

UNIVERSITE / EDUCATION

BRETAGNE / LANGAGES, INTERACTIONS

LOIRE / COGNITION, CLINIQUE



Thèse de doctorat

MENTION : *PHILOSOPHIE*

UNIVERSITE DE RENNES 1

Comue Université Bretagne Loire

ECOLE DOCTORALE N° 603

Education, Langages, Interaction, Cognition, Clinique

Spécialité : philosophie

Par

Ali KEBIR

Éléments pour une généalogie de la démocratie

Thèse présentée et soutenue à RENNES le 6 décembre 2019

Unité de recherche : CAPHI EA7463

Rapporteurs avant soutenance :

Magali BESSONE

Professeure, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Emmanuel RENAULT

Professeur, Université Paris X Nanterre

Composition du Jury :

Magali BESSONE

Professeure, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Rapportrice

Emmanuel RENAULT

Professeur, Université Paris X Nanterre
Rapporteur

Alain BROSSAT

Professeur, National Chiao Tung Université
Examineur

Catherine COLLIOT-THELENE

Professeure, Université de Rennes 1
Directrice

Paula COSSART

Maîtresse de conférence, Université Lille III
Examinatrice

Luca PALTRINIERI

Maître de conférence, Université de Rennes 1
Examineur

À mes parents

Démocratie : l'oppression du peuple, par le peuple, pour le peuple.

Oscar Wilde

« Dans quelle mesure la démocratie exigeait-elle un réseau de contrôle plus étendu et plus serré que tout autre régime et des pouvoirs d'autant moins violents et perceptibles que ce réseau était étendu et serré ? Et dans quelle mesure nos corps, investis qu'ils étaient par ces pouvoirs de faible intensité (donc a priori facilement renversables), devenaient-ils par conduction des mannequins basse tension, et devaient-ils impérativement le devenir pour être inaptes aux grandes révolutions et par là les plus sûrs gardiens d'une démocratie éternelle ? »

Alain Damasio, *La zone du dehors*

« Quand il y a de l'événement, de nouveaux mots de la politique s'inventent, qui découpent un champ inédit, inconcevable auparavant. En attendant, nous ne nous reconnaissons aucunement dans la posture d'énonciation d'une position politique qui consisterait en ceci : « Nous, vrais démocrates, etc. », posture vertueuse, irréprochable et bien policée ».

Alain Brossat, *La démocratie*

REMERCIEMENTS

Je tiens avant tout à exprimer mes remerciements à Catherine Colliot-Thélène pour la confiance qu'elle m'a accordée tout au long de ce travail, pour ses relectures patientes ainsi que pour son soutien moral et matériel.

Merci aussi aux membres de mon CSI, Magali Bessone et Luca Paltrinieri, pour leurs regards affûtés et leurs remarques encourageantes. Je leur dois la dernière impulsion qui m'a permis de mener cette tâche à son terme. Merci enfin à Alain Brossat pour l'intérêt qu'il a porté à mes réflexions et pour les espaces de vie intellectuelle qu'il m'a ouverts.

Je voudrais tout particulièrement exprimer ma gratitude à tous mes amis qui m'ont supporté, dans les deux sens du terme, et dont l'aide a été absolument décisive : Baptiste Brun, Jean Chasseloup, Caroline Gautier, Damien Guenneguez, Karl-William Sherlaw, Mélanie et Benjamin Spentchian. Ma reconnaissance va aussi à Nawelle Lechevalier-Bekadar pour son aide précieuse, mais surtout pour sa sollicitude et son inégalable amitié. Merci tout spécialement à Gabriel Mahéo qui m'a lu et relu, écouté et soutenu, et qui a su être un interlocuteur philosophique patient et exigeant. Sans ces discussions animées et stimulantes, le cheminement long et solitaire de la thèse aurait sans doute cruellement manqué de vie. Un grand merci aux vieilles camaraderies philosophiques, Benjamin Bourcier, Simon Le Vourch, Karim Piriou, Tangi Tassel et Thibault Tranchant, ainsi qu'aux amitiés de toujours, Ewen Soyer et Damien Stagnol, qui ont, de près ou de loin, contribué à ce travail.

Je remercie également les membres de l'UFR de philosophie de Rennes pour leur accompagnement chaleureux ces seize dernières années : Sophie Rabaux, Maguy Ranou et Josée Massart pour leur gentillesse, leur disponibilité et leur professionnalisme ; Magali Bessone, Jean-Christophe Bardout, François Calori, Catherine Colliot-Thélène, Filipe Drapeau-Contim, Pierre Joray, Jacqueline Lagrée, René Lefebvre et Jérôme Porée, parmi d'autres, pour leur enseignement et leur aide.

J'adresse aussi un très chaleureux merci aux étudiants et doctorants, actuels et anciens, qui ont fait et font vivre l'Atelier de philosophie politique. Je pense tout spécialement à Yangchen Bineau, Joris Duguépéroux, Guillaume Fondu, Mandie Joulin, Titus Masson, avec qui ces trois dernières années ont été particulièrement riches en débats.

Merci à ma mère et à mon père pour m'avoir donné très tôt le goût de la compréhension et le sens de la rétivité. Merci à ma famille : Ibtissème, Mireille, Warda, Nadjiba et spécialement Hella qui, quoi qu'il advienne, répond toujours présente.

Toute ma gratitude va enfin à Youna Tonnerre, qui, par son encouragement, sa présence et son aide, m'a donné sans jamais compter et a su me montrer mes propres possibles là où je ne savais les voir.

INTRODUCTION GENERALE

« La démocratie est portée aux nues non seulement à travers le monde, mais aussi d'un bord à l'autre de l'éventail politique. [...] La gauche euro-atlantique est fascinée [...]. Nous célébrons la démocratie pour réparer l'abandon de la politique par un Marx détourné des thématiques hégéliennes (ou bien nous disons que la démocratie radicale était depuis le début ce que l'on entendait par communisme), nous tentons de récupérer la démocratie pour des buts et des ethoi encore jamais tentés, nous écrivons « démocratie qui vient », « démocratie des in comptés » [...], etc. Berlusconi et Bush, Derrida et Balibar, communistes italiens et Hamas, nous sommes tous démocrates à présent ».

Wendy Brown¹

« À quelle fin, au juste, êtes-vous démocrates ? »

Alain Brossat²

Moins d'une année après la chute du mur de Berlin, Marcel Gauchet décrivait notre rapport à la démocratie en ces termes :

« Singulier moment. La démocratie triomphe, donc. Mais dans le temps même où elle s'installe dans l'incontestable, on la découvre en proie à un profond malaise. Elle se voit frappée par un mouvement de désertion civique que l'abstention électorale et le rejet du personnel politique ne suffisent pas à mesurer [...]. Ce qui est sûr, c'est que le désarroi est immense [...]. Il faut commencer par essayer de le comprendre dans ce qu'il a somme toute de surprenant au regard d'un monde où

¹ Wendy BROWN, « Nous sommes tous démocrates à présent », in Giorgio AGAMBEN *et al.*, *Démocratie dans quel état ?*, La Fabrique, 2009.

² Alain BROSSAT, *La démocratie*, Marseille, Al Dante, 2013.

liberté, paix et prospérité prennent [...] figure d'horizons comme jamais plausibles. Le gain visible se paie d'un deuil secret, terrible en son silence³ ».

Depuis lors il est devenu banal de relever, derrière ce qu'il est convenu d'appeler « crise de la démocratie », ce paradoxe d'un idéal démocratique régnant sans partage, devenu « l'horizon indépassable de notre temps », là où, simultanément, les régimes occidentaux qui l'incarnent font l'objet d'une sévère désaffection. C'est ce que Pierre Rosanvallon appelle « le grand problème politique de notre temps⁴ ». Les réflexions théoriques et enquêtes empiriques s'accumulent qui mesurent la défiance vis-à-vis de la classe politique et des institutions, l'abstention électorale et le sentiment d'impuissance collective. Une fois le constat posé, on s'efforce d'identifier les causes et de proposer les remèdes adéquats tout en guettant le surgissement de nouveaux modes d'expression démocratique sur lesquels on aimerait prendre appui pour « réparer », « renouveler », « renforcer », « sauver » la démocratie⁵.

Or n'est-ce pas ce discours qui devrait étonner à force de revenir et de traiter inlassablement le même problème ? Comme le fait remarquer P. Rosanvallon, le « malaise dans la démocratie » qu'il se donne pour objet ne date pourtant pas d'hier :

« Il faut d'abord constater qu'il vient de loin, même si chaque génération aime à croire qu'elle vit en pionnière toutes les clôtures et toutes les inaugurations du monde [...]. Dans les années vingt, les ouvrages qui tentaient un bilan de ce qu'on appelait déjà "la crise de la démocratie" composaient des bibliothèques entières⁶ ».

D'après lui, ce malaise est même né avec la démocratie elle-même⁷. Pourtant, ce n'est pas cet éternel retour du même discours qui attire son attention. Nonobstant son appel à un détour par le temps long, il cherche lui aussi à résoudre le même problème : d'où vient le mal et comment y remédier ?

La longue persistance du phénomène (bien qu'il ne soit jamais tout à fait identique et prenne des tours spécifiques selon les coordonnées géographiques et historiques), sa banalité même (qui n'enlève rien aux risques qu'il induit), ainsi que la réitération des discours qui le prennent pour objet, comportent pourtant un paradoxe qui devrait susciter notre étonnement. Il s'agit, il est vrai, d'une interrogation peu intuitive qui ne nous saisit que lorsque nous nous

³ Marcel GAUCHET, « Pacification démocratique, désertion civique », *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 116. Originellement publié dans *Le Débat*, n°60, mai-août 1990.

⁴ Pierre ROSANVALLON, *La Contre-démocratie, la politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006, p. 9.

⁵ Tous ces verbes, parmi de nombreux autres semblables, se trouvent aussi bien dans la presse que dans les discours savants et sont l'expression symptomatique d'une façon commune de questionner la démocratie et d'agir sur elle.

⁶ P. ROSANVALLON, *Le Peuple introuvable, histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998, p. 12.

⁷ C'est ce qu'il suggère en avançant l'idée que sa cause se trouve dans le double impératif politique et sociologique de souveraineté populaire, formulé dès les origines, qui se heurte aux conditions de son institutionnalisation concrète. Voir *ibid.*, p. 13.

efforçons de renverser entièrement la perspective habituelle. Prenons un point d'observation extérieur et mettons à distance l'inquiétude pour la démocratie pour en faire l'objet même de notre questionnement. Le problème qui apparaît alors est différent de celui du désenchantement ; *il est plutôt celui de l'adhésion sans faille à ce qui pourtant désenchante, l'attachement sans condition à ce qui néanmoins suscite du désamour. Comment se fait-il que malgré la profonde désaffection que nous éprouvons, nous fassions de la démocratie, plus que jamais auparavant, notre idéal exclusif?* Le fait problématique massif est donc celui d'un enchantement persistant de la démocratie en dépit de sa crise : *nous sommes tous démocrates malgré tout*. Nous savons parfaitement qu'elle n'est pas pleinement réalisée, voire qu'elle est en phase de déréalisation, que sa référence est un outil de mystification aux mains des dominants et des gouvernants, que ses institutions sont de moins en moins en mesure d'assurer les protections et services auxquels elles se destinaient ; pourtant nous nous y attachons plus que jamais en appelant à la « redéfinir », la « refonder », la « restaurer » ou la « radicaliser ». Or là où on désespère ordinairement de voir la « foi » démocratique en proie au doute, là où on cherche tous les moyens de restaurer la confiance, il faudrait plutôt interroger cette « foi » elle-même. D'où vient-elle ? Quelle est sa signification, sa portée, sa finalité ?

Il y a effectivement, au regard de l'histoire, de quoi provoquer l'étonnement. P. Rosanvallon le constate lui-même. Si aujourd'hui la démocratie est un idéal incontesté, tel n'a pas toujours été le cas :

« À droite, la méfiance envers la souveraineté du peuple a longtemps été dominante. À gauche, c'est le terme de socialisme qui désignait le véritable idéal. Pour bien des républicains classiques, par ailleurs, la République incarnait de son côté la forme politique du progrès, supérieure même au suffrage universel. Le chemin du triomphe de l'idéal démocratique a ainsi longtemps été hérissé par des figures du bien jugées plus élevées et plus réelles⁸ ».

Les précédentes « crises de la démocratie », notamment celle qui conduisit, dans l'entre-deux-guerres, à l'effondrement de nombre de régimes parlementaires et à leur remplacement par des dictatures, donnent à voir qu'il n'y a pas si longtemps le désenchantement à l'égard des régimes démocratiques modernes pouvait conduire à leur abandon. À cette époque, les démocraties libérales étaient radicalement contestées par le monarchisme, le fascisme ou le communisme. Ces idéologies et les régimes dictatoriaux qui s'en revendiquèrent, constate Jan-Werner Müller, « semblent alors, aux yeux de nombreux européens, permettre de

⁸ P. ROSANVALLON, « L'histoire du mot démocratie à l'époque moderne », in Marcel GAUCHET, Pierre MANENT et Pierre ROSANVALLON (dir.), *Situations de la démocratie*, Paris, Seuil-Gallimard, 1993, p. 11.

répondre aux défis de l'avenir⁹ ». Il faut en effet prendre acte, dit le politologue allemand, du fait que les peuples y « voyaient des réponses valables à leurs problèmes » et adhéraient « à leur prétention à résoudre les difficultés et à expérimenter avec succès des innovations institutionnelles » bien plus efficaces et satisfaisantes que celles de la démocratie libérale qui, « aux yeux de nombreux Européens, était une relique obsolète du XIXe siècle¹⁰ ».

Pour autant, on trouve déjà à cette époque le premier règne d'un « âge de la démocratie¹¹ » : les régimes socialistes, par exemple, ne pouvaient pas se passer de la référence à la démocratie pour se légitimer. Ils le faisaient en affirmant incarner la seule véritable démocratie en dénonçant les mensonges de sa version bourgeoise. Il en va de même pour le fascisme. Comme l'affirmait Giovanni Gentile : « l'État fasciste [...] est un État populaire, et, en tant que tel, l'État démocratique par excellence¹² ». Il s'agissait alors d'affirmer des démocraties non libérales dans lesquelles les confiscations oligarchiques attribuées au régime parlementaire n'existeraient plus. Cependant, ce « démocratisme » n'a rien à voir avec celui qui caractérise la situation actuelle. La référence à la démocratie était dérivée, sa vérité suspendue à la réalisation d'une « figure du bien » qui la précède et qui lui donne tout son sens, l'« État total », la « nation purifiée » ou la « société communiste ». Contrairement à la période contemporaine, elle n'était pas une fin en soi, le nom même de l'Idéal poursuivi. En effet, aujourd'hui c'est la référence à la démocratie qui conditionne le sens de tout engagement politique. Elle n'est plus la conséquence d'un référentiel supérieur. C'est elle l'ultime référence.

Ce qui se dégage à la lumière de cet angle de questionnement est le caractère d'*évidence* qu'a acquis la démocratie aujourd'hui. Tout le monde en fait l'« alpha et l'oméga » du politique, nul ne songe jamais à la mettre en question alors que, comme autrefois, des causes suffisamment fortes pourraient y pousser. Cependant, cela ne signifie absolument pas qu'il y ait un accord sur son contenu, comme si une doctrine unique et univoque avait été acceptée par toutes et tous. Si M. Gauchet a raison de dire qu'il n'y a plus de critique *de* la démocratie, mais uniquement des critiques *dans* la démocratie, il se méprend en pensant qu'il s'agit de la démocratie libérale (selon lui, nous l'aurions toutes et tous adoptée plus ou moins explicitement). Tout le monde est effectivement démocrate, mais tout le monde n'est pas libéral. Cependant, celles et ceux qui dénoncent les régimes libéraux, ne le

⁹ Jan-Werner MÜLLER, *Difficile démocratie, les idées politiques en Europe au XXe siècle, 1918-1989*, trad. Frédéric Joly, Paris, Alma, 2013, p. 17.

¹⁰ *Ibid.*, p. 13.

¹¹ *Ibid.*, p. 17.

¹² Cité dans *ibid.*

font pas comme autrefois. Leurs critiques sont formulées depuis l'idée même de démocratie et non une autre. Autrement dit, c'est dans une certaine compréhension de la démocratie et non dans, par exemple, celle d'un communisme qui l'excèderait et l'accomplirait comme l'une des ses dimensions dérivées, qu'ils pensent trouver de quoi subvertir sa version libérale. C'est exemplairement le cas, au niveau du discours philosophique, dans les réinterprétations des « formes » démocratiques proposées par d'anciens marxistes devenus penseurs de la démocratie comme Claude Lefort, Jacques Rancière ou Étienne Balibar¹³. La question des droits de l'homme est un bon révélateur : tous trois rejettent la critique du jeune Marx, et du marxisme qui l'a reconduite, selon laquelle les droits de la Déclaration sont les droits libéraux de l'homme égoïste, réduit à une monade coupée du collectif. Lefort a montré combien son interprétation doit à celle des libéraux qu'il combat par ailleurs. Pour lui comme pour les deux autres, au contraire de l'interprétation marxiste *et* libérale, l'homme de la Déclaration n'est pas distinct du citoyen et ses droits sont bien au fondement d'une politique au sens où ils impliquent la collectivité des citoyens. Ainsi, sur la base de cette interprétation, il leur devient possible de dégager dans la Révolution française une tradition de démocratie radicale qui ne sacrifie pas les libertés fondamentales et qu'ils font jouer contre la démocratie libérale.

Aussi, la situation présente implique-t-elle une extension immense de la notion de démocratie. Sa version libérale en est la forme hégémonique, mais elle n'en épuise pas la signification. Certes, le propre d'une hégémonie est d'imposer aux discours dominés les catégories à partir desquelles ils vont se situer et se positionner. Mais le cadre englobant qu'est devenu le référentiel démocratique est bien plus que cela. La démocratie est désormais la *vérité* du politique dont chaque partie entend détenir la formule. Paradoxalement, elle est à la fois ce à propos de quoi l'on se dispute et cela même qui rassemble au sein d'un espace à la fois commun et asymétrique. En ce sens, cette vérité est radicalement indéterminée : chaque partie en présence y va de sa définition qu'elle oppose à celles des autres. Mais elle est ce dont elles s'autorisent et ce vers quoi elles tendent.

Quelle est la signification politique de cette évidence démocratique à l'extension impériale ? Comment a-t-elle émergé ? Contre qui et quoi s'est-elle imposée ? Qu'est-ce qu'il en coûte d'être démocrate ? Tel est le questionnement qui guidera mes réflexions tout au long de ce travail. Or aborder la démocratie sous cet angle c'est en former un concept très spécifique car il s'agit avant tout de décrire nos pratiques politiques (discours et conduites) et

¹³ Voir notamment, Claude LEFORT, « Droits de l'homme et politique », *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981 ; Jacques RANCIERE, « Who is the Subject of the Rights of Man ? », *The South Atlantic Quarterly*, Vol. 103, n°2-3, 2004 et Étienne BALIBAR, « Droits de l'homme et droits du citoyen. La dialectique moderne de l'égalité et de la liberté », *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992.

non pas de proposer un travail de clarification de la véritable signification de la notion. Il ne sera donc pas question de dessiner les contours précis d'un arrangement institutionnel ou d'un mode de gouvernement, ni de déterminer les conditions de légitimité du pouvoir. Autrement dit, il n'est pas question de la saisir depuis les interrogations propres à la philosophie politique, mais de décrire la manière dont se structurent nos pensées, discours et conduites politiques dans la mesure où elles en font leur horizon. En ne cherchant donc rien de tel qu'une démocratie en soi, ce qui apparaît dès lors c'est la *multiplicité* des démocraties. Mais, à travers cette multiplicité, ce qui s'impose également au regard est l'existence d'une *volonté de démocratie* qui n'est jamais problématisée comme telle. Ma question fondamentale est donc celle-ci : *que veut la volonté de démocratie ?*

En m'exprimant ainsi je mets évidemment mes pas dans ceux de Nietzsche et de Foucault. Je me propose de déployer un regard *généalogique* sur nos pratiques politiques afin de dégager leurs points d'émergence dans des rapports de force historiques. Or dire cela, c'est immédiatement envisager que ce qui anime la volonté de démocratie c'est une *volonté de puissance*. On considère spontanément que l'adhésion à la démocratie, est l'expression d'un désir naturel de liberté et d'égalité. Or comme on l'a vu, beaucoup ont pu adhérer à des propositions différentes par le passé. On ne naît donc pas démocrate, on le devient. Pour que ce type d'humanité qu'est *homo democraticus* émerge, il a fallu que par un dressage il assimile des valeurs spécifiques, qu'elles passent dans la vie du corps et deviennent aussi évidentes et faciles qu'un instinct. Pour le dire avec Foucault cette fois, le sujet politique contemporain est le produit de mécanismes d'assujettissement à des normes. Une telle idée peut laisser dubitatif tant la démocratie est liée, dans notre esprit, à l'émancipation. Pourtant, elle consiste bien en une norme à laquelle les sujets sont sommés de se conformer et ne va donc pas sans une part de domination. De plus, cette norme implique aussi des effets d'exclusion de celles et ceux qui apparaîtront comme déviants. Dans *Taxi* de Khaled El Khamissi on en trouve une belle illustration. Ce livre raconte une série de conversations que l'auteur a eues, entre 2005 et 2006, avec des conducteurs de taxi caiotes. L'un d'eux était particulièrement porté sur les questions géopolitiques :

« Il faudrait juste dire [aux États-Unis] exactement ce qu'ils disent, eux, à d'autres pays. Par exemple, on pourrait demander à observer les élections américaines parce qu'on ne se fie pas à leur processus électoral. On réclamerait l'envoi d'observateurs internationaux pour contrôler les urnes. Et on aurait raison de réclamer ça. Tout le monde [...] a parlé du truçage dans l'élection de Bush et a dit que son frère avait faussé l'élection de son État. Donc on dirait qu'on doit défendre la démocratie et qu'on doit envoyer des juges égyptiens pour s'assurer du bon déroulement du processus démocratique. Vous savez, si on fait ça, on leur

ferait comprendre ce qu'ils sont en train de faire subir aux gens. Comme ça, on apaiserait la colère qui nous ronge. [...] On pourrait aussi tenter un procès contre les États-Unis, en les accusant de soutenir le terrorisme international et les États qui ne sont pas démocratiques. On donnerait des preuves. Vous savez, il est très facile d'en trouver, surtout sur ce sujet. [...] On pourrait dire ses quatre vérités à [Condoleezza] Rice, comme elle le dit tous les jours aux États faibles du monde. [...] C'est que j'écoute la radio toute la journée et, chaque jour, les déclarations des Américains m'agacent. À force, je ne les supporte plus. Ce qu'ils disent est grave, on est à bout. "On vous donne à manger, on vous met sur le pot, faites comme ci, ne faites pas comme ça..." On va vraiment exploser. Alors j'ai eu cette idée : qu'on leur fasse ce qu'ils nous font¹⁴ ».

Il apparaît très nettement ici que le discours de promotion internationale de la démocratie et les mécanismes institutionnels de surveillance de son respect, a des effets assujettissants. Les rapports internationaux sont un excellent révélateur du fait que la démocratie est une *arme* utilisée pour maintenir un ascendant sur des régions du monde jugées immatures et mineures du fait même de leur constitution en sujets démocratiquement déficitaires ; jugement qui, dans ce cas précis, accompagne une politique impérialiste réactualisant l'offense et l'humiliation coloniales. Le maniement de la norme démocratique, en discours comme en pratique, suscite alors en retour agacement, colère et désir de vengeance.

Il convient donc que le questionnement de l'évidence démocratique soit aussi résolument *critique*. Dans la préface de la *Généalogie de la morale*, Nietzsche résume son programme en ces termes :

« Formulons-là, cette *exigence nouvelle* : nous avons besoin d'une critique des valeurs morales, il faut *remettre une bonne fois en question la valeur de ces valeurs elles-mêmes* – et pour ce, il faut avoir connaissance des conditions et des circonstances dans lesquelles elles ont poussé, à la faveur desquelles elles se sont développées et déplacées¹⁵ ».

Son objectif est, en d'autres termes, de mener une critique inédite, celle des valeurs morales dominantes de son temps, en dégageant les rapports de force historiques qui ont été leur condition d'émergence. C'est dans cet esprit que je souhaite mener le présent travail : quels sont les rapports de pouvoir à la faveur desquels la démocratie a émergé comme idéal politique exclusif ? Je voudrais, pour paraphraser Nietzsche, questionner la valeur de cette valeur politique elle-même. Ceci implique alors une prise de distance vis-à-vis de la philosophie politique traditionnelle. De même que le philosophe allemand écartait toute quête d'une morale « vraie » ou « éternelle », de même la généalogie de la démocratie ne cherchera

¹⁴ Khaled EL KHAMISSI, *Taxi*, Paris, Actes Sud, 2009, p. 47-50.

¹⁵ Friedrich NIETZSCHE, *La Généalogie de la morale*, trad. Patrick Wotling, Paris, Librairie générale Française, coll. Le livre de poche, 2000, p. 56.

ni à circonscrire son essence, ni à déterminer si elle est le meilleur ou le pire des régimes, ni enfin à établir dans quelles conditions elle peut et doit être réalisée. Dans un fragment posthume, Nietzsche détaille plus avant les gestes propres à son entreprise :

- « 1) saisir et déterminer la catégorie actuellement (et dans un domaine culturel déterminé) dominante d'appréciation morale de l'homme et de ses actions
 - 2) la totalité du codex moral d'une époque est un *symptôme*, par ex. en tant que moyen d'auto-admiration, ou d'insatisfaction, ou de tartufferie : il faut donc fournir également, outre le constat du *caractère de la morale* du moment, en second lieu l'*interprétation et l'analyse* de ce caractère. Car en soi elle est plurivoque.
 - 3) expliquer la naissance de cette manière de juger qui est devenue dominante précisément aujourd'hui,
 - 4) en faire la critique, à savoir demander : quelle est sa force ? Sur quoi agit-elle ? Qu'advient-il de l'humanité (ou de l'Europe) sous son emprise ? Quelles forces favorise-t-elle, quelles forces réprime-t-elle ? Rend-elle plus sain, plus malade, plus courageux, plus fin, plus avide d'art, etc. ?
- On présuppose déjà ici qu'il n'existe pas de morale éternelle : on peut le tenir pour établi. Pas plus qu'il n'existe une façon éternelle de juger la nourriture. L'élément neuf, c'est la critique, la question : le « bien » est-il vraiment « bien » ? Et quelle utilité ce qu'on rejette et abomine aujourd'hui possède-t-il éventuellement ? Les distances temporelles entrent en ligne de compte »¹⁶.

Quoique je souhaite réitérer ce geste, il reste que c'est en le déplaçant depuis l'interrogation morale vers le questionnement politique. En effet, le diagnostic historico-critique de la démocratie que je voudrais établir ne s'articulera pas dans les termes moraux ou civilisationnels¹⁷ de l'élévation ou du nihilisme, mais dans ceux, politiques, de l'émancipation ou de l'assujettissement. C'est donc à une *généalogie du politique* que ce travail entend apporter des éléments. Il s'agit, d'une part, de rendre compte des conditions de production de notre mode de vie politique, c'est-à-dire de la manière dont nous envisageons et vivons les rapports entre dominés et dominants et, d'autre part, d'évaluer la valeur de ce mode de vie en termes de servitude ou d'émancipation.

Pour l'essentiel, mon programme consiste en trois gestes. D'abord, un *état des lieux* : en quel sens la démocratie est-elle actuellement la catégorie dominante d'appréciation et d'articulation de nos pratiques politiques ? L'on verra qu'elle s'impose à nous comme la *vérité* du politique, l'inquestionnable et l'incritiquable par excellence de notre temps. Ensuite des *éléments d'enquête historique* : cette vérité doit être rapportée à la volonté de puissance qui en est la matrice : de quels rapports de force passés la démocratie est-elle le symptôme, la manifestation ? Quelles sont les forces qui se déploient par elle et qui l'imposent comme notre

¹⁶ Friedrich NIETZSCHE, *Fragments Posthumes, Automne 1885 – automne 1887*, t. XII, 1[53], trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, 1978, p. 32-33.

¹⁷ Voir Patrick WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995.

être même, faisant de nous toutes et tous des démocrates ? En d'autres termes, c'est *en tant que vérité* qu'elle consiste elle-même en une volonté de puissance. La tâche sera alors de mobiliser des éléments historiques pour mettre en lumière les voies par lesquelles la volonté de démocratie a opéré et a fini par s'imposer. Enfin, *une appréciation critique* : quelle est la valeur de la démocratie comme perspective dominante ? Quelle forme de vie, de subjectivité politique favorise-t-elle ? Et, dans la mesure où toute force se rapporte à une autre force, que donc toute volonté de puissance « commande à une volonté qui obéit, et qui obéit plus ou moins¹⁸ », il convient de déterminer quel type de vie, de subjectivité politique, est assujéti, atrophié, détourné, canalisé, ou rendu impossible par la démocratie. En un mot : permet-elle d'accroître la puissance d'émancipation ou bien favorise-t-elle son affaiblissement ?

L'idée centrale que je voudrais mettre à l'épreuve dans ce travail est la suivante : derrière le mythe de l'avènement progressif d'une démocratie comme processus idéal d'autonomisation par lequel individus et collectifs se sont émancipés d'anciennes tutelles et transcendances pour accéder à l'autodétermination¹⁹, il y a des processus pluriels et concrets de démocratisation qu'on peut nommer *police du politique*. En d'autres termes, la démocratie renvoie à des mécanismes d'assujétissement par lesquels est construit un rapport déterminé entre dominants et dominés, duquel résultent des pratiques et une subjectivité politiques déterminées. On verra en somme que cette police démocratique produit des sujets politiques dont l'autonomie relève de l'auto-contrôle et l'agir politique essentiellement de la communication, *i.e.* du seul dialogue avec les dominants. Cette figure émerge sur fond d'une exclusion, celle des pratiques *insurgeantes*, c'est-à-dire des subjectivations politiques qui se déploient sur le mode du conflit et qui nouent avec l'ordre en vigueur un rapport d'incommensurabilité.

Ce travail se divise en trois grandes parties. La première consiste essentiellement à circonscrire le concept de démocratie au prisme généalogique. Dans le premier chapitre, je montrerai comment, dans le contexte du discours antitotalitaire des années 1970, la démocratie a été érigée en vérité du politique. Je me concentrerai sur la philosophie politique qui, après une longue absence, fait son retour ces années-là, et en particulier sur la pensée de Claude Lefort. J'établirai alors comment tout son effort a consisté à ériger la démocratie en *limite* constitutive de toute pratique politique possible, ce qui non seulement l'installe dans l'élément de l'indiscutable mais en fait la condition même de toute critique.

¹⁸ *Ibid.*, p. 10.

¹⁹ C'est là l'essentiel de la thèse de Marcel GAUCHET. Voir *L'avènement de la démocratie*, vol. I, II, III et IV, Paris, Gallimard, respectivement 2007, 2007, 2010 et 2017.

Cette élection partielle établie, s'ouvre la voie à une critique de la démocratie. Mais quelle peut être une telle critique ? C'est la question qui occupera le second chapitre. Il s'affronte au problème du critère depuis lequel elle est jugée, ce qui conduit à une réflexion sur le type de critique déployé par la généalogie et sa pertinence. Le problème est celui de savoir comment critiquer la démocratie sans la présupposer comme norme de la critique. Je m'efforcerai ainsi de montrer, contre les objections que Nancy Fraser et Jürgen Habermas adressèrent à Foucault, qu'une critique sans critères normatifs est possible. Je dégagerai alors, en m'appuyant sur le travail de David Owen, deux types distincts de critique : l'*Ideologiekritik* qui dénonce des phénomènes de *fausse conscience* d'une part, et la critique des perspectives qui évalue des phénomènes de *conscience restreinte* d'autre part. Ainsi la limite démocratique apparaîtra non comme une mystification mais comme une « captivité aspectivale²⁰ ».

Dans le troisième chapitre, je m'efforcerai de circonscrire le sens général de la notion de démocratie telle que j'en fais usage. J'y distinguerai la manière dont la généalogie l'envisage à distance de la philosophie politique. C'est à cet endroit que l'idée centrale de ce travail apparaîtra. Généalogiquement la démocratie est à envisager comme une technologie de pouvoir que je propose d'appeler *police du politique*.

La seconde partie propose ensuite d'entrer dans la description des opérations concrètes de cette police. Je précise ici que ce que je propose ce sont des *éléments* de généalogie. Ce terme que l'on trouve souvent dans le titre complet de les traductions françaises²¹ de la *Généalogie de la morale*, permet de souligner le caractère antisystématique et toujours expérimental de la philosophie de Nietzsche. Dans cet esprit, je n'ai pas ici la prétention de proposer une théorisation définitive sur la démocratie, ni d'en dresser un tableau historique exhaustif. Ce dont il s'agit ici, c'est avant tout de tenter une *expérience*, de se mettre à l'épreuve (au sens du *Versuch* nietzschéen) en s'efforçant, par des coups de sonde dans différents domaines localisés de l'histoire contemporaine, de *dénaturaliser notre rapport à la démocratie afin d'ouvrir de nouveaux possibles*. En outre, bien que je parle de la démocratie en général, mon approche est nécessairement locale dans la mesure où la généalogie ne s'occupe pas d'universaux mais de phénomènes à chaque fois singuliers. Pour l'essentiel, je limiterai donc mes considérations à la France. Au bout du compte, plutôt qu'un système ou

²⁰ David OWEN, « Criticism and Captivity: on Genealogy and Critical Theory », *European Journal of Philosophy*, vol. 10, n° 2, 2002, p. 217.

²¹ Voir notamment celle de Patrick Wotling (Librairie générale Française, 2000).

une histoire globale, je propose plus modestement une sorte de portrait pointilliste de la démocratie.

Pour cela, le chapitre 4 exposera le fonctionnement de la police démocratique des *discours*, c'est-à-dire la manière dont les discours politiques sont régulés par le signifiant « démocratie » et la façon dont les sujets parlants en sont affectés. Il apparaîtra alors que la « démocratie » est le *signifiant maître*²² de notre temps. Il possède deux dimensions. D'une part, il s'agit d'un *signifiant flottant* qui, paradoxalement, parce qu'il est rigoureusement indéterminé, se trouve au centre de la production des discours politiques normaux et de l'exclusion des discours anormaux. D'autre part, il est un *emblème*, c'est-à-dire un signe de ralliement qui conditionne un partage du dicible et l'indicible dont l'enjeu est l'appartenance ou l'exclusion des sujets parlants de la communauté politique. On verra enfin, avec l'exemple du discours syndical, que ce signifiant s'est imposé à partir de la fin des années 1970 comme promotion d'une politique de l'aménagement de l'existant et comme disqualification des perspectives de transformation sociale.

Les chapitres 5 et 6 forment un diptyque qui décrit le fonctionnement de la police démocratique sous l'angle des *conduites*, c'est-à-dire de la manière dont les sujets sont amenés à déployer leurs attitudes politiques quand ils sont pris dans des rapports de domination. On verra alors que cette police s'exerce selon une double ligne assujettissante (en relation orthogonale), la discipline d'un côté et le gouvernement de l'autre. Le chapitre 5 traitera de la *citoyennisation* en milieu scolaire. On verra que pour répondre à un problème spécifique, celui des « violences à l'école », des mécanismes de moralisation citoyenne ont été mis en place à partir des années 1980 pour produire, par la mise en participation et en dialogue, des sujets politiquement dociles et économiquement utiles. Le Chapitre 6 portera, quant à lui, sur le gouvernement des travailleurs. Pour faire face aux phénomènes de rétivité ouvrières et salariales qui se sont multipliés dans les années 1960 et qui ont affecté l'accroissement du taux de profit, sont apparues des techniques managériales participatives qui cherchent à conduire les salariés à abandonner toute conflictualité pour adopter des conduites de dialogue et de concertation, à se conduire donc selon les intérêts de l'entreprise.

Enfin, dans le chapitre 7, j'entends remonter plus loin dans le temps pour dégager l'un des principaux points d'émergence de cette police. C'est dans le rapport des gouvernants aux gouvernés, c'est-à-dire des tenants de la puissance étatique à celles et ceux dont ils attendent l'obéissance, qu'émerge la police démocratique comme configuration du politique sous la

²² J'emploie cette expression sans me référer à la théorie de Jacques Lacan, ni rien présupposer d'elle.

forme d'un espace public de discussion. Il s'agit de montrer que, pour faire face à la pression du nombre induite par l'urbanisation et l'accroissement démographique et à la multiplication des émeutes à potentiel insurrectionnel, les gouvernants ont abandonné la vieille politique de la censure et de la répression brutale pour une stratégie de décompression qui a consisté, par un long travail de fragmentation juridique des libertés, à ouvrir des espaces de parole publique pour conduire les sujets à s'exprimer et dialoguer librement dans des espaces circonscrits et ainsi mieux leur faire abandonner l'action collective de rue. L'espace public de la discussion apparaît aussi comme un lieu destiné à la discipline des sujets qui doivent y apprendre, à même l'activité délibérative, à corriger leurs mœurs en développant des capacités d'auto-contrôle. L'espace public démocratique a été voulu de sorte à pouvoir réduire tout engagement politique au seul fait d'opiner, au fait d'entrer un processus délibératif destiné à produire un consensus au sujet du bien commun et au sein d'une nation une et indivisible qui méconnaît la division et le conflit.

Quant à la troisième partie, elle entend poser les jalons d'une première exploration de la question délicate d'une sortie de la démocratie, *i.e.* d'une émancipation vis-à-vis de la police démocratique. Le chapitre 8 a pour fonction d'évaluer les théories contemporaines de la démocratie radicale eu égard à cet enjeu. En prenant pour fil conducteur la notion de conflit, je montrerai que les philosophies de Claude Lefort, Chantal Mouffe et Jacques Rancière, même si elles font de la division du social, de l'antagonisme et de l'agonisme ainsi que de la méésentente leurs objets centraux pour faire place à la lutte contre la domination, reconduisent en réalité toutes les trois les présupposés communicationnels imposés par la police démocratique. Le conflit, tel qu'elles l'envisagent, est toujours pensé comme un « dialogue » avec le pôle dominant du rapport politique et a perdu son lien avec le conflit insurgent impliquant une transformation radicale de la société.

Quant au neuvième et dernier chapitre, il reviendra sur le geste même de la généalogie de la démocratie en mettant en question sa capacité à ouvrir de nouveaux horizons. Un problème affecte effectivement ce style de réflexion critique qui refuse de se fonder sur une norme ou un idéal. Quel pourrait bien être un dehors de la démocratie ? Cette question est d'autant plus importante qu'en dénaturalisant la démocratie c'est l'idole de notre temps qui a été destituée, ce qui, en nous laissant sans « dieu », peut ouvrir la voie au nihilisme. En outre, le souci d'émancipation propre à la généalogie telle que nous l'héritons de Foucault implique également le problème de la prétention à parler pour, ou à la place des autres. Comment dès lors envisager la projection d'un ailleurs sans contredire les attendus de la généalogie ? Tout en conservant le refus foucauldien de dire aux autres quoi faire, je me distancierai de son refus

de toute projection, sans pour autant renouer avec une perspective normative. Je proposerai dans les dernières pages de ce travail une alliance très paradoxale, mais dont je montrerai la possibilité, entre généalogie et utopie.

PREMIERE PARTIE
LA DEMOCRATIE AU PRISME DE LA GENEALOGIE

CHAPITRE 1

« *Le retour de la philosophie politique* » ou la démocratie rendue incritiquable

« *De la malhonnêteté des philosophes à déduire quelque chose qu'ils tiennent pour bon et vrai depuis le début* ».

Friedrich Nietzsche¹

« *La restauration de la philosophie politique a donné naissance à une philosophie de la restauration, ou de la conservation de ce qui est* ».

Miguel Abensour²

INTRODUCTION

Comment la démocratie est-elle devenue l'horizon exclusif et incritiquable de nos pratiques politiques ? Et quel est le sens politique de ce statut exceptionnel ? Pour répondre à ces questions, j'aimerais privilégier un point d'entrée particulier, à savoir l'espace énonciatif de la philosophie politique française des années 1970-1980. La raison en est que c'est notamment sur ce terrain intellectuel que s'est jouée, par une fondation théorique, l'imposition de la démocratie comme vérité définitive du politique. On dit de la philosophie politique et du politique qu'elle prend pour objet, qu'ils ont opéré leur retour en France dans ces années-là³. Ce discours s'est effectivement affirmé à travers une contestation du marxisme et du double primat des sciences sociales et de l'économie qu'il a imposé, marginalisant ainsi les réflexions sur la sphère politique considérées, au mieux, comme dérivées, au pire comme

¹ Friedrich NIETZSCHE, *Fragments Posthumes, Printemps – Automne 1884*, t. X, 27 [76], trad. J. Launay, Paris, Gallimard, 1982, p. 327.

² Miguel ABENSOUR, *Pour une philosophie politique critique : Itinéraires*, Paris, Sens & Tonka, 2009, p.27.

³ Pour une présentation approfondie et une discussion de ce renouveau, voir Gilles LABELLE et Daniel TANGUAY (dir.), *Le retour de la philosophie politique en France, Politique et Sociétés*, vol. 22, n° 3, 2003.

idéologiques. C'est dans un contexte où la question du totalitarisme devient centrale dans le débat intellectuel français, à partir de 1973 et ce jusqu'au début de la décennie suivante, que fait retour

« une réflexion qui emprunte à la tradition classique de la philosophie politique au moins en ceci qu'elle fait de l'URSS et des pays socialistes des cas d'un *régime* (*politeia*), au sens des Anciens, fondé tout à la fois sur une certaine *forme de gouvernement*, un certain *principe* qui organise le lien social, voire un certain *type d'humanité*⁴ ».

Le *leitmotiv* est le suivant : ignorer le questionnement classique c'est s'aveugler quant à la nature scélérate des régimes de l'Est en ne considérant que leurs modes de production. La question du totalitarisme est donc au cœur du renouveau de la philosophie politique en France. Or en même temps que le prisme politique renouvelé impose peu à peu la notion négative de totalitarisme, il en fait de même pour la démocratie qui va être posée comme son vis-à-vis positif et, ce faisant, comme objet non seulement privilégié de la philosophie (ce qui tranche, on va le voir, avec la tradition classique qui en faisait un régime parmi d'autres). « Alors que le marxisme en faisait, au mieux, une conséquence du socialisme, censé réaliser la “démocratie réelle” (par-delà la “démocratie formelle” ou “bourgeoise”) par la transformation des rapports de production, au pire une “superstructure” mensongère du système capitaliste, la philosophie politique renaissante lui a conféré une nouvelle dignité⁵ ». Ce dernier mot est en réalité euphémistique. Ce n'est pas une simple reconnaissance qui a lieu mais une véritable intronisation qui fait de la démocratie l'alpha et l'oméga de la pensée et de la pratique politiques et qui s'accompagne, *corollairement*, de la disqualification totale des projets révolutionnaires dans lesquels on voit la matrice même du totalitarisme. Le régime démocratique est ainsi érigé comme l'unique horizon possible pour les modernes.

Plus encore, on peut dire que la démocratie est, d'une certaine manière, placée par cette philosophie au cœur d'une nouvelle anthropologie qui en fait l'objet *par nature* du désir humain — idée qui relève désormais du sens commun. Comme le constate Philippe Corcuff, « nous présumons fréquemment que la participation démocratique est naturellement désirable pour les humains⁶ ». On trouve un exemple frappant de cette élection qui intrique volonté humaine et démocratie sous la plume de Pierre Manent, l'un des représentants de ce retour. Moins de quatre ans après la chute du mur de Berlin, il commente la victoire de la démocratie occidentale en termes hégéliens :

⁴ G. LABELLE et D. TAGUAY, « Le retour de la philosophie politique en France », *ibid.*, p. 4-5.

⁵ *Ibid.*, p. 5.

⁶ *Ibid.*, p. 80.

« la démocratie satisfait la raison. Celle-ci n'a pas d'objection valide contre l'État moderne [i.e. la démocratie pour P. Manent] puisqu'il est fondé sur la volonté raisonnable de chacun : il est fondé sur la volonté et l'universalisation de la volonté. De fait : que puis-je vouloir d'autre que ce que je veux ? Puisque la démocratie moderne est le régime fondé sur la volonté humaine, comment celle-ci pourrait-elle vouloir autre chose que cette démocratie ? En voulant la démocratie, la volonté se veut elle-même⁷ ».

On peut dire de ces quelques lignes qu'elles constituent un équivalent de ce que Foucault appelle un « opérateur philosophique »⁸ appliqué à la philosophie politique renouvelée et à son objet essentiel, la démocratie. L'énoncé selon lequel la volonté humaine ne peut vouloir que la démocratie, consiste en une opération qui porte sur le statut des pensées, discours et conduites politiques de type démocratique ; il porte sur leur possibilité même en fixant leur justification, leur point d'origine, leur nécessaire existence. Ce que pose cet opérateur c'est que la démocratie trouve sa source dans la volonté humaine dont elle est la fin nécessaire. Autrement dit, la démocratie n'est pas l'effet de la volonté, mais sa cause ; mieux : la cause de son existence. Chaque volonté particulière, dans sa contingence, ou dans son abstraction comme dirait Hegel, est toujours déjà ordonnée à ce qui dépasse sa particularité, à savoir l'État démocratique moderne dans son universalité. La démocratie est un mouvement qui commence à la racine même de toute volonté encore particulière et non substantielle, non encore pleinement démocratique mais qui l'est déjà obscurément, en puissance. Dans la volonté encore particulière il y a déjà une « unité intime » de la volonté et de sa forme universalisée, la démocratie. Ainsi, cette dernière enveloppe dès le départ toute volonté politique, si bien que toute volonté, tout désir, est d'emblée, en vertu de la causalité finale, de l'ordre de la démocratie. Malgré l'antériorité et l'extériorité apparentes de la volonté sur la démocratie qui auraient impliqué que celle-ci soit son effet contingent, *i.e.* l'objet d'un choix parmi d'autres possibles, elle est posée comme antérieure et nécessaire. Or ce bouclage qui impose à la fois la nécessité de la démocratie et de la philosophie qui la réfléchit, suppose en même temps un acte d'exclusion : tout ce qui n'est pas reconnu comme démocratique ou ne relève pas de la pensée du démocratique est nul et non avvenu, voire dangereux et potentiellement totalitaire.

⁷ Pierre MANENT, « La démocratie comme régime et comme religion », in Marcel GAUCHET, Pierre MANENT et Pierre ROSANVALLON (dir.), *Situations de la démocratie*, Paris, Seuil-Gallimard, 1993.

⁸ Voir Michel FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir : cours au Collège de France, 1970-1971*, Paris, Seuil-Gallimard, 2011, p. 6-7. Foucault qualifie d'opérateur philosophique l'énoncé fameux d'Aristote selon lequel l'homme désire naturellement connaître. Sa fonction est la suivante : « avec des éléments intérieurs au système, et entièrement interprétables à partir de lui, il porte sur le système en son entier, sur sa possibilité et sa justification, sur son origine et sa naissance nécessaire ; et au-delà du système lui-même, il porte et agit sur le statut du discours philosophique en général » (p. 7).

C'est donc dans la lutte que mène la philosophie politique antitotalitaire des années 1970-1980 en faveur des dissidents, contre les régimes de l'Est et surtout le PCF qui les défend bec et ongles, que le regard généalogique peut déceler l'un des lieux d'imposition de la *volonté de démocratie* victorieuse. Il faudra alors commencer par restituer le contexte dans lequel émerge cette philosophie politique, à savoir le pli antitotalitaire pris par le discours intellectuel de gauche dans les années 1970. On verra qu'il impose le référent démocratique en luttant sur un triple front, contre le marxisme et le communisme, contre la tradition révolutionnaire héritée de 1789 et contre l'utopisme. En somme, quand la démocratie devient le référentiel ultime du discours et des conduites, c'est contre toute perspective de transformation du monde social et politique (1).

Par la suite, je concentrerai longuement mes efforts sur la philosophie de Claude Lefort dont on peut considérer qu'il est un cas paradigmatique. Ce philosophe a en effet joué un rôle déterminant dans la critique du marxisme et du motif révolutionnaire, dans le renouveau de la philosophie politique ainsi que dans l'établissement de la centralité épistémique et pratique de la démocratie. Bien que, durant ces années-là, son travail demeura quelque peu confidentiel si on le compare au « bruit » occasionné par les Nouveaux philosophes dans les médias, il n'en demeure pas moins qu'il a exercé une influence profonde et décisive sur celles et ceux qui, en France, placent désormais la démocratie au cœur de leur réflexion⁹ (2).

Je montrerai alors comment, contrairement à sa prétention de réveiller la gauche de son sommeil dogmatique, tout son appareil conceptuel vise à constituer l'objet « démocratie » d'une façon qui rende sa critique radicale impossible. Lefort est celui qui a proposé l'une des théorisations les plus approfondies du totalitarisme et de la démocratie et, ce faisant, également celui qui a installé le plus rigoureusement cette dernière dans l'élément de l'improblématisable en l'identifiant à *toute politique véritable* (3).

Ce premier chapitre poursuit ainsi un double enjeu : établir une première caractérisation généalogique de la démocratie tout en distinguant ma démarche de celle de la philosophie politique telle qu'elle a été envisagée par les promoteurs de son retour. En remplaçant la notion de démocratie et son espace matriciel qu'est la philosophie politique en tant qu'elle est engagée au sein d'un rapport de forces historique, il devient possible de la dénaturer et de la problématiser tout en établissant le statut qu'elle a pour nous. Au prisme

⁹ Parmi les héritiers directs, on peut citer Miguel Abensour, Marcel Gauchet, Pierre Manent, et Pierre Rosanvallon. Mais on peut trouver des échos de sa pensée également chez Étienne Balibar, Chantal Mouffe et Jacques Rancière.

généalogique, la démocratie apparaîtra donc, dans ce premier temps, comme la *limite*, constitutive de notre expérience politique contemporaine, c'est-à-dire comme l'arrière-plan *inquestionné et inquestionnable* des pensées, discours et conduites qui rendent possible notre subjectivité politique. On verra que loin de se faire critique, la philosophie politique qui a fait son retour a consisté essentiellement à instituer cette limite.

1. La scène antitotalitaire

Par scène il faut entendre, avec Foucault, non pas « un épisode théâtral, mais un rituel, une stratégie, une bataille¹⁰ ». Celle qui nous intéresse se déroule dans les années 1970. Elle est capitale pour comprendre la structuration de la pratique (discours et conduites) politique contemporaine, car c'est par la guerre qui été menée à cette époque dans le champ médiatico-intellectuel par celles et ceux qui brandirent l'étendard démocratique contre la très redoutée « tentation totalitaire¹¹ » que se sont imposées les évidences dont nous héritons aujourd'hui. Cette scène est, selon Michael Scott Christofferson, celle d'une « vigoureuse offensive contre le “totalitarisme de gauche” » qui a été menée par les intellectuels antitotalitaires à la fois contre la gauche dite communiste (le marxisme) et la tradition révolutionnaire française supposée l'avoir inspirée (1.1.). Fondamentalement, c'est à l'utopisme qu'ils s'en prirent, c'est-à-dire à au désir même d'une transformation radicale de la société (1.2.). Pour eux, il y aurait une filiation entre cette volonté et les régimes totalitaires.

1.1. La démocratie contre le marxisme et la révolution

La dénonciation par les intellectuels antitotalitaires de gauche d'une supposée « filiation entre les conceptions marxistes et révolutionnaires et le totalitarisme¹² », trouve sa source dans une progressive distanciation et hostilité à l'égard du PCF dont ce dernier est pour une grande part responsable. Au sortir de la guerre, les intellectuels de gauche non encartés au parti étaient plutôt très bien disposés à son égard selon M. S. Christofferson. C'est le temps

¹⁰ Michel FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique : cours au Collège de France, 1973-1974*, Paris, Seuil-Gallimard, 2003, p. 34.

¹¹ Voir Jean-François REVEL, *La tentation totalitaire*, Paris, Robert Laffont, 1976.

¹² Michael Scott CHRISTOFFERSON, *Les intellectuels contre la gauche : l'idéologie antitotalitaire en France (1968-1981)*, trad. A. Merlot et F. Jaouën, Marseille, Agone, 2014, p. 17.

des compagnons de route. L'expérience de la guerre et de la collaboration, les souffrances et les sacrifices ont fait naître un grand espoir de transformation révolutionnaire de la société. La dureté du clivage entre résistants et nazis rendait la perspective de la violence en vue du changement acceptable. Il fallait choisir son camp. Mais en même temps, l'expérience du nazisme imposait la défense des libertés individuelles et de la démocratie comme un impératif catégorique. L'objectif des *Temps modernes* était, écrit Sartre, « de militer en faveur de la liberté de la personne *et* de la démocratie¹³ ». Ce qui animait ces intellectuels était donc une « volonté tenace de réconcilier la révolution avec la liberté et la démocratie¹⁴ ». Or, pour nombre d'entre eux, « le PCF représente l'outil privilégié d'une transformation révolutionnaire¹⁵ ». Au lendemain de la guerre, « le parti des 75000 fusillés » était encore auréolé de son engagement dans la résistance et des sacrifices que nombre de ses membres ont consentis. Même l'URSS jouit d'une bonne réputation en raison de son rôle déterminant dans la défaite du nazisme.

Cependant, les choses vont commencer à s'inverser dès les années 1950. La prise de conscience progressive de la réalité oppressive de l'union soviétique et l'incapacité du PCF à s'émanciper de Moscou dans le cadre de la guerre froide vont peu à peu éloigner les intellectuels. Mais ce sont trois événements qui vont avoir un impact déterminant : la répression de la révolution hongroise en 1956, la guerre d'Algérie et mai 68. La manière dont le PCF y réagit va nourrir une hostilité certaine à son égard. En effet, dans le premier cas le PCF a soutenu l'intervention soviétique, dans le second il n'a pas su se positionner de façon claire et nette contre la guerre et en faveur de l'indépendance algérienne et dans le troisième il s'est montré méprisant vis-à-vis du mouvement étudiant. Ces divorces successifs (et d'autres, à l'occasion du Printemps de Prague, notamment) vont préparer l'avènement de la critique du totalitarisme. Parallèlement, élément crucial qui prépare l'avènement de l'évidence démocratique, l'esprit anti-autoritaire et le souci d'horizontalité démocratique s'approfondit, jusqu'à se radicaliser dans le gauchisme et se manifester avec éclat en mai 1968. Entre 1968 et 1973, se constitue donc une opposition de plus en plus tranchée entre une gauche démocratique et autogestionnaire d'une part, et un parti communiste centralisé et autoritaire de l'autre. En effet, le souci de ce dernier pour l'ordre et la discipline, tout comme ses conceptions étatistes et son soutien à l'URSS en dépit des violations des libertés fondamentales, vont être dénoncés comme l'expression d'un atavisme stalinien.

¹³ Cité dans *ibid.*, p. 62.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 64.

C'est sur fond de cette opposition qu'émergera, à partir de 1973, une critique antitotalitaire viscéralement hostile au PCF. Sa cause immédiate, avance M. S. Christofferson, ne se situe pas dans les révélations de *L'Archipel du Goulag* de Soljenitsyne (qui n'en sont pas car les crimes soviétiques étaient déjà bien connus), mais dans les craintes suscitées par le programme de l'Union de la gauche et la perspective de sa victoire probable aux législatives de 1978. L'association entre le PS et le PCF inquiète ces intellectuels qui craignent « que la politique stalinienne du PCF ne menace la démocratie¹⁶ ». Leur programme ferait la promotion d'une politique bureaucratique qui reconduirait le modèle du socialisme d'État soviétique aux antipodes de l'idéal autogestionnaire promu dans les colonnes d'*Esprit*, *Le nouvel Observateur* et *Libération*. Ainsi, « inquiets [...], ils se mettent à accuser le communisme et, à un moindre degré, la politique de l'Union de la gauche, de totalitarisme¹⁷ ». Parallèlement, la critique des régimes de l'Est s'accroît avec l'organisation de campagnes pour la libération des dissidents soviétiques et contre la « normalisation » en Tchécoslovaquie alors que le PCF de Georges Marchais persiste dans son refus de condamner la répression soviétique.

Pourtant les intellectuels de gauche demeureront inconscients de la menace. Ils ont *Les Paupières lourdes* et la tâche que se donnent les antitotalitaires est précisément de provoquer *Le Réveil des somnambules*, pour reprendre les titres des ouvrages de Pierre Rigoulot et Jeannine Verdès-Leroux. Selon Paul Thibaud, dirigeant de la revue *Esprit* à partir de 1977, mais qui y imposa la thématique du totalitarisme avant cela,

« une certaine pratique politique engendre un certain type d'aveuglement, en particulier [...] l'aveuglement devant le totalitarisme. [...] Comment et pourquoi la lutte anticapitaliste produit et reproduit-elle [...] les conditions du totalitarisme ? C'est la question que la gauche en place évite¹⁸ ».

Cette gauche, contaminée par l'idéologie du PCF, ne pourra s'en rendre compte qu'au prix d'une mise à plat radicale de sa façon de penser : « on n'y pourra rien, ajoute Thibaud, tant que ne sera pas imposée la critique des concepts qui perpétuent l'aveuglement, tant qu'on n'aura pas fait l'effort de comprendre ce qui biaise le langage commun de la gauche¹⁹ ». Le pivot de cette autocritique salutaire sera la notion de totalitarisme.

Or l'adoption et la généralisation de son usage entraîne peu à peu un véritable basculement dans la pensée de gauche critique du PCF. Elle sert, selon M. S. Christofferson, à

¹⁶ *Ibid.*, p. 56.

¹⁷ *Ibid.*, p. 202.

¹⁸ Cité dans *ibid.*, p. 256.

¹⁹ Cité dans *ibid.*

asseoir l'idée que le Goulag est le résultat non pas de conditions sociohistoriques déterminées, mais d'une propension totalitaire inhérente aux théories, projets et idéologies révolutionnaires en eux-mêmes. On trouve à nouveau ce pli sous la plume de Thibaud : « la légitimation absolue du pouvoir absolu est fournie, au-delà de la doctrine marxiste, par la passion révolutionnaire d'identification du pouvoir et du peuple, par le rêve d'une solution finale au problème politique²⁰ ». Le totalitarisme est en effet défini comme la volonté de prendre le pouvoir afin de supprimer, par les moyens de l'État, les divisions de la société en la conformant à une idéologie. Dans une société totalitaire le peuple et l'État ne doivent plus faire qu'Un, et les différences, les divergences ne sont pas tolérées. D'où la violation nécessaire des droits et libertés. De la volonté révolutionnaire au Goulag, la voie est toute tracée. Or cette conception induit une rupture nette avec les compagnons de route qui étaient animés par un espoir révolutionnaire et par le désir de réconciliation entre communisme et liberté. Désormais, c'est cet espoir lui-même qui conduit au totalitarisme.

Cette thèse qui touche d'abord au révolutionnarisme marxiste va être radicalisée par François Furet qui la projette sur la Révolution française. Si les intellectuels français de gauche se sont laissés aveugler aussi longtemps par les idées révolutionnaires et le communisme, comme lui-même qui fut membre du PCF, c'est en raison de leur culture politique héritée de la Révolution, à savoir le jacobinisme. Dans son schéma, 1789 est « le moment fondateur d'une culture proto-totalitaire²¹ ». L'idéologie jacobine qu'il définit comme une doctrine dans laquelle « domine toujours la figure centrale de l'autorité publique souveraine et indivisible, dominant la société civile²² » devait, pour lui, nécessairement conduire à la Terreur et elle anticipait déjà le bolchévisme et le Goulag. Dans « Catéchisme révolutionnaire », publié en 1971, il considérait déjà que cette idéologie était « le lieu d'une surenchère d'autant plus indéfinie que le politique est déguisé en morale et que le principe de réalité a disparu²³ ». À partir de 1976, il va pleinement inscrire ce point de vue dans la critique antitotalitaire. Cette année-là, dans un article intitulé « Révolution et totalitarisme », qui lui a été commandé par Thibaud devenu chef de file antitotalitaire dans *Esprit*, il affirme que l'idéologie jacobine française a imposé la conception de la révolution qui est devenue celle de la gauche et qui explique sa fascination pour le communisme. Cette conception distinguerait de façon radicale entre un avant et un après selon une dichotomie manichéenne. De là, la

²⁰ Cité dans *ibid.*, p. 254.

²¹ *Ibid.*, p. 59.

²² François FURET, « Jacobinisme », in François FURET et Mona OZOUF (dir.), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988, p. 243.

²³ Cité dans, M. S. CHRISTOFFERSON, *op. cit.*, p. 441.

considération que tout ce qui relève de l'« après » doit triompher coûte que coûte, et ce qui incarne l'« avant » doit mourir. Il y aurait, dans la Révolution jacobine, un fantasme de toute-puissance investi dans l'idéal d'un nouvel État capable de résoudre le problème de la division sociale, de faire coïncider la société civile avec les intérêts du pouvoir, fantasme qui, par définition, ne tiendrait donc jamais compte des réalités. D'où une paranoïa du complot ourdi par des ennemis identifiés au mal et qu'il faut éliminer. D'où la Terreur et le Goulag.

En même temps que cette disqualification de toute perspective révolutionnaire, c'est l'idéal d'un socialisme non autoritaire, démocratique, qui va être destitué à partir de 1977 selon M. S. Christofferson : « le projet de réconcilier socialisme et liberté est remplacé par une démarche privilégiant le second terme sur le premier avec une inclination de plus en plus anticommuniste²⁴ ». La liberté et la démocratie ne sont plus, pour les antitotalitaires, des compléments nécessaires au communisme vrai. La démocratie devient le maître mot et ce qui s'oppose au communisme en ce qu'il est toujours totalitaire. Ainsi, toujours d'après l'historien étatsunien, Thibaud abandonne peu à peu son ancienne critique radicale du pouvoir et de la verticalité sur laquelle reposait son idéal de socialisme autogestionnaire, pour en appeler « à la fin de l'année [1977] les collaborateurs de la revue à développer une *philosophie politique de la démocratie* qui mettrait l'accent notamment sur la question des bases institutionnelles de la démocratie posée, par contraste avec le totalitarisme, en termes de “reconnaissance de la division sociale” qui “empêche le système de se fermer sur lui-même”²⁵ ». Du côté du Comité du 5 janvier pour une Tchécoslovaquie libre et socialiste, constitué en janvier 1970 contre la « normalisation » voulue par Moscou, M. S. Christofferson fait état d'un cheminement analogue. Alors que l'engagement était d'abord mené au nom d'un socialisme intégrant les libertés fondamentales et des procédures démocratiques de décision, comme les ont voulues les réformes d'Alexander Dubček, s'opère un changement au moment de soutenir la Charte 77, pétition qui exigeait du gouvernement de Prague le respect des accords d'Helsinki de 1975 sur le respect des droits de l'homme. Il y eut un « glissement de la défense de la liberté et du socialisme à la défense prioritaire des droits de l'homme²⁶ ». En d'autres termes, l'activisme révolutionnaire s'efforçant de faire advenir un monde autre laisse peu à peu la place à une conception du politique comme revendication de conformité au droit ou de nouveaux droits que les pouvoirs, devenus indépassables, se doivent de garantir²⁷.

²⁴ *Ibid.*, p. 58.

²⁵ *Ibid.*, p. 261. [Mes italiques].

²⁶ *Ibid.*, p. 301.

²⁷ Je développerai cet aspect dans le chapitre 8.

Il ne s'agit pas ici d'un passage du socialisme au libéralisme, mais d'une mutation plus profonde dans la pensée de gauche, d'un changement d'*emblème*²⁸, c'est-à-dire de référentiel fondamental depuis lequel penser les moyens et les fins de la pratique politique progressiste. Alors qu'elle devait être le complément qui permettrait la conjonction heureuse de la justice sociale avec la participation populaire, la liberté et le pluralisme, la démocratie en est venue à occuper l'horizon de l'engagement politique en lieu et place du communisme tout en en faisant son contraire totalitaire. Ce faisant, c'est l'idée même d'une transformation de la société en un monde radicalement autre qui est posée comme extérieure à la démocratie, comme en témoigne — thématique que M. S. Christofferson n'a pas abordée — le dénigrement de l'utopie.

1.2. La démocratie contre l'utopie

L'utopie est elle aussi, durant ces mêmes années, taxée de totalitarisme. Ce geste est d'autant plus surprenant que l'on trouve dans le marxisme tant honni un rejet de l'utopie depuis le *Manifeste du parti communiste*, mais qui se précise surtout dans *Socialisme utopique et socialisme scientifique* d'Engels. Un penseur antitotalitaire comme Abensour ne s'y est pas trompé quand il a tenté de réhabiliter un Marx utopiste contre la lecture althusserienne d'un Marx scientifique²⁹. Mais la vague antitotalitaire semblait vouloir tout emporter sur son passage. La raison en est que c'est au désir même d'un monde radicalement autre, émancipé, où règne une pleine justice, que s'en prennent les antitotalitaires et non pas seulement au marxisme ou au jacobinisme. L'utopie serait au fond leur matrice commune, le secret de leur propension à une maîtrise absolue du social conduisant au pire des asservissements. Par conséquent, la démocratie est posée comme ce qui n'est pas utopique, comme ce qui a trait au réalisme et au pragmatisme.

On trouve trace du procès des maîtres rêveurs, selon la belle expression d'Abensour, dans *Le magazine littéraire*, un des espaces dédiés au discours antitotalitaire et où s'est notamment faite la promotion des écrits des « Nouveaux philosophes »³⁰. Le double numéro de l'été 1978 est justement titré « La fin des utopies ». On y trouve de nombreuses

²⁸ Cette notion sera développée dans le chapitre 4.

²⁹ Voir Miguel ABENSOUR, « L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique » (I et II), *Textures*, n°6-9, 1973-1974.

