différencier, hiérarchiser, homogénéiser » les individus responsables de ces actes. Il faut les *normaliser*, c'est-à-dire utiliser un savoir scientifique pour définir les types de comportements utiles ou rétifs à la société. La norme fonctionne préalablement aux individus qu'elle permet de juger. Elle objective les individus, en ce sens qu'elle permet au pouvoir de constituer les individualités dont il a besoin, de là l'invisibilité de ce pouvoir social.

Mais quelle est la fin de ce pouvoir? Doit-il être compris comme l'organisation capitaliste de la production qui ferait jouer à son profit les forces même qui composent le tissu social? Nous avons vu que la problématique marxienne de l'idéologie de classe ne permettait pas d'apprécier correctement les rapports du pouvoir et du savoir, mais peut-elle nous éclairer sur la nature exacte de ce pouvoir? C'est en dépassant le système de la société disciplinaire pour nous porter à l'étude de la bio-politique que nous pourrions juger de la pertinence de l'analyse marxiste en termes de lutte de classes.

### **VIII. Une subjectivité politique sans vis-à-vis: l'immanence du pouvoir comme condition d'un rapport naturel de la société à elle-même. Foucault et le bio-pouvoir**

Entre l'ancien dispositif de souveraineté et le système de la société disciplinaire apparaît une nouvelle modalité du pouvoir qui, plus que sur les choses (la terre et les produits de la terre), prend

---

<sup>114</sup> Le panoptique de Bentham consiste ainsi en un aménagement de l'espace où le pouvoir peut tout voir, sans être lui-même vu. Le principe du panoptique consiste à induire un mécanisme d'autocontrôle du fait que l'on ne sait jamais si l'on est surveillé ou pas. Cf. *Surveiller et punir*, p. 234: " De là, l'effet majeur du Panoptique: induire chez le détenu un état conscient et permanent de visibilité qui assure le fonctionnement automatique du pouvoir. Faire que la surveillance soit permanente dans ses effets, même si elle est discontinuée dans son action; que la perfection du pouvoir tende à rendre inutile l'actualité de son exercice; que cet appareil architectural soit une machine à créer et à soutenir un rapport de pouvoir indépendant de celui qui l'exerce; bref que les détenus soient pris dans une situation de pouvoir dont ils sont eux-mêmes les porteurs ". Cf. aussi p. 236: " Celui qui est soumis à un champ de visibilité, et qui le sait, reprend à son compte les contraintes du pouvoir; il les fait jouer spontanément sur lui-même; il inscrit en soi le rapport de pouvoir dans lequel il joue simultanément les deux rôles; il devient le principe de son propre assujettissement. Du fait même le pouvoir externe, lui, peut alléger ses pesanteurs physiques; il tend à l'incorporel; et plus il se rapproche de cette limite, plus ces effets sont constants, profonds, acquis une fois pour toutes, incessamment reconduits: perpétuelle victoire qui évite tout affrontement physique et qui est toujours jouée d'avance ".

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 220: " Le pouvoir disciplinaire s'exerce en se rendant invisible; en revanche il impose à ceux qu'il soumet un principe de visibilité obligatoire. Dans la discipline, ce sont les sujets qui ont à être vu. Leur éclairage assure l'emprise du pouvoir qui s'exerce sur eux. C'est le fait d'être vu sans cesse, de pouvoir toujours être vu, qui maintient dans son assujettissement l'individu disciplinaire ".

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 215.

comme point d'appui les corps ; des corps à discipliner pour accroître leur productivité en accroissant l'efficacité du pouvoir qui s'exerce sur eux: rendre les corps plus dociles en minimisant les effets visibles du pouvoir<sup>117</sup>. C'est donc au corps social lui-même et non pas tant à un individu possesseur du pouvoir que se ramène la fin de la productivité disciplinaire. Est-ce à dire que le capitalisme, en tant qu'idéologie de classe, a remplacé l'ancien système hiérarchique basé sur l'exploitation de la terre et a produit les individus dont il avait besoin dans le processus d'accumulation du capital, aliénant la force de travail des prolétaires en prélevant directement l'énergie de leur corps<sup>118</sup> ?