³⁰ Voir M. S. CHRISTOFFERSON, *op. cit.*, p. 340.

contributions critiques, dont Abensour a compilé un florilège³¹. Voici quelques exemples. À propos de l'idée de couveuse artificielle dans l'île d'Utopie telle que l'imagina Thomas More, on peut lire ceci :

« Elle pourrait bien donner la clé de l'utopie. Car, ce qui est bon pour les poussins... l'est *a fortiori* pour les hommes. Et comment éliminer le danger que fait peser l'imaginaire sur le bel ordonnancement de cette Cité idéale ?... Alors ?... Thomas More, fondateur des technologies modernes de pouvoir ? Oui sans doute. Car des couveuses artificielles... au rêve communiste de l'Homme nouveau et au cauchemar nazi de la re-purification de la Race : le chemin, on en conviendra, n'est pas long qui mène droit au despotisme³² ».

Les utopies sont donc tenues pour des préfigurations du totalitarisme, dans ses deux versions stalinienne et nazie :

« Longtemps, les hommes ont rêvé de mondes meilleurs habités d'hommes meilleurs. Certains ont voulu codifier cette rêverie, et, depuis Platon, nous connaissons tant et tant de projets de cité idéale. L'utopie eut mauvaise presse auprès du socialisme scientifique, c'est-à-dire du marxisme. Mais maintenant que nous savons les limites et les conséquences de l'application du socialisme, on se demande si les faiseurs d'utopie, à vouloir tout prévoir, tout régler, tout réglementer, enrégimenter tous et chacun, ne fabriquaient pas aussi sans le savoir, et au nom du bonheur des hommes, des mondes aussi totalitaires, aussi privatifs de liberté, aussi invivables³³ ».

À nouveau, les utopistes ont préparé le terrain pour Hitler :

« Restauration de l'ordre, annulation des individus et mise en place des différentes strates du parti nazi, destruction de toute liberté, goût de l'uniforme, dix autres traits constitutifs de l'utopie organisent le système du IIIe Reich. Certes, un État énorme comme l'Allemagne, plongé en outre dans la plus chaude des aventures historiques, ne pouvait pousser à sa perfection le modèle utopique. Du moins s'y est-il employé et il a même avoué son projet en secrétant un certain nombre d'excroissances utopiques de stricte obéissance : les camps de la mort fonctionnaient comme les sociétés de More ou de Cabet, avec leur ordonnance méticuleuse, leur hygiène, leur perfection, leur mécanisme indérégable, la négation enfin de tout individu allant jusqu'à l'assassinat – utopie renforcée et qui ne se distingue des utopies philosophiques que de gouverner la mort –, mais toute construction utopique est hantée par la fascination du néant³⁴ ».

Entre l'utopie et le totalitarisme ? Un simple trait d'union :

« Utopie – Le goulag³⁵ ».

³¹ M. ABENSOEUR, *Utopiques I : Le procès des maîtres rêveurs*, Paris, Sens & Tonka, 2013, p. 67-69.

³² Cité dans *ibid.*, p. 68.

³³ Cité dans *ibid.*

³⁴ Cité dans *Ibid.*, p.68-69.

³⁵ Cité dans Barbara GOODWIN et Keith TAYLOR, *The Politics of Utopia, a study in theory and practice*, Londres, Hutchinson & Co, 1982, p. 92.

L'imposition de la démocratie comme horizon a donc aussi reposé sur le nouage de l'antitotalitarisme et de l'anti-utopisme dans le champ intellectuel de cette époque. L'une des premières pierres apportées à cette association se trouve dans l'écrit de Gilles Lapouge, un des contributeurs du numéro du *Magazine littéraire* susmentionné, qui publia en 1973 *Utopie et civilisation*, un ouvrage où il développe l'idée, devenue lieu commun, que l'utopie procède à une négation du temps comme pour mieux s'assurer la maîtrise du monde social : « l'utopiste calme l'histoire, son rêve est de la supprimer [...]. Avec la déraison qui rôde dans l'univers, il produit de la raison. Il soumet les anomalies aux normes du plan. Il organise l'imprévisible en monotonie, le désordre en régularité, le hasard en logique³⁶ ». Selon cet auteur, l'utopie déploie donc une rationalité tyrannique. Elle construirait des systèmes clos et immobiles qui tendent à pétrifier l'histoire, à construire un monde fait de nécessités implacables excluant hasard et liberté :

« Dans le monde utopique, il ne se produit rien, ni accident ni erreur, ni dispute, ni guerre. La ville tourne paisiblement sur les règles édictées à son origine par son inventeur. [...] Est-ce que la circulation des étoiles a besoin d'un gouvernement, d'un policier, pour se perpétuer ? [...]. La cité utopique n'est rien d'autre : un système automatique³⁷ ».

D'après tous ces auteurs, l'utopie serait présente partout où se trouve le mal politique et social : dans le fascisme, le nazisme, le stalinisme et même, association moins habituelle, dans la secte de Charles Manson³⁸.

Un an plus tard, en 1979, les éditions du Seuil publiaient la traduction française de *The Open Society and its Enemies* de Karl Popper, originellement édité en 1945, essayant par là d'intégrer des critiques du totalitarisme issues du monde anglo-saxon alors mêmes qu'elles se sont depuis taries, au débat franco-français alors en cours. Le philosophe anglais explique, dans la préface à l'édition française, que son objectif est « la défense de la liberté et de la démocratie³⁹ ». Popper, comme d'autres auteurs, tels que Jacob Talmon et ses *Origines du totalitarisme démocratique* publié en 1952 en pleine guerre froide, s'attellent alors à démontrer que l'utopie est une menace pour la démocratie libérale. Barbara Goodwin et Kieth Taylor résument parfaitement cette position :

« les écrits antitotalitaires soulignent le contraste entre les phénomènes politiques dans une démocratie libérale et ceux qui sont dits caractériser l'utopie : l'exclusion de la liberté de choix (antilibéralisme) et la nécessité d'un gouvernement élitiste ou dictatorial (antidémocratie) sont les principales

³⁶ Gilles LAPOUGE, *Utopie et civilisation*, Paris, Librairie Weber, 1973, p. 24

³⁷ *ibid.*, p. 37-38.

³⁸ G. LAPOUGE, « Le lieu glissant de l'improbable », *Magazine littéraire*, n° 139, 1978, p. 16-19.

³⁹ Karl POPPER, *La Société ouverte et ses ennemis*, t. I, trad. Jacqueline Bernard, Paris, Seuil, 1979, p. 10.

différences, auxquelles s'ajoute l'affirmation selon laquelle l'utopiste devra utiliser la violence ou la coercition pour atteindre ses objectifs (inhumanité)⁴⁰ ».

Popper distingue bien entre utopisme et marxisme. Ce dernier déploie un historicisme qui affirme que l'histoire des sociétés obéit à une loi d'évolution, idée étrangère à l'utopisme qui consiste plutôt à imaginer un idéal pour l'appliquer après coup au réel. L'argumentaire anti-utopique de Popper repose sur la distinction entre deux modes d'action politique : l'*ingénierie utopique* et l'*ingénierie fragmentaire (piecemeal)*. La première correspond à une conception de la rationalité pratique selon laquelle l'action doit viser un but final en déterminant les moyens adéquats pour y parvenir le plus efficacement. À ceci s'ajoute une approche holiste de la société qui implique que tout changement doit consister dans sa transformation intégrale. Son schéma consiste donc à construire d'abord le modèle d'une société idéale et à déterminer ensuite les moyens pour la réaliser en lieu et place de la société existante. La seconde approche est, quant à elle, tournée vers des objectifs à plus court terme. Elle se concentre sur la résolution urgente de souffrances et injustices éprouvées ici et maintenant quand l'idéal n'est encore qu'un rêve lointain. Il s'agit en fait d'un modèle réformiste qui n'aborde pas la société comme un tout mais de façon sectorielle en s'efforçant de modifier telle ou telle institution. Contre la démarche utopique (telle qu'il la définit) Popper dénonce avant tout une tare épistémologique irrémédiable : la définition préalable de l'idéal empêche un rapport objectif et réaliste à la société car l'entreprise de transformation globale qui s'ensuit est dans l'incapacité, tant une totalité sociale moderne est complexe, de prédire les conséquences provoquées et donc de déterminer si elles seront conformes ou non aux intentions de départ. C'est pourquoi, il préfère l'approche fragmentaire dont la démarche est expérimentale, c'est-à-dire qu'elle procède de façon circonstanciée, par hypothèse, essais et erreurs (procédé que Talmon affectionne également) plutôt qu'en tentant de plier la totalité sociale à un idéal posé *a priori*. Si des erreurs sont faites, elles ne seront jamais assez graves pour qu'on ne puisse y remédier. Ainsi, par accumulation de connaissances du monde social, on pourrait non seulement répondre à des revendications présentes, mais aussi espérer une amélioration d'ensemble à plus ou moins long terme.

De là, Popper conclut que seule cette approche est démocratique, tandis que l'utopisme débouche nécessairement sur une dictature violente. Selon lui, la lutte contre les maux et les souffrances du jour fait plus facilement consensus que la lutte pour un idéal. Chacun peut savoir aisément si sa situation est tolérable ou non et juger s'il souhaite être à la

⁴⁰ B. GOODWIN et K. TAYLOR, *op. cit.*, p. 97. [Ma traduction].

place de ses contemporains. Les réformes locales peuvent ainsi faire l'objet d'un accord collectif plus facile qu'une proposition de changement radical qui est condamnée à demeurer polémique dans la mesure où nul ne disposant d'un savoir intégral de la société et de son futur, on ne peut dire quel modèle idéal est véritablement juste. C'est pourquoi, estime Popper, ce n'est qu'avec cette démarche qu'« il y aura la possibilité d'atteindre un compromis raisonnable et, par conséquent, de réaliser une amélioration par des méthodes démocratiques⁴¹ ». L'utopisme, lui, ne pourrait conduire qu'à la dictature et à la violence. Dans la mesure où l'idéal ne peut faire consensus, l'ingénierie utopique est obligée de recourir à un gouvernement fort tenu par un petit groupe qui impose à tous la marche à suivre en vue de la cité idéale. Cet autoritarisme ne peut être justifié que dans l'hypothèse où le gouvernement dispose d'un savoir absolu et indubitable de la société. Or une telle connaissance est chimérique pour Popper. La démarche utopique implique plutôt un attachement dogmatique au modèle idéal qui conduit à justifier les moyens par la finalité. Par conséquent, toute divergence d'opinion, toute critique, sera proscrite et la transformation ne pourra pas faire l'économie de moyens coercitifs, laquelle inclut la répression de la critique que Popper déplore à nouveau pour des raisons épistémiques car elle prive le gouvernement d'informations utiles quant aux conséquences de ses mesures.

Bien que le mouvement antitotalitaire ne soit plus, il a imposé un certain nombre d'évidences qui sont aujourd'hui normalisées. L'association de l'utopie avec le mal politique est en effet persistante. On la trouve aujourd'hui sous la plume du juriste conservateur-libéral Frédéric Rouvillois, auteur en 2014 de *Crime et utopie*⁴² dont le sous-titre est éloquent : *une nouvelle enquête sur le nazisme*. En 2013 il fit également paraître *L'Utopie*⁴³, ouvrage destiné aux étudiants de lettres et philosophie, où sont introduits et présentés, au prisme de ses thèses d'obédience antitotalitaire, des textes extraits d'utopies classiques. Selon lui, l'essence de toute utopie possible se trouve dans l'idée de *perfection*. Cependant, précise-t-il, celle-ci n'est pas donnée comme dans les pays de Cocagne ou d'Arcadie, mais construite par l'effort de la volonté humaine. Les cités de nulle part se présentent toujours comme des civilisations produites par le travail : « les utopistes conçoivent tous des systèmes où elle [la perfection] est réalisée par l'homme, pour son propre avantage. Tout est là⁴⁴ ». Or cette caractéristique la destine là encore, avec une nécessité d'essence, au totalitarisme : « idéal de transparence et d'unanimité, la perfection utopique ne peut supporter le risque de la liberté [...]. Tout sera

⁴¹ K. POPPER, *The Open Society and its Enemies*, Vol. 1, Londres, Routledge, 1947, p. 140. [Ma traduction].

⁴² Frédéric ROUVILLOIS, *Crime et utopie*, Paris, Flammarion, 2014.

⁴³ F. ROUVILLOIS, *L'utopie*, Paris, Flammarion, 2013.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 18.

donc organisé afin d'éliminer ce risque⁴⁵ ». Les utopies feraient la promotion de deux façons pour l'État de mettre en place un contrôle intégral de tous les aspects de l'existence humaine. Premièrement, il s'agit d'anéantir toute liberté. Dans nombre d'utopies, avance-t-il, on voit que la loi régente le moindre petit détail de la vie, jusqu'au menu des repas (qui doivent être collectifs), la couleur des vêtements (uniformisés), les noms donnés aux enfants et la vie sexuelle (pré-sélection des partenaires selon divers critères). La liberté annihilée ici est celle des individus, et son anéantissement totalitaire se définit comme invasion du privé par le public. Deuxièmement, il s'agit moins d'éliminer la liberté que de prédéterminer les comportements par une éducation qui confine au dressage. L'endoctrinement et l'embrigadement des individus dès le plus jeune âge doit permettre de garantir par avance des comportements conformes aux attentes de l'État. D'après F. Rouvillois, la vérité de l'utopie se trouve dans *Le meilleur des mondes* où Huxley dénoncerait l'utopie en montrant que son perfectionnisme peut conduire à une société pratiquant le contrôle génétique des naissances afin de produire des individus uniformisés, répondant aux attendus de l'État mondial. Dans les deux cas la liberté pour chacun de poursuivre son bonheur comme il l'entend est anéantie par l'État.

2. Le cas Lefort

C'est dans le contexte de la critique antitotalitaire du marxisme qu'on chercha, en France, à renouer avec la philosophie politique, mais avec cette nouveauté que le régime démocratique devint le centre de ses interrogations. La pensée de Claude Lefort, assurément l'un des plus importants théoriciens de la démocratie de la seconde partie du XXe siècle en France, me servira ici de fil conducteur. Quelle est la stratégie sous-jacente à sa réactivation de la philosophie politique et au privilège qu'il accorde à la démocratie ? Cette question, de type généalogique, implique qu'il ne s'agira pas tant ici de ce que *dit* Lefort au sujet de la démocratie, c'est-à-dire de la validité ou de l'invalidité de son propos à son sujet, mais de ce que son discours *fait* en plaçant la démocratie au cœur du politique. Autrement dit, c'est sa *volonté* de démocratie et ses effets qu'il convient de soumettre à examen. Quel est le *sens* qu'il donne à la démocratie — étant entendu que « sens » désigne ici non pas tant le

⁴⁵ *Ibid.*, p. 39.

contenu sémantique du concept que la fonction stratégique qu'on lui fait jouer dans un rapport de forces⁴⁶ ?

En appelant à renouer avec la philosophie politique, la prétention affichée par Lefort était de réveiller les intellectuels de gauche d'un supposé sommeil idéologique. Elle était de réactiver contre un marxisme qui, longtemps, a tenu la philosophie politique pour un discours idéologique, une pensée critique ensevelie et qui doit essentiellement s'exprimer dans la revalorisation du politique et sa priorisation sur l'économique par la mise en avant des notions de totalitarisme et de démocratie. Selon Lefort, l'affaire était urgente car il était convaincu que c'était l'oubli du politique qui provoquait, chez les intellectuels de gauche, une cécité coupable vis-à-vis de l'URSS : en ne se donnant pas les moyens d'en saisir la véritable nature, il s'en faisaient les complices. Aveugles au politique, leur pensée « répugne à découvrir la liberté dans la démocratie, puisque celle-ci est définie comme bourgeoise. Elle répugne à découvrir la servitude dans le totalitarisme⁴⁷ ». Attentive au politique, la philosophie politique était pour Lefort le recours qui libérerait la pensée de gauche en permettant, *via* les concepts de totalitarisme et de démocratie, de dévoiler la nature scélérate du régime soviétique, d'abandonner la réduction de la démocratie à la domination bourgeoise et de prendre la mesure de sa nature de dynamique fondamentalement émancipatrice.

Dans un essai de 1983⁴⁸ où Lefort formule son célèbre appel à la restauration de la philosophie politique, celle-ci est définie par son pouvoir de libération de la pensée des entraves de la doxa politique dominant l'époque et par sa capacité à déterminer ce qu'est une vie commune libre : « [elle] n'eut jamais, déclare-t-il, d'autre ressort que le désir de s'affranchir de la servitude des croyances collectives, de conquérir la liberté de penser la liberté dans la société ; elle a toujours eu en vue la différence d'essence entre régime libre et despotisme⁴⁹ ». Or, ce double mouvement n'est possible qu'en réactivant son interrogation classique, la question du meilleur régime, rejetée à tort comme vaine spéculation par le marxisme et les sciences sociales. Lefort relaie ici l'effort de réhabilitation de la philosophie politique par Leo Strauss qui la définit comme « la tentative de connaître vraiment *à la fois* la nature des choses politiques et l'ordre politique juste ou bon⁵⁰ ». Mais c'est avec le couple conceptuel « totalitarisme/démocratie » qui lui est propre, qu'il entend, dans un même

⁴⁶ Je reviendrai sur cet aspect au chapitre 4.

⁴⁷ Claude LEFORT, *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986, p. 18-19.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 17-30.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 18.

⁵⁰ Léo STRAUSS, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, trad. O. Sedeyn, Paris, PUF, 1992, p. 18. [Mes italiques].

mouvement, connaître « l'expérience [politique] de notre temps⁵¹ » et déterminer quand et où y règne la servitude et comment peut s'y promouvoir la liberté. Sa philosophie politique entend ainsi ériger la démocratie en concept critique en ceci qu'il permet à la fois de combattre la doxa politique et de penser les conditions de l'émancipation. À cet égard, il est tout à fait significatif que l'essai de 1983 qui, dans son entame, fait de la philosophie politique son thème principal, s'intitule néanmoins « La question de la démocratie ». En somme, le couple « totalitarisme/démocratie » est censé apporter un gain à la fois épistémique quant à la connaissance des sociétés modernes (2.1.) et normatif quant à la pensée des conditions de l'émancipation (2.2.).

2.1. Les prétentions épistémiques

Dès ses écrits de jeunesse⁵², Lefort a été constant dans sa critique du marxisme : son vice fondamental est son économisme, source d'un « aveuglement obstiné au politique⁵³ » lui faisant ignorer le totalitarisme et la démocratie qu'il a réduits à des phénomènes de superstructure en soi insignifiants. La tare de l'économisme, avance Lefort, c'est son positivisme : Marx et ses disciples opèrent une séparation stricte entre le réel, identifié à la vie matérielle, et la représentation qui n'en est que l'effet et le reflet. Celle-ci est intégralement déterminée par la vie économique et ne jouit à son égard d'aucune autonomie. La science marxiste doit alors consister en la saisie des faits bruts de la vie économique pour en formuler les lois.

Or pour Lefort, disciple de Merleau-Ponty, l'accès aux faits bruts est impossible car les « faits » ne se donnent pas comme tels, dans leur matérialité nue ; ils sont toujours le produit d'une élaboration préalable par des pensées qui les constituent comme un monde doté de sens. En conséquence, pour que les faits de la vie matérielle, tels que le « mode de production » ou les « forces productives », soient objets d'une science qui les distingue, articule, hiérarchise, il faut qu'ils soient au préalable inscrits dans un réseau de représentations qui les précèdent et les pré-organisent en un monde différencié et cohérent : le capitalisme. Sans cela, le théoricien n'aurait affaire qu'à un espace indistinct et homogène.

⁵¹ LEFORT, *op. cit.*, p. 7.

⁵² Voir LEFORT, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard, 1979.

⁵³ LEFORT, *Essais sur le politique*, *op. cit.*, p. 17.

Pour Lefort, il y a une dimension symbolique de la réalité sociale qui est première. Mieux : il y a une *institution symbolique du social* que le marxisme méconnaît : « ce qui se trouve nié c'est l'ordre du symbolique, l'idée d'un système d'oppositions en vertu duquel des figures sociales sont identifiables et articulables les unes par rapport aux autres⁵⁴ ». Or, cette négation n'est rien d'autre que « l'aveuglement obstiné au politique » évoqué plus haut, car la dimension symbolique se manifeste avant tout « au lieu du pouvoir ». C'est que le symbolique, en tant que série de principes qui instituent la société en sa différenciation et en son unité, suppose une conscience de soi de cette société et donc une *visibilité* de ces principes, car s'ils n'étaient pas connus, ils ne seraient pas opératoires. Or, si la « mise en sens » du social implique ainsi sa « mise en scène⁵⁵ », son théâtre n'est autre que le lieu du pouvoir que Lefort comprend non pas d'abord comme la capacité à contraindre la volonté d'autrui mais comme « pôle symbolique », à savoir une instance détachée de la société où s'énoncent les principes générateurs et par laquelle l'espace social s'institue en s'y réfléchissant. Aussi Lefort affirme-t-il que « la notion même de société contient déjà la référence à sa définition politique⁵⁶ ». Elle ne peut donc pas être comprise à partir de sa base matérielle séparée de toute dimension symbolico-politique. Aussi, le capitalisme lui-même ne peut-il s'éclairer qu'à la lumière d'une philosophie politique.

Pour comprendre la société politique, Lefort pense, comme les auteurs classiques, que la comparaison des régimes est éclairante. Mais la philosophie politique telle qu'il la conçoit ne doit pas être confondue avec sa forme classique. Elle ne recherche pas à déterminer *in abstracto* les fondements premiers de la justice ou de l'État en dévoilant leurs essences éternelles. Le symbolique qui constitue sa matière n'est ni de l'ordre de l'essence, ni de celui de la nature. Il est historiquement institué et consiste donc, à chaque fois, en une création singulière – ce qui implique qu'il y a potentiellement une diversité de formes sociopolitiques dans l'histoire et que la tâche de la philosophie politique est leur comparaison. Dès lors, Lefort remanie profondément la comparaison des régimes politiques. Là où la philosophie politique classique les abordait comme des possibles abstraits, Lefort propose leur comparaison tels qu'ils se donnent à notre expérience historique. L'intérêt de la philosophie politique ne doit alors plus porter sur l'essence du politique mais sur « l'expérience de notre temps⁵⁷ », c'est-à-dire la société moderne qui devient ainsi son objet privilégié, et dont la

⁵⁴ LEFORT, « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes », *Les Formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978, p. 481.

⁵⁵ LEFORT, *Essais sur le politique. op. cit.*, p. 20.

⁵⁶ *Ibid.*, p.256.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 7.

compréhension adéquate doit désormais passer par la réponse à la question : « qu'en est-il de la différence des formes de société⁵⁸ ? » Car connaître une forme de société consiste non seulement en l'analyse de ses principes générateurs, mais également dans sa différenciation d'avec d'autres formations sociales afin de faire ressortir la spécificité de son mode d'institution, de marquer son caractère historiquement institué et donc de poser la question de sa provenance et de sa genèse.

Au prisme de cette intelligence comparée du symbolique, la démocratie va devenir la clef de compréhension de la société moderne car, pour Lefort, elle *est* la configuration même du lieu de pouvoir moderne. C'est pourquoi il qualifie la modernité d'« avènement de la démocratie⁵⁹ », et dont la caractéristique apparaît à la faveur de sa comparaison avec la forme d'Ancien Régime. Dans les sociétés prémodernes, nous dit Lefort, l'origine et le fondement sont situés en un lieu extérieur à la société, dans une entité transcendante. Le monde social est ainsi perçu comme étant hors de portée des hommes. Le roi lui-même n'est que le représentant de Dieu sur terre, sa fonction consistant à garantir l'immutabilité d'un ordre social voulu de toute éternité et qui n'est ainsi qu'un élément de l'ordre naturel créé. Son caractère historiquement institué est nié et sa division inégalitaire tenue pour naturelle, ce qui s'exprime dans l'image du corps qu'elle se renvoie à elle-même : à la manière des membres d'un organisme les individus sont perçus comme fixés à des places et des fonctions naturelles, que sont les liens de dépendance personnelle. À l'inverse, le lieu de pouvoir moderne donne à voir une structuration démocratique : son fondement est immanent au monde humain. Le monde social n'est alors plus imbriqué dans un ordre naturel qui le dépasse, mais possède une consistance *sui generis* car les hommes se perçoivent désormais comme les auteurs de leur monde. La division sociale n'est plus perçue comme naturelle, mais comme instituée, contingente donc, et susceptible d'être contestée. Disparaît alors l'image du corps : les individus gagnent en indépendance à l'égard de la communauté.

La philosophie politique, *via* la notion de démocratie, pense ainsi mieux expliquer la société moderne que le marxisme : l'incorporation prémoderne des rapports sociaux qui se signale au lieu du pouvoir, est ce qui explique que n'aient pas émergé des rapports capitalistes qui supposent l'indépendance individuelle, condition de possibilité des rapports contractuels entre capitaliste et travailleur « libre ». À l'inverse, la désincorporation démocratique des rapports sociaux entraîne la dissolution des liens de dépendance personnelle et l'indépendance

⁵⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁵⁹ LEFORT, *Un homme en trop, réflexions sur "L'archipel du goulag"*, Paris, Seuil, 1976, p. 194.

des individus qui ouvrent la possibilité que des individus quittent leurs communautés à la campagne pour aller vendre leur force de travail en ville.

2.2. Les prétentions normatives

Ces insuffisances théoriques du marxisme auraient de graves conséquences pratiques. Dès ses travaux au sein du groupe *Socialisme ou Barbarie*, Lefort a dénoncé la complicité des intellectuels de gauche avec le totalitarisme du fait de leur économisme : ils n'ont pas su l'identifier et ont affaibli l'émancipation démocratique en la réduisant à une tromperie bourgeoise. L'économisme est aveugle y compris aux phénomènes politiques extrêmes, comme le camp de concentration et la terreur qui avaient cours en URSS, car il n'y voit que des phénomènes dérivés et accidentels, seule la question de savoir qui détient les moyens de production étant véritablement significative pour lui. Pire : la propriété privée ayant été abolie en URSS, on a considéré qu'avait été éliminée avec elle la classe bourgeoise et le rapport d'exploitation qu'elle implique. L'URSS était alors considérée comme un régime authentiquement socialiste. Mais comment, si tel était le cas, comprendre les crimes de masse, la centralisation du pouvoir, les emprisonnements politiques ? Le traitement marxiste de cette question relève du déni, selon Lefort, en ce que ces exactions sont tenues pour des accidents n'entachant pas fondamentalement la nature socialiste du régime, la propriété collective des moyens de production n'étant pas atteinte. Les trotskystes, par exemple, les ont imputées aux « dérives » d'une caste parasitaire de bureaucrates qui se sont emparé du contrôle de l'État. Or, ceci n'atteignant qu'à la superstructure, et l'infrastructure collectiviste demeurant inchangée, le caractère socialiste du régime est sauf, pensaient-ils. Lefort s'insurge contre cette approche et n'hésite pas à affirmer que l'unique « progrès incontestable de la société soviétique, c'est celui qu'elle réalise sur le plan de l'exploitation⁶⁰ ». D'un point de vue marxiste, y compris trotskyste, cette assertion est contradictoire : il ne peut y avoir d'exploitation capitaliste⁶¹ que si, et seulement si, il y a appropriation privée des moyens de production et, conséquemment, l'émergence d'une *classe* exploiteuse. Or, la bureaucratie n'est pas pensée comme une classe, les moyens de production n'étant pas appropriés par elle, mais comme une couche parasite qui a dévié, momentanément, le cours de la révolution. Leur

⁶⁰ LEFORT, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op. cit., p. 140.

⁶¹ Lefort et Castoriadis ont développé, dans *Socialisme ou Barbarie*, l'idée que les rapports de production soviétiques relèvent d'un capitalisme d'État.

solution consiste alors simplement à restituer une authentique direction révolutionnaire.

Lefort résume ainsi la situation :

« Ils pouvaient bien juger l'État soviétique chargé de vices ; mais justement, ils ne savaient que repérer des vices, pour en imputer l'origine aux accidents de l'histoire [...]. Et du même coup – fait trop peu remarqué – [la gauche] s'avérait impuissante à interpréter les signes manifestes de l'exploitation des ouvriers et des paysans, les signes de la division de classes qui s'engendrait à partir des nouveaux rapports de production. Pour avoir circonscrit la sphère de la réalité aux limites de l'économie, elle devenait aveugle à la structure du système de production quand il s'imprimait explicitement dans le système politique⁶² ».

Seul le recours à la philosophie politique peut faire apparaître l'exploitation et la domination comme étant la vérité du régime soviétique. La base économique seule ne peut fournir la définition du socialisme. En effet, malgré l'abolition de la propriété privée en URSS, est apparue, selon Lefort, une véritable *classe* bureaucratique, formée des cadres du Parti, qui contrôlait la production et s'appropriait les biens sous forme de privilèges en refusant aux ouvriers tout pouvoir décisionnel. Or, il y a une *classe*, et des rapports asymétriques de classes, car il y a *domination*. C'est ainsi une structure *politique*, *i.e.* le caractère non démocratique de l'*organisation* de la production, qui tient lieu ici de fait fondamental à partir duquel Lefort conclut à l'existence d'une exploitation de classe en URSS.

Inversement, quand il est question de la démocratie, les marxistes renforcent le totalitarisme en supprimant l'alternative qu'elle incarne par sa réduction à la domination bourgeoise. Autrement dit, ils n'ont pas su « découvrir la liberté dans la démocratie ». Définie comme forme d'État, *i.e.* comme effet du capitalisme, la démocratie est limitée à la dissimulation idéologique, par l'égalité formelle devant la loi, de l'exploitation bourgeoise. La philosophie politique, elle, met en lumière sa portée émancipatrice. Conçue comme forme sociale globale (et non comme simple agencement institutionnel) dont le lieu du pouvoir livre la clef et dont le fondement apparaît comme immanent à la société, son effet est de dénaturiser et de désincorporer tous les rapports sociaux. Ceci doit alors permettre de les dénoncer comme arbitraires et d'approfondir l'égalité légale en égalité sociale, *i.e.* l'égalité formelle en égalité réelle. Aussi Lefort requalifiera-t-il sans hésiter, après sa rupture d'avec le marxisme, les luttes prolétariennes de démocratiques, à savoir des combats participant au mouvement général de l'avènement de la démocratie moderne et non pas opposés à elle. Loin de faire l'éloge de l'État libéral, sa philosophie politique distingue la démocratie comme forme de société des institutions étatiques : elle ne saurait être réduite à l'État de droit libéral,

⁶² LEFORT, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, p. 92.

elle l'excède largement et peut servir de fond pour sa critique. Sa défense de la démocratie est ainsi une critique simultanée des errances marxistes et libérales.

L'opération de Lefort est donc la suivante : il réactive le discours de la philosophie politique en lui attribuant une supériorité théorique et critique sur le marxisme. Elle est donc présentée comme la pensée libre par excellence, s'arrachant à l'opinion commune et au dogmatisme du temps. Par conséquent, elle est aussi une pensée qui libère. Ce faisant, Lefort place la démocratie au cœur de cette supériorité : son concept permet une meilleure compréhension de la modernité dont la dynamique est identifiée au mouvement même de l'émancipation.

3. Une radicalité avortée

Pourtant, ce programme critique de la philosophie politique contemporaine échoue. Bien au contraire, en élevant la démocratie au rang de catégorie fondamentale, il ne parvient pas à nous libérer de la servitude de la *doxa* car elle est ce qui l'institue, de façon unilatérale, en horizon exclusif de toute expérience politique. Autrement dit, l'effet de ce discours est avant tout de court-circuiter toute mise en question de la démocratie pour en faire la vérité de toute politique. Tel est le sens véritable de l'opération de la philosophie politique qui a fait retour en France et dont Lefort est l'artisan le plus brillant.

3.1. La question du meilleur régime

Ce reproche est-il trop sévère ? On se laissera pourtant convaincre en examinant le traitement lefortien de la question traditionnelle du meilleur régime, dont on a vu l'importance qu'il lui accorde. Or, il lui fait subir une transformation significative qui annule la charge critique vis-à-vis de la démocratie qu'elle recelait pourtant authentiquement dans sa forme classique. En effet, sous la plume de Platon et d'Aristote, la démocratie n'est ni louée, ni condamnée d'emblée. Elle est évaluée parmi d'autres régimes de façon à en déterminer les avantages et les défauts. Pour Aristote, il existe une pluralité irréductible de régimes. La « cause en est que toute cité a une pluralité de parties » de sorte « qu'il y a nécessairement plusieurs constitutions différant spécifiquement entre elles, puisque leurs propres parties

diffèrent elles aussi spécifiquement⁶³ ». Tous les régimes sont donc également possibles et c'est pourquoi il convient de les évaluer comparativement⁶⁴, et ce au nom du critère de « l'avantage commun » (*to koinè sumphéron*). Mais loin d'un partage binaire entre bons et mauvais régimes, le Stagirite distingue entre déviance et droiture de *chaque* régime. Aussi considère-t-il que, *de même* que les autres régimes, le gouvernement par le grand nombre a une forme saine qu'est le « gouvernement constitutionnel » (*politeia*) et une forme déviante qu'est la « démocratie ». Mais il ne faut pas se laisser leurrer ici par l'emploi des mots : c'est bien de la démocratie qu'il est question à chaque fois en tant qu'elle est le gouvernement de la multitude⁶⁵. Elle ne devient déviante que quand, au sein de cette multitude, une seule faction, celle des pauvres, qui sont majoritaires, gouverne pour son avantage unique. On peut aussi avancer que Platon lui-même, pourtant réputé pour son antidémocratie féroce, ne la condamne pas de façon unilatérale. En effet, si le livre VIII de *La République* tient le propos le plus dur à son endroit, où l'on ne décèle aucun avantage évident de la démocratie, il demeure qu'à prendre le propos de l'Athénien au sens strict, elle n'est pas intégralement condamnée. En effet, au livre VIII l'on a affaire à une régression continue des régimes depuis le modèle de la cité idéale jusqu'à la tyrannie. Or, entre ces deux pôles se succèdent la timocratie, l'oligarchie et la démocratie. Dès lors, si la démocratie est bel et bien un mauvais régime eu égard à la cité idéale, elle est néanmoins, à strictement parler, un *moins mauvais* régime que la tyrannie. C'est ce qui autorise Leo Strauss, par exemple, à affirmer que Platon reconnaissait à la démocratie une qualité : la liberté. Si elle est mère de vice, il demeure que contrairement à la servitude qui règne en tyrannie, elle permet à tous les types d'hommes de s'y développer, y compris le meilleur (le philosophe). Or, ce fut exemplairement le cas avec Socrate⁶⁶. Autrement dit, contrairement à l'opération de la philosophe politique contemporaine, et comme l'a bien pointé Alain Brossat au sujet des discours politiques ambiants, « Platon présentait les traits constitutifs des régimes en concurrence dans la cité grecque, en analysait les défauts et les faiblesses qui *les établissaient tous dans l'élément du relatif* (les uns par rapport aux autres, même si, pour lui, toutes ne se valaient pas)⁶⁷ ». C'est cet « élément du relatif », aussi accessoire soit-il eu égard à l'absolue validité de la cité idéale, qui est intégralement effacé aujourd'hui. L'on pourrait objecter que la différence des régimes

⁶³ ARISTOTE, *Les politiques*, IV, 3, 1289 b 27 – 1290 a 7, trad. P. Pellegrin, Paris, GF, 1990, p. 284-285.

⁶⁴ Voir *Ibid.*, III, 7, 1279 a 25.

⁶⁵ En donnant deux expressions, Aristote répond à un problème terminologique dû à l'usage de son époque et que Platon signale dans *Le Politique*, 292a, trad. Luc Brisson & Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2003, p. 161 : « pour ce qui est de la démocratie [...], qu'elle observe scrupuleusement les lois ou non, personne ne s'avise d'ordinaire d'en changer le nom ».

⁶⁶ Leo STRAUSS, *op. cit.*, p. 40-41.

⁶⁷ Alain BROSSAT, *La démocratie*, Marseille, Al Dante, 2013, p.11. [Mes italiques].

empiriques importe peu au regard de la cité idéale par rapport à laquelle ils apparaissent tous comme mauvais. Mais c'est là se rendre incompréhensible l'effort de Platon pour décrire les différences de valeur des régimes – effort d'ailleurs reproduit dans *Le Politique*, où le jugement sur la démocratie est encore plus nuancé. Platon y interroge les différents régimes imparfaits (monarchie, aristocratie, démocratie) – qui sont tels du fait qu'aucun ne dispose à sa tête d'un Politique possesseur de la science politique – et demande : « Quelle peut donc bien être, parmi ces organisations politiques dénuées de rectitude, celle où la vie en commun est le moins pénible [...] et quelle est celle où le fardeau est le plus lourd à porter ?⁶⁸ » Le critère retenu est celui de la légalité du gouvernement. À ce titre, chaque régime est ou bien droit, ou bien déviant. S'ils respectent la légalité, le meilleur régime est la monarchie et le pire la démocratie. Mais si tel n'est pas le cas, la monarchie devient tyrannie et la démocratie, démagogie. Or, cette dernière est cette fois la moins mauvaise car le pouvoir y étant disséminé entre une multitude de mains, « il est débile en tout et sans grande puissance non plus ni pour le bien ni pour le mal⁶⁹ ». Cette relativité de la valeur des régimes ne signifie évidemment pas que Platon ou d'Aristote soient relativistes. Chacun d'eux, à sa manière, a défini la constitution excellente, mais la réflexion sur le meilleur régime, parmi ceux qui ne sont pas parfaits, est une nécessité pratique. C'est celle qui s'impose quand il est question de réforme plutôt que de pure spéculation.

Dans la philosophie politique contemporaine, chez Lefort notamment, s'il y a une description différenciée des régimes, elle n'est jamais une *évaluation comparée*. Cette question est effacée au profit d'une absolutisation du bien-fondé de la démocratie. Chez lui, on trouve principalement deux régimes à côté de la démocratie. D'une part, la monarchie d'Ancien Régime qui fait du roi un être au-dessus des lois et détenteur du savoir des fins communes, si bien que l'ordre social est tout entier suspendu à sa volonté. D'autre part, le totalitarisme qui est, sans aucune équivoque, une catégorie qui sert à nommer un mal politique intégral. La démocratie, elle, est identifiée à la modernité et comprise comme processus d'émancipation à l'égard des tutelles anciennes, de lutte contre l'exploitation capitaliste et comme rempart contre la tentation totalitaire pour l'Un. Elle n'est entachée par aucun défaut, là où les autres sont essentiellement défectueux. Mais deux objections peuvent être soulevées ici : (1) Lefort ne considère pas la monarchie comme un régime de part en part despotique ; (2) il porte un regard critique vis-à-vis de la démocratie en montrant en quoi elle contient le germe du totalitarisme.

⁶⁸ PLATON, *op. cit.*, 301e, p. 185.

⁶⁹ *Ibid.*, 303a, p. 187.

(1) Certes Lefort répugne à dire que l’Ancien Régime était intégralement tyrannique : « Dans la monarchie, le pouvoir était incorporé dans la personne du prince. Cela ne veut pas dire qu’il détenait une puissance sans limites. Le régime n’était pas despotique⁷⁰ » dans la mesure où le prince devait respecter des droits acquis par la noblesse, le clergé, etc. Pourtant on peut immédiatement contrebalancer ce jugement en le mettant en vis-à-vis de cette autre déclaration :

« Sans doute, le prince, dans l’État monarchique chrétien, avait à respecter des droits [...]. Mais ces droits [...] étaient censés constituer la monarchie elle-même, de telle sorte que le prince ne leur était soumis que parce qu’il se conformait à sa nature, comme par un exercice de sa liberté, comme s’il les portait en lui-même, comme s’il n’avait fait que contracter avec lui-même. Limité, le *pouvoir du prince ne connaissait pas néanmoins de limites*, en fait, dans la mesure où le droit paraissait consubstantiel à sa personne. Assujetti au droit [...], *son pouvoir s’étendait cependant au-delà de toute borne*, dans la mesure où il n’avait affaire qu’à lui-même dans les rapports qu’il nouait avec ses sujets⁷¹ ».

De façon structurelle, le despotisme est la pente de la monarchie dans la mesure où elle incorpore le pouvoir en la personne du prince si bien que l’ordre social et sa volonté particulière en viennent à fusionner, ce qui ouvre nécessairement la voie à l’abus royal, et même à l’absolutisme.

Mais admettons un instant l’hypothèse que la monarchie chrétienne puisse avoir des traits positifs aux yeux de Lefort. C’est le cas dans son *Machiavel*, où il montre, sans s’y opposer (du moins frontalement), que le Florentin tient la principauté pour préférable à la Licence, car dans la première, le pouvoir se dresse comme arbitre neutre entre les deux classes que sont le peuple et les grands, alors que dans la seconde il est intégralement accaparé par les Grands et utilisé comme moyen de satisfaire leur désir illimité de domination. Cependant, contrairement à ce qui se passe chez Platon et Aristote, cela n’a absolument aucun effet théorique ou pratique, *pour le présent*. Rappelons que l’originalité de Lefort est d’historiciser la comparaison des régimes. Ces derniers ne sont pas des archétypes construits et évalués *in abstracto*, mais des formes de société ayant réellement existé – ce qui modifie en profondeur la nature de l’opération de comparaison : il n’est plus possible de choisir l’un ou l’autre, ou de prendre le meilleur de l’un et de l’autre, la monarchie appartenant désormais à un passé irréversible. Pour nous, elle est une *impossibilité énochale*. Il faut bien mesurer la radicalité de cette séparation lefortienne entre passé et présent, car toute historicisation des régimes n’implique pas l’obsolescence totale des formes passées. Pour s’en convaincre, qu’on

⁷⁰ LEFORT, *Essais sur le politique*, op. cit., p. 26.

⁷¹ LEFORT, *L’invention démocratique*, op. cit., p. 66. [Mes italiques].

se souviennent des analyses de Tocqueville, que Lefort salue pour avoir su reconduire l'esprit de la philosophie politique en éclairant la démocratie moderne par sa comparaison avec la société aristocratique qui l'a précédée, et en qui il a vu, pour cette raison, un recours contre les sciences sociales et le marxisme. Certes, Tocqueville considère aussi que la démocratisation du monde est un phénomène irréversible. Pour autant, il ne fait pas mystère de sa nostalgie aristocratique, si bien que les solutions qu'il préconise pour lutter contre les maux de la démocratie sont des réactivations en son sein d'éléments aristocratiques. Par exemple, face à la concentration du pouvoir entre les mains de l'État qui menace les individus de plus en plus isolés, il propose, entre autres, de constituer des associations dans le but d'offrir à l'individu une solidarité et une protection analogue à celle dont bénéficiait un aristocrate de la part de sa famille :

« Je crois fermement qu'on ne saurait fonder, de nouveau dans le monde, une aristocratie ; mais je pense que les seuls citoyens, en s'associant, peuvent y constituer des êtres très opulents, très influents, très forts, en un mot des personnes aristocratiques. On obtiendrait de cette manière plusieurs des plus grands avantages politiques de l'aristocratie, sans ses injustices et ses dangers⁷² ».

On pourrait rétorquer que chez Lefort non plus le dispositif symbolique monarchique n'est pas totalement révolu en ce qu'il réapparaît dans le totalitarisme sous la forme du culte de l'Un et de la négation de la division sociale. Toutefois, seule sa valeur *négative* traverse le temps. La positivité de la monarchie, si jamais il y en eut une, reste définitivement murée dans un passé absolument révolu.

Mais il ne s'agit pas de dire que Lefort rejette la question évaluative. Au contraire il la revendique explicitement⁷³, mais elle est strictement limitée à la confrontation des deux régimes modernes que sont la démocratie et le totalitarisme et n'a de pertinence pratique que dans ce seul cadre. Or, à limiter historiquement le champ de l'évaluation des régimes, Lefort perd ce que Leo Strauss appelle la « noble simplicité⁷⁴ » qui caractérise la philosophie politique classique. Sa simplicité est de n'être précédée par aucune tradition et, donc, de n'être pas embourbée dans l'histoire politique et dans les évidences qu'elle impose à l'esprit. La réduction du moment de l'évaluation à la seule alternative moderne entre démocratie et totalitarisme – le nom de celui-ci signalant d'emblée son caractère vicié – semble faire tomber

⁷² Alexis de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, vol. 2, Paris, Flammarion, 1981, p. 391.

⁷³ Voir LEFORT, *Essais sur le politique*, *op. cit.*, p. 21.

⁷⁴ L. STRAUSS, *op. cit.*, p. 32.

Lefort dans le travers que Strauss dénonçait dans les sciences politiques, et que, ironie du sort, il combat lui aussi⁷⁵ :

« On ne peut éclairer le caractère d'une démocratie déterminée, par exemple, ou la démocratie en général, sans une compréhension claire des *alternatives* à la démocratie. Les spécialistes de science politique scientifique sont enclins à se satisfaire de la distinction entre la démocratie et l'autoritarisme, en d'autres termes ils absolutisent l'ordre politique existant en se confinant dans un horizon défini par cet ordre politique et son contraire⁷⁶ ».

L'erreur des sciences sociales est double. D'une part, leur outillage de comparaison des régimes est pauvre si bien qu'elles versent dans un binarisme caricatural. D'autre part, elles sont conformistes en ce qu'elles absolutisent ce qui est tenu communément pour bon. Ceci s'explique, selon Strauss, par leur réduction du politique à la figure de l'État qu'elles étudient comme phénomène séparé des autres (économique, scientifique, artistique, etc.) et par leur rejet des jugements de valeur comme non scientifiques. Pour Strauss, comme pour Lefort, les sciences sociales ne voient pas que l'existence d'une sphère du politique séparée des autres secteurs de la société a pour condition la nature de la totalité sociopolitique qui la précède, à savoir le *régime* que nos deux auteurs ne définissent pas comme agencement institutionnel mais comme forme sociale globale. Aussi Lefort fait-il observer que la séparation de l'État et des autres sphères sociales est un phénomène moderne propre à la structuration démocratique de la société qui en désincorporant le pouvoir a permis l'émergence d'une société civile séparée et autonome. En conséquence, ce que les sciences sociales tiennent pour un fait objectif, dépend en réalité du tout auquel il appartient et ne peut être éclairé qu'à la lumière de celui-ci. Strauss ne dit pas autre chose :

« on doit considérer les phénomènes [politiques] au sein du Tout auquel ils appartiennent, et on doit éclairer ce Tout, c'est-à-dire le Tout politique ou l'ordre sociopolitique. On ne peut arriver [...] à un genre de connaissance [...] qui mérite l'appellation de scientifique si l'on ne réfléchit pas au type d'ordre politique qui est présupposé pour qu'un [phénomène politique particulier] tout simplement existe⁷⁷ ».

Or, il faut prendre le terme d'« alternatives », dans l'avant-dernière citation, non seulement au sens de possibilité autre, mais aussi au sens normatif de *choix* autre. Le point de vue de la totalité appelle nécessairement, comme on l'a vu, la comparaison des régimes pour les

⁷⁵ Les deux dénoncent la fragmentation positiviste du politique par les sciences sociales, leur ignorance subséquente des régimes et, donc, de la question du meilleur régime. Mais Strauss tire les conséquences jusqu'au bout : cette ignorance conduit à un appauvrissement de la comparaison des régimes : on passe d'une pluralité riche à une opposition binaire entre démocratie et totalitarisme précisément parce que les jugements de valeur étant évacués, ils reviennent sous forme fruste. Lefort connaît d'une certaine manière le même sort.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 29-30. [Mes italiques]

⁷⁷ *Ibid.*, p. 29.

éclairer. Sans cela, toute comparaison ne peut qu'être partielle et grossière. C'est pourquoi les sciences sociales se contentent d'une opposition binaire entre démocratie et autoritarisme, là où la philosophie politique dispose, en principe, d'une pluralité de régimes à confronter. Mais il y a plus : le point de vue de la totalité est lui-même conditionné par un point de vue évaluatif, affirme Strauss. En effet, il considère qu'un régime n'est pas une positivité neutre dont il suffirait de se saisir de façon purement théorique. Au contraire, « chaque régime élève une prétention [...] qui dépasse les frontières de n'importe quelle société donnée⁷⁸ », autrement dit, une prétention normative à la validité universelle. La conséquence est que comprendre un régime n'est pas seulement décrire de façon neutre son fonctionnement par rapport à d'autres, mais l'éclairer en regard des prétentions à la validité concurrentes. Ce qui n'est rien d'autre que poser la question du meilleur régime. En rejetant tout jugement de valeur comme subjectif, la science sociale se condamne, simultanément, à ne pas comprendre un régime donné *et* sa différence de valeur. Mais, note Strauss, toute pensée politique, y compris positiviste, ne peut, du fait de la nature même de son objet⁷⁹, évacuer tout jugement de valeur. Ceux-ci réapparaissent « par la porte de derrière⁸⁰ ». Il est en effet évident que la distinction qui se prétend une description neutre entre démocratie et autoritarisme comporte en réalité une évaluation implicite qui valorise la démocratie en la mettant en regard d'un régime qui est son contraire *en valeur* et qui laisse penser implicitement qu'elle est le régime de la liberté. Or, un tel jugement est caricatural et dogmatique pense Strauss, car il est admis comme tel sans examen, c'est-à-dire sans recours à l'analyse longue et complexe de la détermination du meilleur régime, dont Platon et Aristote ont donné l'exemple éloquent.

Or si Lefort adopte explicitement la double exigence du point de vue de la totalité et de l'évaluation⁸¹ qui fondent la démarche de la philosophie politique selon Strauss, il ne se tient pas tout à fait à leur hauteur. En effet, si au *plan épistémique* il respecte bel et bien le programme d'une comparaison des régimes, puisque nous avons affaire, dans ses textes, à au moins trois figures que sont la monarchie d'Ancien régime, la démocratie moderne et le totalitarisme, ce ballet se réduit néanmoins à deux danseurs, comme on l'a vu, au *plan*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 39.

⁷⁹ « Par leur nature même, les choses politiques sont soumises à l'approbation et à la désapprobation [...]. Il est de leur essence de n'être pas neutres mais de manifester une prétention à l'obéissance, à l'allégeance des hommes, de s'exposer à leur choix et à leur jugement ». *Ibid.*, p. 17.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 26.

⁸¹ Il rend en effet explicitement hommage à Strauss : « Léo Strauss a trop bien dénoncé ce qu'on pourrait nommer la castration de la pensée politique sous l'effet de l'essor des sciences sociales et du marxisme [...] ; faute de prendre le risque de juger, on perd le sens d'une différence entre les formes de sociétés. Le jugement de valeur renaît alors hypocritement sous le couvert d'une hiérarchisation des déterminants du supposé réel, ou bien s'affirme arbitrairement sans l'énoncé brut des préférences », in *Essais sur le politique, op. cit.*, p. 21.

évaluatif: l'opposition binaire entre démocratie et totalitarisme. En effet, le point de vue historique qu'introduit Lefort réduit les « alternatives » jugées nécessaires par Strauss pour une authentique compréhension/évaluation, à une figure double et manichéenne : celle du bon régime et de son contraire. Cette réduction du panel des alternatives à un régime unique et sa déviance propre, appauvrit nécessairement, d'un point de vue straussien, la compréhension et l'évaluation de la démocratie elle-même. Certes, le point de vue de Lefort se justifie du fait qu'il ne s'occupe pas de la confrontation *in abstracto* des régimes pour déterminer le meilleur en soi, mais tente de dire la spécificité de l'expérience politique du présent qui ne donne à voir que deux régimes, ou plutôt un régime unique et son ombre. Mais, rétorquerait Strauss, ce parti pris historiciste mêlé à une évaluation, conduit nécessairement à absolutiser « l'ordre politique existant en se confinant dans un horizon défini par cet ordre politique et son contraire⁸² ». Autrement dit, l'histoire fonctionne chez Lefort comme une borne pour la réflexion évaluative en la restreignant à l'horizon du temps présent et à ce qui s'y trouve communément tenu pour bon. Il convient donc de dire que la philosophie politique de Lefort échoue ainsi dans son entreprise critique à libérer la pensée de sa soumission aux opinions communes, selon une formule déjà citée, en faisant de la démocratie l'absolu de notre temps. Aucun concurrent n'est jamais proposé à la pensée et encore moins à l'action — le totalitarisme étant exclusivement une catégorie du mal politique — ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse.

(2) Mais accuser ainsi Lefort de n'être pas critique à l'endroit de la démocratie pourrait bien paraître outrancier. Son originalité n'a-t-elle pas précisément été de montrer comment la démocratie elle-même est en cause dans la gestation du totalitarisme, attestant par là d'un rapport nuancé quant à sa valeur ? En effet, n'est-ce pas en réponse à l'angoisse que suscite la « dissolution des repères de la certitude⁸³ », provoquée par les processus de désincorporation du pouvoir et de l'autonomisation de la Loi et du Savoir qui s'en sont suivis et qui ont installé un régime d'indétermination (*i.e.* un ordre social caractérisé par l'absence de définition univoque des fins communes et où la division sociale peut s'exprimer), que le totalitarisme propose une « solution » rassurante en voulant refaire corps et retrouver une Unité perdue ? N'est-ce pas aussi au phénomène démocratique de maîtrise de la société par elle-même, rendu possible par le rejet de la transcendance de l'origine du pouvoir, qu'il doit son illusion de pouvoir contrôler l'institution même du social qu'il entend transformer de façon illimitée ?

⁸² L. STRAUSS, *op. cit.*, p. 30.

⁸³ LEFORT, *Essais sur le politique*, *op. cit.*, p. 29. Cette expression revient très souvent sous la plume de Lefort pour qualifier la démocratie moderne.

Pourtant, loin que le totalitarisme soit cet envers obscur de la démocratie qui en dévoile les limites propres et nuance, voire compromet sa valeur, il fonctionne plutôt comme le repoussoir par excellence qui justifie, par effet de contraste, que l'on s'attache davantage à la démocratie et qu'on la défende mieux pour se prémunir de lui. L'analyse du totalitarisme comme rejeton monstrueux de la démocratie ne révèle point les tares de la mère ; bien au contraire, de façon paradoxale, elle en réaffirme plus fortement la fécondité. D'où cette situation ambiguë où le mal que la démocratie rend possible, et qui est le plus grand jamais connu par l'ampleur de ses crimes, la distingue néanmoins comme le plus grand des biens.

Cette ambiguïté peut être attestée par la critique que mène Lefort de la critique tocquevillienne de la démocratie⁸⁴. Après l'avoir crédité de son acuité à déceler la « contradiction interne à la démocratie », consistant dans l'émergence d'un individu à la fois libre mais démuné face à la toute-puissance de l'État et à tout instant prêt à être emporté par le courant du conformisme, il lui reproche de s'être arrêté à « la contrepartie de chaque phénomène [...], au lieu de poursuivre en quête de la contrepartie de la contrepartie⁸⁵ ». Autrement dit, Tocqueville manquerait ce qui surgit comme positivité à partir et contre les déviations de la démocratie : « ce qu'il néglige [...], c'est le travail qui se fait [...] depuis le [...] pôle où se pétrifie la vie sociale⁸⁶ ». Aussi évoque-t-il les divers mouvements sociaux qui ont émaillé l'Occident d'après-guerre et conquis des espaces de liberté « contre l'anonymat, contre le langage stéréotypé de l'opinion⁸⁷ ». En contexte totalitaire, qui est, faut-il préciser, un cadre moderne, c'est-à-dire existant sous le signe de la « révolution démocratique », la dissidence d'Europe de l'Est signale aussi, dans des conditions limites, que la société moderne, même dégénérée sous forme totalitaire, peut donner lieu à l'émergence d'une « contrepartie de la contrepartie » en vue de précipiter le régime de servitude qui y règne. En somme, au lieu même où elle se consume en totalitarisme, la démocratie renaît, légitimée, de ses propres cendres, comme une flamme de liberté qui brûle dans la nuit totalitaire.

3.2. Une orientation fondationnelle

Faut-il alors revenir, comme y appelle Strauss, à la philosophie politique classique ? Telle n'est pas mon intention car, contrairement à Strauss, je soutiens que *toute* philosophie

⁸⁴ Voir. *Ibid.*, p. 23-25.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*

politique est tendanciellement dogmatique et que la pente prise par Lefort n'est pas une trahison des attendus de cette dernière mais un chemin présupposé par sa logique même, à savoir son orientation *fondationnelle*. Au fond, l'attitude acritique de Lefort trouve ses racines plus profondément dans l'opération caractéristique de la philosophie politique : *fonder l'ordre politique véritable*. Comme il ne peut y avoir deux vérités différentes, il ne peut y avoir *in fine* deux vrais bons régimes. Le geste consiste donc bien en l'absolutisation de la forme politique sur laquelle le philosophe aura jeté son dévolu – aujourd'hui, la démocratie. C'est évidemment Platon qui met en place, le premier, ce dispositif. Que l'on se rapporte à nouveau au *Politique* : il y distingue trois régimes qu'il scinde chacun en deux, selon qu'il est sain ou déviant (royauté/tyrannie, aristocratie/oligarchie, démocratie/démocratie). Ces régimes sont les régimes sensibles, ceux que l'on rencontre effectivement dans l'histoire. C'est uniquement à leur propos que se pose la question du meilleur régime, déjà évoquée. En revanche, il existe, nous dit Platon, un « septième régime » : il s'agit du meilleur régime qui consiste en un gouvernement par la science. Mais il n'est pas le meilleur *relativement* aux autres. Il l'est de façon *absolue*, si bien que la comparaison des régimes ne le concerne en rien. Il en va de même au livre VIII de *La République* où la cité idéale ne fait pas partie des quatre régimes politiques qui se succèdent par dégradation progressive : elle ne baigne pas donc pas dans « l'élément du relatif » relevé par Alain Brossat. Dès lors, l'unique rapport possible entre régime idéal et régimes empiriques est vertical et univoque : il est le principe de distinction entre ces derniers, et jamais sa valeur ne peut être mise sur un plan de comparaison avec leurs valeurs. Cela tient à son caractère absolument séparé. Et si l'on venait à tenter une telle confrontation, alors, en regard de l'Idée de la cité idéale, les valeurs des régimes empiriques fondraient comme neige au soleil : elles apparaîtraient *toutes* comme intégralement illégitimes et ce parce que Platon les a ontologiquement affectées d'un moindre être. Si ces régimes ont bel et bien des valeurs propres, elles ne sont pertinentes que pour des considérations de réforme concrète où il peut être utile de les comparer et de faire un choix dicté par les impératifs de la situation. Mais au point de vue spéculatif le plus radical de la philosophie politique, ils sont de peu d'intérêt. C'est pourquoi Platon déclare, au moment où il pose la question du meilleur et du pire dans les régimes sensibles : « Voilà ce qu'il nous faut considérer, *encore que ce ne soit qu'un à-côté par rapport à la question qui nous occupe*⁸⁸ ». Plus loin il ajoute : « Au temps, du reste, où nous cherchions la constitution droite, *c'était une division qui n'avait point d'utilité*⁸⁹ ». Il est très significatif à cet égard qu'au moment même

⁸⁸ PLATON, *op. cit.*, 301e, p. 185. [Mes italiques].

⁸⁹ *Ibid.*, 302e, p. 187. [Mes italiques].

où cette question est posée, Platon décide de mettre le régime idéal hors course : « En les scindant chacune en deux, faisons-en six, et *mettons à part* comme septième celle qui est droite⁹⁰ ». Puis il se fait plus explicite encore : « celui-là, comme un dieu parmi les hommes, il faut le mettre à part de tous les autres gouvernements⁹¹ ». En étant la condition même de possibilité de la course, il ne peut lui-même y participer. Il est un principe absolu, vérité ultime de toute politique.

C'est qu'en dernière analyse la philosophie politique identifie le meilleur régime à toute véritable politique possible. Avec Platon, elle s'est donnée pour tâche de dégager le principe rationnel de la communauté véritable qui puisse fonder l'alternative désirable à l'état de trouble de la politique observable au quotidien — principe, qu'il faut alors s'efforcer, autant que faire se peut, d'enraciner dans le réel. En effet, il canalise en lui toute la légitimité et toute la réalité politique possible : « Quant à toutes les constitutions que nous évoquons, il faut déclarer qu'elles ne sont pas des constitutions légitimes, et qu'elles ne sont même pas de véritables constitutions, mais qu'elles [...] sont des imitations [de la constitution véritable]⁹² ». En ce sens, on peut conclure avec Rancière que pour la philosophie politique, « une politique qui n'est pas l'effectuation de son propre principe, pas l'incarnation d'un principe de la communauté, n'est pas une politique du tout⁹³ ». Et, en dépit de ce que Rancière peut dire du caractère *an-archique* de la démocratie telle qu'il la conçoit⁹⁴, il ressort de toutes ces considérations que l'opération de la philosophie politique contemporaine a consisté à en faire *l'arkhè* de toute vie politique si bien qu'aujourd'hui l'on peut dire, en le paraphrasant, qu'une politique qui n'est pas l'effectuation du principe *démocratique* n'est pas une politique du tout.

Cette logique fondationnelle de réduction de la multiplicité des formes politiques à une forme *Une* est également à l'œuvre chez Lefort quand il fait de la démocratie la vérité du social. Il est parfaitement fidèle à Platon en ce que lui aussi idéalise ce qu'il tient pour le meilleur régime : la démocratie. Toutefois, un lecteur averti de Lefort pourrait voir ici un contresens massif : la philosophie politique lefortienne se veut résolument *post-métaphysique* au sens d'un abandon de « la quête d'un savoir dernier qui [...] se formule [...] comme savoir de l'Un⁹⁵ » au profit d'un geste qui, sous le signe d'un avènement de la démocratie ayant brouillé toutes les certitudes théologico-politiques, « installe la pensée dans l'élément de l'interrogation, la prive de l'élément religieux de la certitude, [ce qui fait] qu'en ce sens elle a

⁹⁰ *Ibid.*, 302c, p. 186. [Mes italiques].

⁹¹ *Ibid.*, 303b, p. 188.

⁹² *Ibid.*, 293e, p. 166.

⁹³ Jacques RANCIÈRE, *La mésentente*, Paris, Galilée, 1995, p. 97.

⁹⁴ Je reviendrai sur la conception ranciérienne de la démocratie au chapitre 8.

⁹⁵ LEFORT, *Essais sur le politique*, *op. cit.*, p. 269.

bien [...] partie liée avec une constitution politique qui ne permet plus de ramener les activités de l'homme sous le pôle d'une loi originaire⁹⁶ ». Comment affirmer alors que Lefort fait de la démocratie le principe fondateur de toute politique ?

Je voudrais démontrer qu'il fait de la démocratie la vérité du social, l'unique forme qui en déploie l'Être même ; ce qui implique que les autres formes politiques sont toujours déjà des modes d'être *inauthentiques* du social et, par conséquent, des régimes mauvais et non politiques. Il est vrai que Lefort récuse l'approche métaphysique qui sous-tend les philosophies politiques classique et moderne : il ne faut pas entendre par « être » un principe positif ou une essence comme la justice (Platon) ou la nature humaine (Hobbes). Fidèle à la critique merleau-pontienne de l'idéalisme, il rejette la possibilité d'isoler une idée pure de la justice, ou de la nature humaine, en la séparant de l'expérience politique effective, et qui puisse servir de principe à partir duquel déduire le rapport politique juste et légitime. De même que pour Merleau-Ponty il n'est de sujet que mêlé au monde et que la pensée, dans son entreprise d'autoréflexion, ne peut avoir pour point de départ et d'arrivée que le *rapport au monde*, de même pour Lefort il n'est de sujet politique que pris dans un rapport politique qui le précède et la tâche de la pensée du politique ne peut que partir de ce *rapport politique* tel qu'il se donne dans l'expérience pour en dévoiler le sens. Ce rapport politique primordial est indécomposable et irréductible : on ne peut le réduire à aucun principe ou essence qui en serait le fondement positif. C'est pourquoi la philosophie politique lefortienne n'a pas à proprement parler d'« objet », en ce sens qu'elle ne porte sur aucune positivité, que ce soit un principe pur (idéalisme) ou un fait brut (positivisme). Sur quoi porte-t-elle ? Dans un langage heideggérien, que Lefort convoque fréquemment, on peut dire que sa philosophie politique ne porte sur rien d'étant, mais qu'elle interroge l'être du social. Son affaire est d'interroger le sens d'un « vide » – non pas *rien*, mais précisément rien qui soit positivement déterminé à la manière d'un étant, à savoir *le sens du rapport politique* qu'on dévoile en remontant de la façon dont il se donne dans l'expérience quotidienne jusqu'à son origine⁹⁷. Cette origine est foncièrement *indéterminée* et n'est rien d'autre que l'Être du politique lui-même. Autrement dit, Lefort donne pour tâche à la philosophie politique de remonter au *fondement indéterminé*

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Hugues Poltier donne de précieuses indications quant à l'inspiration heideggérienne de Lefort. Pour lui, la démarche de ce dernier est homologue à « celle suivie par Heidegger dans son questionnement vers l'être. Dans les deux cas, on part de ce qui se montre – respectivement des objets du quotidien, des événements politiques dont nous faisons couramment l'expérience [pour] interroger l'être de l'étant, respectivement l'être du social [...]. Pour le découvrir, il faut interroger le sens qui sous-tend la donation de l'objet ou du rapport politique. En retrait, ne se montrant pas, ce sens est l'être de la chose, respectivement l'être du social ». Hugues POLTIER, *Passion du politique, la pensée de Claude Lefort*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 147.

où se décèle l'être du politique, matrice de son sens. Ainsi résume-t-il lui-même son entreprise :

« Tandis que, dans la philosophie politique classique, la question qui porte sur les conditions de possibilité de l'État est ramenée à celle qui porte sur l'essence [...] il appartient [...] à une pensée qui fait l'épreuve de l'Être dans le temps de se donner au départ le rapport politique, puisque nul fondement ne le soutient, de le déchiffrer et d'en délivrer le sens⁹⁸ ».

C'est à ce programme qu'il s'est consacré dans son monumental *Machiavel* dont on ne peut que résumer ici le propos, avec des simplifications inévitables. Partant du rapport politique tel qu'il se donne à voir au Florentin entre le Prince et ses sujets, il va tâcher de remonter jusqu'à la source d'où jaillit son sens. Ce rapport se manifeste sous la forme d'un paradoxe : le prince, pour assurer son pouvoir, doit en même temps faire usage de la force la plus cruelle pour s'assurer l'obéissance des sujets, tout en se faisant réellement vertueux en recherchant le bien commun ; sans la force, il serait impuissant, sans la vertu il perdrait le soutien du peuple qui s'allierait aux puissants pour le renverser. Ce paradoxe trouve son sens si l'on remonte à sa source dans le *rapport social*. Lefort trouve des précisions quant à sa nature dans un passage célèbre du neuvième chapitre du *Prince* :

« en toute cité on trouve ces deux humeurs différentes, desquelles la source est que le peuple désire ne pas être commandé ni opprimé par les Grands et les Grands désirent commander et opprimer le peuple ; et de ces deux différents appétits naît dans la cité un de ces trois effets : ou principauté, ou liberté, ou licence⁹⁹ ».

Cette division sociale en deux classes correspondant à deux désirs opposés, celui de dominer et celui de ne l'être point, a un caractère originaire et universel : loin de relever d'une quelconque contingence, elle est la structure fondamentale de toute société, constitutive de tout rapport politique :

« C'est bien d'une opposition constitutive du politique qu'il faut parler, et irréductible à première vue, car ce qui fait que les Grands sont les Grands et que le peuple est le peuple, ce n'est pas qu'ils aient par leur fortune, par leurs mœurs, ou leur fonction un statut distinct associé à des intérêts spécifiques et divergents ; c'est, Machiavel le dit sans ambages, que les uns désirent commander et opprimer et les autres ne l'être pas. Leur existence ne se détermine que dans cette relation essentielle, dans le heurt de deux 'appétits' par principe également 'insatiables'¹⁰⁰ ».

⁹⁸ LEFORT, *Le travail de l'œuvre : Machiavel*, Paris, Gallimard, 1986, p. 426.

⁹⁹ Cité dans *ibid.*, p. 381.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 382.

L'opposition entre les grands et le peuple est le rapport qui se trouve au fondement de tout rapport politique : il est premier et indécomposable. Mais c'est un fondement « vide » car c'est un *rapport*, rapport qu'il est impossible de réduire, par exemple, à ses parties individuelles comme le fait Hobbes. Hugues Poltier parle à cet égard de « détermination négative du fondement » au sens où « cette indétermination signifie qu'on découvrira le fondement du pouvoir [...] dans une structure indécomposable ». Elle est « rigoureusement fondamentale [...] absolument première, vraie pour toute société¹⁰¹ ». Or, c'est cette insistance sur l'irréductibilité des deux désirs qui doit permettre à Lefort d'échapper au foundationalisme et à l'essentialisme d'un Hobbes par exemple, pour qui la société politique se déduit d'une nature humaine toujours identique, i.e. de la passion de la conservation de soi qui ne peut être qu'augmentation, toujours différentielle, de sa puissance et qui est la *même* en tout individu. À l'inverse, le fondement du politique chez Lefort réside dans l'*opposition* de deux désirs *différents* qui rendent impossible l'identification d'aucune essence de l'homme, d'aucun fondement positif. L'existence même des deux désirs est déterminée par leur opposition : ils « n'existent que dans leur affrontement¹⁰² ».

L'être du social se laisse alors approcher comme division, comme indétermination qui vaut absence de fondement. Cette indétermination du fondement vaut aussi bien impossibilité de sa détermination. Toute philosophie politique qui s'y risquerait est par avance condamnée à échouer. Elle ne peut que constater « l'écart du symbolique et du réel¹⁰³ », c'est-à-dire le fossé impossible à combler entre la représentation que nous nous faisons de l'institution de la société dans le langage philosophique, comme au lieu du pouvoir, et son institution réelle. Seule un discours théologico-politique (ou totalitaire) prétend réduire cet écart en déterminant la source positive d'un espace socio-symbolique donné, dans un étant tel que Dieu ou dans une essence comme l'Idée de justice ou la nature humaine. L'être du social est caractérisé par « cet écart qui s'indique seulement ; [qui] est opérant, mais [qui] n'est pas *visible* ; [qui] n'a pas statut d'objet pour la connaissance¹⁰⁴ ». Il ne peut qu'être l'objet d'une interrogation infinie qui est le mode cognitif de la philosophie politique telle que Lefort la conçoit : « l'être du social se dérobe, ou, à mieux dire, se donne dans la *forme d'un questionnement interminable*¹⁰⁵ ». Il semble impossible, dans ces conditions, que Lefort fasse de la démocratie la vérité dernière du politique.

¹⁰¹ H. POLTIER, *op. cit.*, p.135.

¹⁰² LEFORT, *Le travail de l'œuvre : Machiavel, op. cit.*, p. 385.

¹⁰³ LEFORT, *Essais sur le politique, op. cit.*, p. 268

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.* [Mes italiques].

Il faut concéder ce point : la démocratie n'est pas, pour Lefort, l'essence positive du social où le peuple se dévoilerait comme le sujet substantiel de l'histoire politique. Mais sa démarche tend à reproduire, à un niveau morphologique, le type de raisonnement propre à la métaphysique : celui de l'assignation d'une *origine*, d'un *fondement*, fussent-ils appréhendés négativement comme indéterminés. Il ne suffit pas d'abandonner toute pensée d'une origine substantielle, encore faut-il cesser radicalement de penser en termes *d'origine*, ce dont est tributaire la démarche herméneutique et phénoménologique dont se réclame Lefort en ce qu'elle est quête d'une expérience *originnaire*. Or, cette pensée est structurée par un schéma téléologique sous-tendu par la catégorie de l'*identité* car il s'y agit encore de retrouver la « chose » à l'identique au terme de son déploiement historique, et ce même si cette « chose » est entendue comme « Être » ou comme « vide ». Ainsi en va-t-il de la démocratie moderne chez Lefort qui n'est pas autre chose que le *destin* de l'être du social. En effet, comme on va le voir, elle est très loin d'être un régime comme un autre, une réponse contingente à la question de la division du social. Elle « est le seul régime à signifier l'écart du symbolique et du réel¹⁰⁶ », le seul à assumer la division du social, autrement dit l'unique mode sur lequel le social peut se déployer en toute sa vérité, là où les autres régimes le trahissent en quelque sorte en déniaient ladite division et en cherchant, tout aussi illusoirement que dangereusement, à la combler.

Pour Lefort, la division du social assigne sa destination au pouvoir dans le mesure où il s'y origine : il émerge comme un tiers qui n'appartient ni aux Grands ni au peuple et dont la tâche est alors d'arbitrer l'affrontement – arbitrage qui institue la société en société *politique*. Avec son émergence se déploie un espace où seule son autorité s'exerce, assurant ainsi l'unité de la société. Il est l'instance qui peut « incarner la communauté imaginaire, cette identité à défaut de laquelle se dissout le corps social¹⁰⁷ ». La division du social appelle ainsi le pouvoir à tisser une unité sur le fond d'une division irréductible, division qu'il doit figurer en s'extériorisant de la société comme instance séparée, lui ménageant ainsi la possibilité « d'une quasi-réflexion sur elle-même¹⁰⁸ » qui lui permet en retour de s'unifier. Or, le conflit des classes est susceptible de connaître au fond deux issues fondamentales, l'une fautive, au sens d'inauthentique, c'est-à-dire que s'y déploie un mode d'être du social qui est dans le déni de soi-même, l'autre vraie, au sens d'authentique, car le mode d'être du social s'y déploie en adéquation à soi-même.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ LEFORT, *Le travail de l'œuvre : Machiavel, op. cit.*, p.434.

¹⁰⁸ LEFORT, *Essais sur le politique, op. cit.*, p.265.

La manière inauthentique qu'a le social de se rapporter à soi-même prend diverses figures chez Lefort, celle de la « licence », de la monarchie d'Ancien Régime et du totalitarisme. Bien qu'il existe d'importantes différences entre ces formes politiques, je me limiterai ici à ce qu'elles ont en commun : le pouvoir y nie l'être du social, à savoir sa division. La licence consiste en l'appropriation du pouvoir par les Grands qui le réduisent à un simple outil servant leur désir de domination, ce qui livre la société à la « pure discorde¹⁰⁹ », c'est-à-dire au conflit sans médiation. C'est là une issue non *politique* car le pouvoir n'est plus le tiers séparé de la société, mais est réduit au désir des Grands. Or, pour justifier leur usurpation, ils sont obligés d'avoir recours à un discours idéologique conservateur qui naturalise l'ordre présent en unifiant les classes autour d'un élément substantiel qui nie la division : la tradition qu'il s'agit de protéger contre la nature mauvaise de l'homme présente essentiellement dans le bas peuple. À l'inverse la monarchie ou principauté, semble faire du pouvoir une instance séparée puisqu'elle l'identifie en la personne du prince qui l'incorpore. Ici, toute la société – les Grands, comme le peuple – est subordonnée à sa volonté séparée par la répression du désir de domination des Grands et la reconnaissance de la légitimité du désir de n'être pas opprimé du peuple. Le pouvoir se place ainsi au dessus du conflit des classes et substitue sa propre domination générale à celle des Grands sur le peuple. Cependant, en substituant une domination à une autre, la monarchie est vouée à nier la division sociale. En effet, l'incorporation du pouvoir par le Prince fusionne l'unité politique imaginaire et l'unité organique de son corps, de sorte que la conflictualité ne peut pas s'exprimer sur la scène politique car le social sera désormais perçu comme un organisme indivisible. En monarchie, à strictement parler, la division originaire du social n'est découverte, au moment de la répression des Grands et de l'appui sur le peuple, que pour être aussitôt ensevelie à nouveau. Si la monarchie n'est pas la licence, sa pente propre est néanmoins celle de l'absolutisme. La monarchie chez Lefort, pas plus que la licence, ne saurait donc constituer une issue véritablement politique au problème de la division sociale. Bernard Flynn l'exprime de façon limpide quand il déclare que « dans l'univers du discours de Lefort, il n'y a, à strictement parler, rien qui ressemble à une politique prémoderne¹¹⁰ ». Enfin, le totalitarisme est le mode par excellence de négation de l'être-divisé du social. En effet, fusionnant l'État et la société, ou mieux : submergeant la société par l'État, il est dominé de part en part par l'image du corps qui articule la société en une unité organique et repousse la division à l'extérieur : le dissident devient ennemi du peuple.

¹⁰⁹ LEFORT, *Le travail de l'œuvre : Machiavel, op. cit.*, p.477.

¹¹⁰ Bernard FLYNN, *La philosophie politique de Claude Lefort*, Paris, Belin, 2012, p. 216.

La manière authentique qu'a le social de se rapporter à soi-même prend le nom de démocratie, plus exactement de démocratie moderne. En démocratie le pouvoir est celui anonyme de la loi, il n'est à personne, il est un « lieu vide ». Personne ne le détient, il réside dans les institutions qui instaurent et font respecter la loi et que personne ne possède. La solution du conflit est ici que personne ne domine personne. Cela est rendu possible quand le pouvoir satisfait le désir du peuple et réprime celui des Grands car « au fondement de la loi et de la liberté se trouve le désir du peuple¹¹¹ ». Le désir de domination des Grands est insatiable et illimité ; il menace donc de dissoudre le social dans la pure discorde en ne permettant pas au politique d'émerger. Mais le désir du peuple est de n'être pas opprimé par les Grands ; il est, autrement dit, désir de *limiter* l'oppression des Grands. Il est donc désir de *lois*, là où ces derniers s'accrochent très bien de leur absence (ou, en tout cas, de leur réduction à de purs instruments). Par conséquent, le contenu essentiel des lois est la reconnaissance de la légitimité de la résistance du peuple à la domination des Grands. La loi est ainsi et avant tout la reconnaissance du conflit irréductible de toute socialité par son institutionnalisation même. Établir la loi pour, simultanément, limiter le désir de domination des Grands et faire place au désir de n'être pas dominé, de simplement être, c'est reconnaître qu'au fond de la société il existe deux classes et deux désirs et qu'aucun ne peut être éliminé sans entraîner la décomposition même de la société. Aussi, en démocratie, personne ne peut s'emparer du pouvoir. Concrètement, cela prend la forme d'une concurrence réglée, sous la forme d'élections, pour l'exercice du pouvoir, durant un temps limité, mais aussi celle de la séparation du pouvoir et de la Loi, c'est-à-dire qu'il y a une constitution qui limite l'exercice du pouvoir de l'extérieur.

Plus encore, la démocratie moderne est « le seul [régime] dans lequel soit aménagée une représentation du pouvoir qui atteste qu'il est un *lieu vide*, qui maintienne ainsi l'écart du symbolique et du réel¹¹² ». Que le pouvoir n'appartienne à personne, cela implique que diverses représentations des fins communes peuvent se concurrencer pour l'emporter et, donc, qu'aucune représentation n'est imposée *a priori* comme un dogme ou une doctrine à tous. Le pouvoir est ici séparé du Savoir. Il n'est pas de savoir ultime du social qui en permette la maîtrise car tout savoir présuppose un système symbolique qui le précède et qui en est la condition de possibilité et qu'il ne peut donc pas ressaisir comme un objet. Seule la

¹¹¹ LEFORT, *Le travail de l'œuvre : Machiavel, op. cit.*, p. 476. *Nota Bene* : cela ne signifie pas que le pouvoir est accaparé par le peuple. Dans la mesure où le désir du peuple n'existe qu'en tant qu'il présuppose celui des Grands, c'est-à-dire qu'il n'existe qu'en tant qu'il est souhait de n'être pas dominé, alors la liberté ne surgit pas de la nature du désir du peuple, mais de la dialectique des deux désirs.

¹¹² LEFORT, *Essais sur le politique, op. cit.*, p.265.

démocratie est le régime qui reconnaît cette finitude du savoir et la laisse se déployer sous la forme d'une pluralité de conceptions du monde.

La démocratie correspond ainsi à la politique véritable qu'appelle l'être du social et qui consiste à ne pas tenter d'annuler la division originaire, à renoncer à asseoir le pouvoir sur le savoir ultime d'un fondement positif (qu'il soit essence de l'homme, nature ou Dieu) et, corrélativement, à accepter et à assumer le « vide », l'indétermination sur laquelle repose tout pouvoir :

« La politique requise est celle qui s'accorde avec l'être de la société, qui accueille les contraires, s'enracine dans le temps, s'ordonne de côtoyer le gouffre sur lequel repose la société, d'affronter la limite que lui constitue l'impossibilité des désirs humains¹¹³ ».

Que la démocratie soit requise dès l'origine, qu'au commencement elle s'annonce déjà dans le social lui-même, cela se constate à la nature de la liberté qu'elle instaure. Définie comme *néant d'être*, i.e. comme pouvoir d'arrachement aux déterminations présentes et commencement d'une nouvelle série de déterminations, elle est *in-détermination*. Le régime démocratique en tant que régime libre, au sens où s'y manifeste le désir du *demos* de *ne pas* être opprimé, et que Lefort qualifie de « négativité pure », n'est rien d'autre que l'avènement du « vide » primordial au fondement du social. Or comme le dit H. Poltier, « à l'indétermination du fondement de l'être social répond celle de sa destination¹¹⁴ ».

De ce point de vue, la démocratie moderne n'est pas autre chose que l'avènement du social lui-même. Autrement dit, la démocratie est le mode d'être du social authentiquement advenu. Aussi n'est-elle pas une forme sociopolitique comme une autre, une simple possibilité singulière, mais rien de moins que le social lui-même tel qu'il se pose en propre. Or, dire que l'être du social, c'est-à-dire, encore une fois, de *toute* société, a la démocratie pour destin, elle seule étant à même de déployer son indétermination fondamentale, ce n'est pas dire autre chose que *le* social est toujours déjà démocratie puisqu'il s'y destine comme conquête de son propre. Certes, en chemin la perdition est toujours possible, mais à terme le social se retrouvera lui-même tel qu'il était à l'origine : divisé et indéterminé. C'est pourquoi on peut dire que chez Lefort le social est démocratie *ab ovo*. Il suit alors que la démocratie est l'*arkhè*, certes indéterminée, mais *arkhè* tout de même, au moins formellement, de toute politique possible. Il y a donc chez Lefort une réduction du politique – authentique – au démocratique.

¹¹³ LEFORT, *Le travail de l'œuvre : Machiavel, op. cit.*, p. 427.

¹¹⁴ H. POLTIER, *op. cit.*, p. 156.

On comprend maintenant pleinement pourquoi la démocratie est soustraite à la critique puisque sa mise en question reviendrait à la mise en doute du social lui-même. Or, dans le cadre lefortien elle ne pourrait revêtir que deux formes : ou bien critiquer la démocratie *telle qu'elle existe* au nom de ses propres potentialités et affirmer qu'elle est en deçà de ce qu'elle pourrait être – auquel cas on se situe encore sous le signe de la démocratie et de sa reconnaissance de la division. Ou bien l'on critique la démocratie au nom d'une *autre* forme politique et l'on s'expose alors à un destin funeste : soit l'on se fait le chantre réactionnaire de la monarchie perdue ; soit l'on est un thuriféraire obstiné du communisme au mépris des crimes calamiteux qu'il a commis et l'on fait le jeu du totalitarisme ; mais dans les deux cas l'on nie la division du social au nom de l'*Un*, ce qui nous place hors du champ *du* politique. La seule critique politique de la démocratie qui soit encore possible n'est donc qu'une *réaffirmation* de la démocratie. On voit donc comment, dès sa réactivation contemporaine, la philosophie politique, contredisant ses propres prétentions critiques dont elle avait fait sa raison d'être, a consisté en une « dogmatisation » du rapport à la démocratie.

CONCLUSION : *La démocratie comme limite*

La stratégie sous-jacente déployée par le discours philosophico-politique de Lefort en particulier, et d'une grande part des intellectuels non communistes en général, a été triple. D'abord, une entreprise de réduction : n'est politique que la démocratie. Ensuite, une opération d'« immunisation » : la démocratie échappe à toute critique. Enfin, un geste d'exclusion : tout discours, à gauche, qui prétende sortir du giron démocratique relève de la « tentation totalitaire », selon l'expression de Jean-François Revel.

La mise au jour de ce triple geste permet de dégager une première définition généalogique de la démocratie. Elle est une *limite*, à savoir l'horizon qui circonscrit le champ partagé du politiquement pensable, dicible et faisable et dont le propre est de fonctionner sur le mode de l'*évidence implicite*. Pour nos contemporains, la validité de la démocratie est toujours présumée. Elle est donc l'arrière-plan sur le fond duquel se dégagent des modes spécifiques d'interrogation et de critique théoriques, des répertoires d'action et des types de finalités pratiques, le fond préreflexif de notre culture politique. Ainsi, qu'elle soit un arrière-plan d'évidences partagées implique qu'elle ne relève point du consensus. Cette notion suppose en effet une entente consciente et unanime au sujet du sens de la démocratie. Mais il

n'existe rien de tel. Bien au contraire, si la démocratie a été aujourd'hui imposée comme synonyme du seul régime politique universellement désirable, il n'en reste pas moins que sa définition ne fait l'objet d'aucun accord qui en aurait établi le concept déterminé. Son positionnement au cœur de notre culture politique en fait même le mot le plus disputé : ce qui relève de la démocratie pour les uns n'est que sa négation pour les autres. Pour cette même raison, elle ne relève pas non plus de la doctrine ou du dogme. Certes, ces derniers sont inculqués sans réflexion critique, voire imposés autoritairement, mais ils sont animés par la volonté de poser des contenus bien déterminés afin de conjurer toute variation. Or la limite démocratique ne renvoie pas à l'adhésion à des articles de foi strictement définis. Alain Brossat se trompe, dans son *Sacre de la démocratie* quand il en fait une « croyance » soumise à un « appareil dogmatique¹¹⁵ », car il n'y a pas, à proprement parler, d'articles de foi au contenu déterminé qui soient imposés tels quels aux sujets. C'est pourquoi, il précise sa pensée ailleurs : elle consiste bien plutôt à nous baigner dans un univers de significations innombrables et labiles que résume l'impression, aussi vague qu'étendue, selon laquelle,

« la *démocratie* est et demeure, quelles que soient les divergences que soulèvent sa définition et ses approches, le seul régime de la politique conforme à l'esprit de l'époque, à l'état de la civilisation humaine, aux “valeurs” et aux principes auxquels est mise en demeure de se rattacher toute communauté humaine¹¹⁶ ».

Pourtant, elle a pour propriété extraordinaire de réunir les opposés, non pas en une totalité close sous l'autorité d'un dogme, mais en leur fournissant un sol commun tout en étant l'objet de leurs différends. Ainsi Brossat constate-t-il la possibilité d'un débat, organisé en 2013, par le quotidien *Le Monde*¹¹⁷, entre deux influents théoriciens de la démocratie qu'*a priori* tout oppose :

« ce qui est bel et bien unique dans le dispositif contemporain, c'est l'effet de coagulation des positions diverses et en conflit autour du terme même, accédant ainsi au rang de signifiant maître ; ce qui va permettre à Jacques Rancière et Pierre Rosanvallon de “débattre” autour de l'intitulé [...] “comment revivifier la démocratie ?”, sans jamais à proprement parler échanger quelque argument que ce soit, sans entrer en conflit, chacun soutenant sa propre approche et définition du terme, et parlant “à côté” de l'autre, évitant soigneusement de contester ses énoncés et sa position...¹¹⁸ ».

¹¹⁵ A. BROSSAT, *Le sacre de la démocratie*, Paris, Anabet, 2007, p. 45-46.

¹¹⁶ A. BROSSAT, *La démocratie*, op. cit., p. 141.

¹¹⁷ « Comment revivifier la démocratie ? », *Le Monde*, 7 mai 2013.

¹¹⁸ A. BROSSAT, *La démocratie*, op. cit., p. 143.

Cette improbable réunion de ceux qui n'ont aucun terrain commun substantiel, la possibilité même de leur dialogue en aparté, loin d'être unique en son genre¹¹⁹, est générée non par l'imposition d'un concept déterminé mais par le fait que l'opération de limitation politique menée en France, à laquelle Lefort a participé avec brio, a consisté à *faire passer la démocratie du statut de simple concept à celui de cadre même de la production conceptuelle*. Si une telle rencontre est possible, sans étonner personne, c'est parce que celles et ceux qui, comme Lefort, ont fait de la démocratie notre limite l'ont définie et l'ont imposée

« comme une condition d'époque dont le propre est d'englober les sujets et de fixer l'horizon dans lequel se trouvent inscrites leurs sensibilités, leurs conduites et leurs actions. [...] Quelle que soit notre position dans le champ politique nous sommes assignés à notre *condition démocratique*, elle est une ligne d'horizon indépassable¹²⁰ ».

Le recours par Brossat à la notion de condition précise bien mieux ce dont il est question. Que la démocratie soit devenue notre limite, cela implique donc qu'elle est notre condition, ce qui signifie, à la fois, la situation, le cadre général dans lequel nous nous trouvons et le prérequis *sine qua non* de possibilité de notre type d'existence politique. Cependant, il ne faut pas la confondre ici avec la compréhension sartrienne de la condition humaine définie comme « l'ensemble des limites *a priori* qui esquissent sa situation fondamentale dans l'univers¹²¹ ». Autrement dit, par limite je ne désigne nullement une structure universelle et nécessaire de l'existence humaine, ni ce de quoi Sartre la distingue, à savoir la situation historique, c'est-à-dire la collection de purs hasards et accidents rencontrés par les humains dans le cadre invariable de leur condition d'être-au-monde. Il faut bien plutôt parler du cadre général d'existence, *historiquement situé et produit*, qui conditionne la manière dont nous pensons, parlons et agissons. Elle est l'*a priori* de notre expérience politique, mais cet *a priori* est lui-même particulier et contingent car il est un événement. La limite démocratique est historiquement advenue et manifeste le traçage par des processus sociohistoriques, c'est-à-dire des rapports de force, de notre champ de possibilités politiques qui est en réalité un champ de bataille. En ce sens, il n'est pas non plus question de renvoyer ici à une subjectivité transcendantale. Il s'agit bien plutôt de l'ensemble des conditions matérielles et effectives de production d'une subjectivité historique. Il appartient à la philosophie politique de Lefort, comme on l'a vu, de faire passer la contingence de cette limite, son historicité, pour une

¹¹⁹ Le même P. Rosanvallon « débattrait » deux ans plus tard, dans une émission « Contre courant » du journal en ligne *Médiapart*, avec Alain Badiou. Ce qui est frappant ici ce n'est plus la tenue de soliloques parallèles, mais le monologue de P. Rosanvallon et le silence quasi-total de Badiou.

Débat disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=zo-oET3MnoU>

¹²⁰ A. BROSSAT, *La démocratie*, op. cit., p. 143-144.

¹²¹ Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996, p. 60.

nécessité énochale rigoureusement indépassable, c'est-à-dire pour une structure ontologique. Sous sa plume, la démocratie devient « un destin qui affecte et enveloppe toutes les dimensions de notre existence. Elle devient, en termes ontologiques, une sorte de fait total voué à occuper entièrement non seulement le présent mais l'avenir¹²² ».

Qu'en est-il de la critique de la démocratie ainsi comprise ? Elle devient effectivement impossible pour cette raison que la démocratie est érigée au statut de condition même de la critique. Si, de fait, il prenait à quelqu'un l'envie d'en énoncer une, de se situer donc hors-limite, il prendrait le risque de faire l'objet de diverses opérations d'exclusion selon la « gravité » que représente son cas. Dans le cadre de la pensée antitotalitaire française, il est clair que la critique de la démocratie, attribuée alors au marxisme-léninisme, vaut célébration aveugle du totalitarisme et doit donc être battue en brèche et si possible réduite au silence. Incritiquable démocratie. On peut dire, sans exagération aucune, que la pensée politique contemporaine est rigoureusement acritique vis-à-vis de la limite démocratique, qu'elle l'érige au contraire patiemment en une citadelle imprenable. Loin de nous libérer de la doxa dominante en évinçant un marxisme jugé dogmatique et dangereux, elle a imposé à son tour une certaine servitude de la pensée. Or, pour « s'affranchir de la servitude des croyances collectives [et conquérir] la liberté de penser la liberté¹²³ », comme le dit Lefort, il faut pouvoir transgresser la limite du présent. Badiou énonce, à sa manière, un tel programme : « pour seulement toucher au réel de nos sociétés, il faut, comme par un exercice *a priori*, destituer leur emblème. On ne fera vérité du monde où nous vivons qu'en laissant de côté le mot “démocratie”, en prenant le risque de n'être pas un démocrate¹²⁴ ». Et quel risque ! Il n'est pas – seulement – celui « d'être mal vu par “tout le monde”¹²⁵ ». La simple provocation est légère, elle ne mesure pas combien la démocratie est une dimension fondamentale de l'expérience politique moderne et que s'en détacher c'est risquer le pur et simple abandon de toute attache pour l'égalité et pour la liberté. Car, selon les perspectives habituelles en tout cas, à côté de la modernité politique il n'y aurait que la réaction prémoderne comme apologie des hiérarchies naturelles ou la déviance totalitaire comme retournement du projet d'émancipation en servitude. L'idée même d'une généalogie de la démocratie nous place devant ce dilemme : la radicalité critique de cette approche philosophique nous demande de cesser d'être démocrates pour nous émanciper de la servitude de l'attitude doxique (ne plus penser sous la

¹²² A. BROSSAT, *La démocratie, op. cit.*, p. 146.

¹²³ LEFORT, *Essais sur le politique, op. cit.*, p. 18

¹²⁴ Alain BADIOU, « L'emblème démocratique », in Collectif, *Démocratie, dans quel état ?*, Paris, La Fabrique, 2009, p. 15.

¹²⁵ *Ibid.*

limite démocratique) ; mais s'aventurer sur une telle voie c'est tout simplement abandonner la perspective même de l'émancipation en abandonnant la modernité politique elle-même. Soit, dès lors, la critique ne critique pas la limite démocratique comme telle, ne faisant ainsi que reconduire l'évidence du temps présent et elle n'est en rien critique ; soit elle la remet radicalement en cause, mais se faisant par là même antimoderne, c'est-à-dire réactionnaire et par conséquent non critique également. Le défi est alors de déterminer à quelles conditions une généalogie *critique* de la démocratie est possible.

CHAPITRE 2

Quelle critique pour la démocratie ?

Critique généalogique contre critique normative

« Je ne cherche pas à dire que tout est mauvais, mais que tout est dangereux – ce qui n'est pas exactement la même chose ».

Michel Foucault¹

« Je n'ai rencontré Foucault qu'en 1983, et peut-être ne l'ai-je pas bien compris ».

Jürgen Habermas²

INTRODUCTION

Pour rendre compte du sens d'une généalogie de la démocratie, il est nécessaire de s'affronter à un problème inévitable : sur quels critères normatifs fait-elle reposer ses diagnostics critiques, elle qui prétend critiquer la normativité elle-même ? C'est J. Habermas qui a remis ce problème – aussi ancien que les objections opposées à Nietzsche – sur le devant de la scène en initiant une vive polémique contre Foucault l'accusant d'irrationalité et de conservatisme. Cependant, il n'a pas eu de véritable traitement, du moins dans le commentariat foucauldien francophone qui est resté étrangement silencieux ou évasif sur ce sujet. Or, pour mon propos, l'enjeu est d'importance : sans réponse appropriée, une généalogie de la démocratie risquerait de passer au mieux pour une excentricité postmoderne, au pire pour un projet inconséquent et irresponsable. Aussi faut-il s'y affronter résolument, *philosophiquement*, avec tous les risques que cela comporte.

¹ Michel FOUCAULT, « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *Dits et écrits*, t. IV, n° 326, Paris, Gallimard, 1994.

² Jürgen HABERMAS, « Le présent pour cible », in David C. HOY (éd.), *Michel Foucault : lectures critiques*, Bruxelles, De Boeck Université, 1992, p. 122.

La réplique qui va suivre fera inmanquablement des références non seulement à Nietzsche, mais surtout à Foucault. Cependant, il ne s'agira ni d'entreprendre une mise en regard systématique et explicite de ces deux auteurs quant à leurs compréhensions respectives de la généalogie, ni de proposer une histoire de la philosophie qui établirait les influences du premier sur le second ou les déplacements opérés par celui-ci par rapport à celui-là, ni encore de faire une exégèse de leurs œuvres pour déceler dans chacune la signification exacte de la généalogie, ni enfin de reconstruire systématiquement, en prenant appui sur leurs travaux, les traits d'une unique méthode généalogique qui serait restée implicite mais qui leur serait commune. Mon usage de ces auteurs est tout autre : il consiste à les mettre immédiatement au travail, au service de la problématique qui m'occupe, à savoir l'établissement du sens d'une généalogie critique de la démocratie. Il se pourrait donc bien qu'on trouve ma lecture insuffisamment respectueuse de la lettre de leurs œuvres, que je les rapproche là où je devrais les distinguer et inversement, mais peut-être faudrait-il moins juger de la fidélité à ces auteurs, que de la fécondité philosophique de la mise en rencontre fortuite, mais non hasardeuse, de certains de leurs énoncés en fonction de leur pertinence pour un problème *en cours*, celui de la possibilité de s'affranchir de l'évidence démocratique. Or, comme cela apparaîtra clairement à la fin de ce chapitre, cette émancipation impliquera une redéfinition profonde de ce qu'est une critique et, conséquemment, de ce qu'on nomme démocratie.

Le parcours proposé se fera en quatre étapes. Premièrement, j'exposerai le paradoxe de la généalogie qui se présente comme une « critique neutre ». Deuxièmement, je ferai état des critiques que Nancy Fraser et Jürgen Habermas ont pu lui faire à travers leur polémique engagée contre Foucault. Troisièmement, j'élèverai à mon tour des objections contre le modèle de critique reconstructive que J. Habermas propose en lieu et place de la généalogie en exhibant en quoi il ne peut que conduire à réaffirmer dogmatiquement l'évidence démocratique. Quatrièmement, je montrerai que les objections frasero-habermassiennes manquent leur cible et en quoi consiste la mystérieuse *raison* de la généalogie. Je conclurai enfin par une redéfinition critique de la démocratie comme assujettissement à un régime de vérité par opposition à une illusion idéologique.

1. La généalogie comme « critique neutre »

La généalogie de la démocratie vise donc une inquiétante *sortie* hors de celle-ci, mais en un sens très particulier : en faire une critique radicale, sans pour autant se prononcer sur son bien-fondé ultime. Or, un geste si paradoxal a-t-il seulement un sens ? Je propose d'éclairer ici la signification de cette double ambition en commençant par clarifier sa prétention à la « neutralité ».

1.1. Soi-même comme un étranger

L'analogie avec l'ethnologie à laquelle Foucault a eu quelques fois recours pour qualifier sa démarche s'avère particulièrement éclairante pour caractériser le geste généalogique. Il parlait d'« une ethnologie de la culture à laquelle nous appartenons³ » et il entendait traiter la culture occidentale comme « quelque chose d'aussi étranger à nous-mêmes que la culture, par exemple, des Arapesh [...] des Chambuli [ou] des Nambikwara⁴ ». Il s'agit de se « *situer à l'extérieur* de la culture à laquelle nous appartenons, [d']en analyser les conditions formelles pour en faire la critique, *pour voir comment elle a pu effectivement se constituer*⁵ ». En ce sens, sortir de la démocratie c'est se « situer à l'extérieur » de notre culture politique, provoquer une déprise vis-à-vis de l'arrière-plan d'évidences et de familiarités qu'elle est pour nous, afin de la faire apparaître comme si elle était aussi exotique que les coutumes d'un peuple lointain et inconnu, mais aussi de dégager la possibilité d'en interroger les conditions effectives de constitution.

Mais, sous la plume de Foucault, la fonction de cette analogie est simplement illustrative. À l'analyse, elle se heurte à deux difficultés qui en limitent la pertinence. La première renvoie à une différence des points de départ. Ignorant souvent tout de la culture avec laquelle il entre en contact, l'ethnologue fait d'abord l'expérience de l'étrangeté la plus radicale. Descola, par exemple, l'exprime parfaitement au sujet de sa première rencontre avec les Achuar : « nous n'avions rien compris à ce qu'ils disaient ; nous n'avions rien compris à

³ FOUCAULT, « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? », *Dits et écrits*, t. I, n° 50, Paris, Gallimard, 1994, p. 605.

⁴ FOUCAULT, entrevue avec Pierre Dumayet en 1966 – entrevue non reprise dans les *Dits et Écrits*. Disponible en ligne : <http://www.ina.fr/video/I05059752>

⁵ FOUCAULT, « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? », *loc. cit.* [Mes italiques].

ce qu'ils faisaient : c'était une *situation ethnographique exemplaire*⁶ ». Or, le généalogiste se trouve dans la situation inverse : prenant pour objet sa propre culture, il baigne d'abord dans les évidences de celle-ci. D'où une seconde difficulté relative à la production des connaissances qui exige, dans chaque cas, des efforts opposés : là où l'ethnologue s'évertue à se *familiariser* avec une culture étrangère, le généalogiste s'efforce de provoquer une *défamiliarisation* avec une culture intime, mais qui ne pourra jamais dépasser le mode du *comme si*. La méthode de l'« observation participante », inaugurée par Malinowski, atteste de l'exigence d'intégration pour l'ethnologue :

« [Les] conditions propres au travail ethnographique [...] consistent surtout [...] à rester le plus possible en contact étroit avec les indigènes, ce qui ne peut se faire que si l'on parvient à camper dans leurs villages [...]. Par ces relations naturelles qui se trouvent créées, vous apprenez à connaître votre entourage, à vous familiariser avec ses mœurs et ses croyances [...]. Pour l'ethnographe, cela signifie que sa vie au village, qui est d'abord une aventure étrange [...], suit bientôt son cours normal en parfait accord avec le voisinage »⁷.

Contre les méthodes surplombantes qui avaient cours jusqu'alors et qui cherchaient à confirmer des hypothèses formulées *in abstracto* (depuis un cabinet européen), par des observations obtenues de façon indirecte (via des informateurs comme les voyageurs, les administrateurs coloniaux, etc.), l'observation participante impose que l'enquête soit « guidée, voire dictée, par les événements mêmes de la vie locale⁸ » afin de passer derrière eux, en quelque sorte, et découvrir leur sens inapparent. Or, l'éclairage généalogique va en sens contraire puisqu'il exige une prise de distance vis-à-vis des pratiques quotidiennes dont la familiarité constitue, à la fois, l'obstacle principal à leur intelligibilité et cela même qui doit être rendu intelligible. Il tente, en effet, « de rendre visible ce qui précisément est visible, c'est-à-dire de faire apparaître ce qui est si proche, ce qui est si immédiat, ce qui est si intimement lié à nous-mêmes qu'à cause de cela nous ne le percevons pas⁹ ».

Malgré tout, l'analogie n'est pas à rejeter mais doit être approfondie. On peut dire que les deux approches sont comme des figures dans un rapport de symétrie tissé autour d'un centre commun : *la neutralisation de tout jugement quant à la validité* des pensées, discours et pratiques étudiés. Il n'est pas seulement question de dépasser le niveau de la doxa, i.e. de faire pièce aux idées reçues qui peuvent affecter l'« objectivité » du discours. Plus

⁶ Philippe DESCOLA, *Les lances du crépuscule : relations Jivaros, Haute Amazonie*, Paris, Plon, 1993, p. 41. [Mes italiques].

⁷ Bronislaw MALINOWSKI, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1963, p. 63-65.

⁸ Sylvaine CAMELIN et Sophie HOUDART, *L'ethnologie*, Paris, PUF, 2010, p. 35.

⁹ FOUCAULT, « La philosophie analytique de la politique », *Dits et Écrits*, t. III, n°232, Paris, Gallimard, 1994.

profondément, il s'agit de *suspendre tout jugement normatif, pratique ou épistémique, à l'égard des prétentions à la validité de la culture étudiée.*

L'ethnologie consistant à saisir « l'autonomie et la spécificité des caractères culturels et mentaux des indigènes¹⁰ », elle serait dépourvue de tout intérêt si la culture étudiée était jugée comme une collection d'erreurs ou de monstruosité (ou, *a contrario*, validée comme juste et savante). Comprendre une culture dans ce qu'elle a de propre doit alors passer par une description neutre et fidèle de ce qui fait le propre et la consistance de sa manière d'être. Or ceci présuppose que l'observation participante ne vise jamais l'intégration totale de l'ethnologue, qu'elle maintienne toujours un espace irréductible, une distance nécessaire sans laquelle il n'y aurait point d'observation possible. Elle n'implique aucunement une acculturation intégrale faisant de lui un homme ou une femme « de l'intérieur » mieux à même de bien juger la culture étudiée. Dans ce cas, il suffirait d'interroger un indigène pour obtenir le savoir ethnologique. Or, l'acteur entièrement immergé dans sa culture manque du recul nécessaire à un tel savoir. On peut donc dire que l'observation participante exige une *distanciation dans la proximité* : participer aux choses qui se font tout en s'en détachant pour les regarder en train de se faire.

Symétriquement, le généalogiste ne condamne ni ne loue la configuration sociohistorique qu'il interroge, *il la décrit*. Ainsi, « sortir de la démocratie » est un programme qui ne se réalisera pas au nom de normes politiques transcendantes ou étrangères, mais se fera plutôt sans juger si elle est, oui ou non, le vrai bon régime. Ce point de vue nous invite à nous observer nous-mêmes *ab extra*, non pas tels que nous devrions être ou ne pas être, mais tels que nous sommes dans notre spécificité et notre différence historiques. Or, en suspendant ainsi son jugement, le généalogiste se distancie, mais ne s'extériorise pas absolument. Il ne s'éloigne que pour prendre du recul afin de mieux voir ce dont il est partie prenante, pour ressaisir le présent auquel il appartient. La généalogie est toujours le diagnostic historique de *notre* culture, la saisie de *notre* être historique pris dans sa singularité. C'est pourquoi Foucault parle d'« ontologie historique de *nous-mêmes*¹¹ ». Contrairement à ce que laisse entendre J. Habermas, la distance qui caractérise la généalogie ne doit rien à l'indifférence cynique¹². En sortant de lui-même et des évidences de sa culture, le généalogiste manifeste tout au contraire un profond souci de soi. La généalogie implique ainsi une *proximité dans la distance* : s'éloigner de soi pour se toucher en plein cœur.

¹⁰ MALINOWSKI, *op. cit.*, p. 62.

¹¹ FOUCAULT, « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *Dits et écrits*, t. IV, n°344, *op. cit.*, p. 618

¹² J. HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, p. 300.

In fine, on peut dire du généalogiste comme de l'ethnologue qu'ils s'*expatrient*, mais sans jamais rechercher ni trouver de nouvelle terre à laquelle arrimer de nouveaux critères de jugement. Tout l'effort généalogique est de cesser de juger la culture politique occidentale que ce soit à l'aune d'elle-même ou de critères allochtones ; tout l'effort de l'ethnologue est de ne point juger les peuples étrangers du point de vue de l'Occident, ni selon un étalon autochtone. Leur posture commune est celle d'un étranger très particulier, qui n'habite aucun pays et dont on peut dire qu'il est l'*exilé radical*. Ethnologues et généalogistes sont des apatrides normatifs dont le lieu propre est toujours la distance séparant deux rives. À l'abord d'une culture donnée, ils se situent sur ses *bords*. Cet espace très particulier est celui que ménage un geste intellectuel spécifique que l'on peut appeler *epochè*.

1.2. Méditations nietzschéennes

Si ce dernier terme rappelle immédiatement la réduction phénoménologique husserlienne, il me sert à qualifier une opération intellectuelle qui lui ressemble mais qui s'en distingue radicalement. Il y a certes dans chaque cas l'idée ancienne, héritée du scepticisme classique, de suspension du jugement. Sous l'effet de l'*epochè* husserlienne, nos croyances perdent « leur “validité” et subissent une “modification de valeur”¹³ », tout comme l'opération généalogique, selon des termes quasi-identiques de Foucault, vise « une réduction systématique de valeur, [...] une neutralisation quant aux effets de légitimité¹⁴ ». En outre, ces deux attitudes suspensives ne relèvent en rien d'un nihilisme épistémique puisqu'elles déploient un régime d'intelligibilité dans chaque cas inédit, sans quoi elles reconduiraient les mêmes « attitudes déterminatives¹⁵ » qu'elles entendaient mettre « hors-jeu ». Ce nouveau régime n'invalide pas ces dernières, comme le fait le sceptique traditionnel, mais vise à porter sur elles un regard détaché de sorte à les faire apparaître *comme elles se donnent*, pour parler à la manière des phénoménologues.

Mais proximité n'est pas identité. L'*epochè* généalogique se distingue par sa plus grande radicalité philosophique, c'est-à-dire par son désir farouche de se dépendre de tout présumé. Cela étant dit, je n'oublie nullement que toute l'ambition de Husserl est, à la manière de Descartes, de remédier à la dispersion des sciences par un « recommencement

¹³ Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1992, p. 45.

¹⁴ FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et "Aufklärung") », *Bulletin de la société française de philosophie*, vol. 84, n°2, avril-juin 1990, p.48.

¹⁵ HUSSERL, *loc. cit.*

absolu et radical¹⁶ » dans le but de « libérer la philosophie de tout préjugé possible¹⁷ » par sa « réforme totale » afin d'en faire « une science à fondements absolus¹⁸ » à même de garantir une refondation de toutes les sciences dans la mesure où elles sont conçues comme les « membres d'une science universelle qui n'est autre que la philosophie¹⁹ ». Ainsi, par une mise en doute systématique de toutes nos croyances, y compris scientifiques, l'*epochè* phénoménologique entend dévoiler l'expérience de l'*ego cogito* comme évidence apodictique, comme l'unique vécu de conscience qui « exclut d'avance tout doute imaginable comme dépourvu de sens²⁰ ». Pour autant, Nietzsche n'hésite pas à déclarer que « Descartes était superficiel²¹ ». En effet, au point de vue généalogique, la démarche cartésienne manque bel et bien de radicalité car elle continue de présupposer une chose commune avec les sciences existantes qu'elle entend pourtant mettre entre parenthèses : *la foi en la vérité*. En effet, d'où l'*epochè* phénoménologique tient-elle l'idée qu'une évidence apodictique est la fin nécessaire de la philosophie véritable, celle-là même qui doit être poursuivie à l'exclusion de toute autre ? Bien qu'Husserl reconnaisse que cette « idée-directrice » ne doive pas d'emblée être tenue pour acquise, il n'en demeure pas moins qu'il s'efforce de la « découvrir » dans les sciences existantes en s'employant à nous en faire « 'vivre' les tendances [...], et à nous faire une opinion claire et distincte du but poursuivi²² » par elles. Il apparaît ainsi que « le savant veut non seulement porter des jugements, mais les fonder²³ », c'est-à-dire les faire reposer sur une évidence. Mais, cette *quête* d'un fondement absolu, cette *volonté* de vérité, n'est jamais interrogée comme telle et n'entre donc pas dans le champ d'action de l'*epochè*. Pourquoi *vouloir* une évidence fondatrice absolue et pas autre chose ? La nécessité de ce vouloir n'est à aucun moment questionnée. Or, c'est en ce point que réside la différence fondamentale entre réduction phénoménologique et *epochè* généalogique : celle-ci suspend non seulement la validité des perspectives étudiées, mais également l'idée même de vouloir la vérité.

On reconnaît bien sûr ici le célèbre geste nietzschéen de neutralisation de la problématique de la vérité qui ouvre sur une perspective inédite : désormais, on ne présuppose aucune vérité unique qui serait notre but, mais on prend acte d'une multiplicité d'interprétations particulières, *i.e.* de perspectives définissant des modalités particulières du penser et du dire vrai et qui se nouent dans l'histoire concrète. En d'autres termes, foucaaldiens

¹⁶*Ibid.*, p. 21.

¹⁷*Ibid.*, p. 23.

¹⁸*Ibid.*, p. 18.

¹⁹*Ibid.*

²⁰*Ibid.*, p. 39.

²¹Friedrich NIETZSCHE, *Par-delà Bien et Mal*, §191, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, 2000, p. 147.

²²HUSSERL, *op. cit.*, p. 28-29.

²³*Ibid.*, p. 31. [Mes italiques].

cette fois, la suspension de la problématique de la vérité donne à voir une multitude de « régimes de vérité », de « techniques de véridiction » dans l'histoire réelle des rapports de force. Il s'agit alors de les décrire pour eux-mêmes en interrogeant la volonté qui les traverse. Car, comme le suggère le paragraphe qui ouvre *Par-delà Bien et Mal*, on ne s'intéressera pas à la vérité neutre et objective, mais à des perspectives particulières ordonnées à une préférence fondamentale et singulière : qu'est-ce là qui est voulu à travers l'affirmation de la démocratie comme vérité du politique ? Quelles sont les conditions historiques d'apparition et d'acceptabilité de cette vérité, ainsi que ses effets sur les sujets ?

Aussi n'est-il pas question pour l'*époque* généalogique de fournir un fondement garantissant la vérité des modes de penser, de parler et d'agir qu'elle analyse. En ce sens, l'*époque* généalogique est un *scepticisme*, ou plutôt, dans les termes de Nietzsche, « cette espèce nouvelle de scepticisme, plus dangereuse et plus dure²⁴ ». Qu'est-ce à dire ? Premièrement, pour Nietzsche, le scepticisme, dont il qualifie l'opération d'« *ephexis*²⁵ », est un garde fou heuristique. Il s'agit de « l'art de bien lire²⁶ », à savoir la rigueur philologique dans le déchiffrement des perspectives étudiées qui consiste à ne projeter sur elles aucune idée préconçue, à suspendre donc son jugement. A cet égard, sa défiance la plus farouche va à l'encontre de la projection par les philosophes de leurs préjugés typiques : « le besoin de foi, le besoin d'un oui et d'un non absolus quels qu'ils soient²⁷ ». Deuxièmement, l'*ephexis* est l'effort résolu de *ne plus croire définitivement* ; elle est, explique Wotling, un « entraînement à neutraliser tout penchant à adhérer inconditionnellement²⁸ » auquel cèdent les esprits cartésiens dans leur quête de « certitude absolue²⁹ ».

Ce scepticisme ne se laisse ramener ni à sa forme classique, ni à son avatar contemporain, pour cette raison que tous deux se maintiennent aussi, comme les dogmatiques qu'ils combattent, à l'intérieur de l'opposition du vrai et du faux en distinguant, à la manière de Pyrrhon par exemple, entre la chose en soi et son apparence à laquelle seule nous aurions accès. Autrement dit, et non sans une certaine ironie, le sceptique pyrrhonien et le phénoménologue husserlien ont en commun le fait que le présupposé de la vérité échappe à

²⁴ NIETZSCHE, *Par-delà...* § 209, *op. cit.*, p. 177

Sur le rapport de Nietzsche au scepticisme, voir le précieux article de Patrick WOTLING, « “Cette espèce nouvelle de scepticisme, plus dangereuse et plus dure”, *Ephexis*, bouddhisme, frédéricisme chez Nietzsche », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 65, n°1, 2010, p. 109-123.

²⁵ NIETZSCHE, *Oeuvres complètes VIII, L'Antéchrist*, § 52, trad. J-C. Hémerly, Paris, Gallimard, 1974, p. 217

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, § 54, p. 220.

²⁸ Patrick WOTLING, *op. cit.*, p. 113.

²⁹ Edmund HUSSERL, *op. cit.*, p. 24.

leurs dispositifs suspensifs. Pour sa part, la généalogie tend, en un « ultime scepticisme³⁰ », à radicaliser la neutralisation de valeur jusqu'à y inclure la vérité elle-même, cet impensé par excellence de la philosophie. Mais il faut alors immédiatement préciser qu'il ne saurait agir d'une *remise en cause* de la vérité. Contrairement à Pyrrhon ou Husserl, le généalogiste ne doute pas – cette notion supposant encore l'opposition du vrai et du faux puisqu'elle est structurée par la question de l'accès à la vérité et de la possibilité d'y parvenir (ou non). Il ne pose pas la question de la vérité à son « objet »³¹. Aussi, l'époque généalogique ne suspend-elle pas la thèse de l'existence du monde pour son manque d'apodicticité, ni ne recherche une position d'équilibre par isosthénie ; elle déplace plus profondément la problématique hors de la question de la vérité vers celle de son opérativité : que veut-on faire quand on veut le vrai ? Et, pour ce qui m'occupe ici : que veut-on quand on fait de la démocratie la vérité du politique ?

Sortir de la démocratie c'est donc ne la tenir ni pour vraie ni pour fausse, mais décrire les pensées, les pratiques et les discours qui en font la vérité politique. L'objectif de la généalogie est alors triple : (1) décrire les conditions qui l'ont rendue « acceptable non pas en général, mais là seulement où elle est acceptée³² ». En ce sens, la généalogie lui fait subir une « épreuve d'événementialisation³³ » pour montrer que si elle se présente *prima facie* comme universelle et nécessaire, elle est en fait singulière et contingente, elle a une date et un lieu d'émergence dont il faut ressaisir les conditions ; (2) dégager alors sa spécificité, en épinglier l'idiosyncrasie. Non pas définir ce qu'est la démocratie en soi ou décrire la structure *a priori* de son phénomène, mais indiquer la différence de la démocratie actuelle – la généalogie est en ce sens un *diagnostic du présent* qui « ne se penche pas sur la question de ce qui est de tout temps, mais sur ce qui se passe à notre époque³⁴ » ; (3) en décrire, enfin, les effets : quel type d'humanité, est produit au sein d'un tel régime de vérité, et à travers quels rapports de

³⁰ NIETZSCHE, *Le gai savoir*, § 265, *op. cit.*, p. 184. [Trad. modifiée].

³¹ On retrouve chez Foucault, à l'occasion d'une entrevue, la revendication similaire de ce scepticisme très spécifique :

« – Dans la mesure où vous n'affirmez aucune vérité universelle, où vous levez des paradoxes dans la pensée et où vous faites de la philosophie une question permanente, êtes-vous un penseur sceptique ?

– Absolument. La seule chose que je n'accepterai pas dans le programme sceptique, c'est la tentative que les sceptiques ont faite de parvenir à un certain nombre de résultats dans un ordre donné car le scepticisme n'a jamais été un scepticisme total ! Il a essayé de lever des problèmes dans des champs donnés, puis de faire valoir à l'intérieur d'autres champs des notions effectivement considérées comme valables ; deuxièmement, il me semble bien que, pour les sceptiques, l'idéal était d'être des optimistes sachant relativement peu de chose, mais les sachant de façon sûre et imprescriptible, alors que, ce que je voudrais faire, c'est un usage de la philosophie qui permette de limiter les domaines de savoir ». (« Le retour de la morale », *Dits et Ecrits*, t. IV, n°354, *op. cit.*, p. 706-707.)

³² FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », *op. cit.*, p. 48.

³³ FOUCAULT, *ibid.* p. 47-48.

³⁴ Aurélien BERLAN, *La fabrique des derniers hommes*, Paris, La Découverte, 2012, p. 35.

forces ? Il apparaît, au final, que la neutralisation généalogique est une *historicisation* des prétentions à la vérité, leur considération comme des *événements*. De la démocratie, elle n'entend pas dire la vérité éternelle, mais saisir la *signification historique* du fait qu'elle incarne pour nous aujourd'hui la vérité du politique.

1.3. La prétention critique

Toutefois, la généalogie ne se limite pas à cet effort de détachement. De façon extrêmement paradoxale, sa neutralité descriptive est nécessairement corrélative d'une posture critique. Comme j'y ai déjà insisté dans le premier chapitre, la généalogie assume, par son historicisation des vérités du jour, un rôle de dénaturalisation de l'ordre actuel des choses et des perspectives qui le soutiennent par la monstration de leur contingence. La question de l'articulation de ces deux dimensions est son nœud gordien.

En tant que critique, sa cible principale est la perspective hégémonique à travers laquelle nous sommes actuellement constitués comme type singulier d'humanité et qui se présente à nous comme évidence. Une perspective est un ensemble pratique, discursif et extra-discursif, auquel est spontanément attribué une validité universelle et nécessaire et que la généalogie traite comme événement. Plus précisément, l'événementialisation consiste en une enquête qui vise à montrer les rapports de forces qui, dans l'histoire, ont produit et rendu telle perspective acceptable et effectivement acceptée, et ce *afin de* provoquer une « rupture d'évidence » : « là où on serait assez tenté de se référer [...] à une évidence s'imposant de la même façon à tous, il s'agit de faire surgir une "singularité". Montrer que ce n'était pas "si nécessaire que ça"³⁵ ». Autrement dit, « faire en sorte que ce qu'on accepte comme allant de soi n'aille plus de soi. Faire la critique, c'est rendre difficile les gestes trop faciles³⁶ ». La description neutre n'est donc qu'un moyen ordonné à un but critique. Depuis Nietzsche, en effet, la généalogie indexe clairement l'histoire à la critique : « ce qui au fond me tenait précisément à cœur, c'était quelque chose de bien plus important que la construction d'hypothèses [...] au sujet de l'origine de la morale (ou plus exactement : seulement en vue d'un but, eu égard auquel cela constitue un moyen parmi bien d'autres). Il s'agissait pour moi de la *valeur* de la morale³⁷ ». Historiciser est alors, avant tout, mettre en question des

³⁵ FOUCAULT, « Table ronde du 20 mai 1978 », *Dits et écrits*, t. IV, n°278, *op. cit.* p. 23.

³⁶ FOUCAULT, « Est-il donc important de penser ? », *Dits et écrits*, t. IV, n°296, *op. cit.*, p. 180.

³⁷ NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, §5, Paris, Librairie Générale Française, 2000, p. 54.

préjugés : « de toute évidence, jusqu'à présent la morale ne fut pas du tout un problème ; bien plutôt cela même sur quoi, après des méfiances, des dissensions, des contradictions, on finissait par s'entendre mutuellement³⁸ ». Mais, cette critique ne doit pas être comprise comme la dénonciation du caractère fallacieux et infondé des vérités prises pour cibles. Elle consiste plutôt dans le fait que leur événementialisation affecte leur apparence de naturalité en révélant leur ancrage singulier et contingent. Or, ce faisant, elle engage notre rapport à nous-mêmes. Car, si les perspectives sont nos limites constitutives, la monstration de leur contingence vaut en même temps indication du caractère purement transitoire, arbitraire même, de notre être-présent. Ainsi, l'*époque* généalogique ne nous laisse pas indifférents en ce qu'elle nous ouvre la possibilité de nous constituer autrement que nous ne le faisons actuellement, « de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons³⁹ ».

Tel est donc le paradoxe d'une description historique détachée mais dotée d'effets critiques. Et il se creuse encore lorsque l'on en vient à suspecter malgré tout un certain engagement normatif chez le généalogiste. Chez Nietzsche, la généalogie n'est pas uniquement un opérateur de contingence, mais aussi et surtout une *évaluation*, celle des valeurs morales elles-mêmes. Pour lui, les valeurs sont des préférences incorporées, inconscientes, « des exigences physiologiques liées à la conservation d'une espèce déterminée de vie⁴⁰ » qui régulent son existence en *structurant la réalité* qu'elles s'approprient par la *hiérarchisation* de ce qui est plus ou moins bénéfique ou nuisible – ce pourquoi elles sont, simultanément, *interprétation* de la réalité et *volonté de puissance*. Ainsi comprises, les valeurs sont les sources productrices des perspectives et c'est à elles que la généalogie doit remonter pour en apprécier la valeur (au sens, cette fois plus commun, d'importance), non pas en les jugeant à l'aune d'un principe ou d'un fondement vrai, mais en y diagnostiquant l'une ou l'autre des deux tendances fondamentales de la vie, sa « ligne ascendante ou déclinante ». Dans le premier cas, les valeurs incarnent une vie saine et puissante qui se veut elle-même et constitue un type d'humanité noble, créateur et libre ; dans le second, elles matérialisent une vie malade et faible qui se nie elle-même et produit un type d'humanité vulgaire, plein de fiel et de ressentiment. La généalogie nietzschéenne est donc fondamentalement une auscultation qui permet de diagnostiquer les valeurs qui portent en elles le nihilisme, c'est-à-dire cette maladie dont Nietzsche pense qu'elle a affecté la culture européenne et contre laquelle il

³⁸ NIETZSCHE, *Le gai savoir*, §345, Paris, Gallimard, 1982, p. 241.

³⁹ FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *op. cit.*

⁴⁰ NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, *op. cit.*, § 3, p. 50.

convient de lutter en faisant l'essai de transformer l'être humain par un dressage multiséculaire qui puisse lui incorporer des valeurs affirmatives et ascendantes.

Même si, au plan normatif, Foucault est en apparence plus réservé que Nietzsche, sa conception de la généalogie est traversée par l'enjeu de la liberté. Premièrement, ses enquêtes consistent à exhiber le fait que derrière l'apparente neutralité des discours et des pratiques sociales qui forment notre culture, il y a un rapport étroit entre savoir, pouvoir et subjectivité. Autrement dit, ses généalogies montrent que la subjectivité n'est pas naturelle ou transcendante mais le produit de techniques d'objectivations historiquement situées, dans lesquelles sont noués ensemble des savoirs sur l'homme et des mécanismes d'assujettissement. Nous sommes le produit de dispositifs singuliers qui, en nouant savoirs et pouvoir, exercent sur nous leur empire à des fins de contrôle social et de maximisation des profits du capital. Dans ces conditions, la raison d'être de la généalogie critique est de nous affranchir de cette mainmise :

« si la gouvernementalisation, c'est bien le mouvement par lequel il s'agissait dans la réalité même d'une pratique sociale d'assujettir les individus par des mécanismes de pouvoir qui se réclament d'une vérité, eh bien ! je dirai que la critique, c'est le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité »⁴¹.

La critique généalogique est ainsi explicitement définie par Foucault comme l'« art de l'inservitude volontaire, celui de l'indocilité réfléchie », et se voit assigner une « fonction [de] désassujettissement⁴² » qui ne peut donc se résumer au geste de dénaturalisation détachée, mais qui appelle une « attitude expérimentale » consistant à « se mettre à l'épreuve de la réalité et de l'actualité, à la fois pour saisir les points où le changement est possible et souhaitable et pour déterminer la forme précise à donner à ce changement⁴³ ». Une telle attitude a pour enjeu est de « déconnecter la croissance des capacités et l'intensification des relations de pouvoir⁴⁴ ».

Dans ce cadre, sortir de la démocratie, comprise comme une limite inquestionnée, constituée d'un *nexus* de discours vrais et de rapports de pouvoir produisant un sujet politique déterminé, consiste à *s'émanciper*. Par « sortie » il faut entendre un sens proche de celui que Kant donnait à ce mot dans *Qu'est-ce que Lumières ?*⁴⁵ : l'échappée hors de l'état de minorité où l'on pense et agit sous une tutelle, pour pouvoir penser et agir librement. Or, tout le

⁴¹ FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? » *op. cit.*, p.39.

⁴² *Ibid.*

⁴³ FOUCAULT, « Qu'est-ce que les lumières ? », *op. cit.*, p. 574.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 576.

⁴⁵ Immanuel KANT, *Qu'est-ce que les lumières ? Et autres textes*, Paris, Flammarion, 2006.

paradoxe tient désormais dans le fait de considérer la démocratie comme une limitation de la liberté, elle qui se présente à nous comme le régime par excellence de l'autonomie. N'y a-t-il pas, dans cette critique de l'autonomie, quelque chose de profondément contradictoire et de dangereux qui s'origine dans une aporie plus profonde de la généalogie et qui concerne son rapport à la raison en général ?

2. La généalogie critique de la démocratie, un projet réactionnaire ?

Cet improbable mariage entre neutralité descriptive et prétention critique a choqué plus d'un lecteur. Mais, c'est surtout à J. Habermas qu'il revient d'en avoir le plus dramatisé les enjeux, au point d'affirmer que la généalogie est l'une des manifestations d'un radicalisme postmoderne qui, en réduisant la rationalité qui la caractérise à « une subjectivité qui assujettit tout en étant elle-même asservie⁴⁶ » et à une « volonté de maîtrise instrumentale⁴⁷ », rejette « la modernité dans son ensemble ». Mais, dans ce cas, c'est tout le potentiel émancipatoire de la rationalité moderne inclus dans les idéaux de liberté et d'égalité qui se trouverait rejeté sans nuance. Aussi, J. Habermas n'hésite-t-il pas à qualifier Foucault de « jeune conservateur⁴⁸ ».

Dans ces conditions, une généalogie invitant à sortir de la démocratie, à deviner à travers la rationalité politique moderne un mode d'assujettissement, ne peut apparaître que comme une entreprise nihiliste ou réactionnaire. C'est pourquoi l'objection habermassienne doit faire l'objet d'une considération tout à fait scrupuleuse⁴⁹. Si l'adhésion inquestionnée à la démocratie appelle la critique, celle-ci peut s'avérer vertigineuse : la mettre en question en restant neutre, c'est-à-dire sans présupposer un idéal alternatif qui serait plus juste, c'est apparemment produire une critique *totale* (parce qu'extérieure et indifférente) de la modernité politique et de ses idéaux, nous privant de toute orientation théorico-pratique.

⁴⁶ J. HABERMAS, Le discours philosophique de la modernité, op. cit., p. 4-5.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ J. HABERMAS, « La modernité, un projet inachevé », *Critique*, n° 413, 1981, p. 966.

⁴⁹ Contrairement à ce qui s'est passé dans les champs académiques allemand et anglo-saxon où le « débat Foucault-Habermas » autour de la question du statut critique de la généalogie a fait l'objet de beaucoup de commentaires, en France, il n'a pas donné lieu à une discussion nourrie et systématique, à l'exception de Yves CUSSET et Stéphane HABER, *Habermas et Foucault*, Paris, CNRS, 2006.

2.1. Reductio ad dominatio

Beaucoup pensent que le radicalisme généalogique, c'est-à-dire la mise hors-jeu de la vérité qui la rapporte à l'histoire des rapports de forces singuliers, est une entreprise fondamentalement incohérente et périlleuse. Des représentants notables de l'École de Francfort y ont vu une *réduction* de toute rationalité, y compris pratique, à une volonté de puissance, de toute vérité à un pur effet de pouvoir. C'est le cas de N. Fraser qui affirme que ce qui distingue la généalogie de la Théorie critique est que, dans sa mise en question, celle-ci a toujours pris soin de distinguer entre deux versants de la rationalisation moderne, l'une dominatrice et l'autre émancipatrice, contrairement à celle-là qui en aurait fait « soit un phénomène neutre, soit (et le plus souvent) un instrument de domination *tout court**⁵⁰ ». J. Habermas reprend sans hésiter ce diagnostic, mais le radicalise. Pour lui, la généalogie est en dernière instance une *théorie du pouvoir*, i.e. une tentative d'explication objective qui recourt exclusivement à une catégorie universalisée de pouvoir. C'est ce qu'il affirme au sujet de Nietzsche, considéré comme la « plaque tournante⁵¹ » du postmodernisme :

« Selon [son] analyse, les prétentions apparemment universelles à la validité dissimulent les prétentions subjectives au pouvoir [...]. La théorie d'une volonté de puissance qui se déploie dans tout ce qui advient est le cadre dans lequel Nietzsche explique le genèse des fictions relatives à un monde de l'étant et du bien, [...] des identités illusoire qu'ont les sujets de connaissance et de l'action morale ; [...] il explique encore comment la métaphysique, la science et l'idéal ascétique en viennent à dominer ; il explique enfin que la raison centrée sur le sujet doit tout cet inventaire à l'événement d'une inversion survenue au cœur de la volonté de puissance [...]. La domination nihiliste qu'exerce la raison centrée sur le sujet est interprétée comme le résultat et l'expression d'une perversion de la volonté de puissance⁵² ».

Il en irait de même chez Foucault. Si, note-t-il, on considère habituellement que le pouvoir dépend de la vérité qu'énonce un sujet et donc que la manipulation réussie d'un objet ou d'une personne est subordonnée à la vérité des jugements que forme le sujet, Foucault aurait simplement renversé cette hiérarchie :

« Chez Foucault cette dépendance du pouvoir vis-à-vis de la vérité est, sans autre forme de procès renversée en une dépendance de la vérité vis-à-vis du pouvoir. Le

⁵⁰ N. FRASER, « Foucault on Modern Power : Empirical Insights and Normative Confusions », *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, p. 25. [Cette citation et les suivantes sont traduites par moi].

*En français dans l'original.

⁵¹ J. HABERMAS, *Le discours philosophique...* op. cit., chap. 4.

⁵² *Ibid.*, p.116-117.

pouvoir étant fondateur, il n'a dès lors plus besoin d'être lié aux compétences des sujets jugeant et agissants – le pouvoir n'a pas de sujet »⁵³.