En fait, il semble que l'organisation disciplinaire réponde bien au souci capitaliste d'augmentation de la production par une administration plus rationnelle, mais en même temps la possibilité du capitalisme est liée à l'organisation à grande échelle d'un contrôle des forces individuelles. En ce sens, ce n'est pas tant l'organisation capitaliste qui est cause de la société disciplinaire que l'existence de cette société qui est condition du développement du capitalisme<sup>119</sup>. On devrait plutôt considérer le développement du capital et la lutte des classes qui s'ensuit comme une solidification des rapports de force en place au sein de la société. En ce sens, la figure de l'ouvrier exploité par le capitaliste bourgeois ne serait que dérivée par rapport à un phénomène plus global de déplacement d'investissement du pouvoir devant être regardé comme l'origine de l'économie marchande.

Où situer l'émergence de cet investissement nouveau du pouvoir? Dans le passage de la souveraineté à la société disciplinaire, le pouvoir prend en charge le rythme des corps visant un accroissement de la productivité. Mais à quelle fin? Pour servir quel intérêt, pourrait-on demander d'un point de vue marxien? Là non plus il ne semble pas opportun de faire intervenir une volonté identifiable de domination. Il serait plus juste d'y voir l'investissement par le pouvoir d'un nouvel objet qui ne serait plus le corps, puisque le corps docile doit servir à cette nouvelle finalité du pouvoir. Ainsi à côté, où plutôt sur une autre échelle que la discipline apparaît une nouvelle technique du pouvoir. Cette nouvelle technologie apparaît selon Foucault au XVIII<sup>e</sup> siècle avec l'essor des statistiques sur la population et ses régularités observables. « Ce à quoi s'applique cette nouvelle technologie de pouvoir non disciplinaire, c'est la vie des hommes, ou encore, elle

<sup>117</sup> *Il faut défendre la société*, p. 32 : " Cette nouvelle mécanique de pouvoir porte d'abord sur les corps et sur ce qu'ils font, plus que sur la terre et son produit. (...) C'est un type de pouvoir qui suppose un quadrillage serré de coercitions matérielles plutôt que l'existence physique d'un souverain, et définit une nouvelle économie de pouvoir dont le principe est que l'on doit à la fois faire croître les forces assujetties et la force et l'efficacité de ce qui les assujettis ".

<sup>118</sup> K. Marx, *Le Capital*, L. I, Paris, G-F, 1969, L. I, Ch. IX, p. 167 : " Je nomme temps de travail nécessaire, la partie de la journée où la reproduction s'accomplit, et travail nécessaire le travail dépensé pendant ce temps nécessaire pour le travailleur ; parce qu'il est indépendant de la forme sociale de son travail ; nécessaire pour le capital et le monde capitaliste, parce que ce monde a pour base l'existence du travailleur. La période d'activité qui dépasse les bornes du travail nécessaire coûte, il est vrai, du travail à l'ouvrier, une dépense de force, mais ne forme aucune valeur pour lui. Elle forme une plus-value qui a pour le capitaliste tous les charmes d'une création ex nihilo. Je nomme cette partie de la journée de travail temps extra et le travail dépensé en elle, sur-travail (...) Le taux de la plus-value est l'expression exacte du degré d'exploitation de la force de travail par le capital ou du travailleur par le capitaliste ".

<sup>119</sup> Dreyfus et Rabinow, *Michel Foucault*, p. 198 : " Sans l'insertion, dans l'appareil de production, d'individus disciplinés et réglés, les nouvelles exigences du capitalisme n'auraient jamais pu être satisfaites. Parallèlement, le capitalisme n'aurait pas été possible sans la fixation, le contrôle et la répartition rationnelle des populations ".

s'adresse non pas à l'homme-corps, mais à l'homme vivant, à l'homme être vivant; à la limite à l'homme-espèce »<sup>120</sup>. Avec cette nouvelle technologie du pouvoir, c'est l'homme dans sa dimension d'espèce biologique qui se voit investi par le dispositif du pouvoir/savoir. Il s'agit d'un pouvoir non répressif qui ne cherche pas tant à dresser les corps individuels qu'à *réguler* les flux intrinsèques à la population<sup>121</sup>. Ce pouvoir qui prend en charge la vie, c'est ce que Foucault appelle le bio-pouvoir.