Foucault ferait du pouvoir rien de moins qu'une monstrueuse « catégorie historico-transcendantale⁵⁴ », condition de possibilité de toute vérité, propositionnelle ou pratique. Dans son effort pour échapper aux présupposés de la fiction anthropocentrique du sujet neutre et transcendantal, Foucault aurait cherché à remplacer le sujet constituant par un champ anonyme de forces constitutives de subjectivités singulières. Cependant, il n'aurait fait que déplacer le problème en incarnant les pouvoirs de synthèse *a priori* dudit sujet dans les rapports de forces historiques, ce qui reviendrait à ériger le pouvoir en principe explicatif unique et invariant auquel tout se trouve réduit, y compris la vérité.

J. Habermas concède volontiers qu'entre *Les mots et les choses* et *Surveiller et punir*, Foucault a su montrer comment le pli anthropocentrique de l'*épistémè* moderne ne pouvait que donner lieu à une volonté de maîtrise de l'homme. Dans un monde post-métaphysique où il n'y a plus de garantie transcendante pour fonder la correspondance des représentations et du monde, c'est à une nouvelle figure, le sujet humain, qu'on assigne la tâche de l'assurer. Sans recours extérieur, ce travail ne peut qu'en passer par une autoréflexion du sujet qui, en s'érigeant comme condition transcendante, se distingue de son être empirique et se pose comme objet d'une possible connaissance objectivante. Ce dédoublement empirico-transcendantal du sujet humain est la source à laquelle s'alimentent les sciences humaines. A la fois fondement et objet, l'homme devient le point nodal de la rationalité moderne qui prend ainsi la forme d'un anthropocentrisme contradictoire et oscillatoire exigeant, pour se maintenir, une intensification du savoir sur l'homme : « l'*épistémè* moderne, commente J. Habermas, se définit donc à travers la dynamique spécifique à une *volonté de vérité* pour laquelle toute frustration n'est que l'incitation à un renouvellement de la production du savoir⁵⁵ ». Or, cette insatiable volonté de connaissance de l'homme à travers la philosophie du sujet et les sciences humaines a permis le développement de la maîtrise disciplinaire des individus. Car, connaître l'homme a supposé l'enfermer pour l'observer, le manipuler et en saisir les potentialités dans le but de l'employer à des fins de normalisation sociale et de profit économique.

Cependant, J. Habermas dénonce immédiatement ce qu'il perçoit comme une généralisation induite de cette thèse. Pour lui, Foucault a transformé « cette volonté spécifique

⁵³ Ibid., p. 326.

⁵⁴ Ibid., p. 303.

⁵⁵ Ibid., p. 309-310.

de savoir et cette volonté de vérité – constitutive de l'*épistémè* moderne en général et des sciences humaines en particulier – cette volonté de se maîtriser soi-même en une volonté de puissance *per se*⁵⁶». Il se serait laissé aller à considérer que « *tout* discours – il ne se limite aucunement aux discours modernes – a sournoisement une valeur autoritaire et une origine issue des pratiques de pouvoir⁵⁷ ». Cette réduction passerait, d'un côté, par une généralisation spatio-temporelle – « Foucault postule [...] qu'il y a une volonté constitutive de la vérité pour toutes les époques et pour toutes les sociétés⁵⁸ » – et, de l'autre, par une « neutralisation concrète : il [Foucault] assimile la volonté de savoir et la volonté de puissance ; celle-ci, en effet, ne se limiterait nullement aux seuls discours dont la vérité est la spécialité, mais serait immanente à *tous* les discours⁵⁹ ».

2.2. Relativisme et cryptonormativisme

Si ce réductionnisme était avéré, il aurait des effets désastreux aux points de vue épistémique et normatif. Le premier d'entre eux est le relativisme. Que peut bien impliquer, pour le discours généalogique, le fait de mettre entre parenthèses la vérité pour la rapporter à des rapports de force, si ce n'est qu'elle mine les prétentions à la validité de son propre discours ? Si tout discours dissimule une volonté de domination, en quoi la généalogie échapperait-elle à sa propre règle et ne se rendrait-elle pas elle-même tout aussi suspecte que les perspectives qu'elle prend pour objet ? La neutralité généalogique semble être un mythe, puisque selon son propre « principe » tout discours s'origine dans un rapport de force. Aussi, dans ces conditions, quel savoir pourrait-on espérer qui ne soit pas partisan et arbitraire ?

Plus encore, quand elle pointe des effets de pouvoir de telle ou telle vérité, elle fait jouer au concept de pouvoir un rôle critique car elle révèle ainsi la partialité et l'arbitraire d'une rationalité qui se présente comme universelle et obligatoire. Or, sur quoi repose cette dénonciation si toute prétention à la validité normative est considérée comme un effet de pouvoir ? La critique généalogique serait elle-même un acte de pouvoir. Ici, J. Habermas pointe toute la difficulté d'un montage intellectuel qui voudrait se présenter comme une alliance entre un scepticisme descriptif radicalisé et l'idée de critique. En faisant tomber la

⁵⁶ Ibid., p. 314.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid., p. 320.

⁵⁹ Ibid., p. 320.

vérité dans le champ d'action de l'*époque* et en la rapportant aux champs de force historiques, la généalogie ne peut qu'apparaître à son tour comme une entreprise partisane et arbitraire.

Le radicalisme généalogique se situerait ainsi à la limite de l'irrationalisme. D'ailleurs, selon J. Habermas, Nietzsche n'a pas hésité à franchir ce cap en achevant sa critique de la raison par la décision d'en sortir définitivement afin de « prendre pied dans le mythe, l'autre de la raison⁶⁰ ». En interprétant la rationalité occidentale comme symptôme d'une dégénérescence nihiliste de la vie, il aurait voulu ressusciter l'expérience du mythe archaïque sous la forme de l'art moderne, seul à même de raviver, par l'exaltation dionysiaque, la dynamique ascendante de la vie :

« Avec Nietzsche, la critique de la modernité renonce pour la première fois à maintenir son contenu émancipatoire. La raison [...] est, pour la première fois, confrontée à l'autre absolu de la raison. A titre d'instance opposée à la raison, Nietzsche invoque les expériences de l'auto-dévoilement vécues par une subjectivité [...] libérée de toutes les contraintes de la cognition »⁶¹.

Qu'importe ici de savoir si cette interprétation de Nietzsche est juste. Elle a le mérite indéniable de pointer le risque que comporte la généalogie. Elle la place devant un choix clair, qui ne relève en rien d'un chantage⁶² : ou bien tomber la contradiction autoréférentielle, ou bien, si elle ne veut pas s'abandonner à l'irrationalité mythologique, répondre au problème du relativisme. N. Fraser a formulé on ne peut plus clairement cette nécessité au sujet de Foucault : critiquer des régimes de savoir-pouvoir suppose nécessairement, selon elle, de les tenir pour indésirables et exige donc un critère de jugement. Elle demande comment se fait le passage de la description à la critique et ne voit qu'une possibilité : « ce n'est qu'en introduisant des notions normatives qu'il pourrait commencer à nous dire ce qui ne va pas dans le régime moderne de pouvoir-savoir et pourquoi il nous faut lui résister »⁶³.

Selon J. Habermas, Nietzsche aurait répondu à cette exigence mais de façon romantique et mythologique par l'invocation de l'expérience extatique de l'autre de la raison : la vie dionysiaque ressuscitée dans l'art moderne. La solution est ici de trancher le nœud gordien en faisant le choix de l'irrationalité. Mais, Foucault aurait refusé de faire sienne cette « expérience normative que renferme la modernité esthétique⁶⁴ ». Dès après l'*Histoire de la folie*, où il a invoqué l'expérience originaire de la folie comme opposable à une raison scientifique et tyrannique, il aurait renoncé à l'idée romantique d'un Autre de la raison. Ce

⁶⁰ Ibid., p. 105.

⁶¹ Ibid., p. 115.

⁶² Foucault a raison de dire que J. Habermas ne laisse pas le choix. Mais, il importe de montrer qu'il y a un choix possible.

⁶³ N. FRASER, « Foucault on Modern Power... » *op. cit.*, p. 29.

⁶⁴ J. HABERMAS, *Le discours philosophique...* *op. cit.*, p. 337.

faisant, tout généalogiste qui ne fait pas le choix de l'irrationalité se doit de répondre dans les termes de la raison à l'objection du relativisme et dire au nom de quoi la critique se fait.

De là, selon N. Fraser, l'alternative suivante : ou bien Foucault n'a jamais produit de critique, ou bien, s'il en a produit une (ce qui est effectivement le cas), elle n'a pu se faire qu'au nom de normes qui sont demeurées dissimulées – ce que J. Habermas a ensuite qualifié de « cryptonormativisme⁶⁵ ». Trois possibilités se présentent alors. Premièrement, il serait possible de faire une critique absolument neutre d'une forme de domination donnée. Le problème évident que relève ici N. Fraser est que rien ne justifie alors qu'on préfère le camp des dominés à celui des dominants. La critique ne pourra alors être que partisane et arbitraire, « cynique » dit J. Habermas. Deuxièmement, la critique n'est pas absolument mais partiellement neutre : elle ne suspend que la validité normative qu'elle prend pour objet, par exemple la démocratie, pour en décrire le fonctionnement effectif et pointer ses effets d'assujettissement. Mais alors, objecte N. Fraser, la question devient celle de savoir quel cadre normatif alternatif le généalogiste présuppose. Pour faire une critique de la démocratie il faudrait se référer à un modèle politique autre (monarchie, aristocratie, etc.) et assumer donc d'être réactionnaire – ce à quoi je me refuse ici. Troisièmement, si l'on ne répond pas à cette interrogation, il ne resterait plus qu'une option : le généalogiste conserve comme présupposition le cadre normatif même qu'il critique, mais sans le dire. D'après N. Fraser, une lecture attentive de *Surveiller et punir* par exemple, montre que c'est précisément le cas chez Foucault : il aurait subrepticement recours, pour faire sentir l'indésirabilité de la société carcérale, à des notions humanistes comme celles « de la violation de la dignité et de l'autonomie⁶⁶ ». Or, si tel est vraiment le cas, Foucault est pris dans une contradiction car il a voulu montrer que ce même cadre normatif est un instrument de domination. De même, la critique généalogique de la démocratie semble implicitement référer à celle-ci comme à un idéal en continuant à se montrer soucieuse de liberté et d'égalité. Ce faisant, elle ne pourrait que reconduire cela même dont elle entend montrer le caractère assujettissant. Cette démarche ressemble donc fort à une mission impossible : en refusant obstinément d'adopter des normes politiques prémodernes ou antimodernes, elle semble condamnée à osciller entre deux possibilités : ou bien un cryptonormativisme contradictoire, ou bien un nihilisme cynique et non moins absurde puisqu'aussi longtemps qu'elle se voudra critique, elle aura à voir avec l'émancipation.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 344 et *sq.*

⁶⁶ N. FRASER, « Foucault on Modern Power », *op. cit.*, p. 30.

2.3. Vers une critique reconstructive de la démocratie ?

Pour prétendre à une critique de la démocratie moderne qui ne soit ni nihiliste ni réactionnaire, il faudrait donc satisfaire aux exigences de N. Fraser en se donnant une base normative explicite et justifiée. Or, pour J. Habermas, l'unique manière d'échapper aux funestes apories de la généalogie serait de l'abandonner purement et simplement au profit d'un modèle dialectique de critique hérité de Hegel dont le propre est d'identifier au sein même de l'effectivité sociohistorique les principes rationnels qui justifient sa critique. Toutefois, bien que normatif, ce type de critique ne consiste pas, comme l'indique Axel Honneth, à construire *a priori* des normes pures, universelles et nécessaires, pour juger *ex post* de la conformité ou non des faits à l'idéal. Honneth fait de Rawls le principal représentant de cette démarche qu'il qualifie de « constructive⁶⁷ » car, dans la *Théorie de la justice*, le philosophe américain élabore les principes universels de justice qui doivent guider une société démocratique à partir de la description d'une situation idéale caractérisée par un état d'ignorance des futures distributions sociales. Le geste est ici d'abstraire la réflexion normative des conditions matérielles et actuelles d'existence pour définir des principes idéaux qui transcendent la société démocratique effective et qui sont destinés à servir de pierre de touche pour son appréciation objective. À cette approche, Honneth oppose la critique « reconstructive » et hégélienne de gauche propre, selon lui, à l'École de Frankfurt et désigne J. Habermas comme l'un de ses représentants. En effet, ce dernier fait sienne l'inspiration originelle de la Théorie critique selon laquelle il ne saurait y avoir de point de vue théorique qui ne soit conditionné par des déterminations matérielles, à savoir par un processus sociopolitique historique⁶⁸. De ce point de vue, postuler un point de vue théorique neutre, détaché de tout contexte, comme le font les partisans de la théorie constructive⁶⁹, c'est ignorer la manière dont les conditions matérielles affectent la réflexion sur les normes et, donc, leur contenu – ce qui revient à tomber dans une illusion idéologique puisque les principes politiques ainsi construits ne peuvent qu'être l'expression inaperçue – et la reconduction – des intérêts dominants⁷⁰. Pour éviter cette aporie, explique Horkheimer, le théoricien doit produire une « autoréflexion » qui explicite les conditions sociopolitiques affectant son point

⁶⁷ Axel HONNETH, « Une critique reconstructive de la société sous réserve généalogique », *Ce que social veut dire*, t. II, Paris, Gallimard, 2015.

⁶⁸ Voir Max HORKHEIMER, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. Claude Maillard et Sibylle Muller, Paris, Gallimard, 1996.

⁶⁹ Rawls qualifie sa propre approche de « théorie idéale ».

⁷⁰ Nombre de critiques ont reproché à l'approche rawlsienne son caractère d'illusion idéologique. Voir notamment, Charles W. MILLS, « "Ideal Theory" as Ideology », *Hypatia*, vol. 20, n°3, 2005, p. 165-184.

de vue. Mais, qu'est-ce qui garantit alors que l'*autoréflexion* soit moins idéologique et plus neutre que la réflexion naïve ?

La réponse générale partagée par les représentants de l'École de Frankfort est que la critique doit se faire *immanente*, c'est-à-dire s'ancrer dans la pratique elle-même. Le modèle défendu est celui d'une « critique capable d'indiquer l'instance préscientifique à laquelle se rattache son propre point de vue critique, autrement dit, un intérêt empirique ou une expérience morale qui possède quelque ancrage extrathéorique⁷¹ ». Le postulat de la Théorie critique est que la pratique sociale et politique recèle des normes universelles *in situ* que la critique devra reconstruire pour pouvoir fonder son évaluation de la société : « la mauvaise réalité de la situation existante doit pouvoir être mesurée aux exigences normatives que véhiculent, à titre d'idéaux, ses propres institutions⁷² ». J. Habermas ne dit pas autre chose quand il déclare : « tout comme celle de Marx, mon approche théorique est guidée par l'intention de retrouver un potentiel de rationalité imbriqué dans les formes mêmes de la reproduction sociale »⁷³.

Le rapport que le modèle reconstructif entretient avec la modernité et la démocratie commence à s'éclairer ici : il ne s'agit pas de les critiquer au nom de normes transcendentes abstraites, ni de les réduire à une volonté de pouvoir, mais de prendre appui sur les potentiels émancipateurs inhérents aux pratiques qui les caractérisent et les juger ainsi à partir d'elles-mêmes, ou, plus exactement, de leurs propres idéaux. Toutefois, précise Honneth, la Théorie critique, à la différence de l'approche herméneutique, ne procède pas à une simple reformulation ou clarification de normes qui ont cours dans l'espace social et dont la validité est limitée au contexte. Bien qu'incarnés, les idéaux qui fondent la critique ne sont valides pour les francfortois qu'à la condition de transcender leur situation particulière dans la mesure où les normes en vigueur dans une société donnée ne jouissent que d'une reconnaissance factuelle et sont en droit ouvertes à la contestation : « en ce sens, un tel procédé immanent requiert non moins que l'approche généalogique une opération supplémentaire par laquelle on établit d'abord pourquoi l'idéal pris pour référence dans sa propre culture est supposé présenter une validité normative »⁷⁴. Honneth en déduit alors que la critique immanente doit

⁷¹ A. HONNETH, « La dynamique sociale du mépris. D'où parle une théorie critique de la société ? », in C. BOUCHINDHOMME et R. ROCHLITZ (dir.), *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Cerf, 1996, p. 216.

⁷² A. HONNETH, « Une critique reconstructive de la société sous réserve généalogique », *Ce que social veut dire*, t. II, *op. cit.*, p. 86-87.

⁷³ J. HABERMAS, « A Reply to my critics », in John B. THOMPSON and David HELD (ed.), *Habermas. Critical debates*, Londres, MacMillan, 1982, p. 221. Cité dans Titus STAHL, « Habermas and the Project of Immanent Critique », *Constellations*, vol. 20, n°4, 2013, p. 549. [Ma traduction]

⁷⁴ A. HONNETH, « Une critique reconstructive de la société sous réserve généalogique », *op. cit.*, p. 90. L'attribution d'une transcendance aux idéaux immanents est, selon Honneth, ce qui distingue la critique

intégrer un moment « constructif » ou « transcendant ». Si la première génération de l'École de Frankfurt s'est appuyée sur une philosophie de l'histoire postulant que les idéaux immanents ne sont pas de simples conventions, mais la « matérialisation d'un progrès dans le processus de réalisation la raison⁷⁵ », J. Habermas a préféré se rapprocher du kantisme et d'une forme de fondation transcendantale de la critique, mais en l'*incarnant* au moyen d'une théorie de la société et de la modernité. On peut dire de son approche qu'elle est *immanente-transcendante*. Mais, ne réintroduit-il pas ainsi une forme d'idéalisation qui risque de se rendre aveugle à sa situation sociale ? Honneth est conscient de ce risque. C'est pourquoi il indique, sur le modèle des travaux d'exil d'Horkheimer et d'Adorno, que la démarche de la Théorie critique devrait tenter une « synthèse de Hegel et de Nietzsche⁷⁶ » et inclure une « réserve généalogique⁷⁷ » lui permettant de ne pas adhérer de façon trop naïve aux idéaux qu'elle reconstruit, mais tout en maintenant la priorité du geste reconstitutif⁷⁸. Or, pour sa part, J. Habermas rejette radicalement cette option au point de faire des auteurs de la *Dialectique de la raison* des représentants d'un supposé irrationalisme nietzschéen⁷⁹. La critique de la modernité doit avant tout consister, pour lui, en une reconstruction de l'universalité de ses promesses normatives et ce afin de parachever le projet d'émancipation qui lui est consubstantiel.

Contre tous ceux qui, dans le sillage de Weber, auraient réduit la logique de la modernité à une rationalité instrumentale et stratégique, c'est-à-dire à une forme d'interaction orientée vers l'efficacité et aboutissant à l'aliénation de l'humain, J. Habermas affirme qu'elle est avant tout caractérisée par une interaction communicationnelle, à savoir une coordination qui vise l'entente en s'appuyant sur la seule force de l'engagement illocutoire. Cette interaction est réputée réflexive par J. Habermas, c'est-à-dire libérée de tous les dogmes transcendants et ne reconnaissant pour autorité que la seule force du meilleur argument.

reconstructive propre à l'École de Frankfurt, de la critique reconstructive de type herméneutique d'un Michael Walzer par exemple, qui ne peut que se heurter au problème de la garantie d'universalité et donc de légitimité des normes en cours dans une société.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 91.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 93. Honneth pense ici à *La Dialectique de la raison* où Horkheimer et Adorno font usage de Nietzsche et de la généalogie pour dévoiler le retournement de la raison des Lumières contre elle-même.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 94.

⁷⁸ A. Honneth n'est assurément pas un chantre de la généalogie ; bien au contraire, il en a une conception purement instrumentale. Il lui conteste toute autonomie et la réduit à un simple garde fou critique au service de la théorie normative reconstructive. Dans la droite ligne des critiques de N. Fraser et J. Habermas, il considère que prise seule, elle demeure inconséquente au point de vue de son fondement : « la généalogie constitue un procédé critique *parasitaire*, parce qu'elle présuppose une justification normative qu'elle n'essaie pas ou qu'elle n'est pas capable de fournir *elle-même* », *ibid.*, p. 88. [Mes italiques].

⁷⁹ Voir. J. HABERMAS, *Le discours philosophique... op. cit.*, p. 128-156.

C'est sur cette pratique communicationnelle préthéorique qu'une critique conséquente de la modernité doit trouver son ancrage extra-théorique, à savoir dans le potentiel normatif et émancipatoire que véhiculent les pratiques quotidiennes de communication. En effet, cette dernière ayant été libérée du diktat dogmatique de la tradition par le désenchantement du monde, elle incarne pour J. Habermas une forme universelle de reproduction sociale qui se caractérise comme une interaction de sujet à sujet non coercitive, symétrique et honnête, nécessairement tournée vers l'intercompréhension – « inhérente au langage humain comme son *telos*⁸⁰ ».

La critique reconstructive de la modernité prend deux formes chez J. Habermas. L'une, générale, porte sur la modernité en tant que forme globale de société ; la seconde, plus spécifique, considère cette même société, mais sous sa dimension politique qui prend le nom de démocratie. Dans sa *Théorie de l'agir communicationnel*, il dénonce la colonisation du monde vécu par le système, c'est-à-dire l'invasion et la perturbation de la sphère informelle de reproduction symbolique du social par le médium de la communication tournée vers l'entente, par la rationalité instrumentale que déploient les deux systèmes centraux de la modernité que sont le marché et l'administration étatique à travers leurs médiums respectifs, l'argent et le pouvoir. N'étant pas des véhicules de consensus et de coopération, mais des instances autoritaires imposant des contraintes extérieures, ils pervertissent et pèsent sur la reproduction sociale dans le monde vécu qui repose sur la seule « force normative inscrite dans l'usage ordinaire du langage, dans le recherche de l'entente assurée par la fonction communicationnelle du langage⁸¹ ». Or, cette invasion provoque des pathologies telles que l'anomie, la perte de sens et l'instabilité sociale. Aussi J. Habermas dénonce-t-il les pathologies de la modernité au nom de ses propres potentiels émancipatoires qui sont tout aussi bien ses conditions de possibilité, à savoir les pratiques communicationnelles et leurs virtualités réflexives enchâssées dans le monde vécu.

Cette dénonciation des pathologies de la modernité fournit le cadre général de l'appréciation critique de la démocratie moderne par J. Habermas. C'est essentiellement dans *L'espace public* qu'on trouve celle-ci et dont l'esprit continue d'irriguer *Droit et démocratie*, ouvrage bien moins critique. J. Habermas distingue dans la vie politique la sphère informelle de la sphère formelle. La première, correspond au réseau de discussions spontanées et anarchiques qui forme la société civile et son pouvoir communicationnel. La seconde est constituée d'arènes institutionnelles de communication et de discussion destinées à exercer un

⁸⁰ J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. I, trad. Jean-Marc Ferry, Paris, Fayard, 1987, p. 297.

⁸¹ Yves CUSSET, *Habermas : l'espoir de la discussion*, Paris, Éditions Michalon, 2001, p. 52.

pouvoir décisionnel. Une démocratie est saine lorsque les institutions décisionnaires sont perméables à l'influence de la société civile et se laissent irriguer par ses flux de communication. Cette perméabilité n'est possible que par l'organisation d'un authentique espace public, c'est-à-dire un lieu de discussions formelles (Parlement, tribunaux, etc.) et informelles (médias, associations, réseaux sociaux, etc.) qui fonctionnent comme une zone de contact entre société civile et État. Selon J. Habermas, l'espace public est ce qui, dans une démocratie authentique, permet la formation de l'opinion publique et de la volonté commune, ainsi que la critique des pouvoirs et l'expression de revendications et de droits. Cependant, ce cadre de légitimation et de rationalité communicationnelle du pouvoir est menacé par des tendances colonisatrices mises en lumière essentiellement dans *L'espace public*. J. Habermas y dénonce une « reféodalisation » de la sphère publique⁸², c'est-à-dire la tendance à substituer à la discussion publique une logique acclamative. Selon lui, l'espace public qui a surgi au XVIIIe siècle comme le lieu où l'on faisait usage public de sa raison afin de rationaliser le pouvoir, a été peu à peu recouvert, au XXe siècle, par les logiques publicitaires et plébiscitaires : les débats publics tendent à devenir des arènes acclamatives (meetings, etc.) ou spectaculaires (médias) ; le support des discussions, comme les journaux ou la télévision tendent à la marchandisation : transformation capitaliste de l'édition et des médias, invasion de la publicité et des techniques de ventes, etc.

On le voit donc, la critique habermassienne de la modernité et de la démocratie moderne repose sur les exigences normatives qui leur sont immanentes. Il montre d'une part que la rationalité sociopolitique moderne ne se laisse pas réduire à une volonté de puissance ou à une logique instrumentale réifiante, mais qu'elle se double d'un processus de rationalisation communicationnelle de la société et de la politique qui permet de déployer une grande réflexivité critique.

3. Contra Habermas et alii

Je n'emprunterai pourtant pas cette voie. Comme on va le voir, non seulement la critique émise à l'endroit de la généalogie rate sa cible (4.), mais le modèle reconstructif habermassien censé la remplacer est orienté et partiel pour cette raison qu'il entretient un rapport de légitimation avec la limite démocratique (3.1. et 3.2).

⁸² Voir, J. HABERMAS, *L'espace public, Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, chapitre 6. trad. Marc Buhot de Launay, Paris, Payot, 1993.

3.1. Déficit de réflexivité critique

Pour bien mesurer le caractère partial et partiel de la critique reconstructive il faut d'abord partir, comme le propose le philosophe généalogiste James Tully⁸³, de ce qu'elle partage avec la généalogie. Toutes deux, dit-il, sont des formes de « réflexion critique sur les limites du présent⁸⁴ ». Par limite il désigne ce qui circonscrit et constitue une forme de subjectivité, c'est-à-dire une manière d'être, de parler et d'agir. Toutefois, il faut se garder de toute interprétation transcendantale : elle ne désigne pas des structures *a priori* de la conscience qui constituent le monde pour un sujet. J. Tully rappelle que J. Habermas comme Foucault écartent l'idée d'une subjectivité transcendantale anhistorique, si bien que leurs études des limites consistent « dans l'analyse des procédures [sociohistoriques] au travers desquelles nous sommes constitués comme sujets, à savoir des processus d'assujettissement [Foucault] ou, dans les termes de J. Habermas, des pratiques de “socialisation”⁸⁵ ». Ainsi comprises, ajoute Tully, ces deux approches prétendent réaliser une opération critique à double niveau : d'abord, une « analyse des limites apparentes de la pensée et de l'action dans le présent⁸⁶ » et, deuxièmement, une réflexion de second degré sur la manière dont la réflexion critique elle-même se rapporte aux limites du présent.

Or, c'est précisément dans la manière dont chacune pense son rapport aux limites du présent qu'elles diffèrent. Selon Tully, si la généalogie a pour but de « nous permettre de penser et d'agir différemment par le moyen d'histoires critiques qui exhibent la singularité, la contingence et l'arbitraire des contraintes de nos formes de subjectivité⁸⁷ », la reconstruction vise au contraire à « découvrir une forme universelle de subjectivité [...] *présente implicitement dans nos formes de subjectivité*, à l'aide de la pragmatique universelle et de la logique développementale, afin d'en user comme d'une idée régulatrice à l'aune de laquelle évaluer les pratiques existantes⁸⁸ », autrement dit à « déterminer dans ce qui nous est donné comme limite, ce qui est réellement une limite – nécessaire, universelle et obligatoire⁸⁹ ».

⁸³ James TULLY, « To Think and Act Differently. Foucault's Four reciprocal Objections to Habermas' Theory », in Samantha ASHENDEN et David OWEN (éd.), *Foucault contra Habermas, Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*, Londres, Sage Publications, 1999. [Les citations suivantes sont mes traductions].

⁸⁴ *Ibid.*, p. 91.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 93.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 91.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 107.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 107-108. [Mes italiques].

⁸⁹ *Ibid.*, p. 100.

Tully n'hésite alors pas à conclure que la reconstruction est moins critique que la généalogie : « l'approche de Habermas [...] n'est pas critique vis-à-vis de sa propre forme de réflexion et elle est donc une forme moins effective de critique des limites du présent⁹⁰ » pour cette raison qu'elle ne les questionne pas mais les explicite et se les donne comme horizon de pensée. En d'autres termes, face à des limites qui se présentent quotidiennement à nous comme évidentes et non questionnées, qui fonctionnent comme l'arrière-plan implicite sur fond duquel se détache notre mode d'être, la généalogie cherche à les dénaturer pour les franchir alors que la reconstruction entend en expliciter la rationalité sous-jacente pour *les reconduire tout en se les assignant*. Et Tully de préciser qu'il ne conteste pas, en elle-même, la possibilité d'établir des limites universelles. Il affirme simplement que cette approche ne déploie pas une forme de critique à même de permettre leur franchissement. Plus encore, elle rend cela impossible car en établissant leur caractère nécessaire, elle interdit par avance leur mise en question en frappant toute tentative en ce sens du sceau de l'irrationnel et de l'immoral.

Selon Tully, la critique habermassienne de la modernité consiste avant tout en une explicitation de la subjectivité rationaliste moderne prise pour point de départ sans jamais être questionnée. J. Habermas considère comme donnée la « subjectivité décentrée », à savoir la division de la rationalité en trois sphères de validité dans lesquelles trois types de prétentions à la validité sont émises (propositionnelle, normative, expressive) selon des règles argumentatives qui leurs sont propres et qui ne peuvent être établies que réflexivement à travers la communication, sans recours à l'autorité de la tradition. Il donne ainsi un statut d'idée régulatrice aux présuppositions idéales de cette (inter)subjectivité décentrée qui constitue la rationalité moderne. Elle sert de norme pour juger à la fois les autres cultures comme développées ou non, mais aussi les tendances propres de la modernité occidentale, en termes de pathologie ou d'émancipation. Mais cette norme n'est elle-même jamais questionnée. Elle est simplement reconstruite via la pragmatique universelle et la logique développementale et ainsi confirmée comme seule limite possible, comme la présupposition universelle et nécessaire de toute subjectivité. Aussi Tully estime-t-il être fondé à considérer que la critique reconstructive des limites du présent relève toujours de la *défense* et jamais de l'interrogation de sorte qu'elle semble essentiellement destinée à *isoler* la subjectivité décentrée moderne de toute critique. En ce sens, le rapport structurel de la reconstruction aux limites peut être qualifié de « légitimiste ». Dans *Qu'est-ce que la critique ?*, Foucault distingue entre deux héritages de la critique kantienne. Le premier – le sien propre – consiste

⁹⁰ *Ibid.*, p 91.

en des critiques historico-philosophiques, des généalogies qui font subir aux limites, on l'a vu, des épreuves d'événementialisation pour les dénaturer et s'en délier ; le second – celui de l'École de Frankfurt en général et de Habermas en particulier – consiste essentiellement en une « enquête en légitimité⁹¹ », à savoir la recherche de ce qui dans l'histoire d'une expérience humaine constitue un « passage hors légitimité (illusion, erreur, oubli, recouvrement, etc.)⁹² ». Ce second style critique ne s'occupe pas de questionner la forme de subjectivité moderne en soi, mais de tracer, à partir d'elle-même, le partage du licite et de l'illicite, de lui délimiter un champ de validité hors duquel elle verserait dans l'erreur ou l'immoralité. Contrairement à la généalogie, elle s'occupe moins d'ouvrir la possibilité de franchir l'horizon des limites données que d'établir les véritables limites au-delà desquelles on ne doit pas aller. Ainsi, la reconstruction habermassienne prolonge la conception kantienne de la critique comme tribunal. Sa question fondamentale n'est autre que le fameux « *quid juris ?* ». Il interroge avant tout la *possibilité du légitime*. Il demande à quelles conditions la légitimité d'une forme de subjectivité est possible, d'où découlera une problématique pratique structurée par la question de la mise en conformité des faits avec la légalité de la rationalité communicationnelle et non pas celle de sa mise en question.

Pourtant, J. Habermas rejette explicitement ce type de pensée que lui aussi attribue à la théorie transcendantale de Kant et dont le propre est de faire prétendre la critique au statut de « judicature suprême⁹³ » qui « confère à la philosophie le rôle de juge suprême⁹⁴ ». Aux trois formes de la rationalité – la théorie, la pratique et le jugement – le criticisme kantien s'attèle en effet à définir les limites propres en mettant à jour les conditions *a priori* de leurs usages légitimes. Ce faisant, la philosophie transcendantale s'ouvre un espace dont elle seule possède la maîtrise : elle se situe avant toute connaissance, toute pratique et tout jugement et s'arroge le droit de faire la loi aux sciences, à la vie morale et politique ainsi qu'à l'art. Elle s'affirme, regrette J. Habermas, comme une

« théorie *fondamentaliste* de la connaissance qui promeut la philosophie dans le rôle de celle qui, vis-à-vis des sciences, *définit et indique les places qu'elles doivent occuper* et, d'autre part, un système conceptuel *anhistorique*, plaqué sur la culture dans son ensemble, auquel la philosophie doit le rôle non moins contestable de *juge* qui règle les juridictions propres de la science de la morale et de l'art⁹⁵ ».

⁹¹ FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique? », *op. cit.*, p. 47.

⁹² *Ibid.*

⁹³ J. HABERMAS, *Morale et communication, conscience morale et activité communicationnelle*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Flammarion, 1999, p. 35.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 24.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 25.

J. Habermas fait d'ailleurs siennes plusieurs des critiques adressées au « maître-penseur Kant⁹⁶ ». Premièrement, il ne se contente jamais d'une pure reconstruction transcendantale des présuppositions universelles de l'entente langagière. Il la double d'apports empiriques par le recours à la grammaire générative de Chomsky et à la psychologie développementale de Piaget et Kohlberg. De plus, sa pragmatique universelle, fortement inspirée du transcendantalisme de K.O. Apel, demeurerait abstraite sans que ne lui soit associée une théorie de la société qui ancre les structures transcendantales de la communication dans la socialité moderne. Deuxièmement, il considère que les attaques anti-kantiennes venant du pragmatisme et de l'herméneutique ont constitué des « acquis [...] indéniables⁹⁷ » car ils ont permis d'abandonner « l'orientation vers les opérations de la conscience [...] au profit d'un recentrage sur les objectivations de l'agir et du parler⁹⁸ » qui a rendu possible le développement d'un modèle dialogique de pensée destituant d'emblée le philosophe de sa position de surplomb. Enfin, J. Habermas estime que toutes ses affirmations concernant l'universalité de la rationalité communicationnelle sont faillibles et hypothétiques et sont par conséquent toujours susceptibles d'une reprise critique par la discussion⁹⁹. Ce triple écart par rapport à une « philosophie [qui] se comporte comme la plus haute instance judiciaire¹⁰⁰ » doit permettre, espère J. Habermas, d'éviter la prétention d'« éclairer [...] et définir une fois pour toutes les limites de ce dont on peut faire l'expérience¹⁰¹ ».

Pour autant, même si J. Habermas récuse la posture du juge, il ne souhaite certainement pas que le philosophe « abandonne sa fonction de “gardien de la rationalité”¹⁰² ». Il lui assigne une double tâche : d'une part, *repérer et préserver* les places des rationalités et, d'autre part, les *interpréter* à des fins de *médiation* avec le monde vécu. Bien que ces notions restent peu définies sous la plume habermassienne, l'on comprend qu'il s'agit pour lui de désertier l'espace de « judicature ultime » aménagé par Kant, mais tout en conservant les avantages : « les modes de fondation transcendantale et dialectique, *sous leur forme réduite*, nous sont du plus grand secours dans la mesure où ils ne peuvent effectivement avancer que des hypothèses de reconstruction qui conviennent à une réélaboration en milieu empirique¹⁰³ ». Autrement dit, repérer et préserver sont deux gestes qui consistent avant tout

⁹⁶ Ibid., p. 25.

⁹⁷ Ibid., p. 32.

⁹⁸ Ibid., p. 32.

⁹⁹ Voir *ibid.*, p.115-120 où J. Habermas explique que sa fondation pragmatique-transcendantale de l'éthique de la discussion ne vaut pas fondation ultime et qu'elle peut toujours être soumise à critique.

¹⁰⁰ Ibid., p. 25.

¹⁰¹ Ibid., p. 24.

¹⁰² Ibid., p. 25.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 37. [Mes italiques].

à *recueillir*, pour ainsi dire, et *systématiser* une rationalité effective encore imparfaite et inachevée, mais déjà à l'œuvre de façon autonome dans les activités discursives propres à la science, à la morale, au droit et à l'art. Bref, « ces structures de rationalité [...] appellent description et analyse et non une justification philosophique¹⁰⁴ ». Les trois domaines de la culture moderne n'ont donc pas besoin d'une philosophie qui leur assigne leurs limites *ex cathedra* : « la culture n'exige ni fondation ni classification. Elle a, depuis le XVIIIe siècle, avec l'époque moderne précisément, *extrait d'elle-même* les structures de rationalité [...]. Ce sont les trois moments de la raison qui se sont cristallisés *d'eux-mêmes*, sans aucune intervention de la philosophie¹⁰⁵ ». Le rôle du philosophe critique, gardien de la rationalité, est alors celui, beaucoup plus modeste, de « l'interprète-médiateur¹⁰⁶ » qui décrit et analyse des rationalités sous-jacentes dans le but d'éviter que ces « unilatéralisations » morcellent la raison. S'il continue de référer à une totalité de la raison, à son unité, il ne l'impose plus de l'extérieur et par le haut. Il est celui qui traduit, qui jette des ponts entre, d'une part, les différentes sphères de rationalité spécialisées et, d'autre part, entre ces dernières et l'activité communicationnelle quotidienne du monde vécu qui leur sert, justement, de sol commun : « en ce sens, la philosophie pourrait, dans un rôle d'interprète tourné vers le monde vécu, actualiser son rapport à la totalité. Cela lui permettrait au moins de contribuer à remettre en mouvement [...] le mécanisme immobilisé qui tient ensemble l'instrumentalité cognitive, la praticité morale et l'expressivité esthétique¹⁰⁷ ».

Tully reconnaît volontiers le faillibilisme et la modestie revendiqués par J. Habermas. Cependant, le statut toujours provisoire de sa justification de l'universalité de la subjectivité décentrée n'enlève absolument rien au fait que sa pensée est *structurée comme une enquête en légitimité*. Même s'il n'est plus juge suprême mais simple interprète, son style critique est de part en part juridique en ce qu'il vise toujours à pointer les limites au-delà desquelles toute *autre* forme de subjectivité doit être tenue pour illicite. Que J. Habermas ne construise pas ces limites comme Kant, mais les *trouve* déjà à l'œuvre, quoique imparfaitement, dans l'effectivité historique, il n'en demeure pas moins qu'il ne pose pas la question de leur transgression, mais fondamentalement celle de leur *confirmation* comme règles fixant le cadre *licite* de la pensée. La reconstruction, en tant qu'elle explicite et formalise l'universelle rationalité, implicitement déjà présente, de la subjectivité moderne-occidentale, ne fait pas

¹⁰⁴ Cette phrase est présente dans la traduction anglaise, mais absente de la version française. J. HABERMAS, *Moral Consciousness and Communicative Action*, trad. C. Lenhardt et S. W. Nicholsen, Cambridge, MIT Press, 1990, p. 17. [Ma traduction].

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 37-38. [Mes italiques].

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 39.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 39.

autre chose que *réaffirmer* et *attester* les champs de légalité que les rationalités scientifique, pratique et esthétiques, se sont données à elles-mêmes. Tully s'appuie sur une remarque fort à propos de Foucault pour décrire le geste reconstitutif et le distinguer de celui de la généalogie :

« Mais qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui [...] si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même ? Et si elle ne consiste pas, au lieu de *légitimer ce qu'on sait déjà*, à entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement ? [...] c'est son droit d'explorer ce qui, dans sa propre pensée, peut être changé par l'exercice qu'[elle] fait d'un savoir qui lui est étranger¹⁰⁸ ».

Autrement dit, la critique reconstructive ne fait que reconduire et confirmer dans ses prérogatives la subjectivité décentrée moderne-occidentale en considérant, d'une part, qu'elle représente le stade ultime du développement de la rationalité (stade « post-conventionnel ») et, d'autre part, que tout écart vis-à-vis d'elle relève soit de la régression réactionnaire, soit d'un déficit (ou retard) de développement (cultures non occidentales), soit enfin d'une pathologie sociale (colonisation du monde vécu en contexte occidental). En forte tension avec ses propres intentions, J. Habermas réendosse ici les habits d'un « juge-inspecteur culturel¹⁰⁹ » en faisant clairement le partage entre des subjectivités licites et illicites. Il ne parle peut-être pas du même lieu surplombant que Kant, mais il produit strictement les mêmes effets. Qu'il refuse au philosophe le pouvoir de graver lui-même la Loi dans la pierre, n'enlève rien au caractère de *commandement* des logiques qu'il recueille et dont il se fait le porte-voix convaincu auprès du monde vécu.

Que son type de jugement soit interprétatif, falsifiable et hypothétique ne change strictement rien à l'affaire. Toute sa stratégie argumentative, remarque Tully, « vise à décrire et à *défendre*, plutôt qu'à questionner, cette forme de subjectivité¹¹⁰ ». Ce qui, de ce point de vue, est parfaitement significatif, est son « incapacité à penser *contre* ce qui est donné et défendu comme universel dans “le jeu de vérité” décentré¹¹¹ ». En effet, il en fait l'idée *régulatrice* (qui tout à la fois régule et régularise) à l'aune de laquelle les formes de subjectivités sont *jugées* par la critique. Quant aux arguments pragmatico-transcendants et développementaux, toute leur fonction stratégique est précisément d'accréditer la légitimité d'un tel procès. Aussi peut-on conclure avec Tully qu'« au cœur du type de réflexion de J. Habermas se trouve une forme de sujet qui est tenue pour valide dès le départ et protégée de

¹⁰⁸ FOUCAULT, *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité*, t. II, Paris, Gallimard, 1984, p. 14-15. [Mes italiques].

¹⁰⁹ J. HABERMAS, *Morale et communication*, *op. cit.*, p. 39.

¹¹⁰ J. TULLY, « To Think and Act Differently... », *op. cit.*, p. 110. [Mes italiques].

¹¹¹ *Ibid.*, p. 113.

la critique plutôt qu'ouverte à elle par les formes d'analyse caractéristiques de sa philosophie¹¹² ». La conséquence en est que la critique reconstructive habermassienne souffre d'un certain *présentisme*, c'est-à-dire qu'elle reste limitée par son propre contexte d'énonciation qu'elle se révèle incapable de transcender. Elle ne fait que légitimer le « déjà connu » comme dit Foucault, ce que « la pensée [...] pense silencieusement¹¹³ », l'arrière-plan tenu d'emblée pour évident.

C'est alors sans surprise que l'on retrouve cette même structure « légitimiste » dans les réflexions de J. Habermas sur la démocratie. Comme il le dit lui-même, « si j'[...]aborde la théorie de la démocratie, c'est principalement du point de vue de sa légitimation¹¹⁴ ». Ce qui donc est vrai au niveau métathéorique, l'est aussi au niveau de la théorie politico-juridique : l'on a affaire à une pensée qui trace une limite entre le légitime et l'illégitime. A ce titre, comme l'indique Mitchell Dean, la question centrale de J. Habermas dans *Droit et démocratie* (mais aussi, déjà, dans *L'espace public*) est de savoir « comment une véritable société démocratique est possible dans les conditions contemporaines ?¹¹⁵ » et son objectif est de « révéler les conditions normatives que l'on trouve dans le contenu des pratiques effectives. Ainsi, sa théorie “reconstructive” vise à dévoiler le contenu normatif de la démocratie¹¹⁶ » – de la démocratie *actuelle*, faut-il préciser, c'est-à-dire l'État de droit occidental de l'après-guerre. Comme on l'a vu, les pratiques politiques effectives sont sous-tendues par une structure normative qui est celle des procédures délibératives formant l'opinion et la volonté politiques en vue d'atteindre l'entente mutuelle. Cet « idéal » immanent est à la fois présent, sous forme imparfaite et inachevée, dans les institutions présentes et constitue en même temps l'idéal régulateur à l'aune duquel on peut évaluer les processus politiques réels et entreprendre leur transformation. Ainsi, pour J. Habermas, il s'agit de dénoncer tout ce qui vient entraver l'influence de l'usage communicationnel du langage sur les processus de prise de décision et d'en appeler à transformer les institutions existantes de sorte à lui faire le maximum de place. Le geste reconstructif vise donc avant tout à *attester* et *réaffirmer* des limites normatives « toujours déjà là » (*immerschon*) et exiger des pratiques politiques effectives qu'elles s'y *conforment* ou, en d'autres termes, qu'elles se réforment pour s'accorder avec leurs propres exigences. Or, ce faisant, J. Habermas n'interroge pas un seul

¹¹² *Ibid.*, p. 112.

¹¹³ FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 15.

¹¹⁴ J. HABERMAS, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. Chritian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1997, p. 10.

¹¹⁵ Mitchell DEAN, « Normalising Democracy: Foucault and Habermas on Democracy, Liberalism and Law », in S. ASHENDEN et D. OWEN (éd.), *Foucault contra Habermas*, *op. cit.*, p. 167.

¹¹⁶ *Ibid.*

instant cette limite démocratique qu'il conçoit comme une procédure délibérative coextensive à l'État de droit occidental. Il ne la confronte jamais à « ce qui lui est étranger », comme dit Foucault. Elle est, pour lui, donnée. Tout au plus est-elle recouverte ou déformée par les logiques de l'argent et du pouvoir. Mais en ce cas, la tâche est de la décoloniser, d'en réaffirmer la rationalité et de travailler à en réaliser les promesses sous le titre de « démocratie radicale ».

Que J. Habermas ne cherche jamais à questionner la démocratie en elle-même, c'est ce qui ressort d'un passage de *Droit et démocratie* où il assume explicitement une forme de dogmatisme :

« Certes, tout comme l'État de droit, cette conception [le paradigme procédural du droit] *conserve un noyau dogmatique*, à savoir l'idée d'autonomie selon laquelle les hommes n'agissent en tant que sujets libres que dans la mesure où ils obéissent aux lois mêmes qu'ils se donnent en fonction de leurs connaissances intersubjectivement acquises. A vrai dire, cette idée n'est “dogmatique” que dans un sens peu problématique. Car cette idée exprime une tension entre factualité et validité qui est “donnée” à travers le fait de la structure langagière des formes de vie socioculturelles, et que nous, qui avons développé notre identité dans le cadre d'une telle forme de vie, *ne saurions guère contourner*¹¹⁷ ».

Afin d'éviter ici tout malentendu, je rappelle que ce qui m'intéresse n'est pas la vérité ou la fausseté de la qualification de la démocratie comme État de droit procédural. Ce sur quoi je souhaite attirer l'attention est la position stratégique qu'occupe le signifiant « démocratie » et toutes les expressions attenantes comme « État de droit » et « autonomie », etc., dans le discours habermassien. Or, il apparaît avec une éclatante évidence qu'ils fonctionnent comme les marqueurs d'une limite qui échappe à toute interrogation. L'attachement « dogmatique » que voue J. Habermas à la démocratie et qu'il estime « peu problématique » est, du point de vue d'une pensée critique, pour le moins inattendu. Son argument est, là encore, purement « légitimiste » : si la démocratie doit être tenue pour évidente c'est parce que l'idée d'autonomie dans laquelle elle se fonde nous est « donnée » au sein de notre « forme de vie » moderne caractérisée par la communication et la réflexivité post-conventionnelle – forme de vie qui est, estime J. Habermas, notre horizon indépassable (que « nous ne saurions guère contourner »). Mais on pourrait considérer que cette dernière affirmation est totalement arbitraire, car, comme toute forme de vie, la culture moderne n'est pas une réalité éternelle. On ne peut écarter la possibilité (et J. Habermas, en bon faillibiliste, devrait le reconnaître)

¹¹⁷ J. Habermas, *Droit et démocratie*, op. cit., p. 337. [Mes italiques].

Je dois à un article de Laurent LEMASSON d'avoir attiré mon attention sur cette citation et sur cet aspect des choses : « La démocratie radicale de Jürgen Habermas. Entre socialisme et anarchie », *Revue française de science politique*, vol. 58, n°1, 2008, p. 41.

que « ce qui est aujourd’hui une évidence pour nous pourrait bien nous sembler demain une erreur évidente ou une fable grossière¹¹⁸ ». Or, en ayant évacué toute pensée essentialiste¹¹⁹ qui se prononce sur les causes ultimes des choses ainsi que toute philosophie de l’histoire qui établirait que la forme de vie démocratique est la fin rationnelle du processus historique, pour leur substituer une rationalité procédurale relançant la discussion *ad infinitum*, J. Habermas ne peut, sans se contredire, accorder ce statut indépassable à notre forme de vie. Et sa stratégie qui consisterait à dire que ce qui est admis au départ de façon dogmatique est justifié *a posteriori* par une reconstruction rationnelle n’est pas suffisante car son geste demeure fondamentalement celui d’une légitimation du *statu quo*. Comme le dit Laurent Lemasson, non sans une pointe de persiflage, « nous sommes obligés de nous demander si le “philosophe” J. Habermas qui se propose de systématiser “nos intuitions” peut, en vertu de ses propres principes, être autre chose qu’un idéologue éphémère¹²⁰ ».

Ainsi, cette critique de la démocratie nous somme d’admettre que la politique existante, bien qu’inachevée, est définitivement légitime et hors de discussion. Elle est certes incomplète et déformée, mais cela appelle notre engagement pour en reconstruire la rationalité et ouvrir les voies de son parachèvement. Cette démarche n’est bien sûr pas rédhitoire en soi, mais l’établissement de la légitimité sous-jacente d’un ordre existant n’a que peu à voir avec une approche critique qui ouvre sur d’autres expériences possibles¹²¹.

3.2. Une critique de la *non*-démocratie

Cette structure d’enquête en légitimité de la critique habermassienne a une conséquence particulière quant au contenu et à la portée des critiques de la démocratie : dans la mesure où elle est une approche normative qui explicite des règles définissant les justes pratiques, son geste consiste fondamentalement à confronter être et devoir-être pour dénoncer leur écart et en exiger la résorption. Sa vocation première est de circonscrire les limites de la démocratie véritable et, corrélativement, de rejeter ce qui, dans les faits, se présente fallacieusement comme démocratique. On retrouve là l’héritage kantien. Dans la *Critique de*

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ « Au terme d’un siècle qui, comme peu d’autres, nous a fait connaître les affres de la déraison existante, aucune confiance dans une raison essentialiste n’a survécu. À plus forte raison, une modernité qui a pris conscience de ses contingences ne peut se passer d’une raison procédurale », J. HABERMAS, *Droit et démocratie*, *op. cit.*, p. 11. [Mes italiques].

¹²⁰ L. LEMASSON, « La démocratie radicale de Jürgen Habermas... », *op. cit.*, p. 41.

¹²¹ Voir Ricardo BLAUG, « Between Fear and Disappointment: Critical, Empirical and Political Uses of Habermas », *Political Studies*, XLV, 1997, p. 114.

la raison pure, Kant fait le procès de la raison par elle-même afin de découvrir en elle ce que sont les limites universelles et nécessaires de son usage légitime dans l'établissement des connaissances. Cette opération consiste, parallèlement, à rejeter hors de toute légitimité tout usage de la raison qui les transgresse. Aussi dénonce-t-il le « champ de bataille [métaphysique] où se livrent [des] combats sans fin¹²² » par une raison théorique naturellement trop enthousiaste et ignorante de ses limites constitutives. L'un des effets de cette critique est alors de dire que tout ce qui s'est présenté ici comme « connaissance » n'était qu'usurpation et imposture et relevait donc de la non-connaissance. Bien qu'il ne décrète pas les limites depuis l'activité d'un sujet rationnel solitaire, le geste reconstitutif est identique puisqu'il circonscrit l'espace de la démocratie légitime et disqualifie comme non-démocratique tout ce qui se trouve *ex situ*. Ainsi, ce qui est mis en question, ce n'est pas tant la démocratie mais avant tout ce qui *n'est pas* véritablement démocratique.

Ce type de raisonnement opposant l'idéal au réel n'est donc pas le propre de la critique constructive évoquée par Honneth. Elles partagent en réalité une opération commune qui trouve sa source dans leur normativisme : bien que J. Habermas reproche au constructivisme rawlsien (d'inspiration kantienne) son abstraction quand il entend, pour sa part, dégager des normes immanentes aux pratiques¹²³, il considère néanmoins que celles-ci transcendent leur contexte d'apparition et fournissent un critère de jugement universel. Ce faisant, il dégage un idéal qui concentre en soi toute la vérité de la démocratie et dont il ne critique jamais que l'ombre empirique, c'est-à-dire les manifestations factuelles inadéquates ou déviantes. En d'autres termes, dans la démocratie existante, il déplore avant tout la part de *non-démocratie*, à savoir cela qui, en regard des exigences immanentes-transcendantes présentes dans la « démocratie » effective, relève du faux-semblant, de la trahison ou de la corruption. Or, un tel geste soustrait la démocratie *en tant que démocratie* au couperet de la critique par son déplacement vers l'espace immaculé de l'idéal dont on a vu qu'il n'est jamais mis en question, et ce d'autant plus que la problématique du meilleur régime est totalement étrangère à J. Habermas tant l'horizon démocratique est pour lui une évidence qui relève d'une nécessité d'époque. Cependant, cela n'implique nullement qu'*a contrario* la généalogie critique la démocratie *en soi*, à la manière de Platon par exemple. J'y reviendrai plus loin, mais j'indique ici simplement que si elle questionne bel et bien l'idéal démocratique en lui-même, c'est en tant qu'il est accepté comme tel à un moment historique donné, c'est-à-dire en tant qu'il est

¹²² KANT, *Critique de la raison pure*, Paris, trad. J. Barni, Flammarion, 2006, Préface de la 1^e édition, p. 29.

¹²³ Voir, par exemple, J. HABERMAS, *Droit et démocratie*, *op. cit.*, p.71-80. J. Habermas reproche à la théorie de la justice de Rawls d'ignorer le lien qui existe entre factualité et normativité du droit et de confronter directement le droit positif à un idéal *a priori* de justice.

un *événement* singulier et contingent dont il s'agit de retracer l'émergence et la provenance. Or, c'est précisément cela qui fait défaut à J. Habermas : une réflexivité proprement *historique*. En donnant, par reconstruction, un statut « quasi-transcendant » à l'idéal démocratique, en l'arrachant ainsi à toute contingence sociohistorique, J. Habermas rate un *événement* fondamental : l'acceptation historiquement située de l'idéal démocratique comme limite exclusive de l'expérience politique. Autrement dit, il ne prend pas en charge la question de savoir comment la démocratie est devenue une norme évidente et ne propose pas de retour réflexif sur l'historicité de ses propres normes.

Au-delà du seul cas de J. Habermas, c'est au fond la structuration normative du raisonnement critique qui est ici en question en ce qu'elle repose, quelque soit sa variante (constructive ou reconstructive), sur un dualisme opposant l'être au devoir-être qui procède en jugeant le monde à l'aune d'un arrière-monde (construit ou reconstruit) par définition déshistoricisé et surtout inquestionnable puisqu'il devient *la condition même du questionnement*. Désormais, la démocratie occupe la place de critère de sa propre critique. Pour l'essentiel, son évaluation consiste à mettre en examen ses manifestations factuelles et à condamner tout ce qui n'est pas conforme au concept idéal que l'on s'en fait.

Les discours critiques contemporains sont de ce fait marqués par un thème obsédant : l'affirmation qu'il existe une crise qui affecterait plus ou moins gravement (selon leur degré d'exigence normative¹²⁴) la démocratie moderne. Des facteurs à la fois endogènes (abstention électorale, corruption des élites, menace sur les libertés, développement des inégalités, montée des populismes, etc.) et exogènes (menaces dites « terroristes », perte de souveraineté sous l'effet de la mondialisation capitaliste et néolibérale, bouleversement écologique, flux migratoires, etc.) porteraient atteinte au bon fonctionnement des démocraties occidentales. Mais, la perception que l'on a de cette crise, précise Wolfgang Merkel, n'est pas celle d'un stade précédant un effondrement final qui ouvrirait sur un « régime autocratique » et encore moins, faut-il ajouter, sur une société communiste. Merkel a raison de dire que la perception majoritaire n'est pas celle d'une crise aiguë, mais d'une crise latente : « latente signifie que la crise peut durer sans qu'une issue soit conceptuellement prédictible. Les institutions formelles demeurent en place, mais l'idée d'un gouvernement populaire légitime et représentatif s'atrophie »¹²⁵. Mais face à ce constat partagé, deux types de discours critiques se développent que l'on aurait tort, comme le fait Merkel, d'opposer en purs termes de degrés (modérés

¹²⁴ Voir Wolfgang MERKEL, « Is There a Crisis of Democracy ? », *Democratic Theory*, Vol.1, n°2, 2014, p. 12-14.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 17.

contre maximalistes¹²⁶) car ils ont une différence de nature. Il convient mieux de distinguer, avec Donegani et Sadoun, entre, d'une part, des critiques de degré et, d'autre part, des critiques de seuil¹²⁷ qui déplorent deux types de *non*-démocratie. Les premières pointent les déviations de la démocratie existante par rapport à l'idée qu'elles se font de son principe et se contentent d'en appeler à sa réforme ou à son approfondissement. Pour ces discours, la démocratie existe bel et bien, mais sous une forme dégradée ou inachevée. L'enjeu est alors de l'améliorer ou de la parachever. J. Habermas incarne bien cette tendance en ce qu'il appelle, face aux menaces qui la mettent en crise, à radicaliser la démocratie libérale existante :

« Face aux défis primordiaux que constituent la limitation écologique de la croissance économique et la disparité croissante des conditions de vie du Nord et du Sud [...] ; sous la pression des flux migratoires venant des régions appauvries du Sud et aujourd'hui de l'Est ; compte tenu des risques que constituent les nouvelles guerres ethniques, nationales et religieuses, les chantages nucléaires et les luttes internationales pour le partage des richesses - devant cet arrière-plan effrayant, la politique des sociétés occidentales disposant de l'État de droit et de la démocratie perd, aujourd'hui, toute orientation et toute assurance. Dans les démocraties établies elles-mêmes, si les populations semblent aspirer plutôt à un accroissement qu'à une réduction de la démocratie, les institutions existantes de la liberté n'échappent plus à la contestation. Il me semble toutefois que l'inquiétude tient encore à une raison plus profonde, à savoir le soupçon que sous le signe d'une politique intégralement sécularisée, *il n'est guère plus possible d'obtenir ou de maintenir l'État de droit sans démocratie radicale*. Faire de ce soupçon une connaissance bien établie, tel est le but de cette étude¹²⁸ »

Pour J. Habermas il s'agit de contenir les tendances colonisatrices de la rationalité instrumentale et de donner toute sa place au pouvoir communicationnel de sorte que l'État de droit ne soit pas une simple coquille vide, instrument idéologique des puissances administrative et économique, mais l'expression de l'opinion et de la volonté populaires. Cette radicalisation consiste donc, d'une part, à *protéger* ce qui existe déjà contre les intrusions instrumentales et à *approfondir* ses potentialités latentes.

La critique de seuil, quant à elle, consiste à dénoncer l'ensemble de ce qui existe, et non pas seulement certains aspects, en vue d'un saut qualitatif de nature. Cependant, le rapport de ce discours à la démocratie a changé avec la transformation de la perception de la crise. Tant que dominait l'idée marxiste que le capitalisme allait connaître un effondrement final qui accoucherait d'un monde communiste, la démocratie était perçue comme ayant bien une réalité, mais qui consistait avant tout en un mensonge idéologique (en tant qu'idéal) et en

¹²⁶ *Ibid.*, p. 13.

¹²⁷ Jean-Marie DONEGANI et Marc SADOON, *Critiques de la démocratie*, Paris, PUF, 2012, p. 6.

¹²⁸ J. HABERMAS, *Droit et démocratie*, op.cit., p. 12-13.

un instrument de domination au service des intérêts de la classe bourgeoise (en tant que forme effective d'État). Chez Lénine, par exemple, la démocratie n'avait qu'une valeur relative, celle d'un accommodement transitif préparant le passage au communisme :

« Nous sommes pour la république démocratique en tant que meilleure forme d'État pour le prolétariat en régime capitaliste ; mais nous n'avons pas le droit d'oublier que l'esclavage salarié est le lot du peuple, même dans la république bourgeoise la plus démocratique. [...] Tout État est un "pouvoir spécial de répression" contre la classe opprimée. Par conséquent, *aucun* État n'est ni libre ni populaire »¹²⁹.

Entre la démocratie libérale et le communisme, il y a un seuil de nature. Et bien que la démocratie présente quelque aspect positif sous certaines conditions, elle demeure une forme de vie collective fondamentalement viciée et trompeuse : « Tous les socialistes en démontrant le caractère de classe [...] de la démocratie bourgeoise [...] ont exprimé cette idée [...] que la plus démocratique des républiques bourgeoises ne saurait être autre chose qu'une machine à opprimer la classe ouvrière »¹³⁰. Cette critique ne dénonce pas le caractère *non* démocratique du régime existant au nom d'une démocratie idéale, elle le rejette en tant que tel, au nom d'autre chose : le communisme. Bien que démocratie et communisme soient deux régimes soucieux d'égalité, ils se distinguent foncièrement pour Lénine du fait que la première est une forme d'État, c'est-à-dire une institution séparée de la société et servant d'instrument de domination pour une partie sur une autre, alors que le second est une forme de société sans État dans laquelle la domination et l'exploitation ont disparu. On pourrait m'opposer ici les formules consacrées selon lesquelles le communisme est la « démocratie réelle » qui parachève la « démocratie formelle ». Toutefois, cela n'implique pas que le marxisme-léninisme dénonce une absence de démocratie au nom de la démocratie idéale. En effet, Lénine ne réfléchit plus dans les termes abstraits de la philosophie politique. Il ne compare pas des régimes en soi, mais ne prend en considération que des régimes historiquement situés. La démocratie, dans son discours, est avant tout la démocratie libérale-bourgeoise moderne et occidentale que le communisme est voué à *supplanter et non à compléter* : la démocratie vraie est certes accomplie dans le communisme mais sa conservation dans une forme supérieure n'est pas moins sa *suppression et son dépassement*. Comme le dit Marx, le communisme est « le mouvement *réel* qui abolit l'état actuel¹³¹ ». Aussi est-ce une erreur de croire que le terme de communisme fonctionne, dans le discours marxiste, comme un simple

¹²⁹ Vladimir I. LENINE, *L'État et la révolution*, Paris, Éditions sociales, 1969, p. 21.

¹³⁰ LENINE, *Thèses sur la démocratie bourgeoise et la dictature prolétarienne*, Internationale communiste, 4 mars 1919, Edition en ligne : <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1919/03/19190304.htm>

¹³¹ Karl MARX, *L'idéologie allemande*, trad. Renée Cartelle et Gilbert Badia, Paris, Éditions sociales, 1970, p. 54. [Mes italiques].

et stricte synonyme de démocratie. Le mouvement dialectique implique une mutation qualitative, une transformation de nature vers autre chose et non un simple supplément d'âme. On a donc ici affaire à une critique de seuil *externe*.

Mais la critique de seuil subit une transformation à mesure que la perception de la crise comme basculement total reflue au profit de l'idée de crise latente et qu'un nouvel adversaire s'impose, le néolibéralisme. Comme nous l'apprend Wendy Brown¹³², la crise de la démocratie consiste en un processus de « dé-démocratisation » entamé par l'expansion de la gouvernementalité néolibérale qui s'applique à produire un sujet « calculateur » visant à maximiser son utilité dans tous les domaines de la vie. Cette vague tend alors peu à peu à « réduire la démocratie libérale elle-même (parlementaire, bourgeoise ou constitutionnelle) à l'ombre de ce qu'elle a été¹³³ » en annihilant la souveraineté collective et la figure du citoyen autonome par leur soumission à la rationalité marchande. Or ceci a eu pour effet que le discours critique de gauche est passé d'une posture offensive au nom du communisme à une posture défensive à l'égard de la démocratie existante ne référant plus à une *autre* forme de vie :

« S'il est vrai que, depuis un quart de siècle, les gauchistes se sont rarement montrés aussi virulents, dans leur opposition à la démocratie libérale, que l'avait été la "vieille" gauche, il reste que nous ne nous y sommes pas pleinement ralliés ; elle nous a parfois indignés, nous l'avons insultée, nous avons aspiré à la transformer en d'autres choses – une démocratie sociale, ou quelque autre forme de démocratie radicale »¹³⁴.

Cette posture défensive nouvelle implique que dans la nouvelle formation discursive, « démocratie » nomme désormais un horizon normatif ultime et donc que ses manifestations concrètes sont critiquées, au nom de son idée même, comme *perte* ou *absence* de démocratie. On regrette alors la dé-démocratisation et on craint le basculement définitif dans une ère « post-démocratique »¹³⁵. Mais la posture défensive à l'égard de l'élément libéral-politique de la démocratie moderne, n'enlève pas sa radicalité à cette critique : elle affirme, en effet, que nous ne vivons pas en démocratie mais, variablement, dans « un État de droit oligarchique¹³⁶ », dans une « oligarchie de représentants professionnalisés¹³⁷ » ou encore dans

¹³² Wendy BROWN, *Les habits neufs de la politique mondiale*, trad. C. Vivier, Paris, Les prairies ordinaires, 2007.

¹³³ Wendy BROWN, « Nous sommes tous démocrates à présent », trad. Éric Hazan, in Giorgio Agamben *et al.*, *Démocratie, dans quel état ?*, Paris, La Fabrique, 2009, p. 61.

¹³⁴ Wendy BROWN, *Les habits neufs...*, *op. cit.*, p. 73

¹³⁵ Colin CROUCH, *Post-démocratie*, trad. Yves Coleman, Zürich, Diaphanes, 2013.

¹³⁶ Jacques RANCIERE, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005, p. 81.