Or ce bio-pouvoir consiste en deux pôles essentiels, distingués encore jusqu'au XIXe siècle mais qui, depuis, n'ont cessé de se confondre: d'une part, la gestion régularisatrice de la population, d'autre part, le dressage des corps que nous avons mis se mettre en place avec la société disciplinaire<sup>122</sup>. Mais comment ce pouvoir en est-il arrivé à qualifier l'existence biologique même de l'Homme?

Dans le dispositif classique de souveraineté, le souverain avait, en tant que rempart de la conservation de chacun, droit de vie et de mort sur les ennemis extérieurs et intérieurs. Les hommes qui s'étaient assemblés en corps pour constituer le souverain avaient en vue la défense de leur vie et par conséquent le souverain recevait avec le pouvoir du glaive le droit de châtier les individus menaçant son pouvoir. En même temps, ce pouvoir s'exerçait avant tout comme « instance de prélèvement, mécanisme de soustraction, droit de s'approprier une part des richesses, extorsion de produits, de biens, de services, de travail et de sang, imposée aux sujets. Le pouvoir y était avant tout droit de prise : sur les choses, le temps, les corps et finalement la vie ; il culminait dans le privilège de s'en emparer pour la supprimer »<sup>123</sup>. La définition la plus large que l'on puisse donner de ce pouvoir est celle d'un pouvoir de « faire mourir ou de laisser vivre ». Or au XVIIIe siècle, ce « prélèvement » va tendre à n'être plus qu'une forme parmi d'autres de l'exercice de ce pouvoir dans le cadre d'une discipline sociale visant à la « majoration et à l'organisation des forces qu'il soumet »<sup>124</sup>. Le pouvoir, de négatif qu'il était dans sa charge de répression, devient positif en ce sens qu'il incite, qu'il est destiné à faire croître les forces. Le droit de mort ne devient dès lors que l'envers « du droit pour le corps social d'assurer sa vie, de la maintenir ou de la développer »<sup>125</sup>. Nous assistons ici au déplacement du sens de l'exercice politique déjà relevé par Hannah Arendt. La vie et la reproduction des moyens d'existence deviennent l'objet et la fin du pouvoir<sup>126</sup>.

<sup>120</sup> *Il faut défendre la société*, p. 216 : " La discipline essaie de régir la multiplicité des hommes en tant que cette multiplicité peut et doit se résoudre en corps individuels à surveiller, à dresser, à utiliser, éventuellement à punir. Et puis la nouvelle technologie qui se met en place s'adresse à la multiplicité des hommes, mais non pas en tant qu'ils se résument en des corps, mais en tant qu'elle forme, au contraire, une masse globale, affectée de processus d'ensemble qui sont propres à la vie, et qui sont des processus comme la naissance, la mort, la production, la maladie, etc. "

<sup>121</sup> *Ibid.* p. 220.

<sup>122</sup> *La volonté de savoir*, p. 183 : " La mise en place au cours de l'âge classique de cette grande technologie à double face – anatomique et biologique, individualisante et spécifiante, tournée vers les performances du corps et regardant vers les processus de la vie – caractérise un pouvoir dont la plus haute fonction désormais n'est peut-être plus de tuer mais d'investir la vie de part en part ".

<sup>123</sup> *Volonté de savoir*, p. 178.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>125</sup> *Ibid.*

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 188 : " L'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d'une existence politique ; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question ".

Or quels sont les moyens dont use le pouvoir pour ainsi prendre comme objet la vie? Avec le développement du bio-pouvoir, le système juridique de la loi perd de son efficacité, c'est ce que nous avons vu avec l'essor de la société disciplinaire. C'est la *norme* en tant qu'ensemble de jugements médico-scientifiques qui permet de qualifier a priori l'individu et ainsi de réguler son comportement. De la même façon, du point de vue de la population à réguler, c'est la norme qui doit fournir la règle permettant de qualifier ce qui accroît ou affecte le rendement vital<sup>127</sup>. La norme permet d'articuler le jugement de l'expert sur ce qui doit favoriser l'expansion du processus vital et d'autre part le comportement de chacun à l'égard de ce processus. En tant qu'objet de savoir, elle n'apparaît pas comme directement liée à l'exercice effectif d'un pouvoir, mais pénètre la représentation que les individus ont de leur inscription dans le champ social. Le malade doit se faire soigner. Cela va de soi et ne semble engager aucun mécanisme de pouvoir. Et pourtant le jugement du médecin appartient lui-même au complexe pouvoir/savoir<sup>128</sup>. La norme doit opérer le partage entre les individus en même temps que définir un comportement *normal*.

Ainsi voit-on que l'analyse marxiste en terme d'intérêts de classe ne se révèle pas apte à comprendre la prédominance du processus de production. En définissant le travail comme essence de l'homme, essence aliénée dans le système de la plus-value, le marxisme est incapable de faire retour sur les conditions de possibilité de son propre discours. En faisant du travail, l'essence concrète de l'homme, il reconduit plus tôt l'analyse dans les termes où l'ont circonscrit la configuration bio-politique. Pour que le travail se représente comme l'essence de l'homme, il faut avant tout que ce soit la reproduction des moyens d'existence qui se donne pour primordiale, et cela ne se peut qu'au sein d'une organisation politique qui qualifie la vie biologique et générique de l'Homme comme référent du discours politique<sup>129</sup>. En faisant de la nature humaine et de son émancipation le sujet de l'histoire, le marxisme témoigne d'une intelligibilité circulaire du phénomène moderne de pouvoir. L'idée même de nature humaine ne peut apparaître que lorsque l'existence biologique devient le centre de préoccupation du pouvoir et cette requalification du sens de l'expérience collective n'est elle-même possible, comme nous l'avons vu avec Hannah Arendt, que lorsque la sphère privée des besoins prend le pas sur la sphère politique de l'action. Ainsi se découvre un fondement commun à la possibilité du discours libéral et marxiste. Tous deux parlent de l'Homme parce que tout deux en parlent en un lieu où l'Homme est, historiquement, né<sup>130</sup>.

<sup>127</sup> *Il faut défendre la société*, p. 225 : " On peut dire que l'élément qui va circuler du disciplinaire au régularisateur, qui va s'appliquer, de la même façon au corps et à la population, qui permet à la fois de contrôler l'ordre disciplinaire du corps et les événements aléatoires d'une multiplicité biologique, cet élément qui circule de l'un à l'autre c'est la norme. La norme, c'est ce qui peut aussi bien s'appliquer à un corps que l'on veut discipliner, qu'à une population que l'on veut régulariser ".

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 225 : " La médecine, c'est un savoir-pouvoir qui porte à la fois sur les corps et sur la population, sur l'organisme et sur les processus biologiques, et qui va donc avoir des effets disciplinaires et des effets régularisateurs ".

<sup>129</sup> " La vérité et les formes juridiques ", in *Dits et Ecrits I*, p. 1489 : " Pour que les hommes soient effectivement placés dans le travail, liés au travail, il faut une opération ou une série d'opérations complexes par lesquelles les hommes se trouvent effectivement – d'une manière non pas analytique mais synthétique – liés à l'appareil de production pour lequel ils travaillent. Il faut l'opération ou la synthèse opérée par un pouvoir politique pour que l'essence de l'homme puisse apparaître comme étant le travail ".