¹³⁷ Philippe CORCUFF, « Nos prétendues "démocraties" en questions (libertaires). Entre philosophie politique émancipatrice et sociologie critique », *Grand angle*, 5 mai 2014. URL : <http://www.grand-angle-libertaire.net/nos-pretendues-democraties-en-questions-libertaires-philippe-corcuff/>

une « oligarchie financière¹³⁸ ». Elle en appelle alors à fonder enfin une véritable démocratie radicalement différente de l'existant. Comme le disent Donegani et Sadoun, contrairement à la critique de degrés l'on a ici affaire à une critique « aux marges ou hors du système, qui plaide pour tout autre chose : une démocratie si l'on veut, mais d'une autre nature »¹³⁹. Autrement dit, ce qui est critiqué c'est avant la part de *non*-démocratie sous le double aspect de ce qui est en train de se *perdre* et de ce qui n'est *pas encore acquis*. On a donc affaire ici à une critique de seuil *interne*.

Donegani et Sadoun ont pour une part raison de rapporter la structure de raisonnement de ces discours critiques à la forme du raisonnement normatif définie par les Grecs :

« Le seuil permet, depuis Aristote, de franchir le pas qui va de la monarchie à l'aristocratie ou à la démocratie ; le degré définit le passage à des formes, gouvernées par les intérêts particuliers et les passions [...]. Repris presque à l'identique depuis les Grecs, ces répertoires permettaient de classer les différentes expériences sans confondre ce qui relevait de la différence de nature et ce qui révélait un mauvais fonctionnement du régime¹⁴⁰ ».

Toutefois, ces auteurs négligent une grande différence : la question du meilleur régime, qui suppose au départ une pluralité d'ordres politiques possibles, a tout bonnement disparu dans la seconde forme de critique de seuil que je viens de circonscrire. Aussi le seuil est-il déplacé : il n'est plus la frontière entre deux types de régimes aux natures différentes, mais entre le seul régime démocratique et sa forme dévoyée. Mais cela ne signifie pas que cette critique retombe du côté de l'évaluation des degrés car elle en appelle à une mutation *interne* aux sociétés démocratiques qui doivent ainsi être retournées sur elles-mêmes comme un gant. Dès lors, aucune évaluation *extérieure* à la norme démocratique n'est plus ici possible, ni, corrélativement, de passage pratique toléré vers une autre forme politique par avance jugée comme réactionnaire ou « stalinienne ».

De manière générale, on peut maintenant avancer que toutes les formes de critique normatives contemporaines abordées ici (de degré ou de seuil, constructive ou reconstructive) sont conduites à faire de l'idéal démocratique leur point de départ inquestionné, à déplorer donc son insuffisance ou son absence et à adopter, malgré leurs différences théoriques et politiques parfois profondes, des slogans similaires : « revivifier la démocratie »¹⁴¹,

¹³⁸ Michel PINÇON et Monique PINÇON-CHARLOT, « Nous vivons sous le régime de l'oligarchie financière », *Le monde*, 17/06/11. Voir aussi, Michel PINÇON et Monique PINÇON-CHARLOT, *Le président des riches : enquête sur l'oligarchie dans le France de Nicolas Sarkozy*, Paris, Zones, 2010.

¹³⁹ Jean-Marie DONEGANI et Marc SADOUN, *Critiques de la démocratie*, op. cit., p. 6.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 7.

¹⁴¹ Jacques RANCIERE et Pierre ROSANVALLON, *Comment revivifier la démocratie ?*, La Tour-d'Aigues, Nouvelles éditions de l'Aube, 2015.

« réinventer la démocratie »¹⁴², « dépoussiérer la démocratie »¹⁴³, « réenchanter la démocratie »¹⁴⁴ et, de façon très parlante, « démocratiser la démocratie »¹⁴⁵.

Privé de la question du meilleur régime, le discours normatif contemporain réalise une opération fondamentale : ne révoquer que ce qui *n'est pas* démocratique, légitimer donc la démocratie comme limite et la consacrer comme vérité théorique et pratique définitive. En rabattant la vraie démocratie sur son idéalité et en se donnant pour cible des apparences ou des déviances, il la hisse au statut de *condition même de la critique*. Elle ne peut donc en être l'objet puisqu'elle en est le critère dont la définition permet d'identifier les cibles, de fixer la portée et d'orienter le questionnement.

4. La raison généalogique

A terme, il apparaît que le modèle de critique normative que J. Habermas oppose à la généalogie ne va pas non plus sans apories. Mais, que la reconstruction s'enlise dans une forme étonnante de dogmatisme assumé, cela n'implique en rien que la généalogie échappe aux objections émises par N. Fraser et J. Habermas. Aussi ma tâche est-elle maintenant d'y répondre et de montrer en quoi elle est une démarche critique cohérente et fructueuse. Néanmoins, il convient de savoir au préalable *comment* répondre, car il faut prévenir un danger, celui de jouer sur le terrain de l'adversaire et d'être piégé par ses prérequis. En effet, lesdites objections ont été formulées depuis une forme de pensée particulière, l'enquête en légitimité, dont le propre est d'être fondationnelle au sens large, en ce sens qu'elle se caractérise par l'exigence de formulation d'un critère neutre et objectif de jugement qui puisse fonder la légitimité d'un discours. Or, si l'on s'aventure à répondre dans ce cadre de pensée, on renonce d'emblée à la généalogie dont on a vu qu'elle se différencie de ce style de raisonnement. Que faire ?

Le propos qui suit ne saurait avoir le statut d'une *défense* de la généalogie, au sens d'une tentative de fondation de la validité objective d'une *méthode*. Je préfère plutôt parler d'une *esquive*. L'objectif n'est pas de répliquer à N. Fraser et à J. Habermas que les énoncés généalogiques reposent bel et bien sur des fondements épistémique et normatif solides, mais

¹⁴² Titre d'un forum organisé en 2009 par P. Rosanvallon en tant que président de l'association *La république des idées* et en association avec *Le monde*.

¹⁴³ Michel Urvoy, éditorial d' *Ouest France* 7/10/2016.

¹⁴⁴ Titre d'un entretien accordé par Alain Touraine à *La tribune* le 1/11/2016.

¹⁴⁵ Expression employée par François Hollande lors d'un colloque qui s'est tenu les 6 et 7 octobre 2016 au palais Bourbon lui-même intitulé « Refaire la démocratie ».

d'indiquer que leurs lectures *manquent leur cible* car tous deux mécompréhendent le style de rationalité déployé par l'*ethos* généalogique qui *n'est pas une méthode*¹⁴⁶ et qui est sans *fondement*. Il s'agit donc bien d'esquiver leurs coups, mais ceci ne relève ni de l'évitement ni de la fuite. Tout au contraire, cela implique un affrontement entre deux orientations de la pensée à l'occasion duquel la spécificité de l'opération critique généalogique sera clarifiée.

Cet angle particulier appelle également une précision quant à la nature de l'attaque menée ci-dessus contre la critique reconstructive et, plus généralement, normative : elle n'a, à aucun moment, consisté à démontrer son caractère faux ou illusoire pour prétendre incarner, à sa place, la vraie méthode. Bien plutôt, elle a cherché à en indiquer les bornes et les angles morts, et à ouvrir la possibilité d'*autres* voies critiques, ce qui est différent. Mon propos n'entend pas *invalidier* (comme J. Habermas veut le faire avec la généalogie¹⁴⁷) la critique normative, il cherche simplement à montrer qu'elle est partielle et orientée. Il n'est à aucun moment question dans ce travail, par exemple, de nier que nous connaissons actuellement des tendances lourdes à la dé-démocratisation. Il s'agit plutôt de problématiser le fait que les contemporains ne parviennent à s'y affronter que sous l'horizon exclusif de la démocratie – et déterminer ainsi quel en est le prix politique. C'est pourquoi le généalogiste décline l'invitation du fondationnaliste à participer au tournoi de la vérité objective. Or, ne serait-ce pas là confesser l'irrationalisme que dénonce J. Habermas ? C'est ce que je souhaite maintenant déterminer en reprenant une à une ses objections.

4.1. Vérité et pouvoir

La généalogie se rend-elle coupable d'une réduction de la vérité au pouvoir ? Les discours élevant des prétentions à la validité objective et normative sont-ils reconduits, à la faveur d'une *théorie du pouvoir*, à de simples manifestations de la volonté de puissance ? La généalogie procède-t-elle alors à une critique *totale* de la raison qui sacrifie tout espoir d'émancipation pour sombrer dans un cynisme ou un nihilisme contradictoires ? De ces interrogations dépend la pertinence des procès en relativisme et en cryptonormativisme.

¹⁴⁶ Je reviendrai sur la distinction méthode/éthos et sur ses implications plus bas. Pour l'instant disons que la généalogie n'est pas un ensemble de règles destinées à fixer les conditions de production d'une connaissance objective, mais une *attitude*, par laquelle nous faisons une *expérience*, nous provoquons un événement, une épreuve (au sens du *Versuch* nietzschéen), qui soit l'occasion d'une transformation de notre rapport au vrai.

¹⁴⁷ Ce point est abordé par D. Owen qui montre comment le positionnement de J. Habermas noue une relation asymétrique avec la généalogie.

Lors d'un entretien en 1983¹⁴⁸, Foucault fournit un premier élément de réponse sur un ton volontiers narquois :

« Mais, vous comprenez, quand moi je lis – et je sais bien qu'on me l'attribue – la thèse “le savoir, c'est le pouvoir” ou “le pouvoir, c'est le savoir”, peu importe, j'éclate de rire, puisque précisément mon problème est d'étudier leurs rapports ; si c'étaient deux choses identiques, je n'aurais pas à étudier leurs rapports et je me fatiguerais beaucoup moins. Le seul fait que je pose la question de leurs rapports prouve bien que je ne les identifie pas »¹⁴⁹.

J. Habermas commet-il ainsi un vulgaire contresens ou bien force-t-il simplement le trait quand il attribue une fonction transcendantale à la notion foucauldienne de pouvoir ? A tout le moins, sa lecture est déloyale car elle ignore les prémisses du geste généalogique pour leur substituer les siennes propres. « Tout au long de sa critique, relève Stuart Dalton, il suppose, que Foucault doit partager sa conception de la vérité et de la raison ; il refuse de reconnaître qu'il puisse y avoir, dans le projet critique de Foucault, une compréhension radicalement différente de la vérité et de la raison »¹⁵⁰. J. Habermas impose alors comme point de départ une dichotomie stricte entre pouvoir et vérité de sorte que les deux seules options offertes au généalogiste sont : ou bien admettre la préséance du vrai sur le pouvoir et demeurer dans le giron de la raison, ou bien l'inverser et sombrer dans l'irrationnel. Or, Foucault ne renverse pas plus le rapport traditionnel entre vérité et pouvoir¹⁵¹, qu'il ne le maintient. Il est vrai qu'il entend bel et bien « renoncer à toute une tradition qui laisse imaginer qu'il ne peut y avoir de savoir que là où sont suspendues les relations de pouvoir et que le savoir ne peut se développer que hors de ses injonctions, de ses exigences et de ses intérêts¹⁵² » ; il est également juste qu'il n'envisage pas leur rapport comme étant extérieur : le savoir n'est pas à considérer comme un simple outil pour le pouvoir : « il faut plutôt admettre que le pouvoir produit du savoir [...], que pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre¹⁵³ ». Cependant, si Foucault récuse l'hétérogénéité du savoir et du pouvoir que J. Habermas impose d'entrée de jeu, il ne procède pas à une réduction du premier au dernier. Il parle au contraire de liens de *constitution réciproque* : s'« il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, il est tout aussi vrai qu'il n'y a pas non plus de

¹⁴⁸ FOUCAULT, « Structuralisme et poststructuralisme », *Dits et écrits*, t. IV, *op. cit.*, n°330, p. 431-457.

¹⁴⁹ *Ibid.* p. 454-455.

¹⁵⁰ Stuart DALTON, « Beyond Intellectual Blackmail : Foucault and Habermas on Reason, Truth, and Enlightenment », *E-logos, electric journal for philosophy*, 2008. [Ma traduction].

URL : <http://e-logos.vse.cz/index.php?article=151>

¹⁵¹ Pour rappel, voir *supra* point (2.1.) et J. HABERMAS, *Discours philosophique de la modernité*, *op. cit.*, p. 326.

¹⁵² FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 36.

¹⁵³ *Ibid.*

savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps de relations de pouvoir¹⁵⁴ ». Par conséquent, si savoir et pouvoir forment un *nexus* inextricable, alors, à strictement parler, le savoir ne s’appréhende que depuis *le lien* que nouent à un moment donné savoir *et* pouvoir et *vice et versa*. Dit schématiquement, chez Foucault, le passage d’une forme juridico-souveraine du pouvoir à une forme normalisatrice est dû à l’irruption des sciences humaines dans la rationalité gouvernementale et, inversement, l’émergence des sciences humaines a été rendue possible par l’extension de cette nouvelle forme de pouvoir. Cet *aller-retour* interdit de parler de réduction car il implique une double transformation, celle du savoir (passage de la représentation classique aux sciences de l’homme modernes) et du pouvoir (passage du pouvoir souverain au biopouvoir).

Il ne saurait donc y avoir chez Foucault une *théorie* du pouvoir qui l’érigerait en « catégorie historico-transcendantale¹⁵⁵ » à laquelle la raison en général serait suspendue comme à sa condition universelle et nécessaire de possibilité. Or, ceci vaut également pour la seule rationalité moderne : Foucault ne la réduit pas à une « volonté de puissance *per se*¹⁵⁶ ». En effet – et ce point est fondamental pour ce qui va suivre – *les énoncés foucauldien*s n’ont pas la *prétention universaliste* que leur attribue J. Habermas, *ils sont toujours locaux*.

« J’analyse toujours des phénomènes bien précis et localisés : par exemple, la formation des systèmes disciplinaires dans l’Europe du XVIIIe siècle. Je ne le fais pas pour dire que la civilisation occidentale est une civilisation disciplinaire sous tous ses aspects [...]. Je m’efforce d’expliquer pourquoi et comment ces systèmes sont nés à telle époque, dans tel pays, pour répondre à tels besoins [...]. Mais je n’ai jamais soutenu qu’un mécanisme de pouvoir suffise à caractériser une société¹⁵⁷ ».

Il est vrai que certains passages sur lesquels J. Habermas fait fond, accréditent l’idée que Foucault réduirait toute la socialité moderne à la logique disciplinaire. En effet, par moments il semble faire du panoptisme la formule même de cette société :

« Dans la fameuse cage transparente et circulaire, avec sa haute tour, puissante et savante, il est peut-être question pour Bentham de projeter une institution disciplinaire parfaite ; mais il s’agit aussi de montrer comment on peut “désenfermer” les disciplines et les faire fonctionner de façon diffuse, multiple, polyvalente dans le corps social tout entier [...]. L’agencement panoptique donne la formule de cette généralisation. Il programme, au niveau d’un mécanisme élémentaire et facilement transférable, le fonctionnement de base d’une société toute traversée et pénétrée de mécanismes disciplinaires »¹⁵⁸

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ J. HABERMAS, Discours philosophique de la modernité, op. cit., p. 303.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 314.

¹⁵⁷ FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault », *Dits et écrits*, t. IV, n°281, op. cit., p. 91.

¹⁵⁸ FOUCAULT, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 243.

Pour autant, comme l'indique Michael Kelly¹⁵⁹, cette déclaration ne contredit pas le caractère « localiste » des énoncés critico-généalogiques de Foucault car même si ce dernier se sert de la notion de panoptisme comme d'un diagramme pour formaliser ce qu'ont en commun tous les dispositifs disciplinaires qui traversent la société du XVIIIe siècle (prison, hôpital, école, etc.), ce concept ne sert ni à « décrire la réalisation progressive d'une société intégralement carcérale, ni à prédire son avènement prochain pour notre plus grand malheur¹⁶⁰. C'est ce que Foucault prend soin de souligner dans une entrevue :

« Pour ce qui concerne la réduction de mes analyses à la figure simple qu'est la métaphore du panoptique, je crois qu'ici [...] il est facile de montrer que les analyses du pouvoir que j'ai conduites ne se réduisent nullement à cette figure [...]. En fait, si je montre que le panoptique a été une utopie, une espèce de forme pure élaborée à la fin du XVIIIe siècle pour fournir la formule la plus commode d'un exercice constant du pouvoir, immédiat et total, si donc j'ai fait voir la naissance, la formulation de cette utopie, sa raison d'être, il est vrai aussi que j'ai immédiatement montré qu'il s'agissait précisément d'une utopie qui n'avait jamais fonctionné telle qu'elle était décrite et que toute l'histoire de la prison – sa réalité – consiste précisément à être toujours passée à côté de ce modèle¹⁶¹ ».

Autrement dit, le panoptisme est un fantasme, la « bizarre petite utopie, le rêve d'une méchanceté¹⁶² », celle de Bentham, qui jamais ne se réalisa en tant que programme total et dont Foucault rappelle justement qu'il a cherché à en pointer les limites : « Il faut le reconnaître : à côté des industries minières, de la chimie naissante, des méthodes de la comptabilité nationale, à côté des hauts fourneaux ou de la machine à vapeur, le panoptisme a été peu célébré »¹⁶³.

Par conséquent, la généalogie foucauldienne n'a jamais été une critique *totale*. En effet, le « localisme » de sa critique est commandé par sa position nominaliste qui interdit toute considération sur des Universaux tels que la Raison, la Modernité ou la Démocratie. Comme y insiste Kelly avec raison, « Foucault critique *les formes dominantes* de rationalité depuis les Lumières [...] et affirme qu'elles doivent être transformées ; cependant il n'affirme jamais que la raison elle-même s'effondre¹⁶⁴ ». Dans l'entrevue de 1983 accordée à Gérard Raulet, ce dernier invite Foucault à réagir à l'accusation de postmodernisme formulée par J.

¹⁵⁹ Michal KELLY, « Foucault, Habermas, and the Self-Referentiality of Critique », in Michal KELLY (éd.), *Critique and Power, recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge MA, MIT Press, 1994. [Les citations suivantes sont traduites par moi].

¹⁶⁰ Voir *Ibid.*, p. 370.

¹⁶¹ FOUCAULT, « Précisions sur le pouvoir. Réponse à certaines critiques », *Dits et écrits*, t. III, n°238, *op. cit.*, p. 628.

¹⁶² FOUCAULT, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 261

¹⁶³ *Ibid.* Ce qui ne signifie évidemment pas qu'il n'a eu aucune réalité, bien au contraire. La technologie disciplinaire est simplement « modeste », au sens où elle n'a jamais constitué la Loi de la société moderne.

¹⁶⁴ M. KELLY, « Foucault, Habermas... », *op. cit.*, p. 372. [Mes italiques].

Habermas¹⁶⁵ qui lui attribue la thèse selon laquelle la raison est un grand récit qui aurait pris fin et qui mènerait à son éclatement et à son effondrement. Foucault récuse immédiatement cette accusation et affirme son nominalisme en filigrane :

« Cela ne peut pas être mon problème, dans la mesure où je n'admets absolument pas l'identification de la raison avec l'ensemble des formes de rationalité qui ont pu, à un moment donné, à notre époque et tout récemment encore, être dominantes dans les types de savoir, les formes de technique et les modalités de gouvernement ou de domination, domaines où se font les applications majeures de la rationalité [...]. Pour moi, *aucune forme donnée de rationalité n'est la raison*. Donc, je ne vois pas pourquoi on pourrait dire que les formes de rationalité qui ont été dominantes dans les trois secteurs dont je parle sont toutes en train de s'effondrer ou de disparaître ; je ne vois pas de disparition comme celle-là. Je vois de multiples transformations, mais je ne vois pas pourquoi appeler cette transformation un effondrement de la raison ; d'autres formes de rationalité se créent, se créent sans cesse ; donc, il n'y a aucun sens sous la proposition selon laquelle la raison est un long récit qui est maintenant terminé, avec un autre récit qui commence »¹⁶⁶.

En accusant Foucault de réduire la vérité au pouvoir, J. Habermas en fait un sceptique absolu récusant en bloc les présuppositions universelles et nécessaires de toutes les formes rationnelles d'argumentation et avec lequel débattre ne fait plus vraiment sens car « il n'y a plus rien à opposer au sceptique puisqu'il se met en position de “quitter le navire”¹⁶⁷ ». Or, comme l'indique l'avant dernière citation, il n'y a rien de tel chez Foucault. Il affirme ici qu'il ne porte aucun jugement global sur le destin de la raison en général, mais ne prend en considération que des manifestations particulières de rationalité dans l'histoire et qui ont été prédominantes.

Mais, il faut bien se garder ici d'interpréter la mention d'une pluralité de rationalités comme une volonté postmoderne d'éclater et de faire s'effondrer la raison. Tully est particulièrement éclairant à ce sujet. Pour lui, la généalogie d'une forme de rationalité particulière qui la rapporte à ses conditions d'émergence (un assemblage contingent de savoir-pouvoir), n'implique à aucun moment la *négation* du fait « qu'il puisse y avoir des règles non contingentes communes à tous les jeux de vérité¹⁶⁸ ». Foucault ne dit pas autre chose quand il affirme que le fait qu'une pensée « ait une historicité ne veut pas dire qu'elle soit dépourvue de toute forme universelle¹⁶⁹ ». Si l'on en croit Tully, le geste généalogique consiste à *tester*

¹⁶⁵ Gérard Raulet fait référence à l'article fameux qu'il a lui-même traduit, préfacé et fait publier dans le 413e numéro de la revue *Critique* en 1981: « La modernité, un projet inachevé ». J. Habermas y range Foucault parmi les jeunes conservateurs, ennemis de la rationalité moderne.

¹⁶⁶ FOUCAULT, « Structuralisme et poststructuralisme », *op. cit.* p. 447-448. [Mes italiques].

¹⁶⁷ J. HABERMAS, *Morale et communication...*, *op. cit.*, p. 121.

¹⁶⁸ J. TULLY, « To Think and Act Differently... », *op. cit.*, p. 120.

¹⁶⁹ FOUCAULT, « Préface à l'“histoire de la sexualité” », *Dits et écrits*, t. IV, n°340, *op. cit.* p. 80.

(au sens de mettre à l'épreuve) les prétentions à l'universalité de telle ou telle forme de rationalité et *tenter* de voir s'il n'y a pas la possibilité d'un changement : « il y a toujours possibilité, dans un jeu de vérité donné, de découvrir quelque chose d'autre et de changer plus ou moins telle ou telle règle, et quelquefois même tout l'ensemble du jeu de vérité¹⁷⁰ ». De ce point de vue, il y a bien un scepticisme généalogique, mais il est spécifique, local. L'*epochè* et la critique ne s'exercent qu'à l'égard de telle ou telle limite et non contre toute limite possible. Il faut donc ici, pour éviter tout malentendu, compléter les considérations plus haut : l'ultime scepticisme de la généalogie n'est pas absolu ou universel, il est modestement local.

J. Habermas force donc très clairement sa compréhension de la généalogie foucauldienne et en donne une lecture très abusive. Mais malgré ces clarifications le débat n'est pas encore clos. Un lecteur ou une lectrice scrupuleux pourrait encore objecter ceci : certes, la généalogie ne réduit pas la vérité au pouvoir, mais il demeure qu'elle considère bien que *toutes* les vérités sont *liées* de façon intime à des formes de pouvoir. Foucault a beau affirmer que le fait qu'une forme « ait une historicité ne veut pas dire qu'elle soit dépourvue de toute forme universelle », il n'en considère pas moins que « la mise en jeu de ces formes universelles est elle-même historique¹⁷¹ ». Le pluralisme et le non réductionnisme ne suffisent donc pas à sauver les meubles. D'une part, en effet, à chaque fois que Foucault étudie une forme de rationalité, il la neutralise par *epochè* et la rapporte à une forme de pouvoir. Ainsi, il montre qu'au pouvoir judiciaire de la Grèce classique est lié un savoir prenant la forme de la *mesure*¹⁷², qu'au pouvoir souverain médiéval est lié un savoir prenant celle de *l'enquête*¹⁷³, et qu'au pouvoir disciplinaire moderne est attachée la forme épistémique de *l'examen*¹⁷⁴ : « La mesure, l'enquête et l'examen, dit-il, ont tous été, dans leur formation historique à la fois des moyens d'exercer le pouvoir et des règles d'établissement du savoir »¹⁷⁵. D'autre part, et surtout, l'affirmation d'un conditionnement réciproque de la vérité au pouvoir, même si l'on considère qu'il a d'infinies manifestations possibles dans l'histoire, pose toujours la question de l'objectivité et de la neutralité du regard généalogique : la liaison étroite tissée par Foucault entre savoir et pouvoir n'étant pas extérieure ou instrumentale, elle implique un

¹⁷⁰ FOUCAULT, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *Dits et écrits*, t. IV, n°356, *op. cit.* p. 725-726

¹⁷¹ FOUCAULT, « Préface à l'"histoire de la sexualité" », *loc. cit.*

¹⁷² Voir FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir : Cours au collège de France, 1970-1971*, Paris, Gallimard, 2011.

¹⁷³ Voir FOUCAULT, *Théories et institutions pénales : Cours au Collège de France, 1971-1972*, Paris, Gallimard, 2015.

¹⁷⁴ Voir FOUCAULT, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 217-227.

¹⁷⁵ La succession de ces trois *nexus* de savoir-pouvoir est évoquée dans le résumé du cours de 1972-1973 dans FOUCAULT, « Théories et institutions Pénales », *Dits et écrits*, t. II, n°115, Paris, Gallimard, 1994, p. 390.

noyau de partialité irréductible. Or, si le discours généalogique est lui-même dépendant d'un *nexus* de savoir-pouvoir, en quoi est-il plus probant qu'un autre ? Que faire, par exemple, de cette extraordinaire déclaration de Foucault ?

« Le sens historique, tel que Nietzsche l'entend, se sait perspective, et *ne refuse pas le système de sa propre injustice* [...]. Plutôt que de feindre un discret effacement devant ce qu'il regarde, plutôt que d'y chercher sa loi et d'y soumettre chacun de ses mouvements, c'est un regard qui sait d'où il regarde aussi bien que ce qu'il regarde ¹⁷⁶ ».

On retrouve ici la seconde aporie pointée par N. Fraser¹⁷⁷, plus fine lectrice que J. Habermas¹⁷⁸, et donc plus assassine : le généalogiste ne peut se contenter de dire que son *épochè* ne s'exerce pas à l'égard de la Raison en soi mais uniquement vis-à-vis d'une configuration particulière de savoir-pouvoir, parce qu'on exigerait de lui qu'il définisse le critère alternatif qui lui permet de juger objectivement celle-ci. Le problème ressurgit donc : si la critique généalogique ne neutralise pas la Raison mais uniquement telle ou telle forme de rationalité, alors sur quel critère alternatif s'appuie-t-elle pour la juger objectivement ? Dans les termes de mon problème : si la généalogie critique de la démocratie ne porte ni sur la Démocratie en soi, ni même sur la société moderne *in extenso*, au nom de quel critère la juger qui ne soit pas un pur parti pris ? L'aporie est double : si la généalogie affirme qu'elle-même n'est pas neutre, alors en quoi cette affirmation devrait-elle être prise plus au sérieux qu'une autre ? Problème du relativisme. Et si elle mène effectivement une critique, elle ne peut le faire qu'en recourant en sous-main à des normes de jugement. Impasse du cryptonormativisme.

¹⁷⁶ FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Dits et écrits*, t. II, *op. cit.*, n°84, p. 150. [Mes italiques].

¹⁷⁷ Voir *supra*, point (2.2.).

¹⁷⁸ Bien qu'elle soit son alliée, elle-même reconnaît explicitement que sa critique est outrée : « d'une part, la critique de Foucault par J. Habermas attire notre attention sur des questions très importantes : quelle est sa position vis-à-vis des idéaux des Lumières ? Rejette-t-il le projet d'examen des pratiques et institutions d'arrière-plan qui structurent les possibilités de la vie sociale de sorte à les rendre disponibles à un contrôle humain conscient et collectif ? Rejette-t-il la conception de la liberté comme autonomie qu'un tel projet semble présupposer ? [...]. Mais, d'autre part, même si la critique de Habermas attire notre attention sur de telles questions, ce dernier tend à ne pas mobiliser le type d'enquête qui permettrait d'y répondre. En effet, *sa formulation du problème est par trop tendancieuses pour permettre son juste règlement*. Elle néglige la possibilité que la cible de la critique de Foucault ne soit pas la modernité *simpliciter*, mais plutôt l'une de ses composantes particulières [...], l'humanisme ». N. FRASER, « Foucault : A Young Conservative ? », *Unruly Practices...*, *op. cit.*, p. 36. [Ma traduction et mes italiques]

4.2. Qu'est-ce que se réorienter dans la pensée ?

Dans cette situation l'erreur de nombre de partisans de la généalogie fut de jouer le jeu de l'adversaire en en proposant une défense épistémologique, espérant démontrer la neutralité objective du perspectivisme. Brian Lightbody est certainement celui qui est allé le plus loin dans cette voie¹⁷⁹ en entreprenant, à partir de Nietzsche et de Foucault, la reconstruction systématique d'une *méthode* généalogique qui soit épistémiquement supérieure et, de ce fait, préférable à toute autre. Il entend ainsi résoudre le problème du relativisme en attribuant à la généalogie une série de règles méthodologiques permettant la production d'un corpus de connaissances historiques véritablement objectives sur différents champs d'analyse. Cependant, une telle entreprise sombre dans une incohérence insurmontable : elle est, de toute évidence, animée par une volonté de vérité qu'elle n'interroge à aucun moment¹⁸⁰. Autrement dit, elle n'est possible qu'à la faveur d'un refoulement du questionnement généalogique lui-même, car le choix de la fondation épistémologique comme but écarte d'entrée de jeu le geste inaugural de la généalogie qui est le *déplacement de la problématique de la vérité vers celle de la valeur*.

Comprendre ce déplacement c'est saisir pourquoi la généalogie n'est pas plus concernée par l'écueil du relativisme (il existe autant de vérités que de points de vues) que par celui de l'« absolutisme » (il n'existe qu'une seule vérité pour tous). Ce sont là les deux récifs entre lesquels naviguent prudemment ceux qui visent à établir un savoir objectif véritable. Or, le généalogiste n'a pas pour dessein ultime de produire un tel savoir. Quitter la problématique de la vérité ne signifie pas autre chose que *cesser de se donner pour but suprême l'établissement d'un corpus de connaissances*. A strictement parler, la visée de l'*époque* généalogique n'est pas d'établir les conditions pour formuler des théories, ni même pour émettre des thèses ou des antithèses. Que l'on se souvienne, en effet, que son ultime scepticisme n'est pas une mise en doute, une contestation de l'apodicticité d'une forme de rationalité. En termes habermassiens, on peut dire que son objectif dernier n'est pas d'émettre et de justifier des prétentions à la validité propositionnelle (ou normative¹⁸¹). En découvrant que ces prétentions sont articulées à une volonté de puissance inavouée et dissimulée, le généalogiste estime que la recherche de la vérité n'est pas neutre pour l'existence humaine et que l'on doit être en mesure de l'interroger, d'en questionner la valeur du point de vue de ses effets pratiques sur

¹⁷⁹ Brian LIGHTBODY, *Philosophy of Genealogy, an Epistemological Reconstruction of Nietzsche and Foucault's Genealogical Method*, vol. I et II, New York, Peter Lang, 2010.

¹⁸⁰ Je remercie Emmanuel Salanskis d'avoir attiré mon attention sur cette aporie dans le travail de Lightbody.

¹⁸¹ Cet aspect aura toute son importance dans le point suivant.

notre vie en termes d'assujettissement ou d'émancipation. En initiant ce geste, Nietzsche a renversé le questionnement philosophique traditionnel au sujet, par exemple, de la morale :

« le problème n'est pas ici, explique Wotling, de fonder la morale en la ramenant à un principe métaphysique (la toute perfection qu'incarne le Dieu-principe des métaphysiciens rationalistes par exemple), ni d'établir une "formule nouvelle de la moralité" à la manière du questionnement transcendantal [...]. [Ni de] parvenir à une déduction de la pitié comme fondement de la morale¹⁸². »

Or, si l'objectif n'est plus de déterminer la vraie morale, cela ne signifie pas qu'elle devient indifférente aux yeux de Nietzsche, ni qu'il considère qu'on doit accepter les mœurs telles qu'elles sont. Bien au contraire, il s'agit désormais de comprendre les sources d'émergence de la morale tenue pour vraie en son temps afin de l'évaluer. Mais, objectera-t-on, cette évaluation de la volonté de vérité en morale, sur quels critères repose-t-elle ? Il faut répondre ceci : sur aucun. Car dire une vérité universelle et nécessaire n'est pas la problématique directrice de la généalogie. Mais n'a-t-on pas alors ici bêtement pris congé de la raison ?

Ce qu'inaugure Nietzsche en pointant la relation entre vérité et volonté de puissance (donnant lieu à des préférences fondamentales) est au fond un retournement de la philosophie qui donne priorité au questionnement *praxique* sur l'examen *théorétique*. Il ne s'agit plus de jouer une théorie contre une autre mais, plus radicalement, de changer d'orientation dans la pensée. Par orientation je désigne un mode de problématisation qui donne à une pensée ses axes de questionnement et ses objectifs – chaque orientation étant, ensuite, un espace matriciel pour une série ouverte de pensées et de discours différents et parfois opposés. L'orientation théorétique a pour problématique directrice la question du fondement, en un sens large : trouver le sol stable à partir duquel dévoiler, en toute neutralité, la Loi du réel. Son but est d'atteindre cette vérité *pour elle-même*. On trouve, par exemple, la proclamation de cette orientation dans les premières lignes de la *Métaphysique*¹⁸³ d'Aristote quand il fait du désir de connaître un phénomène naturel, universel et désintéressé ne poursuivant la vérité que pour elle-même. Ce qui est recherché supposément pour soi, ce qui est fixé comme fin unique et suprême de la pensée et qui la commande depuis ses balbutiements sensoriels, est l'*adéquation* entre elle et un objet par le truchement des représentations ou du langage. Or, la problématique directrice de l'orientation *praxique* n'a pas pour souci l'établissement la coïncidence de la pensée et du réel, le développement d'une science qui vaille en soi. La question qu'elle pose est celle de la valeur des effets qu'ont *sur nous* les discours vrais, celle,

¹⁸²P. WOTLING, « Introduction », in NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, op. cit., p.22

¹⁸³ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 1, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1991, p.3. « Tous les hommes ont, par nature, le désir de connaître ; le plaisir causé par les sensations en est la preuve, car, en dehors même de leur utilité, elles nous *plaisent par elles-mêmes* ».

donc, de la valeur *éthico-politique* d'une pensée ou d'un discours à prétention de vérité. La vérité est donc considérée *pour autre chose qu'elle-même*. Elle a pour but de *provoquer une crise qui donne lieu à une mise en question de notre rapport à nous même* :

«La seule espèce de curiosité qui vaille la peine d'être pratiquée avec un peu d'obstination, déclare Foucault, [est] non pas celle qui cherche à s'assimiler ce qu'il convient de connaître, mais celle qui permet de se déprendre de soi-même. Que vaudrait l'acharnement du savoir s'il ne devait assurer que l'acquisition des connaissances, et non pas, d'une certaine façon et autant que faire se peut, l'égarement de celui qui connaît. Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit est indispensable pour continuer à regarder ou à réfléchir¹⁸⁴».

En somme, la visée de cette orientation n'est pas d'établir des connaissances pour elles-mêmes, mais de provoquer une expérience, celle d'une *déprise* de soi. Est-ce à dire que la généalogie répudie toute vérité ? Cela n'est pas le cas puisque Foucault comme Nietzsche n'hésitent pas à recourir à des énoncés cognitifs. En effet, Foucault le revendique explicitement :

« J'utilise les méthodes les plus classiques : la démonstration ou, en tout cas, la preuve en matière historique, le renvoi à des textes, à des références, à des autorités, et la mise en rapport des idées et des faits, une proposition de schémas d'intelligibilité, de types d'explications [...]. De ce point de vue, ce que je dis dans mes livres peut être vérifié ou infirmé comme pour n'importe quel autre livre d'histoire¹⁸⁵ ».

De même, bien qu'il affirme que du point de vue généalogique il n'y a que des interprétations, que la vérité elle-même est une erreur, Nietzsche n'hésite pas à recourir aux enseignements de diverses sciences comme la philologie, la biologie, la physiologie, la psychologie, etc., quand il s'agit de faire pièce aux interprétations métaphysiques et religieuses de la morale¹⁸⁶. Il oppose à leur manque de probité une analyse de la « morale qui a réellement existé, qui a

¹⁸⁴ FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 14.

¹⁸⁵ FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault », op. cit., p. 44.

¹⁸⁶ On n'a pas manqué de relever l'insuffisance de la lecture habermassienne de Nietzsche. Voir, par exemple, Dominique JANICAUD, « Rationalité, puissance et pouvoir », in Pierre HADOT et Paul VEYNE (dir.), *Michel Foucault, philosophe*, Paris, Seuil, 1989, qui est à ce sujet aussi juste qu'impitoyable : « La mise en question de la rationalité ne se réduit nullement chez Nietzsche, à une contestation naïve, au premier degré, de la validité intrinsèque, formelle, des jugements de vérité. Nietzsche n'a jamais contesté ni la cohérence ni l'intérêt du *corpus* logique, mathématique et scientifique. Mieux : il a salué l'éminente valeur *disciplinaire* de l'esprit d'analyse et d'observation, les vertus critiques de l'exercice de la raison dans les sciences [...]. C'est [donc] un contresens intenable que de réduire la pensée de Nietzsche à la contestation de la rationalité par la vie, à la destruction de l'objectivité par le *pathos* de la subjectivité » (p. 342). Un peu plus loin il conclut, sarcastique : « Sur cet apport herméneutique de la généalogie nietzschéenne, rien (ou presque) chez Habermas, du moins dans le livre qui nous occupe. Le chapitre sur Nietzsche dans *Der philosophische Diskurs der Moderne* est pour le moins schématique, sinon caricatural. Déjà le titre donne le ton : "Nietzsche als Drehscheibe" : Nietzsche comme plaque tournante ! [...] Cette (fausse) reconnaissance de Nietzsche est digne d'un ingénieur des chemins de fer » (p. 344).

réellement été vécue¹⁸⁷ », une analyse « qui repose sur des documents, [sur] ce qui peut réellement être constaté, ce qui a réellement existé »¹⁸⁸. Ce recours est-il aberrant quand on veut prendre congé de l'orientation théorétique ? Bien au contraire, loin de répudier la vérité le virage praxique noue avec elle un *nouveau rapport*. Le généalogiste la *met en jeu pour autre chose qu'elle-même*. Comme le dit Foucault, « Nietzsche sera le premier à faire échapper le désir de connaître à la souveraineté de la connaissance elle-même¹⁸⁹ ». Le généalogiste entend lui faire jouer un rôle hors de la logique théorétique : non plus établir une correspondance entre la pensée ou le discours et le monde, mais provoquer un *événement* par lequel le monde et soi sont vécus et perçus autrement qu'il ne l'étaient. Dire vrai, ce n'est plus émettre une prétention à la validité qui doit être vérifiée ou justifiée, c'est prioritairement *agir*, intervenir dans le monde afin de le transformer et de créer quelque chose qui n'existait pas encore. Et, de cette expérience, on peut dire qu'elle n'est pas concernée par l'opposition du vrai et du faux, qu'elle est affranchie de la souveraineté du connaître :

« Le livre [*Surveiller et punir*] fait usage de documents vrais, mais de façon qu'à travers eux, il soit possible d'effectuer non seulement une constatation de vérité, mais aussi une expérience qui autorise une altération, une transformation du rapport que nous avons à nous-mêmes et au monde où, jusque-là, nous nous reconnaissons sans problème (en un mot, avec notre savoir)¹⁹⁰ ».

Un peu plus haut, il déclare dans le même sens :

« Mon problème n'est pas de satisfaire les historiens professionnels. Mon problème est de faire moi-même, et d'inviter les autres à faire avec moi, à travers un contenu historique déterminé, une expérience de ce que nous sommes, de ce qui est non seulement notre passé mais aussi notre présent, une expérience de notre modernité telle que nous en sortions transformés [...]. *L'essentiel ne se trouve pas dans la série de ces constatations vraies ou historiquement vérifiables, mais plutôt dans l'expérience que le livre permet de faire*. Or cette expérience n'est ni vraie ni fausse¹⁹¹ ».

En ce sens, le vrai est indexé sur autre chose que lui-même, sur ce qui *importe* pour nous. On peut dire, avec Deleuze, que cette « philosophie ne consiste pas à savoir, et ce n'est pas la vérité qui [l']inspire, mais des catégories comme celles d'Intéressant, de Remarquable, ou d'Important qui décident de la réussite ou de l'échec »¹⁹². Autrement dit, la vérité n'est plus le but mais sert de véhicule pour un agir émancipatoire à l'égard des limites qui circonscrivent notre manière de penser, agir et parler. Bref, du point de vue généalogique, le théorétique

¹⁸⁷ NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, §7, *op. cit.*, p. 58.

¹⁸⁸ Nietzsche, *Ibid.*

¹⁸⁹ FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 6.

¹⁹⁰ FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault », *op. cit.* p. p. 45-46.

¹⁹¹ *Ibid.* [Mes italiques]

¹⁹² Gilles DELEUZE, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 2005, p. 80.

n'est pas invalidé, il est mobilisé *sous condition* praxique. Appliquée à la philosophie politique, cette réorientation de la pensée prend le tour suivant : si, dans sa version classique, elle est conçue comme cette pensée qui dit la vérité de la politique, dans sa version généalogique, elle est ce discours qui déploie une « politique de la vérité »¹⁹³.

On peut maintenant spécifier le rapport de la généalogie à la vérité. Libérée du primat de la connaissance, ses énoncés génèrent une double expérience de pensée : la lucidité d'une part et la « fictionnalité » de l'autre. Selon Aurélien Berlan, la lucidité diffère des vérités de type « philosophique » ou scientifique¹⁹⁴. Premièrement, être lucide c'est, d'une part, prendre « congé de la *philosophia perennis*, c'est-à-dire [...] assumer que les vérités qui importent se trouvent *dans la caverne* (le monde du devenir) et non hors d'elle)¹⁹⁵ ». Le discours généalogique ne dégage donc rien de tel qu'une connaissance des essences. Son attention se trouve toujours « indexée sur le moment présent » de sorte que sa tâche n'est pas de « dire ce qui existe éternellement¹⁹⁶ », mais celle, « bien plus ardue et bien plus fuyante de dire ce qui se passe¹⁹⁷ ». Mais, d'autre part, cela n'implique pas la description objectiviste des faits actuels. L'*époque* généalogique n'est pas la neutralité axiologique des positivistes. Elle ne vise donc pas l'établissement d'une vérité scientifique comprise comme adéquation, vérifiable par une procédure méthodique, d'une proposition à une extériorité. Dès lors, selon Berlan, la lucidité est « la capacité à “voir les réalités en face”, même et surtout celles qui nous sont désagréables, sans se faire d'illusion »¹⁹⁸. Cette caractérisation montre bien qu'il y a ici une conversion philosophique : la réorientation généalogique étant d'ordre praxique, ses énoncés relèvent d'abord d'une *capacité* et d'une *attitude* qui font ensuite *voir* les choses sous *un certain jour*, c'est-à-dire sans illusion, sans se raconter d'histoire. C'est être en mesure « de surmonter tout ce qui mystifie notre regard, qu'il s'agisse de logiques psychologiques (la tendance à “naturaliser” le monde social dans lequel on grandit [...], la “bonne conscience”, etc.) ou sociales ([...] les *a priori* liés à notre culture [...], etc.) »¹⁹⁹ pour voir le monde dans sa grisaille et en saisir les aléas et les failles. On le voit, les énoncés lucides se reconnaissent à ceci qu'ils engagent « indissolublement un rapport au monde²⁰⁰ » et à soi, ce qui les distingue fondamentalement des énonciations sous condition théorétique qui impliquent un sujet neutre,

¹⁹³ Expression qu'utilise Foucault pour qualifier la philosophie telle qu'il l'entend. Voir, par exemple, FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Seuil-Gallimard, 2004, p.5.

¹⁹⁴ Aurélien BERLAN, *La fabrique des derniers hommes*, op. cit., p. 62-68.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 62

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ FOUCAULT, « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? », op. cit, p. 609.

¹⁹⁸ A. BERLAN, op. cit., p. 63.

¹⁹⁹ A. BERLAN, op. cit., p. 63.

²⁰⁰ *Ibid.*

inaffecté et effacé face à une extériorité objectivable et assignable à une régularité. La lucidité est avant tout une attitude, un *ethos* intellectuel produisant des énonciations aux effets critiques sur soi et sur les autres par sa capacité à faire reconnaître le rôle pratique que jouent nos vérités dans la totalité sociale. En ce sens, elle ne relève pas du désintéressement ou de la neutralité objective mais de la *probité*, au sens que Nietzsche donne à ce terme, à savoir l'aptitude à vaincre la timidité de la pensée en faisant face à la provenance peu glorieuse, la *pudenda origo*, de *notre* forme de rationalité, et entreprendre ainsi de la transformer. C'est cet enjeu praxique qui explique pourquoi la généalogie ne saurait être, à strictement parler, une méthode, si l'on entend par là une série de règles fixant une procédure stricte d'usage des énoncés afin de permettre un compte rendu objectif d'un ou plusieurs domaines d'objets. Seuls lui importent les effets qu'ont sur nos vies les formes de rationalité dominantes et la possibilité de nous en émanciper.

Deuxièmement, les énoncés généalogiques sont des opérateurs de fictionnalisation. Qu'est-ce à dire ? Cela ne signifie évidemment pas que le généalogiste raconte des fables ou écrit des romans car, on l'a vu, il a recours à des descriptions vraies du monde. Elles sont même une condition nécessaire : « pour qu'on puisse faire cette expérience [...], *il faut bien que ce qu'il dit soit vrai* [...], historiquement vérifiable »²⁰¹. Autrement dit, la force de la généalogie passe bien par la véridicité de ses énoncés, mais celle-ci n'est pas son but. La généalogie n'est donc ni science, ni fiction. Est-elle une « science-fiction » ? Voilà qui achèverait d'accabler l'austère objectiviste. Et pourtant. Par fiction Foucault ne désigne pas un discours décrivant un univers irréel, mais l'expérience que nous faisons à travers le discours et par laquelle nous *inventons* un nouveau mode d'être :

« Une expérience est toujours une fiction ; c'est quelque chose qu'on se fabrique à soi-même, qui n'existe pas avant et qui se trouvera exister après. C'est cela le rapport difficile à la vérité, la façon dont cette dernière se trouve engagée dans une expérience qui n'est pas liée à elle et qui, jusqu'à un certain point, la détruit²⁰² ».

Que signifie que la vérité puisse être détruite ? « Ce jeu de la vérité et de la fiction [...], de la constatation et de la fabrication²⁰³ » permet de mettre à jour les limites qui assignent pour nous les conditions du vrai dans le présent, de les perturber en en montrant la contingence, de les transgresser et de commencer ainsi à *inventer une nouvelle forme de subjectivité*. Ainsi, l'opération fictionnelle des énoncés généalogique est de provoquer, par le dire vrai, cette

²⁰¹ FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault », *op. cit.* p. 45.

²⁰² *Ibid.*,

²⁰³ *Ibid.*, p. 46.

transformation des rapports à soi et aux autres en vue de l'émancipation – ce qui n'est pas autre chose qu'une politique, celle de la vérité. Il s'agit « de faire en sorte que le discours de vérité suscite, fabrique quelque chose qui n'existe pas encore, donc “fictionne” [...]. On “fictionne” une politique qui n'existe pas encore à partir d'une vérité historique »²⁰⁴.

Il y a bien une raison de la généalogie. *Le théorétique ne saurait en aucune façon être le destin de la philosophie*. Mais, il faut maintenant tirer clairement les conséquences de ces considérations quant au problème du relativisme. Ce dernier est l'inconséquence d'une pensée qui se hasarde benoîtement à nouer ensemble une *thèse* universelle et une autre qui la nie. Le perspectivisme généalogique ne sombrerait dans cette absurdité que s'il soutenait une thèse universelle, celle selon laquelle tout est perspective particulière, ce qui aurait pour conséquence fatale que sa propre thèse à prétention universelle est une perspective particulière. Or, la généalogie affirme qu'elle est elle-même une perspective parmi d'autres (elle aussi est liée à une volonté de puissance, à un *nexus* de savoir-pouvoir). Rigoureusement parlant, elle n'émet donc pas de *thèse* ou de théorie (c'est le sens de la sortie de la problématique théorétique) et certainement pas celle selon laquelle tout est perspective *absolument*. Si pour elle « tout est perspective », c'est *uniquement de son point de vue*.

Toutefois, d'aucuns, comme Lightbody, demanderont en quoi on ne tombe pas là dans une forme d'indifférentisme relativiste ? « Si nous acceptons cette proposition, il ne s'en suit pas que nous devrions croire le perspectivisme. Autrement dit, la généalogie n'est épistémiquement pas plus justifiée qu'aucune autre forme d'enquête²⁰⁵ ». A cette difficulté, on peut répondre ceci : le perspectivisme étant une sortie hors de la problématique de la vérité, il n'est plus commandé par le *telos* de la connaissance et par l'opposition du vrai et du faux, mais par l'enjeu, pratique de l'émancipation auquel la vérité elle-même est soumise et mise en jeu (lucidité et fictionnalité). Il n'y pas là irrationalité, mais une pensée qui donne le primat à la praxie.

La question qui surgit pour finir est celle du rapport que le généalogiste adopte vis-à-vis des autres philosophies. Là encore, la réponse et ce rapport lui-même ne peuvent être que pratiques : la généalogie ne concurrence pas d'autres philosophies dans une course à la vérité ; elle ne les valide ni ne les invalide. Elle les *évalue*. Or, ce rapport implique un sens spécifique du concept de critique : il perd son sens théorétique d'enquête en légitimité (quelle est la vraie/bonne pratique ?) pour un sens politique : les autres pensées ne sont pas des

²⁰⁴FOUCAULT, « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps », *Dits et écrits*, t. III, n°197, *op. cit.*, p. 236

²⁰⁵B. LIGHTBODY, *Philosophy of Genealogy...*, *op. cit.*, note 15, p. 13-14.

antithèses, mais, selon les coordonnées de la lutte à mener pour l'émancipation, et du rôle qu'elles y jouent, des alliées, des adversaires ou des ennemies. Il faut ici se garder d'interpréter cela dans le sens d'une sorte de « multiculturalisme » philosophique comme le font Owen²⁰⁶ ou Tully²⁰⁷ quand, en référence à Wittgenstein, ils affirment, contre la volonté habermassienne d'imposer une unique façon de s'orienter dans la pensée, l'existence d'une pluralité des formes de rationalité. Les deux orientations philosophiques ne sont pas des visions du monde destinées à cohabiter avec tolérance dans un monde libéral. Au point de vue généalogique, elles sont des prises de position dans un champ de lutte politique.

4.3. La valeur de la généalogie

Les descriptions généalogiques qui neutralisent les prétentions à la vérité et les rapportent à des rapports de force ne sont donc pas relativistes. Toutefois, subsiste encore le problème de la motivation normative. L'abandon de la problématique de la vérité revient, au point de vue de la réflexion pratique, à neutraliser également la pertinence et la nécessité d'un critère normatif définissant ce qu'est *véritablement* notre devoir et justifiant ainsi la critique. Or, on le sait, la généalogie a des prétentions critiques : faire apparaître le caractère d'événement et de contrainte arbitraire d'un ensemble pratico-discursif et ouvrir ainsi la possibilité de s'en affranchir. Mais, sans mobile normatif, cette évaluation semble être totalement gratuite. Quelle bonne raison peut-elle avoir de critiquer tel ou tel *nexus* de savoir-pouvoir si elle ne nous dit pas en quoi il est mauvais ? Pourquoi faudrait-il alors lui résister ? Pour N. Fraser et pour J. Habermas, sans une norme valide qui justifie la critique et la lutte, le combat devient totalement arbitraire et privé de sens car on ne pourrait plus dire « en quoi la lutte est [...] préférable à la soumission »²⁰⁸ et « pourquoi [...], au lieu de nous résigner, nous devrions, d'une manière générale, résister »²⁰⁹. Le problème apparaît de façon encore plus saillante quand il est question de la démocratie : on ne voit pas, sauf à se revendiquer d'une normativité prémoderne, pourquoi – mais aussi à quoi – il faudrait résister, car à moins d'invalider et de dévaluer l'égalité et la liberté, de les constituer comme cibles, la raison d'être d'une critique de la démocratie et d'une résistance à elle demeure totalement obscure.

²⁰⁶ D. OWEN, « Orientation and Enlightenment, an essay on critique and genealogy », in S. ASHENDEN et D. OWEN (éd.), *op. cit.*

²⁰⁷ J. TULLY, « To Think and Act Differently... », *op. cit.*

²⁰⁸ N. FRASER, « Foucault on Modern Power... », *op. cit.*, p. 29.

²⁰⁹ J. HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité, op. cit.*, p. 336.

Dans un cadre moderne, l'entreprise semble même absurde : que pourrait bien vouloir dire se libérer du régime de l'autonomie ? La généalogie paraît donc osciller entre deux apories : le cynisme et le cryptonormativisme. D'une part, en refusant tout point de vue normatif, elle semble ne pas pouvoir, contre les dominants, établir la légitimité et la justesse de la cause des dominés, si bien qu'un engagement en leur faveur serait partial et gratuit. Pourquoi rallier ces derniers plutôt que les dominants ? La généalogie ne serait donc qu'un discours guerrier, l'habillage rhétorique donné à une force en lutte contre d'autres sur un champ de bataille où personne n'a tort ou raison. Qu'est-ce qui empêcherait alors le généalogiste de proposer ses services au plus offrant ? Parmi les critiques de gauche du foucauldisme, certains estiment que le parcours de François Ewald – disciple de Foucault et généalogiste de l'État-Providence qui s'est rapproché du patronat français –, illustre bien le caractère ultimement mercenaire de la pensée généalogique²¹⁰. Or, d'autre part, je l'ai dit, la généalogie espère explicitement motiver des luttes contre des formes spécifiques d'assujettissement et se faire le relais des assujettis en se constituant en « art de l'inservitude volontaire »²¹¹. Mais, objecte N. Fraser, ce faisant elle prend nécessairement appui sur une norme, celle de la liberté, mais de façon dissimulée ou implicite. En effet, n'ai-je pas sans cesse, dans le présent travail, fait référence à l'émancipation comme visée de la généalogie sans jamais l'expliciter ni la définir ? N'est-elle pas la norme qui motive la généalogie en sous-main et qu'il lui faudrait rigoureusement clarifier et fonder pour s'éviter le risque de l'errance politique et morale ?

Le refus de toute référence et fondation normative ne relève pas de l'entêtement : y avoir recours c'est abandonner le geste de radicalité philosophique qu'esquisse la généalogie. En effet, chercher à déterminer une norme neutre et objective reviendrait à reconduire une *volonté* de vérité sans l'interroger comme telle. De plus, prétendre établir une norme neutre qui circonscrit la possibilité de la *vraie* vie, une vie débarrassée de toute trace de pouvoir, c'est se rendre aveugle aux processus de pouvoir qui opèrent à travers la vérité. La généalogie ne peut donc chercher à fonder des normes sans perdre en lucidité et en probité car elle

²¹⁰Voir Michael C. BEHRENT, « Accidents Happen: François Ewald, the Anti-Revolutionary Foucault, and the Intellectual Politics of the French Welfare State », *Journal of Modern History*, vol. 82, n°3, Septembre 2010, p. 585-624.

« Foucault's followers divide along lines not unlike those that split Hegel's progeny. One camp, comprising thinkers like Giorgio Agamben and Antonio Negri, defends a politically radical Foucault. Another, including Ewald and other scholars close to Foucault in the late seventies, drew from his thought what can only be called reformist implications. Ewald once asked: "Since nothing can be true, since everything is marked by an irreducible arbitrariness, what then makes power acceptable?"[...] Ewald's career suggests that the political implications of Foucault's thought are far more expansive and varied than is commonly recognized», p. 624.

²¹¹FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », *op. cit.*, p. 39.

laisserait alors les opérations du pouvoir dans l'ombre et prendrait le risque de les reconduire inconsciemment dans son propre discours.

Serions-nous donc pris dans un cercle inextricable ? Une des solutions avancées par les défenseurs de la généalogie est que sa force critique s'origine non pas dans un cadre normatif caché, mais dans les effets produits par le caractère hautement rhétorique de ses énoncés²¹². C'est le cas de Thomas Biebricher pour qui l'on trouve chez Foucault deux niveaux d'analyse. Le premier, qui correspond à « l'élément archéologique²¹³ », consiste à montrer « qu'il n'y a aucune nécessité logique que les choses soient telles qu'elles sont²¹⁴ », qu'autre chose est possible. Ces énoncés dénaturalisants sont simplement descriptifs et fonctionnent comme des opérateurs de contingence. C'est le second niveau, celui qui correspond à « l'élément strictement généalogique²¹⁵ », qui est concerné par la question de la cryptonormativité car il met en œuvre une *évaluation* des ensembles pratico-discursifs qu'il considère, mais tout en évitant toute prétention à la validité normative. C'est en ce lieu, selon Biebricher, qu'interviendrait la dimension rhétorique. Au lieu de proposer un critère normatif qui fonde la légitimité de sa critique, le généalogiste « fait usage d'un dispositif rhétorique non discursif pour rendre son histoire du présent plus attirante et suggestive²¹⁶ ». Autrement dit, le généalogiste renoncerait à *convaincre* et s'emploierait essentiellement à *persuader*. Du langage il ferait un usage essentiellement perlocutoire par son « hyperbolisme, ses analogies suggestives, ses généralisations drastiques et autres micro-stratégies textuelles²¹⁷ ». Cependant, s'il ne fait aucun doute que les textes de Foucault et de Nietzsche font un usage substantiel de jeux rhétoriques, cela ne règle en rien le problème car N. Fraser aurait beau jeu de répliquer que les effets rhétoriques qui, par exemple, inspirent au lecteur de *Surveiller et punir* de la désapprobation vis-à-vis des pratiques carcérales, présupposent chez lui une certaine attente normative prédéfinie qui donne un caractère négatif aux connotations des termes comme « discipline », « surveillance », etc. De la même manière, comme cela apparaîtra dans la seconde partie de ce travail, à la fin du XVIIIe siècle, le mot « démocratie » avait une connotation extrêmement péjorative et servait d'étiquette pour disqualifier les

²¹² Pour cette lecture rhétorique de la généalogie voir Martin SAAR, « Genealogy and Subjectivity », *European Journal of Philosophy*, vol. 10, n°2, 2002 ; Thomas BIEBRICHER, « Habermas, Foucault and Nietzsche: a Double Misunderstanding », *Foucault Studies*, n°3, 2005 ; David C. HOY, « Introduction », in David C. HOY (éd.), *Michel Foucault : lectures critiques*, Bruxelles, De Boeck Université, 1989.

²¹³ T. BIEBRICHER, « Habermas, Foucault and Nietzsche.... », *op. cit.*, p. 10. [Ma traduction].

²¹⁴ *Ibid.*, p. 11. [Ma traduction].

²¹⁵ *Ibid.* [Ma traduction].

²¹⁶ *Ibid.*, p.12. [Ma traduction]. Les techniques mises en œuvres sont détaillées par SAAR, « Genealogy and Subjectivity », *op. cit.*, p. 239-240.

²¹⁷ T. BIEBRICHER, « Habermas, Foucault and Nietzsche.... », *op. cit.*, p. 12. [Ma traduction].

adversaires politiques. Or, cet effet n'était possible que parce que les acteurs adhéraient implicitement au jugement selon lequel la démocratie mène à la tyrannie de la majorité et à l'anarchie meurtrière des foules. Est-ce sur une « agoraphobie »²¹⁸ similaire que la généalogie critique de la démocratie veut jouer ? Ou bien n'est-elle qu'une critique démocratique de la démocratie mais qui ne s'avoue pas comme telle ? Qu'importe au fond, car dans les deux cas ses prétentions critiques seraient ruinées puisqu'elle se ferait la complice complaisante, démagogique et même opportuniste du consensus dominant. Point de salut dans la rhétorique, donc. On ne peut certainement pas relever le défi du cryptonormativisme en remplaçant la justification normative par des effets de manche. Car, si le discours généalogique est un charme lancé sur un lectorat envoûté, que reste-t-il de la critique ?

Il faut le dire sans détour : *la critique généalogique ne se donne pas de critère normatif et n'a pas à s'en donner. Néanmoins, elle met en jeu une valeur, l'émancipation. Ce paradoxe peut être levé si l'on veut bien admettre que le rapport entre une critique et une valeur n'est pas nécessairement d'ordre normatif, c'est-à-dire prescriptif, ce qui implique que la généalogie ne se rapporte pas à l'émancipation comme à ce qui doit être. En somme, il faut pouvoir admettre qu'il n'y a pas à identifier norme et valeur. Cette distinction ne recoupe en rien la désormais classique opposition entre le juste et le bien (Rawls) ou la morale et l'éthique (J. Habermas) qui passe entre deux formes de prescription, les premières étant formelles ou procédurales, sans contenu prédéterminé, les secondes substantielles, prédéfinissant un type particulier de vie bonne. Or, la valeur telle que je l'entends ne renvoie pas à l'obligatoire mais s'indique, se signale, comme ce qui est intéressant et important. Ainsi, la mise en jeu de la valeur-émancipation par la critique généalogique n'est pas à comprendre comme un examen de conformité avec l'idéal et comme une injonction à sa réalisation, mais comme l'intérêt qu'il y a à une exploration de ce qui pourrait être autrement. De ce point de vue, si la norme a la prétention universaliste de réguler la multiplicité des expériences, la valeur, est toujours attachée à une expérience singulière.*

Pour mieux comprendre cette idée délicate, il convient de prolonger la distinction entre problématisations théorique et praxique en tant qu'elles tracent les coordonnées de deux types de critiques²¹⁹. En posant la recherche de la vérité comme *telos* de la pensée, la première oriente la critique selon la logique juridico-politique de la *législation*. Son travail

²¹⁸ Francis DUPUIS-DERI, *La peur du peuple. Agoraphobie et agoraphilie politiques*, Montréal, Lux, 2016.

²¹⁹ J'emprunte cette distinction de deux types de critiques à D. OWEN mais sans en respecter la lettre. Voir D. OWEN, « Orientation and Enlightenment... », *op. cit.* p. 21.

est, dès lors, d'*édicter* une *norme transcendante*²²⁰ et *universelle* servant de *fondement* pour le jugement et l'action dans le but de *conformer l'être au devoir-être* à travers un usage *légal* de la raison. Quant à la seconde, en donnant priorité à une épreuve comme *kairos* d'une pensée, elle oriente la critique selon une logique éthico-politique de l'*expérimentation*. Tout son travail consiste à *éprouver* par son geste même une *valeur immanente et singulière* s'exposant comme *exemple* pour le jugement et l'action et qui nourrit l'effort pour *devenir autres que ce que nous sommes* à travers un usage *antagonique* de la raison. Autrement dit, la critique généalogique ne dispose d'aucune norme extérieure qui lui octroierait ses titres à juger les pratiques et qui serait pour elle un but à réaliser dans l'avenir. Sa valeur se joue tout entière dans le présent de son activité, dans le *hic et nunc* de l'expérience vécue à même son déploiement. En d'autres termes, elle est sa propre valeur. Elle est donc une pratique *de valeur*. Plus précisément, l'émancipation n'est pas pour elle un idéal lointain à approcher, mais une performance, une expérience *in vivo* qui *a lieu* quand, par le questionnement, on s'efforce de s'arracher aux limites du présent. En termes concis : la norme est fondement, la valeur est événement ; la première entend réguler toute expérience possible, la seconde est irrémédiablement singulière.

La critique généalogique est donc à comprendre comme une *expérimentation* au sens du *Versuch* nietzschéen : non pas l'expérimentation scientifique soumise à des règles protocolaires la vouant à la répétition, mais l'essai, la tentative, la prise de risque. Sa valeur tient à ceci : elle engage un questionnement où nous nous mettons nous-mêmes en jeu car en nous affrontant à nos limites, elle travaille à nous transformer et, pour une part, à nous perdre. Elle se déploie donc comme danger, celui du prix à payer quand on veut s'affranchir de la vérité de son temps et des contraintes qu'elle suppose. Sa valeur n'a donc rien du fondement rassurant qui confère un sol stable et une bonne conscience. Elle est bien plutôt celle d'une inquiétante attitude limite de dénaturalisation du présent et d'exploration tâtonnante mais intrépide d'autres modes d'être possibles. Elle résulte de l'intérêt et de l'importance qu'ont les enjeux et la portée d'une *mise à l'épreuve* de soi-même. En ce sens, la valeur de la critique généalogique doit être entendue en ce double sens : d'une part, en tant que pratique périlleuse elle est *valeureuse* comme lorsque l'on dit d'un guerrier ou d'une guerrière s'exposant au danger, qu'ils sont valeureux. D'autre part, elle se comprend aussi comme possibilité d'un « gain » : en tant que tentative d'émancipation, elle *vaut le coup* bien que son issue ne soit

²²⁰ Construite ou reconstruite. Dans le premier cas elle est transcendante au sens d'abstraite (Rawls), dans le second elle est certes immanente aux pratiques, mais elle transcende leur contexte (J. Habermas).

jamais garantie par avance et que nous ne disposons de la certitude rassurante de mener le bon combat.