<sup>130</sup> Perret et Roustang, *L'économie contre la société*, Paris, Seuil, 1993, p. 23 : " Le marxisme et le libéralisme philosophique partagent la visée utopique d'une société entièrement fondée sur l'économique (identification de l'individu social au producteur), dans laquelle le politique serait aboli en tant qu'ordre séparé de régulation des conduites

Demeure cependant une interrogation. A partir du moment où l'objet du pouvoir devient la vie, comment comprendre que ce bio-pouvoir puisse s'articuler avec les frontières juridiques et artificielles de l'Etat-nation. Et s'il ne le peut, mais nécessairement le dépasse, comment concevoir que l'entité nationale demeure un réquisit nécessaire du pouvoir social ?

## **IX. Le rapport paradoxal de la nation et de la société. Hardt et Negri ou l'avènement de l'Empire**

Dans le processus classique de souveraineté, l'unité de volonté produite par la représentation est une unité artificielle. Le peuple, en ce sens, n'a d'existence positive que par la médiation politique, médiation qui relève de l'art. Or, dans la mesure, où le pouvoir prend pour objet la vie, comment parvenir à articuler l'idée de peuple, artificiellement engendrée, et la population effective qui constitue l'objet du bio-pouvoir? La nation a des frontières, mais la vie n'en a pas. Comment la puissance de la nation, dont Rousseau montre qu'elle est d'autant plus une à l'intérieur qu'elle est plus forte à l'extérieur, peut-elle promouvoir la vie si elle est avant tout principe d'opposition aux autres nations?

C'est en fait au carrefour de ces deux aspects de la question, la nation et la vie, que naît le racisme<sup>131</sup>. En effet, en faisant de la population dans son existence physique et biologique le point central de son application, le gouvernement bio-politique finit par identifier la nation en tant qu'organe politique et le caractère naturel du peuple qui la constitue. Dès lors, la guerre à l'extérieur correspond à l'impératif de conservation à l'intérieur<sup>132</sup>. C'est pourquoi les guerres menées autour de la notion de *vital* sont des guerres d'anéantissement total et non pas les règles conventionnelles du *jus in bello*.

Mais ce sont là principes d'Etats. Or, comme nous l'avons vu, dans le dispositif de la démocratie libérale, la notion de pouvoir comme lieu vide permet de garantir le corps social contre l'arbitraire des gouvernants. Dans la mesure où l'Etat se voit instrumentalisé par la société civile, les risques politiques du bio-pouvoir sont désamorçés. L'Etat-nation se voit dépassé et absorbé par le processus d'autonomie de la société civile et les flux économiques qui la traversent et la constituent. Avec l'antécédence du gouvernement sur la forme solidifiée qu'est l'Etat<sup>133</sup>, la souveraineté nationale décroît en proportion du renforcement du pouvoir social. Ainsi, le développement des

---

humaines ".

<sup>131</sup> *Il faut défendre la société*, p. 227: " Ce qui a inscrit le racisme dans les mécanismes de l'Etat, c'est bien l'émergence de ce bio-pouvoir. C'est à ce moment-là que le racisme s'est inscrit comme mécanisme fondamental du pouvoir, tel qu'il s'exerce dans les Etats modernes, et qui fait qu'il n'y a guère de fonctionnement moderne de l'Etat qui, à un certain moment, à une certaine limite, et dans certaines conditions, ne passe par le racisme ".

<sup>132</sup> *Volonté de savoir*, p. 180: " C'est comme gestionnaire de la vie et de la survie, des corps et de la race que tant de régimes ont pu mener tant de guerres, en faisant tuer tant d'hommes. (...) Le principe: pouvoir tuer pour pouvoir vivre, qui soutenait la tactique des combats, est devenu principe de stratégie entre Etats; mais l'existence en question n'est plus celle, juridique, de la souveraineté, c'est celle, biologique, d'une population ".

<sup>133</sup> *Foucault*, p. 83: " Ce que Foucault exprime en disant que le gouvernement est premier par rapport à l'Etat, si l'on entend par gouvernement le *pouvoir d'affecter sous tous ses aspects* (gouverner des enfants, des âmes, des malades, une famille...)".