En tant qu'expérimentation risquée qui s'éprouve au présent, chaque généalogie (de la morale, de la connaissance, de la prison, de la sexualité ou de la démocratie) est ainsi une activité d'auto-transformation irrémédiablement singulière. Aussi, la valeur d'émancipation qu'elle déploie l'est-elle tout autant, si bien qu'elle n'est pas un idéal ou un critère qui perdure par-delà la multiplicité et la succession des expériences, mais rien d'autre que la valeur propre de chacune d'elles. Cela-dit, il ne faut pas interpréter cette singularité de la valeur-émancipation comme l'incarnation particulière des traits idéaux de son type (l'émancipation en général). Quand un acte de pensée émancipatoire survient, il ne saurait être compris comme l'instanciation d'une idée qui l'englobe et le précède. La valeur qui advient à la faveur d'une expérience critique de pensée ne saurait être une différence spécifique. Elle est une différence *tout court*. Mais que les critiques généalogiques aient des valeurs singulières ne saurait signifier qu'elles s'autorisent d'elles-mêmes par une sorte de décisionnisme autocratique. Elles ne sont pas des autolégitimations unilatérales précisément parce que leur singularité leur interdit d'être critère ou fondement, y compris d'elles-mêmes. En ce sens, on peut dire qu'elles s'éploient de façon « sauvage » : elles émergent comme pratiques *de valeur* mais qui sont disjointes de toute prescription au double sens où elles n'en édictent point et ne sont soumises à aucune. Ce positionnement par-delà le légitime et l'illégitime est sans nul doute ce qui nourrit le scandale de la généalogie en ce qu'elle incarne pour les tenants d'une pensée législative, un usage de la raison²²¹ hors-la-loi, stérile et dangereux. En réalité, le geste généalogique fait un *sans* loi de la raison : « sauvage » ne renvoie pas ici à une expérience licencieuse de pensée. Par ce terme, je désigne une activité de pensée qui advient de façon anarchique, c'est-à-dire sans être suspendue à l'autorité et au commandement d'un principe (*archè*) et sans en instituer un à son tour²²².

Mais quelle est la signification de cette valeur-émancipation ? Sa disjonction « sauvage » d'avec toute prescription signifie qu'elle n'est pas la *ratio essendi* d'un impératif

²²¹ D. Owen montre que pour la pensée qui conçoit la critique comme un tribunal, telle que la pratiquent Kant et J. Habermas, ce qui menace la rationalité c'est l'usage illicite (*lawless*) de la raison, c'est-à-dire qui sape l'autorité de l'impératif catégorique. Cette pensée se caractérise alors par une impartialité et anxiété morales. La première, vient du fait que la généalogie ne parvient pas à guider l'action de façon appropriée (c'est-à-dire selon un schéma légal) ; la seconde naît de la crainte que le caractère « hors-la-loi » de la généalogie n'ait des effets délétères sur la jeunesse en l'attirant dans les filets du « jeune conservatisme » : « la crainte de Habermas ici, explique D. Owen, est que la généalogie comme *pratique* [...] agisse de sorte à séduire et corrompre la jeunesse par sa promotion d'un langage esthétisant de la transgression qui remplace l'argumentation rationnelle par les jugements subjectifs de goût », D. OWEN, « Orientation and Enlightenment... », *op. cit.* p. 29.

²²² Je reviendrai plus amplement sur la généalogie comme philosophie an-archique dans la troisième partie, au chapitre 9.

catégorique, ni celui-ci sa *ratio cognoscendi*²²³. Or, cette décorrélation de la liberté et du devoir implique que l'émancipation ne saurait, dans ma perspective, être identifiée avec l'autonomie. En effet, cette dernière notion, comprise comme obéissance à la loi que l'on s'est soi-même prescrite, appartient à une orientation législative de pensée : aussi libre que l'on puisse être ici, *in fine* il s'agit toujours d'obéir. Aussi, la question cruciale dans ce cadre est celle de la légitimité de cette obéissance. Je ne peux donc suivre David Owen quand il fait de l'autonomie la valeur de la généalogie²²⁴ car il ne voit pas que, dans son acception propre, elle est l'enfant de la pensée législatrice. Mais, qu'est-ce alors que cette émancipation ? Elle renvoie non seulement à la liberté mais aussi et indissociablement – ce qui ne va pas sans tensions – à l'égalité. Toutefois, étant foncièrement sauvage, elle ne saurait avoir un contenu, une essence durable qui serait la même en chacune de ses occurrences. Elle n'a que des figures singulières et émergentes. Il faut donc avant tout la comprendre de façon dynamique comme opération de *transgression* et de *destitution* qui s'effectue nécessairement sur un mode *antagonique* et à travers lequel nous nous efforçons de *devenir autres*. La liberté-transgression n'est donc pas une autolimitation mais un franchissement des limites. Il est ici question de désobéir. En ce sens, elle révoque le caractère d'obligation des limites du présent. Et loin d'être un caprice esthétisant comme le pense J. Habermas, elle est une prise de risque sérieuse car éminemment dangereuse. Elle porte en soi la gravité de la révolte car elle s'insurge contre les limites que l'on nous assigne et contre leurs effets assujettissants. Elle est donc activité de *libération*. Mais elle est aussi travail d'*égalisation*. En effet, la transgression des limites vaut simultanément déposition de leur autorité et de celle de ceux qui en réclament la maîtrise et gagnent ainsi la supériorité et les privilèges sociaux que l'on accorde communément aux doctes pour qu'ils travaillent à régenter la manière dont il faut penser, parler et agir. L'émancipation est donc le travail vivant et infini d'interruption des préséances.

Or, ce double caractère dynamique implique que la valeur-émancipation portée par la généalogie émerge inévitablement sur un mode antagonique : elle est un combat, engagé contre la forme pratico-discursive dominante, par lequel s'ouvrent des brèches et de nouvelles perspectives de vie, une lutte infinie menée contre les lois du présent et à travers laquelle l'émancipation se commet et se récidive par et dans son exercice même. Nietzsche a bien insisté sur la dimension conflictuelle de la liberté dans le *Crépuscule des idoles* :

²²³ KANT, *Critique de la raison pratique*, Paris, Gallimard, 1985, p. 20.

²²⁴ D. Owen a recours à cette notion dans « Genealogy as exemplary critique : reflections on Foucault and the imagination of the political », *Economy and Society*, vol. 24, n°4, 1995, p. 489-506, mais l'abandonne dans ses écrits ultérieurs sur la généalogie au profit de l'expression « *self-government* ».

« A quoi se mesure la liberté chez les individus comme chez les peuples ? A la résistance qu'il faut surmonter, à la peine qu'il en coûte pour arriver *en haut*. Le type le plus élevé de l'homme libre doit être recherché là, où constamment la plus forte résistance doit être vaincue : à cinq pas de la tyrannie, au seuil même du danger de la servitude²²⁵ ».

Mais ce que dit Nietzsche de la libération vaut également, contrairement à ce qu'il pense, de l'égalisation. Elle n'est pas « le triomphe des bêtes de troupeau »²²⁶, car si on l'entend de façon antagonique comme déposition, elle est aussi bien libération à l'égard de la domination des limites du présent et de leurs agents assermentés en surmontant la résistance. Elle est donc *intempestive* et, en ce sens, il ne saurait y avoir d'esprit libre sans un travail d'égalisation des intelligences s'efforçant de saper l'autorité des importants et des mandarins en faisant cesser leurs privilèges.

Mais si la valeur émancipatoire de la généalogie n'est pas une norme, un critère, si elle ne *justifie* rien, quel rapport autre que celui de la prescription met-elle en place qui puisse constituer son importance pour la pensée et l'action ? Quand, lors d'un entretien de 1978, Trombadori suggère à Foucault, que sa généalogie de la prison véhicule un enseignement celui-ci répond :

« Je refuse le mot "enseignement". Un livre systématique qui mettrait en œuvre une méthode généralisable ou qui donnerait la démonstration d'une théorie porterait des enseignements. Mes livres n'ont pas exactement cette valeur-là. Ce sont plutôt des invitations, des gestes faits en public²²⁷ ».

Si la critique généalogie n'est pas une leçon prodiguée par la théorie à une pratique ignorante du monde et de ses devoirs, si elle ne prescrit rien, elle est en revanche une *inspiration*, c'est-à-dire une invitation faite aux autres dont l'intérêt et l'importance résident dans le fait qu'à chacune de ses occurrences, elle *exemplifie* la valeur de l'émancipation. Elle est elle-même exhibition d'une expérience de valeur mais qui n'est pas l'édition d'une loi. Comment comprendre cette inspiration ? Pour Owen, il s'agit d'une forme de conseil ou de recommandation :

« Contrairement à la tentative habermassienne de découvrir un fondement transcendantal de l'autorité qui habiliterait sa théorie à légiférer sur les procédures nous permettant de déterminer des normes valides pour nous-mêmes, la généalogie cherche à recommander des valeurs comme l'autonomie à travers l'exemplification de son engagement pour cette valeur²²⁸ ».

²²⁵ NIETZSCHE, *Le crépuscule des idoles*, Paris, Flammarion, 1985, p. 157.

²²⁶ *Ibid.*, p. 156.

²²⁷ FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault », *op. cit.* p. 46-47.

²²⁸ D. OWEN, « Genealogy as exemplary critique », *op. cit.*, p. 503-504.

De ce point de vue, la généalogie pourrait revendiquer une certaine « autorité », celle que veulent bien lui reconnaître celles et ceux qui acceptent sa recommandation : « le jugement des généalogistes selon lequel cette pratique de réflexion critique en vaut la peine (*worthwhile*), [...] n'a d'autorité que dans la mesure où il obtient une approbation publique²²⁹ ». Ce qui explique que cette recommandation soit susceptible d'être suivie est le caractère *exemplaire*²³⁰ du généalogiste qui, dans son activité particulière, incarne excellemment les valeurs de liberté et d'égalité. Son autorité viendrait donc du fait qu'il se donne à voir comme modèle, ce qui l'autoriserait à prodiguer recommandations et conseils répondant ainsi à la question de savoir pourquoi il faut lutter. Owen, fait même de l'intégrité, c'est-à-dire de la conformité des actes aux valeurs défendues, la vertu cardinale de l'attitude généalogique²³¹. Cependant, ici, comme dans le cas de l'autonomie, il reste pris dans le champ de gravité de la pensée législative quand il interprète le geste généalogique comme un cas exemplaire doté d'une certaine autorité (même si celle-ci est accordée et non revendiquée par avance). En effet, cela implique de remobiliser un cadre normativiste en supposant quelque chose comme un idéal universel que chaque performance généalogique particulière incarnerait adéquatement et qu'il conviendrait, à ce titre, d'imiter ou de reproduire. Ainsi, Owen a tendance à faire de la généalogie une « maîtresse de vie », ce qui est particulièrement visible quand il dit de l'autonomie qu'elle est « l'intérêt pratique architectonique de l'activité généalogique²³² », c'est-à-dire son intérêt formel constitutif. Ceci le conduit à considérer que « dans cette perspective générale, l'intérêt formel pour l'autonomie est “rempli” (*filled in*) par diverses perspectives spécifiques, c'est-à-dire par divers intérêts substantiels²³³ ». Il présuppose donc clairement qu'il y a un idéal formel indépendant de ses incarnations et auquel les généalogies empiriques particulières viennent fournir une matière de façon plus ou moins adéquate – ce remplissage étant ici constitutif de l'exemplarité et de l'autorité de chacune d'elles. On semble bien être ici encore dans le cadre d'une pensée qui vise, selon la définition qu'Owen lui-même donne de l'orientation législative, à « réconcilier l'idéal et le réel²³⁴ ». Or, N. Fraser et J. Habermas ne manqueraient pas de voir là l'aveu que la généalogie possède bel et bien un agenda normatif dissimulé ou demeuré implicite et exigeraient qu'il soit explicité de sorte à justifier la critique, ce qui ne peut passer que par l'abandon du perspectivisme et de la généalogie elle-même. Il faut donc bien réaffirmer et affermir la

²²⁹ D. OWEN, « Orientation and Enlightenment », *op. cit.*, p. 36.

²³⁰ D. OWEN, « Genealogy as exemplary critique », *loc. cit.*

²³¹ Voir *ibid.*, p. 503-504.

²³² *Ibid.*, p. 491

²³³ *Ibid.*, p. 502.

²³⁴ D. OWEN, « Orientation and Enlightenment... », *op. cit.*, p. 22.

radicale singularité des expériences émancipatoires portées par les diverses généalogies : elles ne sont ni exemplaires ni ne forment de recommandation car si cette dernière se distingue bien de la prescription ou du commandement, elle suppose néanmoins un devoir-être. Elles sont donc des invitations qui peuvent intéresser un public en proposant une performance politico-intellectuelle de valeur mais sans jamais présumer de son caractère recommandable pour lui.

Mais alors, le problème revient : cette expérience généalogique n'est-elle pas purement subjective et particulière ? L'émancipation qu'elle prétend éprouver, n'est-elle pas qu'une forme de licence anarchique de la pensée ? Comment pourrait-elle importer, intéresser autrui, avoir une quelconque portée au-delà d'elle-même si elle ne s'attache pas à une normativité valant pour toute pensée ? Ne risque-t-elle pas, comme toutes les transgressions fantasques, de susciter un temps la curiosité pour ensuite se perdre dans l'indifférence et l'oubli ? En quoi n'est-elle pas une extravagance de peu d'intérêt et un moyen, pour son plumitif, de faire l'intéressant ?

Pour répondre, de façon formelle d'abord, il faut dire que si la valeur-émancipation n'est pas une norme à prétention universaliste, elle n'a pas moins *rapport à l'universel*. Ou encore : elle a bien une portée universelle, mais qui n'est pas l'universalité de la norme dans ses versions formelle comme substantielle. Ni loi formelle vidée de tout contenu et reconnaissable par tout être participant de *la* raison, ni détermination préétablie d'une forme de vie présentée comme bonne ou naturelle et à laquelle on doit s'intégrer, elle fait bien plutôt signe vers une universalité qui reste toujours fondamentalement singulière. Pour dissoudre ce paradoxe, il faut, comme y invite Patrizia Atzei, sortir de (et non nier) la dualité traditionnelle de l'universel et du singulier, c'est-à-dire adopter une perspective dans laquelle « universalité et singularité [...] ne sont ni l'incarnation de l'une par l'autre, ni l'effacement de leur différence²³⁵ ». On peut alors dire les choses ainsi : la singularité est le mode même d'*émergence* de l'universel. En d'autres termes, il n'est d'universel que dans l'événement par lequel il surgit et duquel il est inséparable. Dès lors, il ne saurait être un idéal à réaliser opposé à un réel tissé de particularités : « l'universalité n'est pas ce qui objecte à la singularité, mais ce qui ne peut qu'être porté par elle²³⁶ ». Aussi, les manifestations d'émancipation par les diverses généalogies ne sont-elles pas des cas particuliers devant être jugés à l'aune d'un idéal qui les précède. C'est pourquoi aussi, contre Owen qui considère que

²³⁵ Patrizia ATZEI, *Penser l'universalité. Badiou, Rancière et la politique*, Thèse de doctorat : philosophie, Université de Paris VIII, 2013, p. 343.

²³⁶ *Ibid.*, 342.

« les généalogies [...] se constituent comme des exemples exemplaires (*exemplary exemplars*) d'une pensée engagée²³⁷ », on peut dire avec Atzei que « dans cette singularisation, il n'est jamais question de "modélisation", qu'il n'y a pas d'exemplarité des exemples²³⁸ ». S'appuyant sur le second Wittgenstein, Bernard Aspe suggère lui aussi que l'exemple n'illustre pas une règle préalable mais il « est chaque fois la seule réalité, chaque fois l'effectivité entière de ce dont il est l'exemple. Il n'y a pas de fond sous-jacent qui serait en position d'être exprimé²³⁹ ».

Mais si l'universalité de la valeur-émancipation n'est ni celle de l'idéal, ni celle du modèle, qu'est-elle ? L'on est conduit à dire ceci : la valeur-exemple est une expérience certes singulière mais dont le propre est de *s'excéder* elle-même car elle consiste en une *opération inachevable d'universalisation*. Elle porte l'universel au-devant de soi, ce qui implique qu'il n'est rien de préalable (un idéal guidant la pensée ou l'action) et a pour corolaire pratique que l'effort n'est pas de réaliser un idéal mais de devenir autre que soi. Que chaque expérience singulière d'émancipation généalogique s'excède, cela ne signifie pas, encore une fois, qu'elle transcende sa particularité pour s'ériger en critère générique. Son excès est le produit de l'acte même d'une généalogie en tant qu'elle neutralise et dénature le présent, l'expose ainsi à l'appréciation des autres et invite à un travail de transformation de soi individuel et collectif. Or, l'universalisation est là : quand s'ouvre la possibilité d'une reprise et d'une prolongation du geste critique à même de constituer un Nous qui ne préexiste pas et dont la formation et la durabilité ne sont en rien garanties²⁴⁰. L'universel de la généalogie réside donc dans son opérativité même : il n'est pas un critère ou condition préalable, mais un *indice*, celui d'une universalité indéfinie en devenir.

On peut décrire cette opération *in concreto*, dans le travail même de Foucault qui montre, une nouvelle fois, l'exemple :

« Une expérience est quelque chose que l'on fait tout à fait seul, mais que l'on ne peut faire pleinement que dans la mesure où elle échappera à la pure subjectivité et où d'autres pourront, je ne dis pas la reprendre exactement, mais du moins la croiser et la retraverser. Revenons un instant au livre sur les prisons. C'est, en un certain sens, un livre de pure histoire. Mais les gens qui ont aimé, ou détesté, l'ont fait parce qu'ils avaient l'impression qu'il était question d'eux-mêmes [...] de leurs

²³⁷ D. OWEN, « Genealogy as exemplary critique », *op. cit.*, p. 504.

²³⁸ P. ATZEI, *Penser l'université...*, *op. cit.*, p. 342.

²³⁹ Bernard ASPE, *L'instant d'après. Projectiles pour une politique à l'état naissant*, Paris, La fabrique, 2006.

²⁴⁰ Comme on le verra dans la troisième partie, si la généalogie n'est pas redoublée d'une projection utopique, sa mise en crise des limites peut provoquer du désenchantement et de la paralysie qui sapent la possibilité d'émergence d'un collectif.

rappports au monde contemporain, dans les formes où celui-ci est accepté par tous »²⁴¹.

Il faut commencer par noter que pour Foucault une expérience n'est telle que si elle s'exécute en nouant des relations, en étant reçue et éventuellement reprise sans être répétée. Il faut parler de reprise *différenciée*. L'épreuve généalogique, si elle parvient à être telle, n'est donc pas purement subjective ou solitaire. Elle suppose une diffusion et une circulation de son événement de parole sur fond de problèmes communs jusque là inaperçus mais dont la prise en charge à laquelle elle invite ouvre un chantier collectif. Son parcours n'est pas fixé *a priori* car il dépend des diverses réceptions et reprises par des gens particuliers concernés par son sujet. Son travail d'universalisation ne suppose pas qu'il s'adresse à une humanité universelle posant ses exigences *a priori*, mais seulement à ceux-là qui sont concernés et avec qui il est possible de construire un « tous » sur fond de problèmes communs :

« L'essentiel n'est pas tant - pour l'action politique de l'écrivain - d'être compris de tous que d'être compris de ceux dont on parle. Je veux dire que si l'*Histoire de la folie* peut être lue par les psychiatres, par les psychologues, par les infirmiers, par les malades mentaux et si, pour eux, ce livre signifie quelque chose et les touche, alors l'essentiel est atteint. Si les ouvriers ne le comprennent pas, ce n'est pas grave. Ça le serait si le livre parlait de la condition ouvrière en France²⁴² ».

Mais, dans cette dernière phrase, Foucault est pour le moins schématique, car la question de la folie telle qu'il l'a problématisée concerne potentiellement plus que le seul « monde psychiatrique » car son exploration des rapports entre raison et déraison en occident, a un enjeu culturel, voire civilisationnel. C'est justement ce qui ressort de ses remarques sur la figure de l'intellectuel spécifique dont il se réclame et qu'il exemplifie en la personne de Oppenheimer :

« C'est parce qu'il avait un rapport direct et localisé avec l'institution et le savoir scientifique que le physicien atomiste intervenait ; mais puisque la menace atomique concernait le genre humain tout entier et le destin du monde, son discours pouvait être en même temps le discours de l'universel²⁴³ ».

Ce n'est pas à partir d'une norme humaniste universelle qu'Oppenheimer parle, mais de son savoir local, savoir qui donc s'exécute en ce qu'il a un enjeu et une portée autre que la seule fission des atomes. Loin donc de relever d'un solipsisme excentrique, la généalogie crée un espace expérientiel dans lequel peuvent se croiser une multiplicité de sujets se sentant concernés et vivre une expérience d'auto-transformation à la fois commune et différenciée

²⁴¹ FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault », *op. cit.* p. 47 [Mes italiques].

²⁴² FOUCAULT, « Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir », *Dits et écrits*, t. II, n° 136, *op. cit.*, p. 525.

²⁴³ FOUCAULT, « La fonction politique de l'intellectuel », *Dits et écrits*, t. III, n° 184, *op. cit.*, p. 110.

puisque plurielle. Je suis ici volontiers Owen selon qui la généalogie est un engagement public *vis-à-vis* des autres : « elle est une activité de formation d'un "nous" ²⁴⁴ ». En effet, il rappelle que l'activité critique de devenir autre que soi est une tentative d'émancipation à l'égard des pratiques et des rationalités sociales qui nous assujettissent dans le présent, ce qui implique que le discours généalogique est toujours engagé au sein de rapports sociaux déterminés. Ainsi, le devenir ouvert par l'activité du généalogiste est nécessairement un « devenir-avec-les-autres ²⁴⁵ » : le travail d'auto-transformation fait signe vers une nouvelle forme de vie projetée par un effort de production individuel et collectif. Mais, encore une fois, ce Nous ne préexiste pas à l'opération d'universalisation transformatrice. Il lui est coextensif. Comme le dit Foucault à propos de ses généalogies :

« Je ne fais appel à aucun "nous", à aucun de ces "nous" dont le consensus, les valeurs, la traditionnalité forment le cadre d'une pensée et définissent les conditions dans lesquelles on peut les valider. Mais le problème justement est de savoir si effectivement c'est bien à l'intérieur d'un "nous" qu'il convient de se placer pour faire valoir les principes qu'on reconnaît et les valeurs qu'on accepte ; ou s'il ne faut pas, en élaborant la question, rendre possible la formation d'un "nous". C'est que le "nous" *ne me semble pas devoir être préalable à la question ; il ne peut être que le résultat – et le résultat nécessairement provisoire – de la question telle qu'elle se pose dans les termes nouveaux où on la formule. Je ne suis pas sûr, par exemple, qu'au moment où j'écrivais l'*Histoire de la folie* il y avait un "nous" préexistant et accueillant, auquel il aurait suffi que je me réfère pour écrire mon livre et dont ce livre aurait été l'expression spontanée. Entre Laing, Cooper, Basaglia et moi-même, il n'y avait aucune communauté ni aucune relation. Mais le problème s'est posé pour ceux qui nous avaient lus, il s'est posé aussi pour certains d'entre nous, de savoir s'il était possible de constituer un "nous" à partir du travail fait et qui soit de nature à former une communauté d'action » ²⁴⁶.*

L'opération d'universalisation généalogique consiste donc non pas à déterminer une procédure d'établissement de critères d'universalité, mais à engager et à s'engager dans un travail de questionnement, celui de notre être présent, qui peut nous concerner tous. Aussi, le Nous ne repose sur aucune identité préalable, avec ses traditions préétablies, et dont il faudrait faire l'herméneutique ²⁴⁷ ; il n'est pas non plus une classe sociale déjà là et dont le généalogiste serait l'« intellectuel organique » ; il n'existe qu'en construction, ne se génère qu'à travers l'opération même de mise en question commune des limites qui ont fait de nous ce que nous sommes. « La généalogie vise à [...] constituer une communauté [...] dans

²⁴⁴ D. OWEN, « Genealogy as exemplary critique », *op. cit.*, p. 503.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 497.

²⁴⁶ FOUCAULT, « Polémique, politique et problématisations », *Dits et écrits*, t. IV, n° 342, *op. cit.*, p. 594. [Mes italiques].

²⁴⁷ Le passage cité est une réaction à une demande de clarification de la part de Richard Rorty qui affirme la nécessaire interprétation des traditions existantes.

laquelle nous apparentons ensemble à la question “qui sommes-nous ?” [...] qui est préoccupée par la contestation d’une détermination spécifique de notre nature essentielle ou de notre identité authentique »²⁴⁸. C’est ce qu’illustre Foucault par la référence à sa généalogie de la folie : l’écriture du livre ne s’est pas faite à partir de l’appartenance à un Nous déjà constitué qu’aurait été le groupe « antipsychiatrie »²⁴⁹. Foucault et son livre furent bien plutôt entraînés par un mouvement, celui de l’antipsychiatrie, qui en fit un texte de référence et à travers lequel il s’est, pour une part, constitué comme un collectif et dans lequel Foucault s’est en partie reconnu²⁵⁰.

Cela dit, il faut bien se garder de croire que le généalogiste est un questionneur de génie faisant exception, par la seule force de sa pensée et de sa parole, au régime de vérité du présent et illuminant par après les prisonniers demeurés au fond de la caverne. Rien de tel ici car la critique généalogique est toujours déjà *située*. Non pas dans un Nous déjà là mais dans un mouvement d’universalisation qui l’emporte mais auquel elle contribue. La généalogie n’est pas une activité commençante, mais embarquée. Elle s’inscrit dans des luttes spécifiques qui la nourrissent et qu’elle nourrit en retour. Elle est le volet intellectuel d’une activité de transformation de soi plus large qu’elle prolonge mais qu’elle peut quitter. Le cas de *Surveiller et punir* illustre bien cela :

« En effet, je n’ai commencé à écrire ce livre qu’après avoir participé, pendant quelques années, à des groupes de travail, de réflexion et de lutte contre les institutions pénales. Un travail complexe, difficile, mené conjointement avec les détenus, les familles, des personnels de surveillance, des magistrats, etc. [...]. On le lit donc comme une expérience qui change, qui empêche d’être toujours les mêmes, ou d’avoir avec les choses, avec les autres, le même type de rapport que l’on avait avant la lecture. Cela montre que dans le livre s’exprime une expérience bien plus étendue que la mienne. Il n’a rien fait d’autre que de s’inscrire dans quelque chose qui était effectivement en cours ; dans, pourrions-nous dire, la transformation de l’homme contemporain par rapport à l’idée qu’il a de lui-même. D’autre part le livre a aussi travaillé pour cette transformation. Il en a été même, pour une petite partie, un agent. Voilà ce qu’est pour moi un livre-expérience par opposition à un livre-vérité et à un livre-démonstration »²⁵¹.

²⁴⁸ D. OWEN, « Genealogy as exemplary critique », *op. cit.*, p. 503. Par « nature essentielle » et « identité authentique » il réfère aux fixations que provoquent respectivement le dispositif disciplinaire et le dispositif de sexualité à l’aide des sciences humaines et qui sont le levier d’un assujettissement de type biopolitique.

²⁴⁹ L’on sait que l’ouvrage eu d’abord une existence purement académique avant d’être *pris* par le courant de l’antipsychiatrie. De plus, déclare Foucault, « quand j’ai écrit *l’Histoire de la folie*, j’étais tellement ignorant que je ne savais pas que l’antipsychiatrie existait déjà en Grande-Bretagne, et je me suis ainsi retrouvé rétrospectivement à l’intérieur d’un courant » (FOUCAULT, « Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir », *op. cit.* p. 522-523).

²⁵⁰ Saïd CHABILI, « Foucault et l’antipsychiatrie », *L’information psychiatrique*, vol. 92, n°8, 2016, p. 671-676.

²⁵¹ FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault », *op. cit.*, p. 47.

L'expérience de questionnement généalogique n'est ni un recommencement absolu, un point zéro depuis lequel contempler l'universel, ni une position de survol par rapport aux autres pratiques, mais elle trouve à leur contact sa propre matrice sur laquelle elle agit en retour. Elle n'institue rien, elle est déjà prise dans une opération d'universalisation plus large, c'est-à-dire dans un mouvement émancipatoire effectif de transformation individuelle et collective.

Mais ce caractère embarqué n'en fait pas une critique immanente au sens que les francfortois donnent à cette expression : elle ne noue pas avec la pratique un rapport de légitimation en en reconstruisant la rationalité interne par une philosophie de l'histoire ou une approche transcendantale-faillibiliste²⁵² afin de justifier ses prétentions. En effet, dans la mesure où le généalogiste neutralise toute prétention à la validité normative, les actions de lutte concrètes sont aussi « sauvages » que lui, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas abordées comme dépositaires d'une légitimité immanente et sur laquelle il viendrait prendre appui. Il n'y a donc aucun sens à ce que la critique généalogique s'en revendique comme d'un fondement. Il suit de là une double conséquence : la valeur des luttes émancipatoires et des généalogies qui s'y allient, ne sont que des forces singulières dans un champ de forces en lutte. C'est pourquoi J. Habermas croit pouvoir dire que la généalogie n'est pas une critique mais une tactique, un moyen de faire la guerre. Mais cette objection n'a de prise que si, comme lui, on restreint la notion de critique à la seule approche normative. Or, on l'a vu, elle ne se limite pas à cette orientation. Certes la valeur de la généalogie n'est pas un idéal, mais elle ne se réduit pas non plus à l'avantage tactique ou stratégique qu'elle permettrait en tant qu'elle ne serait rien d'autre qu'une « une analyse des forces et des faiblesses de l'ennemi pour celui qui entend engager le combat²⁵³ ». Si l'on veut bien prêter attention au fait que la généalogie et les mouvements qui l'embarquent, en tant que forces en lutte éployant des opérations d'universalisations, sont leur propre valeur au sens défini plus haut, alors on doit en tirer les conséquences au niveau de ce qu'on désignait jusqu'ici par les expressions de « volonté de puissance », de « relations de pouvoir » ou de « rapports de forces ». En effet, si une émancipation et une universalisation sont en jeu, les rapports de forces humains ne peuvent être réduits aux frottements de plaques lithosphériques, ni la généalogie à une description de la tectonique des plaques. Il importe donc maintenant de fixer le vocabulaire et de le clarifier. « Force » se dit au moins en deux sens : le pouvoir d'une part, l'insurgeance²⁵⁴ de l'autre. Ces deux processus forment les deux pôles qui s'affrontent et dont les tensions forment un champ

²⁵² Voir A. Honneth, « Une critique reconstructive de la société sous réserve généalogique », *Ce que social veut dire*, t. II, *op. cit.*, p. 86-87.

²⁵³ J. HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité*, *op. cit.*, p. 336.

²⁵⁴ Je définirai ce terme plus extensivement au chapitre 3.

de forces. Le premier, désigne un processus d'assujettissement (sujétion et constitution d'un type de subjectivité) qui se comprend non d'abord comme répression, mais comme gestion des autonomies par la production et la distribution des sujets en identités, comportements, places et fonctions, et ce en prenant appui sur un régime de vérité. On parlera à cet égard de *police*. L'insurgeance est l'effort qui, à la fois, s'oppose au pouvoir en l'interrompant, en lui faisant exception, et qui en faisant jouer des savoirs assujettis²⁵⁵ s'efforce de devenir autre chose que ce que le pouvoir a fait de nous. On parlera ici d'*émancipation*. Que l'insurgeance – et donc la valeur-émancipation – soit une force, cela résulte de ce « qu'elle n'est pas quelque chose qui viendrait, de l'extérieur, s'opposer au pouvoir²⁵⁶ ». Elle ne s'y oppose pas depuis un « lieu du grand Refus²⁵⁷ » comme dit Foucault. Le perspectivisme généalogique implique en effet que sous les pavés il n'y a point de plage, si l'on entend par là un état pur d'humanité qui serait foncièrement bon. On peut donc dire que la généalogie qui s'y allie est *la raison du plus faible* en ce sens que la valeur de son discours critique est bien partisane, relative à une force, celle d'une puissance d'émancipation. Seulement, si celle-ci a bien une valeur en tant qu'elle enclenche des opérations d'universalisation, elle n'est pas pour autant l'incarnation de la Justice ou du Bien. En effet, ce processus consistant essentiellement en essai et tentatives périlleuses, ne dépend d'aucune garantie ou validation préalable : ni contenu substantiel à intégrer, ni procédure formelle à suivre. Ainsi, il nous faut dire de cette valeur décentrée, clivée et partisane qu'elle est « sauvage ». Qu'une pratique ait une valeur n'en fait une activité ni légitime ni illégitime. Elle *présentifie* plutôt une importance en tant qu'en elle advient comme un cas singulier d'émancipation à portée universelle. C'est pourquoi, du point de vue généalogique, il est de peu d'intérêt de distinguer entre les bonnes et les mauvaises insurgeances. Seule compte leur importance d'exemple pour d'autres activités d'émancipation, c'est-à-dire la possibilité pour elles de les reprendre à leur compte et de les prolonger à leurs manières. Il n'y a pas de pourquoi de la lutte et de la critique, il y a la lutte et la critique. Les révolutions réelles de la modernité ont souvent emporté avec elles des flots de sang et de larmes désespérant et scandalisant la bonne conscience des philosophes de la raison pure pratique qui, simultanément, ne pouvaient les ignorer. Leurs survenues continuent d'avoir une valeur pour nous qui vivons toujours sous leurs illustres signes.

²⁵⁵ Par cette expression, Foucault désigne deux choses : (1) les « contenus historiques » qui ont été ensevelis et récupérés par des formes de savoir dominantes ; (2) le « savoir des gens » qui a été disqualifié par le savoir dominant et légitime. Voir FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* » : *Cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Seuil-Gallimard, 1997, p. 8.

²⁵⁶ FOUCAULT, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, t. I, Paris, Gallimard, 1976, p. 126.

²⁵⁷ Ibid.

« La rose est sans pourquoi,
elle fleurit parce qu'elle
fleurit.
N'a pour elle-même aucun soin,
– ne demande pas : suis-je regardée ? »
Angelus Silesius

CONCLUSION : *La démocratie comme captivité aspectivale*

Tout au long de ce parcours, je me suis efforcé de ne pas répondre à la sommation de justification, à la question de savoir pourquoi lutter et pourquoi critiquer. J'ai plutôt cherché à montrer en quoi la généalogie n'est ni cynique, ni contradictoire, ni « un moyen de lutte superflu²⁵⁸ ». A terme, j'espère avoir au moins rendu *difficile* de considérer la généalogie comme une répudiation totale, conservatrice et contradictoire, de la rationalité moderne. Se dégage même maintenant l'espace d'une autre modernité. J'ai en effet essayé d'esquisser ici les traits d'une pensée qui ne se noue plus autour du problème de la vérité mais de celui de l'expérience, d'une rationalité qui ne soit ni normative ni cynique, tout entière tournée vers l'émancipation. Peut-être pourrait-on même dire qu'elle incarne la modernité dans toute sa radicalité. Non pas comme exemplaire supérieur, mais exemplification d'une modernité poussée à un degré critique très profond. Elle n'est donc pas une dérive par laquelle la modernité retourne son dard contre elle-même pour s'abimer dans un postmodernisme aussi inconsistant que dangereux, mais une exploration hardie de l'une de ses virtualités : le décentrement du regard, plutôt que le délibération du juge. Dominique Janicaud a bien discerné qu'il n'y a rien en elle qui relève de la suppression de la raison, mais de son approfondissement sur un mode inédit :

« Habermas ne discerne pas que, s'il y a chez Nietzsche une critique de la raison, c'est une *autocritique* [...]. Quand Nietzsche demande "pourquoi croyons-nous à la vérité ?", ce n'est pas une instance *extérieure* qu'il critique ; il essaye de démêler le nœud de la rationalité devenue destin [...]. La méditation de Nietzsche suggère un soupçon : "Vouloir le vrai, ce pourrait être secrètement vouloir la mort", [...]. Nietzsche parvient ainsi à des interrogations hyper rationnelles, *parce*

²⁵⁸ J. HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 336.

que profondément philosophiques, sur les présuppositions de la rationalisation intégrale de la vie²⁵⁹ ».

Mais, parler en termes de degrés peut induire en erreur car cela suggère une critique plus moderne qu'une autre. Il faudrait plutôt évoquer un écart, un pas de côté : la méditation généalogique n'est ni plus ni moins rationnelle, elle est simplement une autre rationalité. Aussi, la critique de la rationalité politique moderne, la mise en question de la démocratie, ne saurait à ce titre constituer sa négation pure et simple. Encore une fois, il n'est pas question de se situer à l'extérieur de celle-ci, mais de se placer sur ses bords. Or, ce positionnement inédit provoque nécessairement une double transformation, celle des notions de critique et de démocratie dont la clarification tiendra lieu ici de mot final.

Les francfortois considèrent à juste titre – mais c'est un reproche – que la généalogie n'est pas une *Ideologiekritik*. Cependant, ils n'en perçoivent pas la raison. Trop focalisés sur le contenu des enquêtes foucaaldiennes, là où il faudrait s'attarder sur leur manière, ils considèrent qu'elle est disqualifiée du fait que le pouvoir, sous sa forme disciplinaire, ne se joue plus au niveau des représentations conscientes et des choix volontaires mais traverse désormais les corps et repose sur la répétition sourde d'habitudes naturalisées²⁶⁰. Or, ce faisant, ils ne voient pas que la mise à l'écart – et non la disqualification – de l'*ideologiekritik* trouve sa source dans une structure plus profonde de pensée, à savoir le congés pris vis-à-vis de la problématique de la vérité. L'*époque* exercée à l'égard de toute validité implique qu'il n'est plus question de dénoncer une quelconque *fausse conscience*. C'est pourquoi, comme on va le voir, la démocratie ne saurait ici apparaître comme une idéologie. Elle est appréhendée comme une perspective ou, ce qui revient au même, un régime de vérité.

Dans un article lumineux, David Owen²⁶¹ distingue entre *Ideologiekritik* et critique généalogique. Toutes deux, dit-il, mettent en question deux expériences de captivité différentes. Être idéologiquement captif c'est avoir des croyances fausses sur ses propres intérêts, croyances qui fonctionnent comme un système de représentation du monde social qui légitime un ordre fait de domination et d'exploitation. Il faut ici parler d'*aliénation*. L'exemple classique d'une critique de la démocratie sous cet angle est la démystification

²⁵⁹ D. JANICAUD, « Rationalité, puissante et pouvoir », *op. cit.* p. 348. [Mes italiques].

²⁶⁰ On trouve cette interprétation chez N. Fraser et J. Habermas dans les passages déjà cités. Plus proche de nous, on la trouve également développée de façon bien plus substantielle chez Pierre MACHÉREY, *Le sujet des normes*, Paris, Amsterdam, 2014, mais qui s'intéresse très spécifiquement à la place de l'idéologie chez Foucault et non au statut plus général qu'elle occupe en regard d'une démarche généalogique.

²⁶¹ D. OWEN, « Criticism and Captivity : on Genealogy and Critical Theory », *European Journal of Philosophy*, vol. 10, n° 2, 2002, p. 216-230.

marxienne²⁶² et marxiste de l'égalité formelle propre à la démocratie libérale : l'égalité devant la loi est accusée d'être un voile qui non seulement dissimule les inégalités réelles, mais reconduit les intérêts bourgeois en imposant, via les droits de l'homme, une anthropologie individualiste. Un prolétaire qui se croit l'égal d'un bourgeois est alors victime d'une fausse conscience. Cette forme de captivité est donc celle d'une pensée aliénée, engluée dans le faux et l'illusion. De ce point de vue, on considère que la condition de l'émancipation est la dénonciation de la tromperie bourgeoise pour libérer l'homme de son aliénation. Or, explique Owen, la généalogie se préoccupe d'autre chose – ce qui ne signifie en aucun cas que pour elle il n'y a rien de tel que de l'aliénation idéologique – : la « captivité aspectivale » (*aspectival captivity*)²⁶³. Il s'agit du fait d'être astreint à une perspective unique, une seule manière de faire vérité. Une perspective est un ensemble pratico-discursif qui *limite* le champ de ce qui peut être tenu pour vrai ou faux, faisable ou non faisable. Plus précisément, une perspective ne dit pas ce qui est vrai ou faux mais ce qui peut compter pour vrai ou pour faux. En termes foucauldien, elle est un régime de vérité, c'est-à-dire un cadre qui détermine

« les types de discours [à faire] fonctionner comme vrais ; les mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux, la manière dont on sanctionne les uns et les autres ; les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité ; le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai »²⁶⁴.

C'est à travers ces régimes que les subjectivités sont constituées. D. Owen précise que ces régimes sont partiels, non au sens où ils seraient invalides, mais au sens où ils opèrent une délimitation des possibilités et en excluent d'autres. Autrement dit, à la manière des œillères dont on équipe les chevaux de course, une perspective restreint le champ des possibles de la pensée et de l'action. Aussi, être captif ici, ce n'est pas être trompé, mais être limité ; ce n'est pas subir une trahison, mais une restriction. C'est avoir une unique interprétation du monde et la tenir pour universelle, nécessaire et obligatoire, là où elle n'est qu'un point de vue particulier, contingent et partiel. La forme de captivité qui soucie la généalogie, explique Owen, n'est donc pas la fausse conscience mais la *conscience restreinte* et les rapports de pouvoir qui lui sont coextensifs. Il faut alors parler non d'aliénation mais d'*assujettissement*, c'est-à-dire à la fois la production d'une subjectivité et

²⁶² Voir, par exemple, MARX, *Sur La question juive*, trad. J-F. Poirier, Paris, La Fabrique, 2006.

Sur la critique marxienne comme démythification, voir Emmanuel RENAULT, *Marx et la philosophie*, Paris, PUF, 2014, p. 26-29.

²⁶³ Le néologisme « aspectival » forgé par D. Owen est construit à partir du mot « aspect ». Il prend sens dans une approche perspectiviste qui considère que les régimes de vérité qu'elle critique donnent à voir des aspects, des points de vues particuliers.

²⁶⁴ FOUCAULT, « La fonction politique de l'intellectuel », *op. cit.* p. 112.

sa soumission corrélative à des contraintes restreignant ses possibles. Si la démocratie est mise en question par la généalogie c'est très exactement sous ce point de vue : elle n'est pas abordée comme un mensonge permanent ou une trahison toujours réitérée, comme la reconduction perpétuelle de la non-démocratie, mais comme une limite (au sens exposé dans le premier chapitre), ce qui encadre la constitution d'une subjectivité politique en lui traçant son parcours — c'est pourquoi cette captivité n'est pas aliénante mais productive — et empêche par avance l'exploration d'autres possibles en les rendant proprement invisibles. La captivité démocratique ne prive donc pas les subjectivités politiques d'être authentiquement elles-mêmes, mais rend difficile leurs éventuelles tentatives pour *être autres*. Aussi sortir de la démocratie est-ce s'évader de la captivité aspectivale qui borne nos possibilités politiques pour en expérimenter de nouvelles. La démocratie n'est pas ici à traiter sous l'angle de l'inadéquation entre les attentes normatives et les faits, mais comme une obstruction de nos efforts d'émancipation, obstruction dont j'ai longuement montré les effets sur la liberté de la pensée politique contemporaine (peu critique, voire dogmatique) et dont il faudra, dans la suite, faire l'histoire au niveau des pratiques politiques concrètes.

Selon Owen, la polémique engagée par les francfortois contre la généalogie est due à leur confusion entre cette dernière et l'*ideologiekritik*. C'est parce qu'ils considèrent que la critique doit rétablir la vérité, qu'elle doit reposer sur des critères normatifs explicités et fondés. Or, cette confusion procède, pour lui, d'une généralisation abusive de la captivité idéologique comme unique forme de captivité – généralisation qui génère chez eux un angle mort : ils sont incapables de déceler la captivité aspectivale et cherchent même, au nom d'une rationalité en réalité atrophiée, à rendre sa critique impensable et impraticable. Mais cela ne va pas sans payer un prix car cette généralisation provoque la forclusion des possibilités émancipatoires que porte la généalogie. Il est certainement méritoire, lorsqu'on travaille à radicaliser ou à sauver la démocratie moderne, de chercher à définir ses idéaux ou à reconstruire la normativité immanente à sa réalité pratique, mais vouloir borner la critique à cette tâche n'est-ce pas détourner le regard des effets d'assujettissement qu'elle emporte avec elle ?

CHAPITRE 3

Le sens de la démocratie

« La démocratie moderne n'a jamais été qu'un mode d'aménagement du pouvoir, c'est-à-dire des rapports entre dominés et dominants ».
Catherine Colliot-Thélène¹

INTRODUCTION

Les précédents chapitres ont permis d'entamer un travail de redéfinition de la démocratie au prisme de la généalogie. Elle a d'abord été qualifiée de limite (chapitre 1) puis spécifiée comme captivité aspectivale (chapitre 2) et a donc d'abord été présentée, dans les deux cas, comme *démocratisme* en ce sens qu'a été décrite la situation des pensées politiques actuelles dans leur rapport d'adhésion non problématisée à ce qu'elles visent comme étant la démocratie. Or, ce faisant, il semble que rien n'ait été encore dit de la *démocratie* considérée comme objet et qu'on ne dispose donc d'aucun concept de celle-ci. En effet, le *démocratisme* est avant tout une attitude à l'égard de la démocratie. Ce problème est aggravé par le fait qu'elle est apparue jusqu'ici avec tant de définitions et de mise en œuvre différentes qu'il semble que le regard généalogique ait surtout abouti à en disperser la signification de sorte que l'on peut se demander si à chaque conception ou pratique évoquée je parlais bien de la *même chose*. Chaque théorie de la démocratie, chaque pratique à prétention démocratique renvoie à des idées et à des exercices de natures très différentes poursuivant des objectifs divergents et selon des tactiques distinctes. Qu'y a-t-il de commun à toutes ces approches si ce n'est leur *démocratisme* mais dont il faut bien reconnaître qu'il est un lien trop lâche ?

¹ C. COLLIOT-THELENE, *La démocratie sans « demos »*, Paris, PUF, 2011, p. 12.

Pourtant, je soutiens ici que ce dernier est une dimension de la démocratie telle que je l'entends et dont il est essentiellement l'effet de surface, le phénomène, cela même dont il convient de rendre raison puisque cette enquête consiste, depuis le départ, à essayer de comprendre comment et pourquoi nous sommes tous devenus démocrates.

Le rôle du présent chapitre est de commencer à rebâtir *généalogiquement* (mais de façon encore seulement formelle) le concept de démocratie. Cette entreprise devra à nouveau opérer un pas de côté vis-à-vis de l'approche philosophique traditionnelle. Il n'est pas question de rechercher l'unité sémantique d'un concept qui établirait l'identité de l'objet qu'il vise. Autrement dit, il n'est pas question d'établir une essence constitutive de la démocratie *vraie*, mais de dégager son *sens*². Cette distinction renvoie à deux types de définition. Le premier livre les propriétés universelles et nécessaires qui font d'elle ce qu'elle *est* ; le second retrouve derrière un phénomène la force particulière et contingente qui s'exerce à travers lui dans un champ de forces à une époque donnée et qui compose son *devenir*. Les concepts généalogiques ne visent pas des substances stables mais des processus. Autrement dit, le concept généalogique de démocratie n'est pas inconsistant s'il rend compte de la force historique qui habite le phénomène de l'évidence démocratique et qui est le sol commun (contingent) sur lequel se tiennent toutes les conceptions et pratiques diverses de la démocratie aujourd'hui. Malgré leur multiplicité, elles participent d'un même régime pratico-discursif matériel animé par une force en lutte contre une autre. S'occuper du *sens* de la démocratie, ce n'est donc pas lui établir un fondement ou en retrouver l'origine pour lui assurer identité et permanence à travers le temps et l'espace, mais opérer un diagnostic, c'est-à-dire la traiter, d'après le mot de Deleuze, comme un « signe un symptôme qui trouve son sens dans une force actuelle³ », une force particulière et contingente qui s'est emparée d'elle à une époque donnée et signant sa *différence*. Si la démocratie moderne est une force, elle n'est pas n'importe laquelle. La thèse que je soutiens est qu'elle a été et qu'elle est encore non pas un mouvement d'émancipation, mais un *processus spécifique d'assujettissement*. Son *sens* est donc d'être une police, la *police démocratique*.

Or cette affirmation et redéfinition ne va pas de soi et impose une nouvelle confrontation avec la philosophie politique normative. En effet, c'est au sein de cette orientation de la pensée politique que la démocratie trouve son lieu habituel de problématisation. La philosophie politique normative la construit comme un concept qui

² Désormais, j'userai systématiquement de l'italique pour signaler l'usage technique que je m'appête à faire du mot « sens ».

³ Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 2014, p. 4.

indique une source et un mode de légitimation du pouvoir et de son organisation. Autrement dit, elle saisit la démocratie à travers le prisme d'une théorisation normative qui cherche à établir à quelles conditions l'exercice du pouvoir ne relève plus de l'assujettissement mais de l'organisation d'une coexistence juste et pacifique. Or cette orientation interdit d'emblée de la saisir comme un mode d'assujettissement qui se déploie dans une guerre entre des forces contraires. Dans la mesure, en effet, où elle est présentée comme la forme *légitime* du pouvoir, elle ne peut plus être une volonté de puissance, mais la meilleure forme du vivre-ensemble. Par conséquent, son *sens* ne peut se saisir qu'à distance de cette problématique de la légitimité du pouvoir qui, en faisant du concept de démocratie l'idéal de la forme *vraie* de la vie collective, tend à occulter la volonté de puissance qui sourd d'elle. Mais toute la question va donc être de savoir si la démocratie peut être un concept généalogique. Est-ce qu'il ne s'agit pas d'une reprise artificielle ? L'obstacle est en effet de taille tant le terme de « démocratie » comporte déjà en soi une dimension normative renvoyant à une source légitime du pouvoir qu'est le peuple, à son mode d'organisation et aux idéaux subséquents d'égalité et de liberté. Or, la généalogie tend à dégager des relations de pouvoir à travers lesquelles les pratiques individuelles et collectives sont dominées et normalisées. Ce n'est pas un hasard si Foucault ne s'est jamais intéressé à la démocratie (ce qui lui a été beaucoup reproché). C'est qu'elle charrie avec elle une préconception normative du pouvoir qui bloque l'analyse non normative de son « comment ». Y a-t-il donc un sens à envisager que l'égalité soit partie prenante de forces d'assujettissement ou que la liberté individuelle et la liberté collective renvoient à des conduites normalisées ? Bref, à quelles conditions la démocratie peut-elle être un concept généalogique ?

Le présent chapitre commencera par rappeler la manière dont la philosophie politique normative construit le concept de démocratie (1) pour tenter, ensuite, de voir s'il est possible de (et comment) l'extraire de ce mode de problématisation pour la redéfinir comme technique de normalisation (2). Il s'achèvera (3) par une explicitation du cadre philosophique matérialiste dans lequel la démocratie sera désormais pensée comme *praxis* assujettissante (à laquelle participent toutes les théories et conceptions démocratiques contemporaines) menant la guerre aux *pratiques* insurgentes, avant de conclure par sa caractérisation générale et formelle comme *police du politique* (le contenu concret de son *sens* sera présenté dans la seconde partie, aux chapitres 4 et 5).

1. La démocratie comme pouvoir de souveraineté

Pour extraire le concept de démocratie de sa matrice traditionnelle, je m'appuierai sur les réflexions que mène Foucault dans les deux premières leçons du cours intitulé « *Il faut défendre la société* ». Il y règle en effet ses comptes avec la vision du pouvoir véhiculée par la philosophie politique qu'il qualifie également de « théorie de la souveraineté » ou de « théorie philosophico-juridique ». Mais dans ces pages célèbres, il faut moins prêter attention à une certaine pente anti-juridique qu'à la critique d'un discours, celui de la philosophie politique en tant qu'elle est une théorie normative⁴. A le lire on comprend que cette dernière a pour « problème majeur [...] le problème de la souveraineté⁵ », c'est-à-dire la question de la source légitime du pouvoir et ses conditions d'exercice. Son objectif est en effet de « fixer les limites de droit du pouvoir⁶ », de « montrer comment un pouvoir peut se constituer [...] selon une certaine légitimité fondamentale, plus fondamentale que toutes les lois, qui est une sorte de loi générale de toutes les lois⁷ ». Au sein de cette problématisation, dont le cœur est l'opposition du légitime et de l'illégitime, le pouvoir est conçu comme émission de règles opérant un partage entre le licite et l'illicite. C'est un pouvoir qui, de l'extérieur, porte sur des actes et n'intervient effectivement que lorsqu'une infraction est commise pour exercer des sanctions. Mais dans le cadre du permis, défini comme un espace de liberté, il demeure en retrait et n'intervient que pour protéger les libertés l'habitent. Foucault nomme ce pouvoir « pouvoir de souveraineté ». Comme à son habitude, il montre que la théorie de la souveraineté a une histoire. Celle-ci remonterait au Moyen Âge :

« D'abord, elle s'est référée à un mécanisme de pouvoir effectif qui était celui de la monarchie féodale. Deuxièmement, elle a servi d'instrument, et aussi de justification, pour la constitution des grandes monarchies administratives. Ensuite, à partir du XVIe, surtout du XVIIe siècle, au moment déjà des guerres de Religion, la théorie de la souveraineté a été une arme qui a circulé dans un camp et dans l'autre, qui a été utilisée dans un sens ou dans l'autre, soit pour limiter soit, au contraire, pour renforcer le pouvoir royal⁸ ».

⁴ On a, à juste titre (quoique dans une certaine mesure seulement), reproché à Foucault d'avoir une conception réductrice du droit qui en fait une idéologie dissimulant les rapports de pouvoir disciplinaire. Peut-être faut-il considérer que Foucault a mêlé deux choses qu'on gagnerait à séparer : une critique du droit et du discours juridico-législatif d'une part, et une critique de la théorie politique normative d'autre part. Il me semble que si la première manque pour partie sa cible (aussi avancerai-je plus bas l'idée que le droit est parti intégrante de l'exercice *productif* du pouvoir et doit être critiqué comme tel) la seconde demeure parfaitement pertinente.

⁵ Michel FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* » : Cours au Collège de France, 1975-1976, Paris, Seuil-Gallimard, 1997, p. 24.

⁶ *Ibid.*, p. 22.

⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁸ *Ibid.*, p.31.

Or, c'est très précisément au sein de cette problématique que le concept moderne de démocratie trouve son lieu habituel de formulation.

« C'est toujours cette même théorie de la souveraineté [...] que vous allez trouver chez Rousseau et ses contemporains [...] il s'agit à ce moment-là de construire, contre les monarchies administratives, autoritaires ou absolues, un modèle alternatif, celui des démocraties parlementaires. Et c'est ce rôle-là qu'elle joue encore au moment de la Révolution ⁹».

Par conséquent, dans ce cadre théorique, la démocratie va donc être conceptualisée comme l'une des formes possibles du pouvoir de souveraineté. La très célèbre formule d'Abraham Lincoln en résume bien l'esprit : « la démocratie est le pouvoir du peuple, par le peuple, pour le peuple ». Elle réfère donc à une source centrale, à un opérateur (plus ou moins direct) ainsi qu'à un destinataire *légitimes* des règles légales qui ordonnent la vie commune : le peuple. On parlera donc de souveraineté populaire. Le peuple, selon des modalités variables selon les auteurs et les courants de pensée, exercera un pouvoir qui opère par le partage du permis et du défendu dans le but de la paix et de la justice, pouvoir dont il est à la fois la source, l'auteur et le destinataire.

Le problème est que ce mode de théorisation occulte par là-même l'histoire des assujettissements qui furent nécessaires pour la production des subjectivités démocratiques individuelles et collectives. En effet, dans la mesure où elle consiste en une justification d'un pouvoir par la théorisation des bonnes raisons qu'il y aurait à lui obéir, elle gomme sa dimension de force s'exerçant sur des sujets. Cette occultation est d'autant plus sérieuse dans la théorisation normative de la démocratie que les citoyens n'y sont pas considérés comme assujettis au pouvoir dans la mesure où ils sont réputés en être peu ou prou les auteurs, ou à tout le moins, avoir accepté librement de s'en remettre à lui. Le problème de Rousseau, qui passe pour le grand théoricien de la démocratie moderne, était de « trouver une forme d'association [...] par laquelle chacun s'opposant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant¹⁰ ». Cette tendance à l'occultation s'aggrave au cours de l'histoire de la philosophie politique moderne. D'après Catherine Colliot-Thélène, si le contractualisme classique fait malgré tout place à la question de la contrainte en justifiant l'obligation d'obéissance (notamment via un contrat de soumission dans le cas de Hobbes et de Locke) et en faisant un sort à la question des possibles abus du pouvoir¹¹, son prolongement contemporain, notamment chez Rawls, ignore tout bonnement cette question

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, I, 6., Paris, Flammarion, 2001, p. 56.

¹¹ Par exemple, voir ROUSSEAU, *ibid.*, III, 10 et 18.

pour se concentrer sur les considérations de justice, c'est-à-dire, dans la terminologie classique, sur le seul contrat d'association¹². Amartya Sen (qui n'est pourtant pas contractualiste) complimente Rawls pour cette mise à l'écart car il pense qu'il s'agit d'un progrès par rapport au vieux contractualisme :

« [Rawls] s'appuie moins sur l'usage de la force pour faire respecter l'accord (comme dans de nombreuses théorie contractuelles) que sur la volonté des gens de s'en tenir effectivement au comportement qu'ils ont, si l'on peut dire, 'accepté'. Cette façon de voir le problème a tenu Rawls à distance de la nécessité d'une action répressive pour maintenir le contrat : celle-ci est évitable, du moins en théorie¹³»

La philosophie politique est ainsi passée d'une théorie du pouvoir qui prend en charge le problème de la contrainte exercée sur les individus pour établir ses limites, à un oubli pur et simple de cette question qui aboutit à présupposer comme non problématique la légitimité d'un État monopolisant l'usage de la violence (au nom du peuple) et à ne plus y voir qu'une fonction administrative, estime C. Colliot-Thélène. Plus généralement, elle constate une « élision de la question du pouvoir¹⁴ » qui affecterait non seulement l'ensemble de la philosophie politique contemporaine, mais également la philosophie sociale¹⁵, de même que le foucauldisme. Il faudrait alors que la pensée politique contemporaine renoue avec la théorie du pouvoir classique.

Mais la prise en charge de la question de la domination par le contractualisme classique constitue-t-elle pour autant une objection à la critique de la philosophie politique issue de Foucault ? Pas tout-à-fait. S'il est vrai que le contractualisme classique prend en charge la question de la domination, il le fait sous l'angle de sa légitimité, autrement dit, à partir de la question de ce qui le rend compatible avec la liberté de celles et ceux qui auront à lui obéir. Or, ce faisant, il tend lui aussi à l'élision de la domination en surimprimant des rapports normatifs et idéaux de commandement et d'acceptation volontaire, que je nommerai ici *rapports de souveraineté*, sur les rapports non normatifs et matériels de domination. L'objectif de Rousseau n'était-il pas, comme le formule C. Colliot-Thélène elle-même, de penser les conditions dans lesquelles « l'obéissance serait exclusive de la domination, dès lors

¹² Cette analyse de la différence entre contractualismes ancienne et nouvelle manière a été développée par Catherine COLLIOT-THELENE dans une communication intitulée « Le contractualisme contemporain : quelles parties, à quel contrat ? » et présentée au colloque *L'avenir du contractualisme* organisé par Magali Bessone, François Calori, et Stéphane Lemaire à l'université de Rennes 1 en 2012.

¹³ Amartya SEN, *L'idée de justice*, Paris, Flammarion, 2010, p. 254. Cité par C. Colliot-Thélène, *Ibid.*

¹⁴ C. COLLIOT-THELENE, « Philosophie politique : pouvoir et démocratie », in Jean-François PRADEAU (dir.), *Histoire de la philosophie*, Paris, Seuil, 2009, p. 644-645.

¹⁵ Voir C. COLLIOT-THELENE et Franck FISCHBACH « Pourquoi la philosophie sociale ? », *Actuel Marx*, Vol. 58, n°2, 2015, p. 172-189.

qu'elle est obéissance à soi-même¹⁶ » ? Elle répliquerait cependant que si elle mentionne ce projet c'est précisément pour montrer que, d'une certaine manière, le Genevois ne le respecte pas à la lettre car il n'aurait jamais pensé qu'il soit véritablement possible de combler l'écart entre le peuple réel et l'abstraction du peuple souverain et donc de boucler la boucle de l'auto-législation. En effet, en concevant le peuple réel comme multitude, Rousseau lui trouve deux défauts irréductibles, l'absence de lumières et des divisions internes insurmontables. L'ignorance implique que « le peuple ne *peut* pas légiférer¹⁷ », ce qui rend nécessaire l'intervention du législateur. Les divisions, elles, « font que jamais toutes les volontés particulières ne coïncideront avec la volonté générale [et] rendent impossible l'élimination de la domination¹⁸ ». Mais C. Colliot-Thélène ne déplore point l'impossibilité de la pure auto-législation. Elle entend, au contraire, démontrer que c'est une erreur de voir en Rousseau son thuriféraire pour indiquer qu'il aurait parfaitement pu accepter les formes parlementaires contemporaines de démocratie qui posent une distance entre le peuple et les tenants du pouvoir. Le cœur de la démocratie moderne, estime-t-elle, ne saurait être l'auto-législation dont il faudrait définitivement faire le deuil. D'après elle, les tensions de la pensée de Rousseau et le doute quant au caractère démocratique de nos démocraties libérales se dissiperaient pour peu que l'on accepte que l'auto-législation n'est pas à comprendre selon « son acception littérale¹⁹ » et qu'elle « signifie simplement que la loi doit être égale pour tous²⁰ ». Il y aurait donc une leçon de réalisme politique dans le contractualisme classique qui lui ferait prendre en compte l'impossibilité, dans notre modernité, d'un « régime qui réaliserait ou qui tendrait à réaliser l'identité des dominés et des dominants, ou, dit autrement, qui abolirait la domination²¹ », leçon de réalisme qui ferait la supériorité du contractualisme classique sur son avatar contemporain.

Pour autant, la renonciation rousseauiste à une stricte auto-législation, qui le séduisait néanmoins, et son acceptation réaliste d'un résidu irréductible de contrainte, impliquent-elles que le *fait* de la domination est pris en compte s'il est abordé au prisme d'une interrogation normative ? En effet, le but de Rousseau est de régler le problème de la domination non pas, c'est acquis, par sa totale dilution dans une pure auto-législation, mais par sa *conversion morale*. Passée au crible du dispositif normatif qu'est la théorie du contrat social, elle n'apparaît plus comme une domination *stricto sensu*. La relation entre dominants et dominés

¹⁶ C. COLLIOT-THELENE, *La démocratie sans « démos »*, op. cit., p. 67.

¹⁷ *Ibid.*, p. 68.

¹⁸ *Ibid.*, p. 66.

¹⁹ *Ibid.*, p. 72.

²⁰ *Ibid.*, p. 73.

²¹ *Ibid.*, p. 68.

n'est pas conçue comme un rapport de forces sauvage, mais comme un *rapport de souveraineté* : volontairement accepté par les individus, le pôle dominant est converti en *autorité* et, inversement, reconnue par cette autorité, l'opposition à la domination est convertie en *revendication* (de droits). Si l'autorité recourt à la force, il ne peut plus s'agir d'une violence sauvage, mais d'une contrainte légitime — dont elle a le monopole — et à laquelle il est illégitime de désobéir (si elle l'exerce dans le cadre du contrat pour ce qui est de Locke et de Rousseau). Le type de rapport que la théorie normative conceptualise donc (qu'elle thématise ou élude la question de la légitimité), y compris quand la possibilité du déploiement de moyens coercitifs est prise en compte, est celui du commandement souverain et de l'obéissance volontaire qui constituent ensemble le « bon ordre », selon une expression de Rousseau²² ; ou bien qui dégènèrent en relations d'oppression ou de sédition illégitimes, c'est-à-dire en « désordre²³ ». Lorsque C. Colliot-Thélène déplore l'évasion de la question du pouvoir, il s'agit donc très précisément de la question de sa légitimité. Si tel est le cas, alors il est parfaitement juste de dire que la généalogie foucauldienne l'évade. Mais à l'inverse, les investigations normatives classiques, qui entendent établir les termes de la légitimité du pouvoir et générer ainsi des rapports de souveraineté, éludent pour leur part la question du *fait* du pouvoir, c'est-à-dire le rapport de contrainte dans sa nudité. On peut alors dire avec Foucault qu'à la place de la domination, la théorie normative « fait apparaître [...] deux choses : d'une part, les droits légitimes de la souveraineté et, d'autre part, l'obligation légale de l'obéissance²⁴ ». Ce qui revient, ajoute-t-il, à une « éviction du fait de la domination et ses conséquences²⁵ ». D'où l'idée qu'il faut « laisser valoir comme un fait la domination²⁶ ». Mais cette factualité du pouvoir, de ses dissymétries toujours opératoires, ne peut apparaître que si, par *époque*, on suspend volontairement la question de sa légitimité. Il s'agit alors moins d'une éviction ou d'une dérobade que d'une neutralisation. Le contractualisme contemporain, lui, ne neutralise pas la question de la légitimité, il présuppose qu'elle est déjà réglée en admettant par avance « que les institutions politiques des États occidentaux contemporains constituent le cadre stabilisé de *toute politique possible*²⁷ », ce qui est bien différent.

Mais que signifie exactement prendre en considération la domination dans sa factualité ? Pour le comprendre, il faut mobiliser la célèbre thèse foucauldienne, héritée de

²² J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, CS III, 18, *op. cit.*, p. 140.

²³ *Ibid.*, III, 10, p. 126.

²⁴ FOUCAULT, « Il faut défendre la société », *op. cit.*, p. 24.

²⁵ *Ibid.*, p. 24.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ C. COLLIOT-THELENE, « Philosophie politique : pouvoir et démocratie », *op. cit.*, p. 644-645.

Marx²⁸ et du marxisme²⁹, selon laquelle sous la paix du bon ordre, la guerre civile continue de gronder. La domination est donc à penser au prisme de la guerre comme rapport de forces situé en-deçà du légitime et de l'illégitime. Elle est faite d'affrontements effectifs qui ne se pensent pas comme une relation entre une autorité reconnue et des revendications, mais à travers les notions martiales de tactique, technique et stratégie. La théorie politique normative est un charme qui détourne l'attention de cet état de fait en analysant le politique comme concorde civile, alors qu'il est « la guerre continuée par d'autres moyens³⁰ ». De façon générale, donc, il convient « de court-circuiter [...] ce problème [...] de la souveraineté et de l'obéissance des individus soumis à la souveraineté, et de faire apparaître à la place le problème de la domination et de l'assujettissement³¹ ». La tâche de la généalogie est alors « de retrouver le sang qui a séché dans les codes, et par conséquent [...] sous la stabilité du droit retrouver l'infini de l'histoire, sous la formule de la loi les cris de guerre, sous l'équilibre de la justice la dissymétrie des forces »³².