échanges économiques à l'échelle transnationale ne conduit pas un impérialisme centré sur la force étatique mais à un déplacement du foyer de pouvoir par-delà la souveraineté. Au « crépuscule de la souveraineté moderne », nous assistons au passage à ce que Negri et Hardt nomment l'Empire<sup>134</sup>.

Il s'agit « d'un appareil décentralisé et déterritorialisé de gouvernement, qui intègre progressivement l'espace du monde entier à l'intérieur de ses frontières ouvertes et en perpétuelle expansion »<sup>135</sup>. En effet, en tant qu'il est un mode de gouvernement irréductible à une nation particulière, la dynamique de l'Empire le pousse au-delà des frontières étatiques pour mettre en communication le lieu proprement *humain* de la reproduction des moyens d'existence. Parce qu'il s'ancre dans les flux dégagés par la société civile, sphère des besoins naturels, l'Empire dépasse, en même temps que les frontières géographiques, la temporalité historique et non naturelle des affaires politiques. De plus, parce qu'il tire son origine du pouvoir social, l'Empire reconduit les mécanismes bio-politiques ancrés dans le sein de la société et fait de la régulation de la vie son point d'application. Transnational, anhistorique, naturel, voilà les caractéristiques du bio-pouvoir *impérial*<sup>136</sup>.

En outrepassant les limites territoriales de l'Etat-nation, le pouvoir de l'Empire peut ainsi se développer sur un mode parfaitement immanent et coextensif à la naturalité des interactions sociales. Ainsi dépasse-t-on la logique de la *société disciplinaire* qui jouait encore de manière médiate par le biais des institutions sociales chargées de structurer le rapport des individus à leur propre pratique. En dépassant la sphère nationale, le pouvoir social aménage un réseau souple et modulable qui s'investit directement dans l'immanence du champ social, à présent élargi à l'ensemble de la planète en tant que site biologique de l'existence humaine. On passe de la *société disciplinaire* à la *société de contrôle*<sup>137</sup>. Le principe de création des subjectivités en place à l'intérieur de la société disciplinaire se produit sur un mode moins contraignant et plus autonome de la part de l'acteur qui s'en fait le relais. Ne se laissant pas apercevoir, puisque prenant pied

<sup>134</sup> Hardt et Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000, p. 17.

<sup>135</sup> *Ibid.* p. 17.

<sup>136</sup> *Ibid.* p. 19: " Le concept d'Empire est caractérisé fondamentalement par une absence de frontières: le gouvernement de l'Empire n'a pas de limites. Avant toute chose, donc, le concept d'Empire pose en principe un régime qui englobe la totalité de l'espace ou qui dirige effectivement le monde civilisé dans son entier. Aucune frontière territoriale ne borne son règne. Deuxièmement, le concept d'Empire se présente lui-même non comme un régime historique tirant son origine d'une conquête mais plutôt comme un ordre qui suspend effectivement le cours de l'histoire et fixe par-là même l'état présent des affaires pour l'éternité. Selon le point de vue de l'Empire, c'est la façon dont les choses seront toujours et la façon dont elles étaient pensées de toute éternité. En d'autres termes, l'Empire présente son pouvoir non comme un moment transitoire dans le flux de l'histoire, mais comme un régime sans frontières temporelles, donc en ce sens hors de l'histoire ou à la fin de celle-ci. Troisièmement, le pouvoir de l'Empire fonctionne à tous les niveaux de l'ordre social, en descendant jusqu'aux profondeurs du monde social. Non seulement l'Empire gère un territoire et une population, mais il crée aussi le monde réel qu'il habite. Non content de réguler les interactions humaines, il cherche aussi à réguler directement la nature humaine. L'objet de son pouvoir est la vie sociale dans son intégralité, de sorte que l'Empire représente en fait la forme paradigmatique du *bio-pouvoir* ".

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 48-49: " On doit comprendre la société de contrôle comme la société qui se développe à l'extrême fin de la modernité et ouvre sur le postmoderne, et dans laquelle les mécanismes de maîtrise sont toujours plus " démocratiques ", toujours plus immanents au champ social, diffusés dans le cerveau et le corps des citoyens (...) La société de contrôle pourrait ainsi être caractérisé par une intensification et une généralisation des appareils normalisants de la disciplinarité qui animent de l'intérieur nos pratiques communes et quotidiennes; mais au contraire de la discipline, ce contrôle s'étend bien au-delà des sites structurés des institutions sociales, par le biais de réseaux souples, modulables et fluctuants ".

directement dans l'activité vitale, l'administration des rythmes bio-politiques passe pour une évidence aux yeux des subjectivités ainsi façonnées. Ainsi, le développement des réseaux de communication, essentiel à la production bio-politique, en tant qu'il instaure une médiation parfaitement immanente au champ social permet d'intégrer le langage lui-même dans la diffusion du pouvoir social. Par là-même, ce pouvoir se rend invisible aux yeux des subjectivités qu'il traverse et façonne et par conséquent produit une justification immanente<sup>138</sup>.

Mais en ce cas, si ce pouvoir social se rend parfaitement immanent et naturel, comment se fait-il que la forme étatique soit elle-même reconduite dans le développement de la production bio-politique? C'est que la possibilité même d'une administration du processus vital n'est possible qu'à partir du moment où la régulation de la vie naturelle devient un enjeu public. Or cela n'est possible qu'avec l'avènement de la société autonome. Cette société, lieu de reproduction des moyens d'existence, ne peut advenir qu'avec la structuration particulière de l'Etat-nation. Pour que cette sphère se donne pour une évidence et par-là même comme lieu de qualification de l'Homme, il a fallu que qu'elle se constitue elle-même en public, ce qui n'a pu advenir qu'historiquement.

Mais en ce cas, pourquoi se considère-t-elle comme une évidence naturelle? Parce qu'elle engendre un pouvoir non-politique, pouvoir social structurant et conditionnant le rapport des individus à la réalité sociale, et agit ainsi sur un mode immanent, invisible aux yeux de ses acteurs. L'évidence démocratique repose ici: dans le fait qu'une structuration particulière du politique libère un lieu où une qualification de l'existence générique de l'homme est possible. Mais cette qualification est elle-même déterminée par ses propres conditions de possibilité: l'avènement de la société civile. Or cet avènement résulte d'une longue histoire, histoire qui est celle d'une culture et non celle de l'Homme.

## **X. La compréhension circulaire de la réalité sociale**

Il suffirait finalement de présenter la configuration du gouvernement des hommes dans l'Occident chrétien pour nous apercevoir que la structure de la démocratie libérale est issue de la genèse de l'Etat-nation qui s'est lui-même édifié en réaction au pouvoir temporel de l'Eglise catholique. L'importance donnée à l'intériorité, l'universalité attachée à l'idée du genre humain, ces traits distinctifs de nos régimes modernes sont nés dans l'orbe de la dogmatique chrétienne, de même que l'ontologie de l'immanence s'est constituée en réponse aux scolastiques qui faisaient de la transcendance divine le principe de la domination monarchique. Il aurait donc suffi d'insister sur

---

<sup>138</sup> *Ibid.* p. 59: " C'est la raison pour laquelle les industries de communication ont pris une position aussi centrale: non seulement elles organisent la production à une nouvelle échelle et imposent une nouvelle structure, appropriée à l'espace mondial, mais elles en rendent aussi la justification immanente. Le pouvoir organise en tant que producteur; organisateur, il parle et s'exprime en tant qu'autorité. Le langage, en tant que communicateur, produit des marchandises mais il crée de surcroît des subjectivités qu'il met en relation et qu'il hiérarchise. Les industries de communication intègrent l'imaginaire et le symbolique dans la structure bio-politique, non seulement en les mettant au service du pouvoir, mais en les intégrant réellement et de fait dans son fonctionnement même (...) La légitimation de la machine impériale est née des industries de communication, c'est à dire de la transformation du nouveau mode de production en une machine. C'est une forme de légitimation qui ne repose sur rien d'extérieur à elle-même et qui est reformulée sans cesse par développement de son propre langage d'autovalidation ".

la relativité historique des concepts concourant à la formation de l'idée libérale pour qu'apparaisse de même la relativité attachée au jugement selon lequel la démocratie libérale constituerait le seul mode de gouvernement réalisant l'essence de l'Homme.