Penser le pouvoir au prisme de la guerre implique un certain nombre d'écarts. Premièrement, il ne doit plus s'analyser en termes de contrat, de consentement ou d'acceptation, mais en termes d'affrontement, de tactique et de stratégie. Les rapports de pouvoir ne sont plus à considérer comme des relations procédurales au sein d'un ordre civil, mais comme des heurts sur un champ de bataille. Deuxièmement, « faire ressortir les rapports de domination [...] cela voudra dire ceci : ne pas essayer de les suivre dans ce qui constitue leur légitimité fondamentale, mais essayer, au contraire, de chercher les instruments techniques qui permettent de les assurer³³ ». La question n'est donc plus celle du pourquoi du pouvoir (c'est-à-dire des bonnes raisons qui fondent le commandement et l'obéissance) mais de son comment (c'est-à-dire des moyens mis en œuvre). Il faut donc décrire les opérations du pouvoir *in concreto*, c'est-à-dire dans leur champ d'application immédiat : « il s'agirait de partir de la relation même de pouvoir, de la relation de domination dans ce qu'elle a de factuel, d'effectif³⁴ ».

²⁸ Consulter en ligne : « Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR membres de la rubrique culturelle du journal quotidien *Rouge* » (1977).

URL : <http://questionmarx.typepad.fr/files/entretien-avec-michel-foucault-1.pdf>

²⁹ Voir Emmanuel RENAULT, « Pouvoir ou domination ? Pouvoir ou exploitation ? Deux fausses alternatives », in Christian LAVAL *et al.*, *Marx & Foucault*, La Découverte, 2015, p. 205.

³⁰ FOUCAULT, « Il faut défendre la société », op. cit., p 15.

³¹ *Ibid.*, p. 24.

³² *Ibid.*, p. 48.

³³ *Ibid.*, p.39.

³⁴ *Ibid.*, p.39.

Troisièmement, quitter la théorie de la souveraineté c'est ne plus partir depuis un ou plusieurs centres d'opération³⁵ — du pouvoir qui seraient autant de sources de sa légitimité — pour voir comment il se ramifie vers le bas, dans la société, ni, inversement, partir des cibles du pouvoir (les sujets) pour analyser leurs rapports aux différentes centrales souveraines³⁶. Il faut plutôt adopter un angle d'analyse transversal. Non pas nécessairement prêter attention aux institutions locales et périphériques comme y invite Foucault, mais surtout se rendre attentif à des processus d'assujettissement qui circulent et ne sont jamais à proprement parler localisés entre les mains d'une institution ou d'une classe. La guerre se mène à différentes échelles en différents lieux et consiste en des relations dont les parties prenantes, individuelles ou collectives³⁷, ne sont point les cibles (bénéficiaires d'un droit ou victimes d'une oppression), mais les relais. Cette transversalité de l'analyse implique de ne point partir des phénomènes globaux de domination (de classe, de race, de genre ou de sexe) comme s'ils étaient donnés, mais de voir comment les relations transversales de pouvoir constituent pour eux un point d'appui. Non pas tant, par conséquent, une « analyse ascendante » (car cette expression de Foucault présuppose encore l'opposition du haut et du bas, du centre et de la périphérie), mais une analyse oblique qui retrouve les phénomènes globaux comme confluence et stabilisation de multiples relations de pouvoir : « leur entrecroisement dessine des faits généraux de domination [et] cette domination s'organise en stratégie plus ou moins cohérente et unitaire ; [...] les procédures dispersées, hétéromorphes et locales de pouvoir sont réajustées, renforcées, transformées par ces stratégies globales et tout cela avec des phénomènes nombreux d'inertie, de décalages, de résistances³⁸ ». Aussi, faut-il en conclure qu'il n'y a pas d'opposition entre luttes locales et globales. Une lutte générale contre la

³⁵ Que l'on parte d'un État ou que l'on sorte, mondialisation oblige, du nationalisme méthodologique, comme on y appelle aujourd'hui, ne change pas fondamentalement la donne tant que l'on pense encore le pouvoir dans le cadre de l'opposition du légitime et de l'illégitime. D'ailleurs, Foucault n'a pas pensé le pouvoir de souveraineté exclusivement en référence à la monarchie et à l'État moderne. Sa notion de souveraineté intègre également les rapports féodaux. Voir, à ce sujet, Jean TERREL, *Politiques de Foucault*, Paris, PUF, 2010, p. 22-34.

³⁶ Aujourd'hui, on aime à parler d'analyses *top-down* ou *bottom-up*.

³⁷ Derrière cette mention, je marque un écart vis-à-vis de Foucault et son abandon du modèle de la guerre au moment de son passage à l'analyse de la gouvernementalité et du changement d'échelle qui l'accompagne (passage aux phénomènes globaux de population). Je considère, pour ma part, qu'il faut lire Foucault à rebours car cet abandon rend opaque le phénomène de la domination et caduque l'idée d'une lutte contre elle au profit d'un plus modeste « art de n'être pas tellement gouverné » (Voir FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? Critique et "Aufklärung" », *Bulletin de la société française de philosophie*, vol. 84, n°2, avril-juin 1990). Emmanuel Renault va dans ce sens lorsqu'il affirme que « si l'on prend au sérieux l'articulation du pouvoir et de la domination, on sera donc tenté de considérer que c'est lorsque Foucault pensait le pouvoir sous l'hypothèse de la guerre civile qu'il a élaboré les positions les moins problématiques, et en ce sens les plus satisfaisantes ». Voir à ce sujet E. RENAULT, « Pouvoir ou domination ? Pouvoir ou exploitation ? Deux fausses alternatives », *op. cit.*, p. 206.

³⁸ FOUCAULT, « "Pouvoir et stratégie" (entretien avec J. Rancière) », *Dits et écrits*, t. III, n°218, Paris, Gallimard, 1994, p. 425.

domination reste parfaitement pertinente dans ce cadre et trouve même dans cette analytique transversale du pouvoir de quoi l'enrichir en lui offrant les moyens de resserrer les mailles de la lutte pour l'émancipation.

Quatrièmement, si les sujets (individuels et collectifs) sont des relais du pouvoir, ils en sont aussi les effets. Neutraliser la question normative revient donc à deux choses. D'une part, ne pas se donner des sujets préalables au rapport de forces auxquels on demanderait s'ils accepteraient ou non tel ou tel pacte, s'ils *reconnaîtraient* tel ou tel pouvoir, mais

« 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. Ne pas donc demander aux sujets comment, pourquoi, au nom de quel droit ils peuvent accepter de se laisser assujettir, mais montrer comment ce sont les relations d'assujettissement effectives qui fabriquent des sujets³⁹ ».

Donc, d'autre part, cesser de penser le pouvoir négativement comme ce qui intervient de l'extérieur sur une volonté préexistante pour lui imposer des interdits ou pour la réprimer. L'assujettissement produit les sujets en les traversant de façon immanente. Pour construire cette conception, Foucault a eu recours à une opposition (certainement trop massive, je vais y revenir plus bas, mais qui est pour le moment utile) de deux modèles, ceux de la loi et de la norme. Le premier donnerait à voir un pouvoir (le pouvoir de souveraineté qui prédomina du Moyen Âge jusqu'à à l'époque classique) dont l'action est de délimiter le domaine du permis comme espace de liberté qu'il n'investit pas et ne s'applique aux sujets, de l'extérieur, qu'à l'occasion d'infractions. Quant au second, qui apparaît à l'époque moderne, il vise plutôt à « atteindre l'intériorité des conduites [...] afin de leur imposer une courbe déterminée⁴⁰ », ce qui lui permet d'opérer un partage entre le normal et l'anormal. Autrement dit, il a pour caractéristique « de s'immiscer dans les activités, d'inciter à certaines pratiques [...], de modeler les individus et, ou, de moduler les processus en s'y insérant⁴¹ ». Le premier pouvoir empêche ou force, tolère ou réprime les actes d'un sujet qui leur préexiste, le second pouvoir encourage des subjectivités ou les corrige en fonction d'une moyenne optimale en les investissant dans toute l'épaisseur de leur vie.

Enfin, cinquièmement, le caractère productif du pouvoir implique qu'il ne s'exerce pas contre la liberté mais à travers elle. L'assujettissement présuppose une liberté, c'est-à-dire un champ relativement ouvert de conduites possibles. Il ne réprime pas une liberté pour la réduire

³⁹ FOUCAULT, « Il faut défendre la société », op. cit., p. 38.

⁴⁰ Frédéric GROS, *Michel Foucault*, PUF, Paris, 1996, p. 68.

⁴¹ Christian LAVAL, « La productivité du pouvoir », in Christian Laval *et al.*, *Marx & Foucault*, La Découverte, Paris, 2015, p. 32.

à néant mais « opère sur le champ de possibilité où vient s'inscrire le comportement de sujets agissants : il incite, il induit, il détourne, il facilite ou rend plus difficile, il élargit ou il limite, il rend plus ou moins probable⁴² ». L'assujettissement consiste en conduite de conduites. Sans cela il serait un pur rapport de contrainte physique, le frottement de plaques tectoniques. Cette liberté consiste à la fois en des capacités que le pouvoir cherche à « maximiser », la productivité des prisonniers, par exemple, mais aussi des rapports à soi qu'il cherche à stimuler, comme le néolibéralisme qui tend à générer des modes économiques de subjectivation où la production de soi par soi coïncide avec la production d'une valeur économique à investir sur un marché. On a là affaire à un pouvoir particulièrement perfide et retors qui déjoue d'autant mieux la lutte qu'il contrôle les sujets *par* leur liberté.

Dans quelle mesure peut-on alors reformuler le concept de démocratie à l'intérieur de ce nouveau cadre d'analyse ? Peut-on penser la démocratie comme une technique d'assujettissement par la norme, partie prenante d'une stratégie guerrière ?

2. La démocratie comme technique de normalisation ?

Une telle reprise du concept de démocratie dans un cadre d'inspiration foucauldienne a-t-elle seulement un sens ? Foucault, pour sa part, semble avoir interdit par avance un tel transfert. Jamais la démocratie n'est thématifiée chez lui autrement que comme le dernier avatar connu du pouvoir de souveraineté et comme forme juridico-institutionnelle — concepts qui, sous sa plume, servent essentiellement de repoussoirs pour penser, par contraste, les spécificités des pouvoirs normalisants que sont le disciplinaire et la biopolitique. Il faut aussi noter qu'il en a une compréhension marxisante, puisque lorsqu'il la thématise explicitement c'est pour la définir comme démocratie parlementaire, avec son lot de droits individuels et de procédures représentatives, et pour pointer sa fonction idéologique par rapport au pouvoir disciplinaire :

« Autrement dit, les systèmes juridiques, que ce soit les théories ou que ce soit les codes, ont permis une démocratisation de la souveraineté, la mise en place d'un droit public articulé sur la souveraineté collective, au moment même, *dans la mesure et parce que* cette démocratisation de la souveraineté se trouvait lestée en profondeur par les mécanismes de la coercition disciplinaire⁴³ ».

⁴² FOUCAULT, « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits*, t. IV, n°306, Paris, Gallimard, 1994, p. 237.

⁴³ FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 35. [Mes italiques].

Les mécanismes disciplinaires sont donc, pour lui, l'« infrastructure » de la démocratie libérale moderne qui les masque et reconduit. Dans *Surveiller et punir*, il ne dit pas autre chose :

« La forme juridique générale qui garantissait un système de droits en principe égalitaires était sous-tendue par ces mécanismes menus, quotidiens et physiques, par tous ces systèmes de micro-pouvoirs essentiellement inégalitaires et dissymétriques que constituent les disciplines. Et si, d'une façon formelle, le régime représentatif permet que directement ou indirectement, avec ou sans relais, la volonté de tous forme l'instance fondamentale de la souveraineté, les disciplines donnent, à la base, garantie de la soumission des forces et des corps. Les disciplines réelles et corporelles ont constitué le sous-sol des libertés formelles et juridiques⁴⁴ ».

L'égalité formelle de la démocratie libérale s'opposerait donc aux relations inégalitaires et dissymétriques de la discipline. Cela voudrait donc dire que la normalisation disciplinaire est fondamentalement a-démocratique, si ce n'est antidémocratique, ce qui rend apparemment difficile de parler d'une normalisation démocratique. C'est ainsi, par exemple que Pierre Sauvêtre le comprend :

« La mise en rapport formellement égalitaire des libertés juridiques est traversée par des relations de pouvoir qui établissent au contraire, en saisissant les forces et les corps, des rapports effectivement inégalitaires entre individus. La souveraineté démocratique se déploie ainsi dans un champ social constitué de relations concrètes d'assujettissement qui viennent perturber, voire court-circuiter son exercice⁴⁵ ».

En effet, dans *Surveiller et punir* Foucault reconduit le schéma d'analyse d'une certaine vulgate marxiste en termes d'infrastructure et de superstructure pour montrer que la structuration déterminante des sociétés modernes est un mode de domination qui a lieu *sous* les arrangements institutionnels et juridiques dont la fonction est de le dissimuler et de le reconduire. La démocratie libérale serait donc un faux-semblant, une mystification occultant l'activité réelle du pouvoir disciplinaire qui travaille à la composition des forces humaines pour les rendre disponibles en tant que forces de travail destinées à l'exploitation capitaliste. L'« accumulation des hommes » en vue de l'« accumulation du capital »⁴⁶.

En réalité, cette façon de rendre compte de la démocratie identifiée à l'État représentatif moderne, avec tout son appareillage juridique, est l'expression d'une pente

⁴⁴ FOUCAULT, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 258.

⁴⁵ Pierre SAUVÈTRE, « Foucault et le conflit démocratique : le gouvernement du commun contre le gouvernement néolibéral », *Astérior*, n°13, 2015, URL : <http://journals.openedition.org/asterion/2648>

⁴⁶ Voir FOUCAULT, *Surveiller et Punir*, op. cit., p. 257.

aporétique dans la démarche foucauldienne en ce qu'elle tente d'expliquer la persistance, d'une part, d'un pouvoir de souveraineté et, d'autre part, du discours philosophico-juridique, alors même que la prédominance des pouvoirs de normalisation aurait dû les rendre caduques, et ce dans les termes propre à l'*ideologiekritik* que Foucault a pourtant cherché à évacuer⁴⁷. Pour ce qui concerne mon problème, l'insuffisance de cette démarche tient au fait qu'elle tend à dissoudre la démocratie dans une forme d'irréalité qui ne rend pas compte de la constitution de la subjectivité démocratique. En effet, si elle n'était qu'une mystification, il n'y aurait de sujet politique démocrate que comme mensonge car rien, dans les rapports sociaux effectifs, ne lui correspondrait⁴⁸.

Or, à lire C. Colliot-Thélène, l'histoire de la constitution du sujet démocratique ne peut se faire que si l'on réintègre la perspective du droit que Foucault a écartée. L'aporie de son approche quant à cette question découlerait du rejet de la philosophie politique et de son alliance avec la philosophie du droit car en ne voyant dans le sujet de droit

« que ce sujet, supposé détenteur de droits naturels, qui accepte de les céder [...] pour permettre la constitution de l'État souverain [...] le droit n'apparaît que comme le masque du pouvoir, et la réalité de celui-ci réside dans la domination, une réalité que la théorie du droit aussi bien que sa technique ont pour fonction essentielle de camoufler. Une telle interprétation du droit interdit naturellement d'y voir l'un des facteurs qui a contribué à façonner la subjectivité moderne⁴⁹ ».

⁴⁷ Voir Pierre MACHÉREY, *Le sujet des normes*, Paris, Amsterdam, 2014. Toutefois, la critique de Macherey est partielle. Elle ne vaut que pour *Surveiller et Punir* et « *Il faut défendre la société* ». Le jugement est à nuancer pour les cours des années suivantes où le propos de Foucault se modifie quelque peu. Dans *Sécurité, territoire et population*, il comprend la relation entre les trois formes de pouvoir que sont la souveraineté, le disciplinaire et le biopolitique davantage en terme d'articulation hiérarchisée. Dans cette optique, le discours philosophico-juridique continuerait d'exister tout simplement parce que le pouvoir souverain existe encore de façon déterminante, bien que subordonnée.

⁴⁸ C'est probablement pour cette raison, d'ailleurs, que Foucault s'est désintéressé de la démocratie à l'heure où ses contemporains, comme on l'a vu dans le premier chapitre, commençaient à en faire une catégorie absolument centrale. L'absence de profession de foi démocratique chez Foucault à l'époque du tout démocratie, embarrasse beaucoup certains foucauldien d'aujourd'hui, qui, par une opération de recodage politique pointée par Alain BROSSAT (*Abécédaire Foucault*, « D comme démocratie », Paris, Démopolis, 2014.), cherchent à en faire un démocrate malgré tout, à commencer par ce texte de Stéphane LEGRAND, publié dans *Le monde* en 2008 à l'occasion de la parution du *Gouvernement de soi et des autres*, intitulé « Foucault, sentinelle démocratique » (Disponible en ligne : https://www.lemonde.fr/livres/article/2008/02/14/michel-foucault-sentinelle-democratique_1011148_3260.html) et dans lequel il concluait « qu'il fut l'un des théoriciens les plus aigus de la vigilance démocratique ». L'affirmation est en effet pour le moins incongrue au regard des mentions extrêmement marginales du terme dans l'œuvre de Foucault... Il s'agissait certes, pour Legrand, de répondre aux reproches faits à Foucault « de n'avoir pas su penser la démocratie, et plus souvent encore d'en avoir été le contempteur infatigable », mais cela ne pouvait que conformer Foucault à la norme politique de notre actualité. À défaut de trouver une théorie pro-démocratique chez Foucault, d'autres démarches, plus prudentes, mais non moins problématiques à l'égard de l'exigence généalogique de transgression de la limite du temps présent, à l'image de celle de P. Sauvêtre évoquée ci-haut, tentent d'articuler une pensée démocratique à partir de la conceptualité foucauldienne en proposant la notion de gouvernementalité démocratique.

⁴⁹ C. COLLIOT-THELENE, « Pour une politique des droits subjectifs : la lutte pour les droits comme lutte politique », *L'Année sociologique*, vol. 59, n° 1, 2009, p. 236.

Pour autant, elle ne récuse pas entièrement le cadre analytique foucauldien. En effet, elle partage avec Foucault la volonté de mise à jour des processus de constitution de la subjectivité moderne qu'elle entend bien mettre en œuvre à propos du sujet démocratique. A ceci près qu'elle propose de le faire d'une manière « inattendue, voire incongrue⁵⁰ » en reprenant le schéma du pouvoir productif « pour tenter d'éclairer des phénomènes d'ordre juridique⁵¹ ». Selon elle, la critique foucauldienne de l'hypothèse répressive, qui montre que le pouvoir ne s'exerce pas contre une liberté originaire détenue naturellement, mais se conditionnent mutuellement — le pouvoir ne s'exerçant que sur des sujets libres, sujets qui n'éprouvent leur liberté qu'en réagissant au pouvoir qui les traverse —, peut servir pour penser la notion de sujet de droit loin du libéralisme et du *jusnaturalisme* qui le renvoient à une nature douée de liberté avant tout pouvoir, liberté qu'elle va lui opposer. Aussi considère-t-elle que

« L'individu sujet de droits est une forme historique de l'individualité qui n'a pu devenir concevable que dans une relation constitutive avec un certain type de pouvoir : un pouvoir qui sollicite cette figure de l'individualité, qui la “provoque”, pour reprendre encore une expression de Foucault, par la manière spécifique dont il s'exerce. [...] l'individu porteur de droits subjectifs est un produit de l'unification de pouvoir politique dans l'État souverain⁵² ».

Ainsi, simultanément contre Foucault et avec lui, elle avance que l'histoire du devenir-sujet démocratique s'écrit depuis la perspective du droit : « la conception très réductrice qu'il se faisait du droit l'a [...] empêché de tirer de sa critique de l' “hypothèse répressive” les conséquences qui permettent d'accorder à la lutte pour les droits la place qui lui est due dans les formes de subjectivation caractéristiques de l'individu moderne⁵³ ». La reprise de la critique de l'hypothèse répressive lui permet en effet de considérer que « contrairement à ce qu'affirme Foucault, le sujet de droit des théories contractualistes n'est pas “le sujet qui accepte la négativité, qui accepte la renonciation à soi-même”, mais bien plutôt le sujet qui se conquiert comme individu, affranchi de toute détermination statutaire, et détenteur de droits dans cette individualité nue⁵⁴ ».

⁵⁰ Pour cet usage « à contre emploi » de Foucault, voir C. COLLIOT-THELENE, « Après la souveraineté : que reste-t-il des droits subjectifs ? », *Jus Politicum*, n° 1, 2008.

URL : <http://juspoliticum.com/article/Apres-la-souverainete-que-reste-t-il-des-droits-subjectifs-27.html>

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid.

⁵³ C. Colliot-Thélène, « Pour une politique des droits subjectifs », *op. cit.*, p. 236-237.

Pour un développement sur la constitution du sujet démocratique comme sujet de droit, voir son maître ouvrage, *La démocratie sans “demos”*, *op. cit.*

⁵⁴ C. COLLIOT-THELENE, « Pour une politique des droits subjectifs », *op. cit.*, p. 241. La philosophe cite un passage de Foucault dans *Naissance de la biopolitique*, Paris, Seuil-Gallimard, 2004, p. 278.

Bien que je partage la critique de la « conception très réductrice » que Foucault s'est faite du droit, quoique dans une certaine mesure seulement⁵⁵, il me semble que déplacer l'analytique productive du pouvoir à l'intérieur de la problématique de la légitimité, intrinsèque aux considérations internes sur le droit, élude la question de la normalisation. Les rapports que nouent, chez C. Colliot-Thélène, les sujets de droit aux divers pouvoirs (d'abord étatique, puis extra-étatiques dans le cadre de la mondialisation), sont bien du type autorité/revendication, rapports mus par une dynamique de reconnaissance mutuelle. Ici le pouvoir est celui qui donne et garantit des droits à des sujets qui en exigent le respect ou en revendiquent de nouveaux. Or, le problème pointé par Foucault revient : le rapport de forces effectif est ici gommé et recodé dans les termes normatifs des rapports de souveraineté qui constituent la logique interne des rapports juridico-politiques, et ce même si C. Colliot-Thélène intègre l'idée de lutte car celle-ci est pensée d'abord comme une demande de reconnaissance de droits à portée universelle et non comme une bataille menée en vue de la victoire d'un camp particulier. En effet, il est d'abord question de légitime commandement et de due obéissance, et, inversement, de légitimes revendications et de dues garanties. Dès lors, si l'histoire du sujet politique contemporain, par le biais du rapport de souveraineté, donne certes à voir les conditions de constitution d'un sujet juridico-politique inédit qu'est le sujet de droit, et interroge la question de son devenir dans le contexte d'une érosion de la souveraineté étatique-nationale et d'une pluralisation des instances souveraines, il reste qu'elle ne fait pas état de la fabrique de l'homme démocratique dans toute son épaisseur matérielle et concrète. Elle ne dit rien des tactiques et techniques effectives mobilisées pour le constituer. Pour les restituer, il faut en passer par une analytique de la norme qui montre comment, à travers des dispositifs très concrets de gestion du temps et de l'espace, comprenant des outils technologiques, des agencements architecturaux et urbains, des emplois du temps, des énonciations à prétention de vérité philosophiques ou scientifiques, des règlements et des législations, les sujets politiques modernes sont constitués dans toute l'épaisseur de leur vie politique. La mise au jour des techniques et tactiques normalisatrices

⁵⁵ En effet, Foucault entretient en réalité un rapport bien plus complexe au droit. Si certains passages évoqués ci-haut tendent effectivement à le réduire à un phénomène idéologique évanescant, il reste que d'autres formulations tendent à lui attribuer une certaine réalité et donc une certaine efficacité, non pas du côté de la domination, mais, de façon surprenante, du côté de la lutte. S'il pointe le fait que l'appel au droit pour résister au pouvoir disciplinaire est vain, car ce dernier constitue son infrastructure, il n'en appelle pas moins à un mystérieux « nouveau droit » qui serait à même de faire pièce aux mécanismes de normalisation et qui, pour ce faire, ne se penserait plus dans les termes de la souveraineté, mais dans ceux du modèle de la guerre. Voir « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 36. Un tel droit « guerrier » ouvre la possibilité de repenser politiquement les droits de l'homme non plus dans les termes d'une *revendication* auprès d'un pouvoir posé en vis-à-vis irréductible dont on attend la reconnaissance, mais comme une modalité de la guerre menée contre lui.

est centrale pour une généalogie de la démocratie dans la mesure où, ne considérant pas le démocratisme contemporain comme étant d'abord une adhésion consciente et volontaire, elle entend attirer l'attention sur la manière dont elle est devenue une évidence intériorisée, une seconde nature qui oriente en sous-main les discours et les conduites. Par le prisme de la norme il devient possible d'éclairer la manière dont toutes nos pratiques politiques ont été modelées et modulées de l'intérieur pour leur donner une tournure moyenne et optimale, ce que la perspective strictement juridico-normative ne peut restituer dans la mesure où elle reste à la surface de nos pratiques et à leur légitimité. Cela dit, il ne s'agit nullement de rejouer ici l'opposition rigide de la norme et du droit. En effet, l'usage que C. Colliot-Thélène fait de Foucault montre très clairement que cette dichotomie est tout à fait artificielle et son analyse de la démocratie moderne impose d'admettre que la prise en compte du droit est essentielle dans la compréhension du devenir-démocratique du sujet politique moderne et donc de l'avènement du tout-démocratie. Mais il s'agira pour moi de faire un cheminement inverse au sien : au lieu d'importer l'analytique productive du pouvoir au sein de la problématique de la légitimité propre à « l'alliance nouvelle entre philosophie politique et les discours sur le droit⁵⁶ » qu'elle appelle de ses vœux, je voudrais plutôt recoder les notions de droit et de loi au sein de la problématique de la guerre et de la normalisation et, par conséquent, les repenser *en neutralisant leur logique interne*, celle de la légitimité et du rapport de souveraineté. Cette voie a déjà été ouverte par l'historien Todd Shepard qui invite à « intégrer une analyse du droit et des institutions de l'État dans les schémas analytiques proposés par Michel Foucault⁵⁷ ». Il propose d'examiner

« comment le droit et les institutions exercent leur emprise sur les débats et les personnes : j'accorde une importance particulière à la manière dont ils passent par des institutions pour, d'une part, produire des sujets qu'ils répartissent dans des catégories définies selon des caractéristiques propres (par exemple, le genre, la sexualité, la nationalité, la religion, ou l'ethnicité) ; et, d'autre part, fixer le champ où il est possible que ces sujets agissent⁵⁸ ».

Le droit, envisagé comme technologie de pouvoir, n'est pas une simple attribution mais une définition de *subjectivités* et n'est pas une simple codification de l'agir, mais un aménagement des conditions dans lesquelles cette subjectivité va être tissée. En d'autres termes, au lieu d'opposer frontalement le droit et la norme, il faudrait traiter le premier comme l'un des modes opératoires de la seconde et considérer que la codification juridique ne concerne pas

⁵⁶ C. Colliot-Thélène, « Pour une politique des droits subjectifs », *op. cit.*, p. 237.

⁵⁷ Todd SHEPARD, *1962 : Comment l'indépendance algérienne a transformé la France ?*, Paris, Payot, 2012, note 26, p. 454.

⁵⁸ *ibid.*, p. 34.

moins l'intériorité des conduites que les mécanismes disciplinaires par exemple. La persistance de la loi et du droit dans la société de normes n'aura alors plus à être interprétée comme une idéologie ou comme une survivance fantomatique d'un passé révolu. Le droit moderne, selon Todd Shepard, mais également Alan Hunt⁵⁹, en est bien l'une des modalités puisqu'il est productif non pas seulement d'un sujet juridique, mais également, de façon plus profonde, d'une forme de vie, car il modèle et module des subjectivités en générant des schèmes pratiques. En ce sens, le droit ne doit pas être réduit à une règle formelle s'imposant de l'extérieur, mais doit se comprendre comme un mode de régulation qui a des effets dans l'immanence de la vie des sujets sur leurs modes d'être, de parler et d'agir. Or, pour le voir, il faut neutraliser la perspective normative de la légitimité et des rapports de souveraineté qui lui est coextensive afin de le saisir non pas depuis ce qu'il dit mais depuis ce qu'il fait.

Il ne faut pourtant pas conclure de mon insistance sur le recodage généalogique du droit que la démocratie ne se laisse éclairer que depuis le juridique, même s'il est exfiltré du territoire de la légitimité. Il ne sera qu'une partie de l'analyse, car il s'agit également de prendre en considération les pratiques extra-juridiques de normalisation, qui prennent les sujets *au ras* de leur vie politique et qui s'articulent aux codifications juridiques non plus sur le mode de l'infra et de la superstructure, mais sur celui de la corrélation. L'être du sujet démocratique est également le résultat de nombre d'éléments matériels, comme la gestion de l'espace et du temps, l'incitation à un certain type d'agir centré sur la prise de parole en lieu et place de l'action directe, l'immunisation des corps par leur éloignement grâce aux dispositifs technologiques, et l'injonction à l'autocontrôle.

3. Premières généalogies de la démocratie

Les linéaments d'une telle compréhension de la démocratie d'inspiration foucauldienne existent aujourd'hui dans quelques travaux. Outre Alain Brossat en France⁶⁰, la philosophe américaine Barbara Cruikshank est une des premières à proposer ce nouvel angle d'analyse dans *The Will to Empower*⁶¹. Elle y propose de repenser les notions « familières de la théorie

⁵⁹ Alan HUNT, « Foucault's Expulsion of Law : Towards a Retrieval », *Law & Social Inquiry*, vol. 17, n°1, 1992, p. 1-38.

⁶⁰ Une des premières analyses qu'il propose de ce genre se trouve dans son *Animal démocratique*, Tours, Farrago, 2000.

⁶¹ Barbara CRUIKSHANK, *The Will to Empower*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1999. [Toutes les citations suivantes sont mes traductions].

démocratique⁶²», comme l'autonomie et la citoyenneté, mais au prisme d'une « théorie politique post-structuraliste⁶³ » qui considère que le sujet politique, comme tout sujet, « est à la fois contraint et rendu possible par des relations de pouvoir⁶⁴ ». Contre la conception classique qui oppose sujet démocratique (citoyen) et pouvoir au motif que contrairement aux sujets d'Ancien Régime caractérisés par leur entière soumission à la volonté du roi, les citoyens seraient maîtres d'eux-mêmes, auteurs de leurs propres lois, B. Cruikshank soutient que « le citoyen démocratique n'est pas une espèce à part des autres sujets ». Il est, au même titre que les autres, « pris dans un champ de pouvoir et de savoir qui ouvre et contraignent les possibilités de la citoyenneté⁶⁵ ». Dès lors, les théories démocratiques ne sont pas à considérer comme des propos neutres mais comme des « discours productifs qui contribuent à établir et solidifier ce qu'il est possible de penser, de dire et d'être⁶⁶ » politiquement. Aussi, estime-t-elle avec Foucault « que “tout est dangereux”, y compris la démocratie⁶⁷ ».

Dans son ouvrage, elle attire en effet l'attention sur la manière dont on a cherché, lors de la « Guerre contre la pauvreté » (*War on poverty*), lancée dans les années 1960 aux États-Unis, à résoudre le problème de la pauvreté et des contestations sociopolitiques à motif égalitaire dont on en a fait le résultat, en proposant « la citoyenneté, l'autogouvernement [...], la démocratie comme solution⁶⁸ ». Il n'était en effet plus question d'apporter une simple assistance car on a commencé à considérer, à droite comme à gauche, que cela ne faisait que contribuer à renforcer la pauvreté. En effet, celle-ci n'est plus expliquée simplement par référence aux structures objectives de la société capitaliste, mais également à la *subjectivité* des pauvres et au sentiment d'impuissance qui les caractériserait et qui les ferait sombrer dans l'apathie et le défaitisme. Non pas une impuissance réelle, mais perçue. De nombreux discours, politiques et théoriques de types psychosociologiques ont commencé en effet à constituer les pauvres en sujets se concevant comme impuissants et subissant par conséquent leur indigence. S'ils sont pauvres c'est donc aussi parce que c'est (en partie) de leur faute. C'est pour cette raison, a-t-on pensé, que la lutte contre la pauvreté ne doit plus prendre la forme d'une redistribution verticale d'argent, de biens et de services, mais doit également inclure une responsabilisation et une autonomisation (*empowerment*) des pauvres pour qu'*ils s'aident eux-mêmes*. Cette politique publique va alors passer par le *Community Action*

⁶² *Ibid.*, p. 2.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 2. Mode de lecture que j'ai moi-même proposé au sujet de Lefort au chapitre 1 et que je proposerai à nouveau au chapitre 8.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *ibid.*, p. 1.

Program (CAP), c'est-à-dire la constitution de communautés locales, dans les quartiers-ghettos notamment, sous forme d'associations, engageant la lutte contre leur propre pauvreté. Par ce mode d'action non directement étatique, il s'agit de redistribuer également du pouvoir. Or, la possibilité même de cette auto-assistance suppose de lutter en même temps contre la tendance à l'apathie et à l'impuissance. B. Cruikshank note alors que les supposées « causes subjectives de l'impuissance sont devenues l'objet d'une intense gouvernementalisation⁶⁹ ». A travers ces programmes d'autonomisation (*empowerment*), s'est ainsi constituée une stratégie politique très particulière qui prend les subjectivités pour cible afin de les transformer et les remodeler selon une certaine norme, celle l'autonomie. Pour appuyer son propos, B. Cruikshank cite l'*Office of Economic Opportunity* (l'agence d'État responsable de la Guerre contre la pauvreté) qui d'un même geste construit la subjectivité du pauvre comme fondamentalement marquée par un sentiment d'impuissance et en déduit la nécessité d'une intervention libératrice :

« L'objectif à long terme de tout programme d'action communautaire est de réaliser un *accroissement des capacités* des individus, groupes et communautés touchés par la pauvreté de traiter effectivement leurs propres problèmes de sorte qu'ils n'aient plus besoin d'aucune assistance. Être pauvre c'est être dans le besoin, c'est être désarmé et sans espoir⁷⁰ ».

Ceci a donc conduit à faire de la citoyenneté une technique de gouvernement. B. Cruikshank parle de « technologies de la citoyenneté », qui forment « une méthode visant à constituer des citoyens à partir des sujets et à maximiser leur participation politique⁷¹ ». Autrement dit, l'autonomisation démocratique des sujets ne va pas sans leur assujettissement car il s'agit d'agir sur les subjectivités pour leur imprimer un type optimal de conduites, à même de permettre la « victoire contre la pauvreté ». Ce n'est là rien d'autre qu'une opération normalisatrice qui passe par des mesures d'incitation, de motivation, d'intéressement et d'engagement pour « transformer les pauvres en citoyens auto-suffisants, actifs, productifs et participatifs⁷² », c'est-à-dire politiquement et économiquement utiles. L'autonomisation, la démocratisation, des pauvres n'est donc pas un processus neutre de lutte contre l'injustice sociale, mais bel et bien (envers et contre tout paradoxe apparent) une relation de pouvoir *sui generis* produisant des types d'humanité déterminés. B. Cruikshank interroge en effet : « comment la subjectivité des femmes autonomisées (*empowered*) est-elle ainsi transformée ? Comment se fait-il que les auteurs [promoteurs de l'*empowerment*] se distinguent de “ces

⁶⁹ *Ibid.*, p. 73.

⁷⁰ Office of Economic Opportunity, *Community Action Program Guide*. Cité dans *ibid.*, p. 73. [Mes italiques].

⁷¹ *Ibid.*, p. 67.

⁷² *Ibid.*, p. 69.

femmes'' ? Qui donne du pouvoir aux impuissants ? Et l'on n'aurait pas là affaire à une relation de pouvoir ?⁷³ ».

Un peu plus récemment en France, un pan de la sociologie politique qui s'intéresse à la « démocratie participative institutionnelle » a emprunté une voie d'analyse similaire, mais dont l'avantage est de proposer des descriptions de la technologie de normalisation démocratique bien plus détaillées, quant à son fonctionnement concret et matériel, que ne l'est celle de B. Cruikshank⁷⁴. Ce courant a porté son attention sur la façon aujourd'hui « un «nouvel esprit de la démocratie'' s'impose au gouvernement de l'action publique⁷⁵ » sous la forme d'un double impératif à la délibération et à la participation⁷⁶. Il n'y a plus beaucoup d'institutions qui n'incluent pas, dans leurs processus de décision, de la concertation, des consultations et des débats. C'est même le cas de la prison⁷⁷ où la réglementation européenne incite à la participation des détenus :

« Sous réserve des impératifs de bon ordre, de sûreté et de sécurité, les détenus doivent être autorisés à discuter de questions relatives à leurs conditions générales de détention et doivent être encouragés à communiquer avec les autorités pénitentiaires à ce sujet »⁷⁸.

On pourrait dire qu'il y a là progrès, que les détenus peuvent enfin faire entendre leur voix et que, d'une certaine manière, on aurait affaire à une réalisation des revendications du GIP que co-anima Foucault et qui voulait donner la parole aux détenus. Mais des sociologues d'inspiration foucauldienne ont cherché à montrer comment les « usagers » de nombre d'institutions différentes sont assujettis par leur invitation à s'exprimer et à participer sur les affaires collectives. Or, la mise en cause de l'existence même de l'institution n'est évidemment pas à l'ordre du jour. Il n'est pas question de donner aux détenus les moyens de s'affranchir de l'institution la plus dominante au sein des sociétés occidentales, mais d'en faire les coauteurs de leur propre détention... Selon Sandrine Ruiz,

« pénétrer l'un de ces espaces de participation institutionnalisée conduit spontanément à convoquer Foucault. [...] la scénographie, l'organisation des modalités d'échanges, le rapport différencié à la prise de parole traduisent et trahissent des rapports et technologies de pouvoir et de savoir [...]. Ces traces

⁷³ *Ibid.*, p. 71.

⁷⁴ Pour un état des lieux, Sandrine RUI, « Où donc est le danger ? Participation et usages de Foucault », *Participations*, vol. 6, n° 2, 2013 ; Sandrine RUI « Parler, mal-dire ou se taire. Pouvoir et espace public », in Hervé OULC'HEN (dir.), *Usages de Foucault*, Paris, PUF, 2014.

⁷⁵ S. RUI, « Parler, mal-dire ou se taire... », *op. cit.*, p. 178. L'expression « nouvel esprit de la démocratie » est de Loïc BLONDIAUX, *Le nouvel esprit de la démocratie*, Paris, Seuil, 2008.

⁷⁶ Voir, Loïc BLONDIAUX et Yves SINTOMER, « L'impératif délibératif », *Rue Descartes*, vol. 63, n°1, 2009, p. 28-38.

⁷⁷ Norman BISHOP, « La participation des personnes détenues à l'organisation de la vie en détention », *Champ pénal*, vol. 3, 2006. URL : <https://journals.openedition.org/champpenal/485?lang=fr>

⁷⁸ « Règles pénitentiaires européennes » (en vigueur depuis 2006), Règle n°50 citée dans *ibid.*

rendent pertinente une perspective foucauldienne : elle permet de saisir ce qu'il y a de "police" dans les dispositifs participatifs⁷⁹ ».

Ce type d'analyse met donc entre parenthèses les discours juridico-normatifs que les institutions tiennent sur elles-mêmes quand elles mobilisent la rhétorique de la démocratie participative pour se légitimer afin de poser la question des modalités concrètes par lesquelles le pouvoir met en œuvre des dispositifs participatifs⁸⁰ pour cadrer, guider et contrôler les individus. Ainsi sous l'espèce des impératifs délibératif et participatif, la démocratie apparaît comme une rationalité gouvernementale dont

« l'enjeu est de produire et d'organiser la population afin de lui permettre de développer toutes ses propriétés. Non pas [...] pour favoriser son émancipation, mais pour que l'État assure et consolide sa propre finalité [...]. L'État ne demande rien d'autre à l'individu que de vivre, travailler, produire, consommer et mourir. Désormais, il conviendrait d'y ajouter : participer⁸¹ ».

Comme l'indique S. Rui, Guillaume Gourgues est celui qui a poussé le plus loin ce mode d'analyse dans sa thèse de doctorat, *Le Consensus participatif*⁸². Il y montre en effet comment les régions françaises construisent la démocratie participative comme une « machine concrète de participation⁸³ ». Au terme d'une enquête empirique comparative d'« offres » de participation par quatre conseils régionaux, il constate que des discours et des pratiques hétérogènes s'unifient néanmoins par leurs relations et forment « le socle commun de toutes les pratiques qui entretiennent un rapport, plus ou moins resserré, au thème de la participation⁸⁴ » et forment ainsi un « Dispositif ». Celui-ci repose sur trois piliers communs à toutes les démarches : (1) des outils techniques comme les fiches et listings ; (2) des opérateurs comme les agents publics, les prestataires ou même des universitaires ; (3) des cibles ou objets de l'action que sont les participants. Cet ensemble forme alors un « agencement machinique concret⁸⁵ ». Or, en prenant appui sur Foucault, G. Gourgues considère que la machine de participation, comme tout Dispositif, est « une formation qui, à un moment historique donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence⁸⁶ » et qui

⁷⁹ S. RUI, « Parler, mal-dire ou se taire. Pouvoir et espace public », *op. cit.*, p. 178.

⁸⁰ Le dictionnaire en ligne *Dicopart* en propose une recension assez exhaustive : CASILLO I. *et al.* (dir.), *Dictionnaire critique et interdisciplinaire de la participation*, Paris, GIS Démocratie et Participation, 2013
URL : <http://www.participation-et-democratie.fr/en/dico/dispositifs>

⁸¹ S. RUI, « Parler, mal-dire ou se taire. Pouvoir et espace public », *op. cit.*, p. 179-180.

⁸² Guillaume GOURGUES, *Le Consensus participatif. Les politiques de la démocratie dans quatre régions françaises*, Thèse de science politique, Institut d'Etudes politiques/Université de Grenoble, 2010.

⁸³ *Ibid.*, p. 625.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 627.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 629.

⁸⁶ FOUCAULT, « Le jeu de Michel Foucault », *Dits et écrits*, t. III, n°206, *op. cit.*, p. 299.

possède donc « une fonction stratégique dominante ⁸⁷ ». En d'autres termes, elle vise à produire des effets de pouvoir sur et travers les participants. Plus précisément, c'est à une entreprise de *normalisation* spécifique que nous aurions affaire, celle de la citoyenneté. Le point de départ des institutions régionales quand elles mettent place des dispositifs participatifs, est une perception, appuyée sur des savoirs sociologiques, de la population comme composée d'individus en retrait par rapport à la vie politique (abstention, apathie, individualisme, défiance). Or cette attitude est considérée comme une déviance, un phénomène anormal qu'il convient de corriger : « la désaffection politique, réelle ou supposée, d'une vaste proportion de la population est un phénomène *néгатif* mais *naturel*, qui doit être bien plus *géré* que *résolu* ⁸⁸ ». Aussi, la mise en participation est-elle conçue comme « un soin curatif, bénéfique pour l'individu ⁸⁹ » mais également pour la population dans son ensemble. Il est donc question d'agir sur les conduites, sans jamais les forcer de quelque manière, pour former des citoyens raisonnables et normaux participant à la bonne santé de la démocratie en général :

« Le Dispositif repose au final sur une *responsabilisation*, répondant à une urgence (défendre la démocratie), dont la preuve est administrée par l'acte de présence et de parole. Les "citoyens" entreprennent de *lutter contre la dégénérescence du corps politique* par une *modification de leur propre comportement* ⁹⁰ ».

Dans la machinerie de la participation institutionnelle, le citoyen se définit moins par son statut juridique, qui le distingue, par exemple, de l'étranger, que par un type de comportement, celui qui consiste à se montrer exemplaire en se déplaçant pour prendre la parole en réponse à des opportunités offertes par les autorités. Ainsi, les enfants, les adolescents, les sans-papiers peuvent en un sens être plus « citoyens » que les citoyens de droit s'ils participent à divers dispositifs comme les conseils d'enfants et de jeunes pour les premiers ⁹¹ et dans les conseils de quartier pour les seconds (rien ne leur interdit d'y prendre part). Pour les étrangers en situation régulière, intégrer de tels dispositifs constitue un argument dans le dossier de demande de naturalisation pour faire montre qu'on est bien « digne » d'être Français puisqu'on a bien assimilé l'*éthos* démocratique propre à la France ⁹². G. Gourgues peut alors

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ G. GOURGUES, *op. cit.*, p. 634.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 633.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 634.

⁹¹ Michel KOEBEL, « Conseil d'enfants et de jeunes », in CASILLO I. et al (dir.), *Dictionnaire critique et interdisciplinaire de la participation, op. cit.*,

URL : <http://www.dicopart.fr/en/dico/conseil-denfants-et-de-jeunes>.

⁹² Parmi les conditions requises pour être naturalisé français, il y a l'« assimilation à la communauté française » qui suppose une « adhésion aux principes et valeurs essentiels de la République » et « une connaissance

conclure que « le Dispositif lié à la démocratie participative constitue donc un ensemble technologique destiné à encadrer les comportements démocratiques d'un fragment toujours plus vaste de population, sans que les individus soient nommément sommés de participer »⁹³.

La redéfinition de la démocratie que je propose n'a donc rien de franchement nouveau. Cependant, si B. Cruikshank et Gourgues se sont détachés de son idéalisation acritique par la théorie normative, il demeure qu'ils n'ont pas poussé le geste généalogique jusqu'au bout car ils n'ont pas su voir en la démocratie la *perspective limite* de notre mode d'être politique. Leur critique en demeure donc captive de sorte qu'ils ne peuvent envisager de révision radicale de nos concepts et de nos gestes politiques. Si B. Cruikshank appelle bel et bien à un nouveau regard sur les notions de citoyenneté et de démocratie pour montrer qu'elles impliquent un rapport d'assujettissement, sa critique reste néanmoins dans le giron démocratique : « si nous voulons un nouveau type de citoyen démocratique, alors nous devons réinventer les moyens par lesquels les citoyens sont connus et produits ⁹⁴ ». Mais pourquoi voudrions-nous un nouveau citoyen démocratique, fût-il réinventé ? B. Cruikshank ne peut répondre car elle n'envisage tout simplement jamais le problème.

Il en va de même chez G. Gourgues qui affirme mener avant tout une entreprise scientifique qui ne doit pas céder à une politisation selon lui excessive. Il souhaite au contraire éviter une certaine pente propre à la notion de machine « qui peut laisser penser [...] [qu'elle] désigne une continuité spatiale et historique hégémonique et totalisante. La machine, c'est ce qui serait partout, tout le temps, au-dessus et malgré les acteurs⁹⁵ ». Au motif donc ne pas écraser la liberté des sujets par une analyse excessivement fonctionnaliste, il faudrait éviter « une posture critique close ⁹⁶ ». Aussi insiste-t-il sur le fait que sous sa plume, la notion de machine de participation ne doit pas devenir « un marqueur de radicalité mais un instrument d'analyse. [...] Il nous paraît tout à fait crucial de ne pas reproduire ce type de politisation [...]. Dans notre réflexion, le recours à l'idée de machine n'a pas de prétention critique en soi⁹⁷ ». Mais cela n'implique pas de renoncer à toute critique. Au contraire, il s'agit de montrer que la machine de participation, met en œuvre une véritable « société de contrôle démocratique⁹⁸ », au sens deleuzien, mais sans que cette hypothèse ne réduise les possibilités d'émancipation

suffisante de l'histoire, de la culture et de la société françaises », ce que la participation active aux offres participatives permettrait d'attester.

Sur ce sujet, voir Abdellali HAJJAT, *Les frontières de « l'identité nationale »*, Paris, La découverte, 2012.

⁹³ G. GOURGUES, *op. cit.*, p. 635.

⁹⁴ B. CRUIKSHANK, *op. cit.*, p. 66.

⁹⁵ G. GOURGUES, *op. cit.*, p. 642.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 642.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 643.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 680.

des sujets qui s'y trouvent engagés. Soit. On adhère volontiers à une prudence intellectuelle qui veille à ce qu'on n'écrase pas en théorie ce que l'on désire en pratique. Mais tout se passe comme si ce sauvetage de la liberté des acteurs contre une *Schwärmerei* critique propre aux années 1970 consistait essentiellement en un sauvetage de la démocratie, comme si démocratie et liberté étaient *a priori* une seule et même chose. En effet, dans un article rédigé avec S. Rui, qui insiste également sur la nécessité qu'une perspective critique ne réduise pas les dispositifs participatifs à une domination sans reste, les deux auteurs s'interrogent :

« Comment proposer une analyse critique des dispositifs participatifs et délibératifs suffisamment objective et à distance de toute approche normative ? Une telle posture [...] est-elle même souhaitable tant il paraît vain de se déplacer dans un en-dehors démocratique ? Et comment alors faire la critique de l'offre publique de participation sans verser dans la "haine de la démocratie" ?⁹⁹ »

Là encore, pourquoi faudrait-il que cela soit vain ? Pas plus que B. Cruikshank, les auteurs n'apportent de réponse car leur adhésion à la démocratie relève de l'évidence acritique. Les trois sociologues présupposent en effet constamment que les mouvements de liberté face au pouvoir sont toujours déjà démocratiques. S. Rui en particulier interprète significativement l'hypothèse d'une normalisation démocratique des conduites politiques comme une « police de la démocratie¹⁰⁰ » et non comme une police *démocratique* et elle alerte contre le risque que la critique soit tentée de la réduire à une machine implacable de domination dont les « effets pourraient concourir à la dévitalisation de la sphère publique démocratique¹⁰¹ ». Dans ces formules, la démocratie n'est plus le nom d'un processus de pouvoir mais celui d'une résistance au pouvoir et de la vie de la liberté elle-même. En effet, elle ajoute plus loin que si les dispositifs participatifs « produisent "du cadrage" » ils rendent également possible une augmentation de « la "discutabilité des problèmes"¹⁰² », avant de conclure qu'« après vingt ans de démocratie participative, on ne peut parler [...] d'une dévitalisation de l'espace public¹⁰³ ». Or, un regard critique sur la démocratie qui la saisisse comme *limite* et comme captivité aspectivale, lui permettrait de voir que ce qui fait problème c'est précisément que les problèmes soient d'abord et avant tout abordés comme des objets de *discussion* et que l'interaction politique se passe exclusivement dans un *espace public* et non sur la *place* publique. La généalogie de la démocratie le montrera, ces deux notions n'ont rien de neutre. La discussion s'impose comme une conduite au détriment du conflit insurgeant, et l'espace

⁹⁹ G. GOUGUES, S. RUI, Sezin TOPÇU, « Gouvernamentalité et participation », *Participation*, vol. 6, n°2, 2013, p. 8.

¹⁰⁰ S. RUI, « Parler, mal-dire ou se taire. Pouvoir et espace public », *op. cit.*, p. 181. [Mes italiques].

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*, p. 183-184.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 185.

public n'est pas une réalité donnée, mais une construction politique qui s'est peu à peu imposée contre la rue, donc comme une exclusion de l'action collective sur la place publique et comme une sérialisation (en un sens sartrien) des sujets.

Quoi qu'il en soit, il convient donc de prolonger la conceptualisation de la démocratie proposée par B. Cruikshank et G. Gourgues comme une technologie de pouvoir, comme une machine, tout en poussant sa dimension critique jusqu'à ses conséquences ultimes, à savoir une sortie hors de la *perspective* démocratique. Mais avant de préciser plus avant les traits généraux de la démocratie vue sous cet angle (tâche qui sera laissée aux soins de la seconde partie), il convient d'abord d'explicitier les présupposés philosophiques matérialistes de mon approche ainsi que le cadre conceptuel plus général dans lequel elle s'insère. Qu'est-ce que cela signifie de faire de la démocratie un agencement matériel de rapports de pouvoir ? Comment ce matérialisme s'articule-t-il à une pensée politique critique ?

4. *Praxeis* : police et insurgeance

Pour bien comprendre la redéfinition de la démocratie dans les termes d'une machine concrète de normalisation des conduites et des discours politiques, il faut expliciter l'orientation résolument matérialiste qui la sous-tend. Il s'agit, dans le sillage des considérations de Marx dans *L'Idéologie allemande* et les *Thèses sur Feuerbach*, d'adopter le point de vue de la *praxis* comprise comme « activité humaine concrète¹⁰⁴ ». Autrement dit, pour le regard généalogique la démocratie est donc avant tout une pratique. Cela implique de se distancier des approches d'inspiration tocquevillienne qui y voient d'abord une *représentation* préexistant à l'insertion du sujet dans le monde et qui a ensuite des effets dans la réalité sociale et politique. La généalogie matérialiste de la démocratie se tiendra donc à distance de la définition historico-conceptuelle qu'en donne Pierre Rosanvallon. A l'instar de Tocqueville, qui la concevait déjà non comme égalité effective des conditions, mais comme une *perception* égalitaire des rapports sociaux qui aurait des effets sociopolitiques, mais aussi de Lefort qui en a fait, contre le matérialisme économique de Marx, une institution *symbolique* du social, Rosanvallon a proposé une histoire *conceptuelle* de la démocratie. Pour lui, le politique, qu'il caractérise comme l'espace de la vie commune traversé par des dynamiques litigieuses de définition des règles qui régissent le vivre ensemble, s'étudie

¹⁰⁴ Karl MARX, *L'idéologie allemande* (1^e thèse sur Feuerbach), Paris, Éditions Sociales, 1970, p. 37.

depuis les débats conceptuels qui forment la matière de cette dynamique et dont il s'attelle à retracer l'histoire : « les concepts politiques (qu'il s'agisse de la démocratie, de la liberté, de l'égalité, etc.) ne peuvent être compris que dans le travail historique de leur mise à l'épreuve et de leur tentative d'élucidation¹⁰⁵ ». L'accent qu'il met sur la dynamique historique de la conceptualité politique moderne, doit lui permettre de distinguer sa démarche des histoires des doctrines et des idées qui, selon lui, réduisent les concepts politiques à « de simples “théories” autonomes, imposantes carcasses de navires échouées sur les rives du passé¹⁰⁶ ». Son entreprise, telle qu'il la résume, est au contraire de les resituer comme éléments d'un *work in progress* d'une histoire qui les englobe. C'est donc à ce mouvement conceptuel que Rosanvallon accorde la primauté épistémique en pastichant, pour l'inverser et la rejeter, une certaine vulgate marxiste :

« ces représentations constituent de réelles et de puissantes “infrastructures” dans la vie des sociétés [...]. Il s'agit de tenir compte de toutes ces représentations “actives” qui orientent l'action, bornent le champ des possibles par celui du pensable et délimitent le cadre des controverses et des conflits [...]. Les récits et les représentations ont en effet bien pour fonction positive d'ouvrir “un théâtre de légitimité à des actions effectives”¹⁰⁷ ».

Rosanvallon étudie donc le devenir des concepts démocratiques en suivant à la trace les différents débats politico-philosophiques qui ont jalonné la vie politique moderne de la France. Cette focale mise sur les débats en devenir sur la nature de la démocratie le conduit à redéfinir celle-ci par son déploiement historique même, à travers ces débats, comme *indétermination démocratique* ou *démocratie complexe* qui se reconnaît à cinq antinomies qui en sont constitutives : les tensions structurantes, les ambiguïtés constituantes, les asymétries fonctionnelles, les variables d'exercice et, enfin, la pluralité des formes et des domaines¹⁰⁸. La démocratie est ainsi définie à partir du déploiement historique des apories qui ont émergé lors des débats conceptuels tels qu'ils ont eu lieu.

Toutefois, aussi éclairante que soit cette approche, elle traite la conceptualité démocratique comme un donné. Chez lui, les sujets se représentent toujours déjà le monde sociopolitique à travers le prisme de la démocratie. Cette tendance était déjà présente chez Tocqueville, l'une de ses sources d'inspiration « idéaliste » qu'il fait jouer, à l'instar de Lefort, contre l'économisme marxiste, ennemi de toujours. En effet, pour Tocqueville, la croyance en

¹⁰⁵ Pierre ROSANVALLON, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Paris, Seuil, 2003, p. 28

¹⁰⁶ *Ibid.*,

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 29. L'auteur cite Michel de Certeau.

¹⁰⁸ Voir le résumé en ligne du cours au Collège de France *La démocratie : esquisse d'une théorie générale*, 2011-2014.

URL : <https://www.college-de-france.fr/site/pierre-rosanvallon/course-2011-2012.htm>

l'égalité des conditions se constate : « si l'on veut y faire attention, on verra qu'il se rencontre dans chaque siècle un *fait* singulier et dominant auquel tous les autres se rattachent¹⁰⁹ ». Mais sans en éclairer la genèse autrement qu'en référant, sans plus de précision, à la révolution, il en fait un principe explicatif du social en ce qu'elle appelle une « *pensée mère* [...] qui finit ensuite par attirer à elle et par entraîner dans son cours tous les sentiments et toutes les idées¹¹⁰ ». D'elle, en effet, il déduit une description des spécificités intellectuelles, des habitudes, des mœurs et de l'économie affective des peuples à idéaux égalitaires. Mais comment la croyance en l'égalité, comment la conceptualité démocratique est-elle devenue l'horizon des sujets ? Comment s'est-elle imposée comme la limite constitutive de leur pensée, de leurs discours et de leur agir délimitant le cadre des débats dont elle est encore aujourd'hui l'enjeu ? Jamais sa perspective n'est questionnée. Si chez Tocqueville l'avènement de la démocratie est attribué à la Providence, chez Rosanvallon, il est un *factum* mystérieux, véritable asile du conformisme. Malgré sa profession de foi « historiciste », la démocratie demeure dans ses écrits une idéalité sans origines, c'est-à-dire sans lieu d'émergence au sein de l'affrontement des forces historiques. Aussi peut-on dire qu'il propose une histoire *idéelle* de la démocratie très proche, en dépit de tout ce qui les sépare, de l'histoire philosophique de Marcel Gauchet : « il ne s'agit pas ici [de l'histoire] des vicissitudes de la démocratie à travers le temps de son histoire externe ; il s'agit de son histoire interne, de l'affirmation progressive de son principe, du déploiement de sa formule¹¹¹ ». Bien sûr Rosanvallon est étranger à la téléologie *a posteriori* de Gauchet, mais chez l'un comme chez l'autre on a affaire à une histoire *logique* de la démocratie qui se désintéresse des rapports de force matériels dans lesquelles elle est partie prenante. Or, le problème est que cette idéalité se voit accorder une valeur morale. Certes Rosanvallon rejette la théorie normative à laquelle il reproche « d'opposer banalement l'univers des pratiques à celui des normes¹¹² ». Néanmoins la dynamique d'indétermination qui caractérise chez lui la démocratie est identifiée à une *expérience de la liberté*. D'où il suit que la dimension d'assujettissement, qui serait à même de rendre compte de la fabrique de l'*homo democraticus*, est éludée *ab initio*.

Du point de vue généalogique il s'agit, tout au contraire, de voir comment les représentations et la conceptualité démocratique ont été matériellement conditionnées de sorte qu'elles deviennent l'horizon exclusif de la pensée. Partir de la pratique, c'est partir de l'idée d'une activité humaine comprise comme production et autoproduction dans des circonstances

¹⁰⁹ Alexis de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, vol. II, Paris, Flammarion, p. 120. [Mes italiques]

¹¹⁰ *Ibid.*, [Mes italiques]

¹¹¹ Marcel GAUCHET, *La démocratie d'une crise à l'autre*, Paris, Cécile Defaut, 2007, p. 11.

¹¹² P. ROSANVALLON, *Pour une histoire...*, op. cit., p. 27.

données. Dans ces conditions, il n'y a donc pas de sujet qui préexiste au monde et qui lui impose ses idées ou duquel il reçoit ses objets :

« la *praxis* produit l'objet sensible en même temps qu'elle produit le sujet de cette production. [...] elle n'est pas la pratique d'un sujet qui serait constitué antérieurement à la production de l'objet sensible, mais l'activité par laquelle des individus, qui font eux-mêmes partie du monde, produisent constamment le monde et se produisent eux-mêmes constamment comme sujets appartenant à ce monde¹¹³ ».

En d'autres termes, je propose de penser la démocratie moderne comme une pratique, c'est-à-dire comme une activité productive menée par des hommes et des femmes par laquelle ils produisent leur monde sociopolitique et leur mode d'être politique en son sein, et ce dans des conditions historiques qu'ils n'ont pas produites, ce qui signifie que leur action intervient comme une force qui lutte contre d'autres au sein d'un champ de forces. Cependant, penser la pratique comme production ne doit pas conduire à la réduire au modèle du travail et, partant, à l'économie. Avec Foucault, on dira la pratique en plusieurs sens. Premièrement, considérer qu'il y a au moins deux types de pratiques, les discours et les conduites. Ces deux dimensions possèdent une relative autonomie, mais sont solidaires l'une de l'autre. Leurs autonomies respectives consistent dans le fait qu'elles obéissent à des règles qui leur sont spécifiques et qu'il n'y a pas entre elles de relation causale ou expressive. Les discours ne sont pas l'effet ou l'expression de pratiques économiques (ou autres) plus fondamentales. Mais leur liaison tient au fait qu'elles nouent un rapport de conditionnement réciproque. Foucault affirme qu'il ne saurait y avoir de purs discours ou de pratiques muettes. Il ressaisit cette intrication dans le concept de régime de pratiques qu'il définit comme

« le lieu d'enchaînement de ce que l'on dit et de ce que l'on fait, des règles qu'on s'impose et des raisons qu'on se donne, des projets et des évidences. Analyser des "régimes de pratiques", c'est analyser des programmations de conduite qui ont à la fois des effets de prescription par rapport à ce qui est à faire (effets de « juridiction ») et des effets de codification par rapport à ce qui est à savoir (effets de "véridiction") »¹¹⁴.

La démocratie est un tel régime de pratiques, dans lequel est constitué le sujet politique moderne, composé d'un « ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des

¹¹³ Pierre DARDOT, « De la *praxis* aux pratiques », in Christian Laval et al., *Marx & Foucault*, Paris, La Découverte, 2015, p. 189.

¹¹⁴ FOUCAULT, « Table ronde du 20 mai 1978 », *Dits et écrits*, t. IV, n°278, *op. cit.*, p. 22.

mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit¹¹⁵ ».

Deuxièmement, comme le remarque Pierre Dardot¹¹⁶, la notion foucauldienne de pratique ne se laisse pas comprendre seulement comme « simple pluralité ». Elle est également traversée par une *hétérogénéité* fondamentale : il y a les pratiques de subjectivation qui consistent dans des processus assujettissants et les pratiques de subjectivation émancipatrices. Ce sont là sont deux manières opposées de produire des subjectivités¹¹⁷. La première constitue les sujets *par leur objectivation normalisatrice* que Stéphane Legrand définit comme

« l'action des normes pour autant qu'elle ne s'impose pas de l'extérieur aux sujets mais passe par eux, pour autant qu'elle les constitue comme sujets dans un mouvement dont, en tant que sujets précisément, ils sont en même temps les supports et les opérateurs, mais ce dans la mesure où ils sont en même temps saisis comme objets dans une situation concrète déterminée¹¹⁸ ».

Les pratiques de subjectivation assujettissante consistent donc en une objectivation par un discours à prétention de vérité (scientifique, juridique, philosophique, etc.) et par des conduites qui constituent des sujets en les assujettissant ; non pas négativement, mais positivement, c'est-à-dire en incluant leur propre autonomie dans le processus de subjectivation-objectivation :

« L'assujettissement, c'est ce qui constitue le sujet de telle manière qu'il vienne occuper *librement* la position qui est et qui doit être la sienne dans les rapports de production, de telle manière qu'il s'identifie comme sujet, se trouve, se rencontre comme sujet, se réponde à lui-même à cette place et ne puisse le faire qu'à cette place¹¹⁹ ».

Cet assujettissement, qui ne fonctionne pas contre la liberté mais à travers elle, objective les sujets et les distribue selon de grands partages : fous et raisonnables ; malades et sains ; criminels et honnêtes gens ; démocrates et terroristes ; bref entre le normal et l'anormal. Tout productif qu'il est, le pouvoir génère des exclusions. Je propose de désigner ces pratiques par le nom de *police*. A la manière de Rancière, il s'agit moins de nommer cette forme de pouvoir spécifique identifiée sous ce même nom par Foucault et localisée au XVIIe et au XVIIIe

¹¹⁵ FOUCAULT, « Le jeu de Michel Foucault », *Dits et écrits*, t. III, n°206, *op. cit.*, p. 299.

¹¹⁶ P. DARDOT, « De la *praxis* aux pratiques », *op. cit.*, p. 193

¹¹⁷ « J'appellerai subjectivation le processus par lequel on obtient la constitution d'un sujet, plus exactement d'une subjectivité », FOUCAULT, « Le retour de la morale », *Dits et écrits*, t. IV, n°354, *op. cit.*, p. 706.