Mais cette réfutation historique ne suffit pas. La réfutation d'une opinion échappe elle-même difficilement au caractère doxique. Nous avons dès lors poser la question : *pourquoi la démocratie libérale apparaît-elle comme un mode universel de gouvernement*. Notre questionnement exigeait donc l'examen des conditions de possibilité d'une telle opinion. Comment l'idée d'un gouvernement réalisant l'essence de l'Homme parvient-elle à se légitimer ?

Nous nous sommes donc portés à l'étude structurelle de la démocratie libérale et du discours qui la soutient, afin de comprendre comment une telle opinion pouvait se donner pour évidente. Nous apparaît alors que l'idée d'un gouvernement universel est basée sur celle d'un mode générique de l'existence humaine. Pour que l'homme apparaisse en tant que genre, il a fallu que le point d'application du pouvoir se greffe sur le processus vital biologique, seul à même de qualifier d'un point de vue universel l'homme en tant qu'espèce. Or pour qu'un tel déplacement dans l'administration du pouvoir soit rendu possible, il est nécessaire que la sphère des besoins vitaux et des reproductions des moyens d'existence devienne le point central du dispositif politique. Jusque-là cantonnée à l'extérieur du domaine politique, cette sphère *naturelle* n'a pu devenir prégnante qu'en se rendant autonome par rapport à tout exercice d'un pouvoir transcendant. Cette autonomie n'a pu se réaliser qu'en rapport à la structure particulière de l'Etat-nation qui, d'une part s'est constitué en rapport avec un nouvel art de gouverner prenant pour fin l'administration des choses au lieu des hommes, et qui d'autre part, a mené, dans son affrontement au pouvoir spirituel de l'Eglise, à l'affirmation d'une sphère privée de jugement à l'origine de l'autonomisation de la société civile. C'est structurellement que se fait jour, dans l'Occident de l'après-révolution scientifique du XVII<sup>e</sup> siècle, la possibilité d'un gouvernement basé sur l'idée d'Homme en tant que genre.

Mais pourquoi cette configuration particulière se donne-t-elle pour une évidence ? L'autonomie de la société s'est produite en réaction contre une sphère de pouvoir public détenant le monopole des moyens de coercition. L'idée libérale consiste à montrer qu'une multitude de déterminations concourent, en même temps que le pouvoir politique, au gouvernement des hommes. Parmi celles-ci, seul le pouvoir politique apparaissait comme un mode de domination extérieur et étranger au corps social. Une fois désamorcé le principe de l'aliénation politique, il s'est néanmoins révélé qu'en fonctionnant sur un mode immanent, la société civile produisait elle-même des rapports de pouvoir non transcendant. Parmi ceux-ci, la constitution d'un savoir de soi du corps social au sein de l'espace public s'est révélée traversée par un pouvoir social non-violent, invisible et impalpable mais qui, sur le mode de pénétration des mœurs, s'est montré fonctionner comme un *a priori* par l'intermédiaire duquel les sujets démocratiques voient leur jugement constitué dès l'abord par la pression de l'opinion générale. Cette opinion générale, en tant qu'elle s'exerce sur un mode immanent, est incapable de faire retour sur ses propres conditions de possibilité. Les jugements sur la réalité sociale qui traversent l'espace public ne peuvent se rendre visible leurs propres conditions de possibilité : la structuration particulière du fait démocratique. Dans la mesure où c'est l'existence biologique qui devient le point d'application du pouvoir, la condition de cette configuration, à savoir l'existence d'une société civile, pourtant historiquement déterminée, apparaît

elle-même comme une condition de l'existence humaine. Aussi le jugement de valeur porté sur le statut de la démocratie libérale se donne lui-même pour une évidence, pris comme il l'est dans la compréhension circulaire de la réalité sociale.