¹¹⁸ Stéphane LEGRAND, *Les normes chez Foucault*, Paris, PUF, 2007, p. 155.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 164.

siècles¹²⁰, que l'action productive et excluante du pouvoir en général : « la biopolitique est introduite par Foucault comme différence spécifique dans les pratiques du pouvoir et les effets de pouvoir : comment le pouvoir opère des effets d'individualisation des corps et de socialisation des populations. [...] Tout ce que désigne Foucault se situe dans l'espace de ce que j'appelle la police »¹²¹. La police désigne donc les processus de normalisation et d'assujettissement destinés, au sein d'une multitude humaine, à réguler des phénomènes d'ensemble et à policer des comportements individuels à travers leur liberté. Mais la police désigne aussi, simultanément, le travail de partage « entre les modes du faire, les modes d'être et les modes du dire [...] qui fait que telle activité est visible et que telle autre ne l'est pas, que telle parole est entendue comme du discours et telle autre comme du bruit¹²² ». Cette dimension d'exclusion ne doit pas être comprise comme une persistance de négativité dans l'action du pouvoir mais comme l'effet d'un effort de majoration d'une forme de vie déterminée qui ne peut être générée dans un espace neutre et vide, mais dans un champ de forces où il s'agit bien de réduire les exceptions à la norme (les anomalies) et de surmonter les résistances qu'elles peuvent constituer en les reprenant en charge par des processus subsidiaires. Cette dimension du pouvoir qui forme le vis-à-vis nécessaire de la normalisation est qualifiée par Foucault dans *Le pouvoir psychiatrique* d'anomisation : « bref, le pouvoir disciplinaire a cette double propriété d'être anomisant, c'est-à-dire de mettre toujours à l'écart un certain nombre d'individus, de faire apparaître de l'anomie, de l'irréductible, et d'être toujours normalisant, d'inventer toujours de nouveaux systèmes récupérateurs, de toujours rétablir la règle. C'est un perpétuel travail de la norme dans l'anomie [...] »¹²³. Il faut ensuite rappeler qu'étant productive, la police ne s'exerce pas au détriment de la liberté. Elle la présuppose. Elle n'est pas la basse police qui enferme, matraque, mutilé ou assassine. Elle évolue à travers la liberté et requiert la participation active du sujet qu'elle police. Cette liberté est alors celle que le pouvoir délimite et ne doit surtout pas être confondue avec celle qui *transgresse* cette délimitation que ce dernier assigne aux sujets en les conduisant à se les faire leur. Cette nécessaire liberté permet une dernière précision : le concept de police n'est pas une catégorie normative dépréciative. Rancière le précise, « il y a de la moins bonne et de

¹²⁰ Voir FOUCAULT, *Sécurité territoire et population : Cours au collège de France, 1977-1978*, Paris, Seuil-Gallimard, 2004, mais aussi « "Omnes et singulatum" : vers une critique de la raison politique », *Dits et écrits*, t. IV, n°291, *op. cit.*

¹²¹ Jacques RANCIÈRE, « Biopolitique ou politique ? », *Multitudes*, n°1, 2000, p. 90

¹²² J. RANCIÈRE, *La mésentente*, Paris, Galilées, 1995, p. 52.

¹²³ FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique : Cours au collège de France, 1973-1974*, Paris, Seuil-Gallimard, 2003, p. 56.

la meilleure police¹²⁴ ». En ce sens, notre condition démocratique est sans aucun doute préférable à une vie menée sous le joug d'une junte militaire ou de l'arbitraire d'un seigneur de guerre. Mais la police démocratique n'en est pas moins *dangereuse*. Non pas tant parce qu'elle pourrait toujours dégénérer et devenir autre qu'elle-même, mais plutôt en ce que la liberté qu'elle majore tend à faire oublier qu'elle suppose toute une série de contraintes insidieuses auxquelles elle est coextensive. Un exemple extrême peut le faire sentir : l'esclavage comme forme de pouvoir suppose bien, paradoxalement, une certaine liberté. Foucault nous invite à prendre conscience que « l'esclavage n'est pas un rapport de pouvoir lorsque l'homme est aux fers (il s'agit alors d'un rapport physique de contrainte), mais justement lorsqu'il peut se déplacer et à la limite s'échapper¹²⁵ ». Mais s'il ne vient plus à l'idée aujourd'hui que cette liberté que présuppose l'esclavage le justifie et le légitime, il n'en demeure pas moins qu'elle sert de fond à l'argumentaire esclavagiste qui mettait en avant le fait que la réduction à la servilité permettait de sauver des vies et qu'elle ne posait pas problème si les esclaves étaient bien traités, c'est-à-dire s'ils avaient une vie avec un certain nombre de possibles. Il n'en va pas autrement de la police démocratique : la liberté qu'elle génère ne doit pas faire illusion. Elle repose bel et bien sur une forme d'assujettissement très spécifique qui appelle une critique appropriée.

L'*autre* liberté correspond aux pratiques d'émancipation. Elles forment, selon P. Dardot, un mode de subjectivation dans lequel « on a affaire à un rapport actif de soi à soi par lequel un individu se transforme pour se constituer en sujet, et non plus à l'effet d'un investissement opéré par le pouvoir¹²⁶ ». Cette distinction signifie évidemment qu'au sein du champ de forces historique, toutes les pratiques ne se valent pas. Certaines relèvent de la domination, d'autres de l'émancipation. On peut concevoir celle-ci comme la pratique par laquelle des sujets, individuels et collectifs, se produisent *en passant outre* les limites du présent qui les constituent, les produisent comme ils sont. Ils créent de nouvelles conditions par la transformation des anciennes et se produisent par là-même. Ici les sujets sont l'effet non du pouvoir mais de la lutte contre le pouvoir. Cependant, cette production de soi et du monde par la subversion et la transformation d'un état précédent ne doit pas être conçue comme le recouvrement d'une humanité primordiale ensevelie sous la domination. L'émancipation est la « destruction de ce que nous sommes et la création d'une chose totalement autre, d'une

¹²⁴ J. RANCIERE, *La mésentente*, *op. cit.*, p. 54.

¹²⁵ FOUCAULT, « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits*, t. IV, n°306, *op. cit.*, p. 238

¹²⁶ P. DARDOT, « De la *praxis* aux pratiques », *op. cit.*, p. 193

totale innovation¹²⁷ ». Plus précisément, Foucault récuse à la fois le motif anthropologique qui voudrait que l'émancipation soit la délivrance d'une essence humaine qui préexisterait à son aliénation et qui fixerait par avance la norme sur laquelle doit s'aligner la critique et l'action, mais également le motif ontologique, tel qu'on l'a trouvé chez Lefort par exemple, qui parle du recouvrement d'une origine, ou plutôt de *laisser être* un rapport originaire de la société à elle-même, une relation authentique entre les êtres humains qui indiquerait toujours déjà sa destination à l'agir¹²⁸. Mais comme le rappelle P. Dardot, cette production de l'homme par l'homme ne saurait non plus correspondre à celle prônée par une certaine vulgate marxiste qui rabat toute production sur la production économique et pour qui la praxis véritable ne saurait être que le travail authentiquement humain délivré du vampirisme capitaliste qui l'empêche de générer une valeur économique socialement utile. Or, à suivre P. Dardot, les pratiques d'émancipation hétérogènes aux pratiques policières ne peuvent se penser dans ce schéma précisément parce qu'en relevant d'une création de nouveauté sans fondement ni origine, elles s'opposent à « la production matérielle [qui] obéit à une règle et est ordonnée à [la] logique de l'«accumulation de la valeur»¹²⁹ ».

Je propose de désigner les pratiques d'émancipation par un terme emprunté à Miguel Abensour : *l'insurgeance*. L'usage de ce néologisme me permet de désigner une pratique plus large que l'insurrection ou la révolution. Sa forme verbale sert premièrement à qualifier la pratique de la lutte contre l'assujettissement. Formé à partir du latin *insurgere* qui signifie « se lever pour attaquer », il indique que les pratiques d'émancipation relèvent de la lutte, c'est-à-dire du conflit qui est à concevoir comme une guerre menée contre la domination et dans laquelle il s'agit de vaincre. La liberté ici à l'œuvre n'est pas celle que le pouvoir de souveraineté laisse aux sujets sous forme de droits ou celle que la gouvernamentalité néolibérale paramètre et régule sous la forme d'investissements de soi sur un marché. Elle n'existe que pour autant qu'elle se déploie comme guerre contre la domination. Deuxièmement, cela implique que l'insurgeance prend la forme d'une transgression. J'y reviendrai plus substantiellement, mais cette liberté ne doit pas se concevoir comme autonomie, c'est-à-dire comme une loi, une limite, que l'on se donne à soi-même. S'insurger ce n'est pas s'autolimiter, mais transgresser la limite constitutive de l'ordre présent. « Insurgeance » est également dérivé du latin *surgere* qui signifie « surgir ». La liberté en jeu dans la transgression a donc rapport à une temporalité de l'événement. Dès lors elle est une

¹²⁷ FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault », *op. cit.*, p. 74.

¹²⁸ Voir chapitre 1.

¹²⁹ P. DARDOT, « De la *praxis* aux pratiques », *op. cit.*, p. 196.

anomalie imprévisible qui vient gêner, entraver voire bloquer la machinerie quotidienne du pouvoir, l'ordre normal de la police que, ce faisant, elle met, de façon plus ou moins aiguë, en crise et qu'elle pousse ainsi à une recomposition, plus ou moins autoritaire, du *statu quo* ou à des changements plus ou moins importants. Une pratique transgressive fait en effet exception au règne de la norme, qui interrompt son cours normal. Cependant, il ne faut pas déduire de la tension critique qu'elle génère la négativité de l'insurgeance. Elle n'est pas à comprendre comme une négation dialectique, cette pourriture qui gâte le fruit mais le préserve en préparant l'avènement d'un nouveau fruit. En tant que praxis, la transgression insurgeante est positive : elle est un devenir autre, une *différence* op-posée au monde présent. Moins une négation que la *position* d'une nouveauté, une nouvelle configuration de soi-même et du monde qui n'est altération du monde actuel que par l'introduction de la virtualité d'une *alternative*, un supplément anomal que la police traitera comme anormal. La transgression insurgeante doit donc se comprendre comme *op-position*. Contre celles et ceux qui n'y voient qu'une agitation sans lendemain ou une dislocation chaotique du lien social, Abensour invite à distinguer entre le lien et l'ordre. Se référant aux insurrections de l'an III, notamment l'invasion de la Convention le 1^e prairial avec pour mot d'ordre *Du pain et la constitution de 1793*, il montre qu'elles produisent un lien spécifique, « *le désordre fraternel, contre le pouvoir des chefs [...], un lien politique non contraignant, égalitaire contre l'ordre*¹³⁰ ». C'est ce lien qu'on retrouve dans les conseils ouvriers ou dans la Commune de Paris. Avec Abensour, on peut dire que cette socialité politique est une « pratique systématique, obstinée du conflit, chaque conflit offrant la possibilité de maintenir, mieux de raviver la césure. Tout se passe comme si [...] il s'agissait d'interrompre le passage classique [...] d'une utopie à une nouvelle topie et de faire son séjour du non-lieu de l'utopie¹³¹ ». Selon Martin Breugh, disciple d'Abensour, l'histoire moderne exhibe au moins trois formes de ce lien insurgeant : la fraternité des sans-culottes, la pluralité des jacobins anglais et l'association des communards¹³².

Mais Abensour comme Breugh tendent à circonscrire ce lien à l'intérieur de la vie des dites communautés, à ce qui se joue entre « amis » et qui met en place une forme d'ordre sans domination. Le conflit est ici dérivé. Sa valeur n'est pas intrinsèque, elle ne tient qu'au fait qu'il permet d'empêcher la dégénérescence en domination des modes d'organisation et de vie surgissant lors des épisodes insurrectionnels. Or, le lien insurgeant (association, fraternité

¹³⁰ M. ABENSOUR, « Démocratie insurgeante et institution », *La démocratie contre l'État, Marx et le moment Machiavélien*, Paris, Le Félin, 2012 [2004] p. 33.

¹³¹ M. ABENSOUR, « Démocratie insurgeante et institution », *op. cit.*, p. 18

¹³² Voir, la 3^e partie de *L'expérience plébéienne*, Paris, Payot, 2007.

ou pluralité) se comprend avant tout en tant qu'il est *opposé* au pouvoir, qu'il lui est jeté à la face comme la preuve effective de l'existence d'une autre vie possible. Abensour comprend l'insurgeance comme césure entre deux formes de domination. Elle est la manifestation d'un lien humain purement égalitaire. Dans un esprit explicitement lévinassien, il estime que s'y noue un lien sous le signe de l'Autre homme. La césure entre deux formes de domination, à l'instar des dix années de la Révolution française selon Abensour, entre l'ancien régime et le nouveau, est traitée comme une utopie de « la relation humaine, mieux [du] lien humain ». Les liens noués dans ce non-lieu sont entièrement vidés de toute domination et conçus comme « rencontre de l'autre homme ». Celle-ci ne doit pas « être pensée à partir d'un élément commun aux êtres en relation, mais il s'agit d'une socialité où la rencontre est la relation avec l'autre comme tel, dans son unicité d'incomparable¹³³ ». Ce lien vaut comme véritable suspension de l'histoire et de ses rapports de force, une épiphanie qu'Abensour aime à célébrer par ses belles interprétations tel un roi philosophe faisant offrande de son précieux *logos*. Or, l'interruption insurgeante n'est pas une telle césure au sein de l'histoire, parenthèse humaine dans un monde inhumain. Elle n'est pas l'œil du cyclone, mais l'un des vents qui l'animent. Sa valeur s'éprouve donc tout entière à travers la lutte, c'est-à-dire dans le rapport qu'elle noue avec le pôle de la domination.

Aussi dira-t-on, dans des termes proches de ceux de Rancière, que la pratique insurgeante produit des « communautés *polémiques* » qui n'existent que pour autant qu'elles sont un processus de lutte contre les pratiques policières et dans lesquelles des sujets se produisent comme sujets en lutte et nouent les liens de ceux qui s'appellent « camarades » ou « compagnons », réalisant non pas le miracle d'une rencontre, mais le partage de la dure réalité des luttes et des combats. En d'autres termes, l'émancipation n'existe que dans et par la lutte qui est menée contre la domination. La liberté en jeu ici doit donc se comprendre comme le combat par lequel on s'arrache à l'assujettissement et non comme le mode d'organisation d'une forme de vie se targuant d'une supériorité morale. Quant à l'égalité ici impliquée, elle ne doit pas non plus être comprise comme une organisation interne aux groupes en lutte dont la visée essentielle, selon Abensour, est de « sauvegarder cet agir libre » contre une dégénérescence totalitaire. Elle doit, encore une fois, se saisir à *même* le rapport conflictuel noué avec le pôle dominant. En ce sens elle est *nivellement*, au sens précis que les conservateurs anglais adversaires des Niveleurs durant la première révolution anglaise donnaient à ce mot en baptisant injurieusement ces derniers de *levellers*, les accusant ainsi de

¹³³ M. ABENSOUR, « Utopie et démocratie », in Michèle RIOT-SARCEY (dir.), *L'Utopie en questions, La philosophie hors de soi*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2001, p. 254.

vouloir mettre à bas la hiérarchie sociale. Ils étaient lucides, ces privilégiés anglais. Ils comprenaient parfaitement ce qui les menaçait. La fin des privilèges votée en France le 4 août 1789 sous l'effet de la Grande Peur en est un cas exemplaire. L'insurgeance consiste donc très exactement à asséner l'égalité de « n'importe qui avec n'importe qui », rejetant toute distinction naturelle ou sociale. Elle ne doit donc pas non plus se confondre avec un mode de distribution des biens et des droits, c'est-à-dire une forme de justice soit distributive, soit commutative, qui est une égalité policière (prenant la forme soit de la proportion soit de l'identité) car en donnant à chacun ce qui lui revient, elle attache à des places et à des fonctions¹³⁴.

Enfin, troisièmement, il convient de préciser qu'entre l'insurgeance et la police il y a *incommensurabilité*. Il faut définir cette dernière notion dans le sillage de Thomas Kuhn¹³⁵ comme l'incomparabilité totale des manières policière et insurgentes de faire monde, c'est-à-dire de produire leur monde et de se produire par là même. D'un pôle à l'autre de la relation, les modes de l'agir, le sens des mots sont *sans commune mesure*. En d'autres termes, on ne peut leur trouver ni des points de ressemblance ou d'identité, ni même des points de contradiction. Cependant, la référence à Kuhn peut être trompeuse. Chez l'épistémologue, la notion d'incommensurabilité sert à désigner l'absence de transition rationnelle entre deux paradigmes scientifiques, c'est-à-dire entre deux manières de comprendre le monde qui ne possèdent aucun point commun permettant leur appréciation comparée. Or, dans la guerre politique, il n'est pas question de l'affrontement de deux visions du monde, de deux interprétations de la cité vraie comme le laisserait penser une vue superficielle. Parlant des forces qui s'affrontent dans l'histoire, Foucault dit qu'elles sont constitutives de celle-ci, puis il fait une mise en garde :

« encore faut-il se garder de l'imaginer comme un champ clos où se déroulerait une lutte, un plan où les adversaires seraient à égalité ; c'est plutôt [...] un "non-lieu", une pure distance, le fait que les adversaires n'appartiennent pas au même espace [...]. En un sens, la pièce jouée sur ce théâtre sans lieu est toujours la même : c'est celle que répètent indéfiniment les dominateurs et les dominés. Que des hommes dominent d'autres hommes, et c'est ainsi que naît la différenciation des valeurs ; que des classes dominent d'autres classes, et c'est ainsi que naît l'idée de liberté¹³⁶ ».

¹³⁴ Cette fois c'est J. Rancière qui ne voit pas que la police n'est pas nécessairement hiérarchique. Elle peut parfaitement, comme on le verra dans le cas de la démocratie, fonctionner de façon horizontale.

¹³⁵ Voir Thomas S. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, trad. Laure Meyer, Paris, Flammarion, 2008 [1962].

¹³⁶ FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire ». *Dits et écrits*, t. II, n°84, *op. cit.*, p. 145. [Mes italiques].

Le conflit politique est la rencontre de deux protagonistes à la relation foncièrement asymétrique dans laquelle se constituent des sujets dominateurs et des sujets insurgés. Rien de tel que des sujets préconstitués, porteurs d'opinions, de doctrines, de philosophies ou de cultures diverses. Le conflit en question n'est donc pas celui d'une multiplicité de points de vue qui pourraient espérer trouver un consensus soit par recoupement, soit par abstraction permettant de conserver une rationalité commune. Mais la référence à la philosophie de l'histoire (des sciences) de Kuhn permet également d'écarter la dialectique classique : l'insurgence n'est pas la négation dans l'histoire, contradiction interne au système qu'elle annihile mais préserve dans une forme supérieure qui le dépasse. En effet, l'idée kuhnienne d'une incommensurabilité nous fait entrer dans une conception discontinue de l'histoire où rien dans un paradigme ne prépare le suivant. On pourrait dire que, d'un paradigme à l'autre il n'y a pas eu *Aufhebung* mais (pour parler comme Derrida) *différance*, c'est-à-dire un processus de production d'une saisie du monde qui diffère de la saisie actuelle tenue pour normale. La chose vaut également pour la politique, mais non plus entre des paradigmes idéologiques, mais entre les pôles asymétriques de la domination et de l'émancipation : chaque événement insurgent est une anomalie inassimilable dans l'espace de commensurabilité du régime policier en vigueur et qui, en produisant des modes d'être autres pourront, selon la vigueur et la portée de leur persistance dans le monde, le mettre en crise, voire le renverser ou demeurer lettre morte. L'insurgence est le surgissement dans le monde de pratiques anormales de production du monde et de soi, et leurs conséquences en termes de *différenciation* sur le régime policier. Cependant, cette incommensurabilité des mondes de la police et de l'insurgence ne doit nullement laisser penser que cette dernière est extérieure à l'histoire et à ses déterminations. Comme toute *praxis* les pratiques insurgentes ne partent pas de rien. Elles produisent des formes de vie *in medias res*, dans des conditions qu'elles n'ont pas choisies. Bien que le schéma de la dialectique soit ici écarté, on dira volontiers, dans le droit fil de l'héritage marxien, que « les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans les conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé¹³⁷ ».

Une dernière précision avant d'achever ce point. Pas plus que le terme de police ne désigne le mal, le mot d'insurgence ne constitue une catégorie morale laudative *a priori*. La

¹³⁷ Karl MARX, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 15. Foucault ne dit d'ailleurs pas autre chose des pratiques de liberté : « ces pratiques ne sont pas néanmoins quelque chose que l'individu invente lui-même. Ce sont des schémas qu'il trouve dans sa culture et qui lui sont proposés, suggérés, imposés par sa culture, sa société et son groupe social ». FOUCAULT, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *Dits et écrits*, t. IV, n°356, *op. cit.*, p. 719.

lucidité généalogique se tient à distance de tout moralisme ou angélisme. A aucun moment, on ne parlera des pratiques d'émancipation d'une liberté *vraie* opposable à toutes les autres qui sont réduites, peu ou prou, à des simulacres. Il convient plutôt de ressaisir l'insurgeance sans se raconter d'histoires, c'est-à-dire sans céder à la tentation d'y voir la pureté ou l'innocence mêmes, tel Abensour qui oppose de façon manichéenne l'émancipation, lieu de la rencontre de l'Autre homme, et le totalitarisme, nuit de l'humanité. L'émancipation est une pratique *sauvage* : son mode de déploiement et ses contenus n'obéissent à aucune norme morale préalable. L'insurgeance, rejet viscéral de l'ordre en vigueur, est donc pour le moins ambiguë et il ne s'agit en aucun cas d'en faire l'éloge *a priori*. Elle peut soit se manifester de façon « progressiste » dans la pratique de transgression de l'ordre établi et de propagation et d'intensification des efforts de libération et d'égalisation telles que je viens d'en esquisser le type ; ou bien elle peut s'affirmer dans des modes de subjectivation « fascistes » consistant, d'une part, dans la volonté d'éprouver sa liberté en inversant immédiatement son statut, en devenant soi-même un dominant, c'est-à-dire en asservissant des boucs émissaires et, d'autre part, dans l'affirmation d'une égalité qui se comprend comme exclusion ou asservissement des non-égaux, c'est-à-dire des non-identiques. En d'autres termes, il s'agit de lutter contre la domination pour devenir soi-même un dominant. C'est précisément ce qu'on entend dans les paroles de Richard Durn, le tueur qui assassina neuf membres du conseil municipal de Nanterre durant la campagne présidentielle de 2002 :

« Puisque j'étais devenu un mort-vivant par ma seule volonté, je décidais d'en finir en tuant une mini élite locale qui était le symbole et qui étaient les leaders et décideurs dans une ville que j'ai toujours exécrée [...]. Je vais devenir un serial killer, un forcené qui tue. Pourquoi ? Parce que le frustré que je suis ne veut pas mourir seul, alors que j'ai eu une vie de merde, *je veux me sentir une fois puissant et libre* » [Mes italiques].

A. Brossat, observateur attentif de « la vie des gens infâmes », n'hésite pas à faire d'Oussama Ben Laden par exemple un plébéien qui « incise dans l'ordre (impérial) mondial¹³⁸ ». Inspiré par Foucault¹³⁹, il ne considère pas que la plèbe est une catégorie sociologiquement assignable, mais qu'il y a des

« effets de plèbe, lorsque se produisent des mouvements de déprise, de résistance, de fuite ou d'affrontement, en réaction à “toute avancée du pouvoir”. Lorsque se dessinent de ces brèches ou de ces lignes de fuite qui suspendent les logiques du pouvoir, perturbent ou suspendent l'efficace des “réseaux de pouvoir”. Il y a cet

¹³⁸ Alain BROSSAT, « La plèbe. Des infâmes et des anonymes. Foucault libertaire », *Réfractations*, n° 12, 2004.
URL : <https://refractions.plusloin.org/spip.php?article86#nb1>

¹³⁹ FOUCAULT « Enquête sur les prisons : brisons les barreaux du silence », *Dits et écrits*, t. II, n°88, *op. cit.*, p. 176 sqq.

élément d'irréductibilité aux jeux de pouvoir et dont la plèbe est, si l'on veut, le déictique¹⁴⁰ ».

Selon lui, donc, la plèbe est un *n'importe qui* radical qui n'a ni destination historique socialement prédéterminée (prolétariat), ni même un contenu préalable (doctrine politique ou identité culturelle). En ce sens, elle est le nom qu'on peut donner au caractère sauvage des pratiques insurgentes. C'est l'erreur de Martin Breaugh que de s'être rendu opaques les pratiques plébéiennes en les réduisant aux seules expériences « progressistes » respectables. Alain Naze le diagnostique parfaitement quand il lui reproche de les rabattre arbitrairement sur des pratiques de type démocratique justement : « Martin Breaugh [...] n'accepte pas l'idée que le plébéen soit le “n'importe qui”, qu'à la condition que cet anonyme soit porteur d'une parole articulée à une action de type démocratique (même le geste insurrectionnel est ici pensé à l'aune de critères démocratiques, du type démocratie directe)¹⁴¹ ». Or, pour A. Naze, « la plèbe ne porte pas de revendications spécifiques, qu'elles soient démocratiques ou libertaires. Les revendications plébéiennes pourraient aussi bien être fascistes qu'islamistes¹⁴² ».

Au-delà du caractère *prima facie* choquant de cette idée qui associe émancipation et subjectivations fascistes ou djihadistes, il convient de mesurer combien elle permet d'un même tenant de ne pas purifier l'émancipation en en faisant le camp du bien, celui de la démocratie contre la barbarie, mais également de ne pas dépolitiser les actes terroristes ou les réactions fascistes en les rapportant grossièrement à la bêtise des gens ou, plus insidieusement, en les psychiatisant et médicalisant en suivant la ligne du pouvoir de normalisation. Mieux que la philosophie peut-être, le cinéma permet de le comprendre. Le film *Paradise now* de Hany Abu-Assad met en scène deux Palestiniens en lutte contre la prédation coloniale israélienne et candidats à l'attentat suicide. Toute l'habileté du récit est de ne leur attribuer aucune obédience idéologique : ni islamistes du Hamas, ni laïques-modernistes du Fatah, ni marxistes du FPLP. En ce sens ils incarnent de parfaits plébéiens, puisque leur subjectivité n'est pas une identité préétablie, mais une pratique d'insurgence contre la domination d'Israël. La proposition du film est de nous faire entrer dans cette subjectivité pour essayer de comprendre, malgré l'horreur de l'acte, les ressorts subjectifs de ces futurs kamikazes, mais sans jamais les réduire à des motifs purement psychologiques et donc individuels. Un échange lors d'un trajet en voiture entre l'un d'eux et une amie incarnant la résistance « progressiste »

¹⁴⁰ A. BROSSAT, « La plèbe... », *op. cit.*

¹⁴¹ Alain NAZE, « Pour une émancipation plébéienne », *Réseau de philosophie plébéienne*, 2013.

URL : http://centre.philoplebe.lautre.net/?page_id=40#sdfootnote10anc

¹⁴² Ibid.

(fille d'un résistant célèbre) qui essaye de les détourner du destin funeste et contreproductif qu'ils ont choisi, concentre toute l'ambiguïté de l'insurgeance contre la domination :

- « – Mais qu'est-ce qui vous prend ? Pourquoi faites-vous cela ?
- Parce que c'est le seul choix qu'on ait. Parce que si on n'est pas égaux dans la vie on le sera dans la mort.
- Si tu as la force de tuer et de mourir pour que les hommes puissent un jour être égaux, pourquoi tu n'utilises pas cette force pour reconquérir et la connaître de ton vivant ?
- Tu rêves... En m'inscrivant à ton organisme humanitaire ?
- Pourquoi pas, c'est une possibilité oui ! En agissant comme tu le fais, tu donnes aux Israéliens des excuses et des prétextes pour qu'ils continuent à nous assassiner !
- C'est incroyable d'être aussi naïve. Il n'y a pas de liberté sans combat. Il faut que quelqu'un se sacrifie, tant qu'il y aura de l'injustice il faudra se sacrifier !
- Non ce n'est pas un sacrifice, c'est une vengeance absurde. Tuer c'est faire exactement comme eux ! Lutter ce n'est pas forcément tuer, sinon où est la différence entre la victime et le bourreau ?
- Nous, on a pas le choix, on se défend avec ce qu'on a, elle est là la différence. Nous, on a pas d'avions, on a rien. Qu'on nous donne des avions, il y aura moins de martyrs qui donneront leur vie.
- Si, militairement il y a une différence. L'armée israélienne sera toujours beaucoup plus forte et tu ne seras jamais aussi fort qu'eux. Mets toi ça bien dans le crâne.
- Si je ne le suis pas dans la vie, je le serai dans la mort. Le paradis est à nous, il n'est pas à eux.
- Il n'y a pas de paradis, toutes ces conneries sont dans ta tête !
- Dieu tout puissant comment oses-tu dire ça ? Que Dieu te pardonne. Si tu n'étais pas la fille d'Abou Azzam... Je préfère encore croire au paradis que j'ai dans la tête plutôt que de continuer à vivre sans réagir dans cet enfer. Nous sommes des morts-vivants. Choisir la mort c'est s'épargner une vie de souffrance.
- Et qu'est-ce que ça nous rapporte à nous qui restons ici ? Tu crois sincèrement qu'on aura une vie meilleure après ces attentats ? Tu ne comprends pas que ce que tu veux faire va forcément nous détruire au bout du compte ? Que ça va donner à Israël une excuse, un alibi pour continuer ?
- Et sans alibi tu crois qu'Israël s'arrêterait toi, hein ?
- Peut-être ! Si on garde une certaine morale on peut réussir à transformer cette guerre en guerre d'opinion.
- Comment tu veux que le combat reste moral ? Tu rêves ! Les Israéliens s'en fichent de la morale ! »

On voit ici que le motif subjectif du terroriste n'est pas une pathologie psychologique ou une volonté criminelle. Ni folie, ni appétence perverse pour le mal. Il suit une certaine logique, une certaine rationalité. Ce n'est pas d'abord une souffrance personnelle qui l'anime mais un motif politique : la réaction face à un « enfer » insupportable et la volonté d'égalité. Or, leur exigence prend une tournure mortifère de deux façons. La première consiste dans une égalité réalisée par une destruction mutuelle. Si Israéliens et Palestiniens ne peuvent égaliser leurs

conditions, ils devront néanmoins connaître une mort égale. L'état de mort-vivant du Palestinien est un enfer car lui seul est « mort », alors que l'autre est vivant, pleinement vivant. Le Palestinien étant déjà « mort », il entend donc faire tomber son bourreau dans le même état pour que l'enfer n'en soit plus un. Egalisation par destruction mutuelle. L'insurgeance se consume en vengeance. Mais la seconde forme prend un tour proprement fascisant : dans la vie après la *mort* égale de tous, les Israéliens ne seront plus des égaux mais des inférieurs car, assène le personnage, « le paradis est à nous ». L'« émancipation » *post mortem* est ici conçue comme un retournement des positions de domination plutôt que comme leur suppression. Par la violence de la mort brutale, dominants et dominés inverseront leurs rôles. Or, pour le kamikaze ce choix se justifie du fait de l'impuissance radicale face à un ennemi surpuissant et par la saturation totale des possibles par la domination coloniale israélienne qui ne laisse aucun espoir.

CONCLUSION : la police du politique

Reprenons. Contrairement à Rancière et Abensour qui affirment que la *vraie* démocratie est *toujours* du côté d'une émancipation et d'une insurgeance elles-mêmes purifiées, le cœur de ma réflexion se trouve tout entier dans l'idée que la *sens* de la démocratie moderne, tel que la généalogie le met à jour, est d'être un régime historique de pratiques assujettissantes qui portent sur notre mode d'être politique pour le modeler et en policer les formes et les contenus de sorte à neutraliser et réinvestir les forces insurgentes. Ce qui signifie, bien évidemment, que l'émancipation ne peut plus se jouer du côté de la démocratie ou, à tout le moins, que sa défense et l'inlassable appel contemporain à sa revitalisation ne peuvent plus se faire avec la spontanéité candide qui est aujourd'hui la nôtre. Dans les termes qui seront désormais les miens : la démocratie moderne s'est peu à peu imposée, comme une *police du politique*.

Cette expression a tout de la provocation en ce qu'elle rappelle la vieille police politique des régimes fascistes et staliniens et qu'elle l'associe au nom contemporain du bon régime. Surveillance, répression, arrestations, emprisonnements, déportations, massacres des opposants constituent les formes communes de cette basse police en principe si contraire à la liberté d'opinion et d'expression protégée dans les démocraties libérales occidentales. Il faudrait considérer en ce sens que la basse police politique se rencontre en réalité chaque fois

qu'un ordre est faible ou s'affaiblit et où l'emprise de la norme est inexistante ou se disloque. Plus encore, la faiblesse d'un ordre (due à son imposition artificielle et non incarnée dans des mœurs par des normes) le conduit même à confier à la basse police la gestion de l'ensemble des relations sociales, l'objectif étant de prévenir tout comportement à portée séditeuse : « c'est la faiblesse et non la force de cet ordre qui enfle dans certains états la basse police jusqu'à la charger de l'ensemble des fonctions de police »¹⁴³ précise Rancière. Mais seul un amour éperdu pour la démocratie soustrait à la vue le fait que sous nos latitudes le politique connaît aussi sa police. Il faudrait en effet considérer que la répression politique qui caractérise les sociétés non démocratiques n'a pas une différence de nature avec la nôtre. D'une part, celle-ci s'impose de plus en plus à travers la banalisation des mesures d'exception comme le montre avec force toute une littérature critique contemporaine¹⁴⁴. C'est bien cette situation qui fait aujourd'hui craindre une dé-démocratisation par l'atteinte aux libertés fondamentales. Mais d'un autre côté, nos sociétés ont eu et ont toujours recours à une manière bien plus souple pour contrôler les pratiques politiques des masses et qu'on peut qualifier de police démocratique du politique. Celle-ci diffère en ce que son mode opératoire n'est pas — directement — répressif. Elle prend, au contraire, des formes bien plus subtiles précisément parce qu'elle relève d'une normalisation des pratiques discursives et non-discursives des sujets engagés dans un rapport politique, les mesures d'exception s'appliquant précisément à celles et ceux qui auront transgressé les normes en vigueur¹⁴⁵.

Mais que signifie le politique ici ? On dira, avec Rancière¹⁴⁶, que *le* politique est l'espace généré par la rencontre conflictuelle de deux processus incommensurables constitués, d'une part, par les pratiques de domination et, de l'autre, par les pratiques d'émancipation, la rencontre de la police et de l'insurgence. En d'autres termes, il est le champ de bataille où s'affrontent les grands processus de domination (classe, race, sexe, genre) et les processus insurgents. Bref, le politique n'est pas le champ du vivre ensemble, ni le travail de régulation des modalités de celui-ci comme le pense Rosanvallon, mais au contraire l'espace déchiré de la guerre, le lieu des conflits multimodaux qui se nouent entre dominants et dominés. Il n'y a du politique que là où il y a conflit entre dominants et dominés. Quant à *la* politique, on peut dire qu'elle désigne non pas tant les actions des politiciens, mais plus généralement

¹⁴³ J. RANCIERE, *La mésentente*, op. cit., p. 51.

¹⁴⁴ Voir notamment, Giorgio AGAMBEN, *Homo Sacer* I & II, Paris, Seuil, 1997 & 2003 ; Marie GOUPY, *L'état d'exception ou l'impuissance autoritaire de l'État à l'époque du libéralisme*, Paris, CNRS, 2016.

¹⁴⁵ Il faudrait étudier très précisément le rapport qu'entretiennent mesures d'exception d'un côté et police démocratique de l'autre, dans quelle mesure, loin de s'opposer, elles se renforcent mutuellement. Mais cette interrogation doit être mise en attente, dans la mesure où la généalogie proposée ici ne porte pas sur la période contemporaine.

¹⁴⁶ Jacques RANCIERE, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 1998, p. 112.

l'ensemble des techniques, tactiques et stratégies déployées par les dominants comme par les dominés pour se mener la guerre par d'autres moyens. Aussi, les modalités de cette guerre sont-elles d'une importance cruciale en vue de la victoire. Toute entreprise de domination, dans la mesure même où elle suppose nécessairement une résistance¹⁴⁷ (sans quoi il n'y aurait pas politique), ne peut aboutir sans s'efforcer de policer l'espace du politique. La démocratie est le nom moderne que cette police a prise. D'une certaine manière, c'est ainsi que, poussée au bout de sa logique réaliste et lucide, pourrait s'interpréter la phrase de C. Colliot-Thélène citée en exergue de ce chapitre : « la démocratie moderne n'a jamais été qu'un *mode d'aménagement* [...] *des rapports entre dominés et dominants*¹⁴⁸ ». Plus précisément, que la démocratie ait historiquement joué le rôle d'une telle police du politique, cela signifie qu'elle est le processus d'assujettissement qui a façonné les pratiques et donc le mode d'être des sujets individuels et collectifs en les prenant du côté des rapports politiques, c'est-à-dire dans les conflits qu'ils engagent contre la domination. Mais que la police démocratique s'exerce pour domestiquer les sujets insurgés, elle n'a pas moins d'effets sur les modalités pratiques des dominants : ils ne peuvent bien sûr plus affirmer leur prépondérance par des décharges de violence extrême comme les seigneurs féodaux, ni ne peuvent se revendiquer d'une nature supérieure comme la noblesse de Cour pour justifier privilèges et asservissement. Et c'est précisément la raison pour laquelle la démocratie est louée comme le meilleur ou le moins mauvais des régimes car elle a mis fin à l'Ancien Régime. Cela étant, ce fait indéniable ne doit pas masquer le fait qu'elle reste un levier d'assujettissement.

La critique de la domination a souvent laissé cet aspect à la périphérie de ses analyses : pour qu'il y ait domination, il faut bien qu'il y ait *en sus* une police de la manière dont les sujets résisteront à cette domination. Il faut donc bien redoubler la domination sociale par une police du politique. Bien sûr, la pensée critique a abordé la question de savoir pourquoi les gens obéissent à leurs oppresseurs ou de savoir pourquoi ils n'ont pas conscience qu'ils sont dominés et qu'ils agissent contre leurs intérêts réels, etc. De la philosophie politique à la sociologie de Bourdieu en passant par divers marxismes, cette question a été débattue : les concepts de servitude volontaire chez La Boétie, de mystification idéologique dans le marxisme ou de violence symbolique chez Bourdieu offrent diverses réponses. La plus proche de la notion de police du politique est certainement cette dernière. Elle permet à Bourdieu de pointer comment, dans un champ donné, la domination sociale peut engager la participation des dominés à leur propre domination :

¹⁴⁷ Voir FOUCAULT, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité* t. I, Paris, Gallimard, 1976, , p. 125-127.

¹⁴⁸ C. COLLIOT-THELENE, *La démocratie sans « demos »*, op. cit., p. 12.

« la violence symbolique est cette coercition qui ne s'institue que par l'intermédiaire de l'adhésion que le dominé ne peut manquer d'accorder au dominant (donc à la domination) lorsqu'il ne dispose, pour le penser et pour se penser ou, mieux, pour penser sa relation avec lui, que d'instruments qu'il a en commun avec lui »¹⁴⁹.

Si les dominés ne peuvent penser les relations qu'ils ont avec les dominants que dans les catégories propres à ces derniers, c'est qu'ils ont incorporé sous forme d'*habitus* des schèmes pratiques qui les conduisent à adopter inconsciemment le point de vue même de la domination. Ainsi, la notion de violence symbolique permet de faire état de la dépolitisation des dominés, c'est-à-dire de l'impossibilité ou de la difficulté pour eux de s'opposer à la domination, embourbés qu'ils sont dans une attitude doxique qui leur fait vivre le « monde social comme allant de soi, naturel, évident » et qui explique « l'extraordinaire *adhésion* que l'ordre établi parvient à obtenir¹⁵⁰ ». Or, la problématisation qui structure mon analyse se situe sur un autre plan. La notion de police démocratique du politique ne vise pas les dominés en tant qu'ils sont encore rivés à leurs places et fonctions sociales. Elle n'acquiert de pertinence que lorsque les dominés ont déjà *politisé* leur rapport à la domination, à savoir quand ils sont d'ores et déjà entré en conflit avec elle. La généalogie de la démocratie ne déplore point, comme beaucoup, la dépolitisation des gens, absorbés qu'ils seraient par un individualisme consumériste les détournant de la chose commune. Elle ne partage pas non plus le diagnostic faisant état d'une apathie politique des femmes et des hommes de notre époque mesurée à leur désertion électorale (ce qui présuppose une conception très étroite de la vie politique, la rabattant sur les rituels de légitimation de l'État représentatif). Elle ne se satisfait pas non plus à la dénonciation bourdieusienne du scandale de la dépossession — sans aucunement en nier la réalité —, c'est-à-dire la mutilation des capacités des dominés résultant de la domination, mutilation des « possibilités de pensée et d'action¹⁵¹ » qui les rend incapables de produire des discours et des conduites politiques à leurs conditions propres. La généalogie constate au contraire l'existence de la lutte, sa persistance même, voit qu'elle ne plie pas, ne casse pas, meurt mais ne se rend pas. En attestent les diverses luttes menées ces dernières décennies, aussi bien dans le sillage du mouvement ouvrier que dans des formes nouvelles, qui toutes, chacune à leur manière, déploient des pratiques d'émancipation, exigeant égalité et liberté

¹⁴⁹ Pierre BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil, 1997, p. 245.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 206.

¹⁵¹ BOURDIEU, *La domination masculine*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 47

contre l'ordre de la domination. Ma question n'est donc pas celle de l'absence d'opposition à la domination, mais plutôt celle de la *tournure* qu'ont prises et que prennent aujourd'hui les pratiques de liberté.

Mais il ne s'agit ici nullement de reprendre la critique de Bourdieu¹⁵² par Rancière qui accuse — abusivement¹⁵³ — le sociologue de naturaliser l'ordre de la domination par son concept de dépossession qui rendrait incompréhensible et même impossible toute émancipation. Selon lui, en dévoilant l'inscription des hiérarchies sociales dans les corps au point de déterminer tout l'agir, tout le travail de la sociologie critique n'aboutirait qu'à montrer que les acteurs ne peuvent échapper à leur inscription sociale. Or, à ce compte, estime Rancière, « on ne voit pas quelle possibilité les artisans y ont gagné de faire *autre chose* que leur “propre affaire”¹⁵⁴ ». Et Bourdieu ne se contenterait pas de constater la dépossession, il la cautionnerait également en montrant que la réappropriation des normes dominantes n'est pas souhaitable dans la mesure où, soit elle ne produirait que des discours approximatifs et bancals inaptes à exprimer des discours à portée universelle dont l'échec programmé ne ferait que redoubler l'aliénation, soit l'adoption des normes dominantes ne serait pas autre chose qu'une soumission aux valeurs de la domination. Dans ces conditions que reste-t-il aux dominés ? Soit le simple plaisir de la lucidité sur sa condition, soit l'acceptation de son sort de sorte que sa « liberté se réduit à intérioriser la nécessité en *amor fati*¹⁵⁵ ». Aucune émancipation ne serait ici concevable, ni même possible puisque la domination objective a été redoublée subjectivement. Selon Rancière, pour rompre la domination il convient plutôt de faire confiance à la puissance du langage et plus précisément à celle de la déclaration d'égalité. L'émancipation — qu'il identifie *in extenso* à la démocratie — d'après lui est une pratique socialement inconditionnée, elle surgit comme un pur événement et vient troubler la distribution hiérarchique des places et des fonctions en la poussant à se reconfigurer. Elle est la prise de parole par laquelle les sans-parts, dont la voix passait pour du bruit, viennent revendiquer à la police un droit égal à avoir part. La subjectivation politique, selon Rancière, n'est pas le produit de contraintes sociales. Elle s'oppose aux individualisations du pouvoir qui donne à chacun une identité, une place sociale et une fonction. Elle consiste au contraire en une désidentification, c'est-à-dire en un arrachement plein et entier, par la force des

¹⁵² Cette critique est menée, pour l'essentiel, dans le dernier chapitre du *Philosophe et ses pauvres*, Flammarion, Paris, 2007, ainsi que dans *Aux bords du politique*, op. cit., p. 74-111.

¹⁵³ Voir les développements que Charlotte Nordmann consacre à la critique de Bourdieu par J. Rancière dans : Charlotte NORDMANN, *Bourdieu/Rancière, la politique entre sociologie et philosophie*, Paris, Amsterdam, 2006, p. 131-223.

¹⁵⁴ J. RANCIERE, *Le philosophe et ses pauvres*, op. cit., p. 253.

¹⁵⁵ J. RANCIERE, *ibid.*, p. 265

sylogismes de l'égalité qui la postulent et entendent la vérifier, à la gravité sociohistorique. Pour Rancière il y a un « poids des mots¹⁵⁶ » qui ouvre une histoire qui n'est pas celle des déterminations matérielles — une histoire de l'événement qu'il ne faut pas céder à la science sociologique qui la réduit aux lois de la nature. Contrairement à Bourdieu qui rapporte la force des mots aux privilèges sociaux des locuteurs ainsi qu'à Foucault qui fait des discours des pratiques liées à des rapports de pouvoir, Rancière considère que les mots de l'émancipation sont en excès sur les choses et font exister, le temps de leur événement, un lieu et une durée irréductibles aux lois de l'histoire. Mais pour s'arracher au champ gravitationnel terrestre, ne faut-il pas opposer à la nature une force elle-même naturelle ? Rancière ne se fourvoie-t-il pas comme la colombe de Kant qui pense mieux voler sans la résistance de l'air ? C'est le sens de la critique, on ne peut plus circonstanciée et perspicace, que Charlotte Nordmann lui adresse : « à vouloir isoler l'[essence] de la politique, on oublie "l'hétéronomie de la politique" ». Elle emprunte ce dernier concept à Etienne Balibar¹⁵⁷ pour désigner le caractère historiquement conditionné des pratiques de liberté :

« Rancière refoule constamment le fait qu'il y a une *histoire* des pratiques politiques. Or les formes singulières que prennent les "démonstrations d'égalité" dépendent d'une culture politique historiquement construite. Des pratiques comme la grève ou la manifestation ont été inventées, transmises et réélaborées au cours de l'histoire des luttes et du XIXe et du XXe siècle. Comme toute pratique issue de situations historiques particulières, elles sont exposées à la péremption¹⁵⁸ »

La généalogie de la démocratie n'est pas autre chose que la mise au jour de ces déterminations. Et C. Nordmann touche d'ailleurs presque au sujet qui nous occupe ici lorsqu'elle demande à Rancière : « les rapports entre police et politique peuvent-ils être les mêmes lorsque, par exemple, *la police inscrit l'égalité, c'est-à-dire le principe de la politique, à son fondement* ?¹⁵⁹ ». Cette remarque est d'importance fondamentale car elle montre bien qu'il n'y a pas de compréhension adéquate de la police contemporaine et des conditions de l'émancipation si l'inscription de la démocratie dans un rapport de forces historique n'est pas prise en compte. En effet, ce qui fait question pour moi c'est avant tout l'*innocuité* des tentatives contemporaines de lutte face aux diverses dominations lorsqu'elles se revendiquent de la démocratie et qu'elles font face à des dominations qui s'en revendiquent également. Or

¹⁵⁶ J. RANCIÈRE, *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris, Seuil, 1993, p. 135.

¹⁵⁷ Etienne BALIBAR, « Trois concepts de la politique », *La crainte des masses : politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, note 2, p. 29.

¹⁵⁸ C. NORDMANN, *op. cit.*, p. 180-181

¹⁵⁹ *ibid.*, p. 181

pour se rendre intelligible cet état de fait, il faut analyser comment le pouvoir a également policé la liberté en en normalisant les conduites, mais également comment il tend à anomiser toute pratique insurgeante. Pour Rancière une telle question n'a pas lieu d'être. Il ne se l'est jamais posée et il l'écarte comme une hérésie contre l'émancipation dans la mesure où, pour lui, il y a une altérité absolue de « l'historicité démocratique¹⁶⁰ » qui, par les événements que sont les déclarations d'égalité, vient déchirer l'espace-temps policier. Elle est, commente Nordmann, « “conflagration” des temps, “décalage”, “excès” par rapport à la situation¹⁶¹ » qui appelle donc à remanier le sens de l'historiographie en ne l'abandonnant pas aux sciences sociales :

« une histoire des temps démocratiques implique un autre type de récit où aucun lieu, aucun corps ne soit là avant les voix, où au contraire ce soit le réseau des paroles, avec leur suspens et leurs lacunes, qui institue le lieu d'un être-ensemble et le temps d'un événement, autour d'une absence et d'une promesse, entre un jour et un lendemain ».

Le matérialisme généalogique qui voudrait faire état, à des fins critiques, de l'hétéronomie des pratiques de liberté ne consiste-t-il alors pas à redoubler la force de la dépossession que Rancière regrettait chez Bourdieu ? Si les pratiques de liberté sont elles-mêmes soumises à la force gravitationnelle sociohistorique que reste-t-il de l'émancipation ? L'hypothèse d'une police du politique n'est-elle d'ailleurs pas en elle-même l'aveu d'une confusion délétère entre liberté et domination ? En réalité, on n'est condamné à le penser, suggère Nordmann, que si l'on cède comme Rancière à une conception de la l'émancipation comme transcendance, comme « décrochage vis-à-vis de toute “incarnation”¹⁶² ». Néanmoins, elle tempère son jugement : la liberté selon Rancière « ne surgit pas [...] de rien, elle est une *rencontre*, elle suppose une parole que l'on entend et à laquelle on répond ». Cependant, il reste que le modèle de cette liberté est religieux nous dit-elle, il « ne se trouve pas ailleurs que dans les Saintes Ecritures, dans l'histoire des pêcheurs que Jésus enjoint d'abandonner leurs filets pour le suivre¹⁶³ ». Le logos de l'égalité rappelle étrangement le Verbe. Il y a chez Rancière un voisinage entre l'événement de l'émancipation et le miracle dont l'intelligibilité, cette histoire « des énoncés voyageurs [...] qui ne renvoient pas à des

¹⁶⁰ J. RANCIERE, « Histoire et récit », in Alain BOUREAU, Françoise DOSSE et Olivier DUMOULIN (dir.), *L'Histoire entre épistémologie et demande sociale*, Actes de l'Université d'été de Blois, septembre 1993, Créteil, IUFM de Créteil-Toulouse-Versailles, 1994.

¹⁶¹ C. NORDMANN, *op. cit.*, 182.

¹⁶² *Ibid.*, p. 192

¹⁶³ *ibid.*, p. 196.

corps sociaux objectivables, à des propriétés et à des actes de ces corps¹⁶⁴ », tend à se réduire au fait de recueillir les mots de la révélation démocratique.

Avec Foucault on peut passer, pour ainsi dire, entre Bourdieu et Rancière. Sa conception qui n'oppose pas liberté et pouvoir permet d'analyser la manière dont les pratiques de lutte sont l'objet d'une intervention du pouvoir qui va chercher à les normaliser pour mieux les canaliser et même en réinvestir la force. Si la domination se reproduit, n'est-ce pas alors *aussi* du fait qu'elle s'exerce non pas seulement en dépossédant les gens de leurs capacités, mais également, en configurant les modalités et la nature du conflit dans lequel ils pourraient entrer pour réaffirmer leurs capacités ? Là où la dépossession s'exerce en amont de la lutte pour en empêcher l'occurrence, pour bloquer les pratiques de liberté, en imprimant chez les agents l'idée d'une illégitimité à prendre la parole par l'intériorisation du sentiment d'une incapacité à développer des compétences socialement valorisées, la police démocratique du politique s'exerce au fil de la lutte, à même son déploiement, s'insinue en elle pour en modeler le déploiement aux conditions de l'ordre présent. La dépossession dépolitise, la police démocratique politise à ses conditions. C'est un phénomène à la fois plus souple et plus retors : la police du politique vient en fait redoubler les verrous des grands rapports de domination en codant les limites constitutives de leur contestation. Tout se passe comme si l'ordre de la domination choisit lui-même les armes avec lesquelles il va être combattu. Mais simultanément, elle laisse nécessairement une certaine marge, une latitude dans laquelle les pratiques résistantes peuvent se faufiler et travailler à creuser des écarts. Pour s'émanciper des grands rapports de domination, encore faut-il percevoir cette dimension de police démocratique du politique qui demeure le point aveugle par excellence de la réflexion rancière. Comme on le verra plus amplement au septième chapitre, l'adhésion de Rancière à la démocratie le conduit inconsciemment « à devoir assurer une véritable police des frontières » note ironiquement C. Nordmann. Toutes les luttes qui ne revendiquent pas explicitement l'égalité ou ne proposent pas un mode de subjectivation comme désidentification, sont déclarés par lui non politiques (c'est-à-dire non émancipatoires). Ainsi en irait-il des émeutiers de 2005 qui n'auraient que commis des violences aveugles, des sans-papiers qui n'auraient parlé que de dignité et de la révolution algérienne qui se serait faite au non d'une identité. Par ces déclarations, Rancière se fait inconsciemment agent de la police démocratique.

¹⁶⁴ J. RANCIERE, « La poétique du savoir », *La main du singe*, n°11-12, 1994. Disponible sur le site de la revue *Multitudes*: <http://www.multitudes.net/la-poetique-du-savoir/>

En quoi consiste exactement cette police ? Dans son principe général, on peut dire qu'elle est l'entreprise de normalisation qui vise à la domestication des pratiques insurgeantes, à leur transformation en une acceptable, peu coûteuse voire profitable forme de conflit tout en faisant basculer dans la zone de l'anormalité toute persistance ou résurgence de celle-ci. Tel est le *sens* de la démocratie moderne que la généalogie met au jour et qu'il s'agit maintenant de décrire plus précisément. Mais avant, il convient de faire une dernière précision. Dire que la démocratie relève de la police et non de l'émancipation n'est en rien un verdict définitif. La généalogie n'est pas la *philosophia perennis*, elle ne livre pas l'essence des choses, mais simplement leur *sens*. Si la démocratie est une police, cela n'est vrai que d'une certaine séquence historique. Comme le dit Deleuze, « un phénomène trouve son sens dans une force *actuelle*¹⁶⁵ ». Or précise-t-il, « un même phénomène change de sens suivant la force qui se l'approprie. L'histoire est la variation des sens¹⁶⁶ ». En effet, la démocratie n'a pas toujours été sous l'emprise d'une volonté de puissance assujettissante. Il apparaîtra clairement au chapitre 6, qu'elle fut longtemps un mot honni et une pratique redoutée par les dominants car elle a servi, au même titre que le mot de république¹⁶⁷, de véhicule et d'arme à des forces insurgeantes. Mais ce que je voudrais montrer dans ce travail est que ce *sens* insurgeant de la démocratie a été vaincu depuis longtemps et qu'il a laissé place à un *sens* opposé (celui des forces policières) qui a durablement imposé son *imperium* en ce qu'il structure souterrainement notre mode d'être politique et dont il s'agit de tenter de s'arracher.

¹⁶⁵ Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 2014, p. 4. [Mes italiques]

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 5.

¹⁶⁷ Voir Samuel HAYAT, *Quand la République était révolutionnaire, Citoyenneté et représentation en 1848*, Paris, Seuil, 2014.

DEUXIEME PARTIE
LA FABRIQUE DES DEMOCRATES

CHAPITRE 4

La police démocratique des discours

« Traiter le nom ‘‘démocratie’’
pour ce qu’il est : le Phallus de
notre présent. »

Alain Badiou¹

INTRODUCTION

Si le problème de la polysémie de la notion de démocratie a été traité sur un plan formel en la requalifiant comme pratique discursive et non discursive d’assujettissement des sujets en lutte, en un mot une *police du politique* formant le sol qui relie (sans les fonder ni les unifier) la multiplicité des significations aujourd’hui en usage, il convient maintenant d’en saisir plus précisément le *sens* concret, c’est-à-dire de présenter de façon plus précise le régime de pratiques qu’elle forme et la manière dont il fait tenir ensemble, de façon contingente, une série très hétérogène de conceptions. Cet approfondissement définitionnel constituera en même temps le premier jalon de la généalogie de la démocratie car les deux modalités qui caractérisent les opérations de la police démocratique du politique, la police des discours² et la police des conduites³, seront substantiellement illustrées par la description de scènes contemporaines dont il s’agira dans les chapitres suivants (6 et 7) de retrouver les points d’émergence dans le passé. La distinction entre ces deux polices est évidemment une abstraction car elle ne renvoie pas à une séparation réelle, les deux types d’opérations étant

¹ Alain BADIOU, *Pornographie du temps présent*, Paris, Fayard, 2013.

² Foucault parle de « ‘‘police’’ discursive ». dans *L’Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

³ Je reprends cette expression au titre de l’ouvrage que Jean-Claude Monod a consacré à Michel Foucault : *Foucault : la Police des conduites*, Paris, Michalon, 2010.

toujours noués l'un à l'autre. Mais, pour des raisons de clarté analytique je les aborderai séparément. Le présent chapitre traitera donc de la première et le prochain de la seconde.

Décrire le *sens* concret de la démocratie c'est ne plus la traiter sous l'angle idéal du concept, c'est-à-dire du point de vue de sa cohérence interne. La question de sa vérité doit être ici suspendue. Nul examen des liens de son *eidos* avec d'autres concepts au sein d'une théorie. Il s'agit au contraire de prendre acte du fait de la multiplicité de ses significations. Or, cela n'implique pas un abandon de la notion, mais sa description depuis ses bords. La perspective généalogique invite à la ressaisir *du point de vue du signifiant*. Qu'est-ce à dire ? La démocratie apparaîtra désormais dans sa matérialité nue, celle d'un *mot*, un mot qui se trouve être le centre de gravité de discours de tous ordres (eux-mêmes considérés non comme une surface transparente sur laquelle viendraient s'inscrire des pensées visant des choses, mais comme *pratiques* concrètes qui émergent dans l'effectivité historique comme manière située de produire le monde et soi-même) qui s'agencent et se composent autour et à partir de lui. Ce qui compte désormais c'est la description des conditions de l'émergence et d'opérativité de la « démocratie » et des discours qui s'agencent autour. En d'autres termes, ne plus se situer à l'intérieur du jeu logique des propositions et des théories (épistémiques ou normatives) pour juger de leur vérité ou de leur fausseté, mais s'en distancier pour observer des énoncés et des discours en tant qu'ils sont des événements historiques. L'objectif est alors de diagnostiquer les forces politiques à l'œuvre à travers leur production et leur circulation. La « démocratie » n'est alors pas qu'un mot, elle est, pour le dire avec Alain Brossat, un *mot puissant*, un mot qui se trouve être le point nodal de l'ordre actuel du discours politique et de sa police. Ainsi conçu, le discours est ce qui charrie des effets de pouvoir. Comme l'explique Foucault, « dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité⁴ ». Le discours politique ne fait évidemment pas exception, bien au contraire. Il s'agit de lui appliquer une police ménageant les conditions du dicible et de l'indicible — police à la fois productive, puisqu'elle organise un espace d'incitation énonciative (savoirs à construire, argumentaires à mobiliser, textes à commenter et à publier, idéaux à défendre et à transmettre, etc.), et inhibitive (dits et écrits sur lesquels peuvent peser désaveux, opprobres et bannissements), ce qui appelle des moyens institutionnels (écoles, centres de recherche, maisons d'éditions, médias, etc.), matériels et technologiques (salles de cours ou de réunion,

⁴ FOUCAULT, *L'Ordre du discours*, *op. cit.*, p. 10-11. [Mes italiques].

ordinateurs, papier, imprimerie, etc.), et économiques. Cette police a également des effets sur les sujets de l'énonciation auxquels sont donnés ou retirés des titres à la parole, distribués de façon plus ou moins égale ; à qui on réserve ou on retire des lieux spécifiques et à qui l'on distribue ou l'on ôte des moyens techniques et financiers. Autrement dit, il y a tout un dispositif qui fixe les sujets parlants à des places et dans des fonctions.

La police des discours et des locuteurs politiques est la première des deux dimensions du travail concret opéré par la limitation démocratique. Je vais à présent préciser plus avant ce que, dans cette perspective, « démocratie » veut dire. Il s'agira de montrer que le point de vue généalogique pris sur la démocratie la fait apparaître comme un mot. Or, ce dernier comporte deux dimensions. Premièrement, on verra qu'il est un *signifiant flottant* qui se trouve à la confluence de ses nombreuses conceptions et qui leur donne un sol commun tout en circonscrivant une zone d'exclusion pour les discours inadmissibles. *Police du dire* (1). Deuxièmement, je montrerai qu'il est également un *emblème* qui permet de délimiter l'identité des sujets en général et des sujets parlants en particulier, et leur inscription dans une communauté ou leur exclusion de celle-ci. *Police des sujets du dire*.

1. La « démocratie » comme signifiant flottant

Traiter la « démocratie » comme un mot donc. Or la caractéristique première qui s'impose à l'observateur est son extraordinaire plasticité sémantique. Un « mot en caoutchouc » disait Blanqui. D'où la notion de *signifiant flottant* pour le décrire. Cependant, le généalogiste est loin d'être le seul à faire le constat de cette polysémie. Elle est même chose très banale. Pour bien comprendre la spécificité du point de vue pris ici sur la « démocratie », il convient alors de commencer par écarter trois autres façons dont ce caractère indéterminé a été prise en compte et qui partagent toutes la volonté de chercher à la conjurer en tentant, de diverses façons, d'en garantir la cohérence et le fond de rationalité, et donc de vérité, ratant par là son caractère de *pratique* de pouvoir et manquant donc de tranchant critique. Je distinguerai ainsi le signifiant flottant du signifiant vide de Wendy Brown (1), des concepts essentiellement contestés de Walter Bryce Gallie (2) et de l'indétermination démocratique de Pierre Rosanvallon (3).

1.1. Conjurer la polysémie, fonder la démocratie

(1) Face à la multiplicité des sens de la démocratie aujourd'hui en usage, le geste traditionnel du philosophe politique est de considérer qu'il a affaire à une idée obscure et confuse, ce qui provoque chez lui une irritation qu'il cherche à apaiser. En effet, il y a là, pour lui, la menace que la démocratie soit conceptuellement une coquille vide et donc, un désert philosophique et politique – menace à conjurer par un effort de fixation définitionnelle. À l'instar de beaucoup d'autres, la démarche de Wendy Brown illustre parfaitement cette opération quand elle qualifie la démocratie de « signifiant vide » pour désigner une notion au contenu pléthorique et cacophonique.

« La démocratie, constate-t-elle, jouit aujourd'hui d'une popularité sans précédent dans l'histoire, et pourtant elle n'a jamais été plus vague conceptuellement et plus substantiellement creuse. Peut-être sa popularité actuelle dépend-elle de son flou et même de sa vacuité de sens et d'effectivité : [...] c'est un signifiant auquel tout un chacun peut arrimer ses rêves et ses espoirs [...]. La démocratie est portée aux nues non seulement à travers le monde, mais aussi d'un bord à l'autre de l'éventail politique [...]. Berlusconi et Bush, Derrida et Balibar, communistes italiens et Hamas, nous sommes tous démocrates à présent. *Mais que reste-t-il de la démocratie*⁵ ? »

La philosophe suggère que l'obscurité et la confusion du concept de démocratie en font désormais une marque, « dernière version du fétichisme de la marchandise, qui coupe totalement l'image du produit à vendre de son contenu réel⁶ ». Or, selon elle, ce vague trouve sa cause dans un processus multifactoriel de « dé-démocratisation⁷ » ayant affecté les démocraties libérales euro-atlantiques et qui consiste à bloquer tous les canaux traditionnels d'expression de l'autogouvernement populaire – signification minimale que Brown admet de la démocratie – si bien que « son objet a été vidé de tout contenu⁸ ». Elle en appelle alors à une « re-démocratisation⁹ », ce qui doit donc passer par un travail de redéfinition du terme aux conditions contemporaines à même de lutter contre sa dispersion sémantique, expression de sa mise à mort politique. Or un autre philosophe illustre également ce type d'analyse : Miguel Abensour constate lui aussi avec horreur que « le nom de démocratie est associé à des guerres meurtrières, à la croisade du bien contre le mal, à la torture¹⁰ ». De là, il estime alors

⁵ Wendy BROWN, « Nous sommes tous démocrates à présent », trad. Éric Hazan, in Giorgio Agamben *et al.*, *Démocratie, dans quel état ?*, Paris, La Fabrique, 2009, p. 59-60. [Mes italiques].

⁶ *Ibid.*, p. 59.

⁷ Dans l'article cité, elle en indique cinq : capitalisme, rationalité néolibérale, judiciarisation du politique, mondialisation et politiques sécuritaires.

⁸ W. BROWN, *op. cit.*, p. 61

⁹ *Ibid.*, p.70

¹⁰ M. ABENSOUR, *La Démocratie contre l'État, Marx et le moment Machiavélien*, Paris, Le Félin, 2012, p. 29.

que la tâche de la philosophie, en ces temps troubles, est de répondre à une question qu'il qualifie de première : « qu'est-ce que la démocratie en sa vérité ?¹¹ ». Il estime en effet qu'il est

« urgent de *qualifier* au mieux la démocratie pour la dissocier de ces entreprises à l'évidence antidémocratiques [...]. [...] faute de qualifier la démocratie, cette dernière risque de perdre tout visage identifiable, emportée qu'elle serait dans la zone grise de la banalisation universelle. Dans le langage quotidien de nos sociétés n'est-elle pas sans cesse confondue avec l'État de droit ou avec le régime représentatif ?¹² ».

Brown comme Abensour voient donc la « démocratie » comme un signifiant vide qu'il importe au plus haut point de remplir à nouveau en lui attribuant sa signification véritable afin de contrer sa fétichisation ou sa trahison. Le problème est que Brown comme Abensour ne voient pas qu'ils participent à un jeu qui les englobe et qui consiste pour chacun à défendre sa conception de la démocratie, ce qui fait d'eux des adversaires. Il est parfaitement possible que chacun considère que l'autre se donne une fausse conception de la démocratie. Celle dont parle Brown renvoie essentiellement aux institutions de la démocratie représentative que le néolibéralisme dé-démocratise. Or Abensour ne manquerait pas de dénoncer là sa réduction induite à la forme-État alors que pour lui la démocratie est *contre* l'État et réside toute entière dans la césure entre deux formes d'État où règne une complète vacance de la domination. W. Brown, de son côté, ne pourrait pas ne pas voir là une certaine naïveté face à la spécificité de la situation contemporaine dans laquelle la démocratie devrait être comprise comme un approfondissement lucide de l'autogouvernement qui n'ignore plus les pouvoirs qui nous assujettissent tout en reconnaissant leur dimension *in fine* immaîtrisable, ce qui implique que la démocratie soit désormais « un but (inatteignable), un projet politique en perpétuelle évolution [...], un processus sans fin¹³ ». Le problème ici est que W. Brown comme Abensour ont, pour ainsi dire, « la tête dans le guidon ». Ils ne peuvent rendre compte du fait qu'ils sont tous deux démocrates et du *sens* que cela revêt. La qualification de l'usage actuel du mot « démocratie » par la notion de signifiant vide souffre d'un double déficit de réflexivité à la fois descriptif et critique. Premièrement, elle ne permet pas de rendre compte du fait empirique du désaccord et de la pluralité des conceptions de la démocratie qui se concurrencent et s'opposent aujourd'hui mais toujours sous le même horizon. C'est leur démocratisation même qui les empêche de saisir le fait du démocratisation, c'est-à-dire de la revendication généralisée de l'usage exclusif du syntagme « démocratie ». Or, ce qui intéresse

¹¹ *Ibid.*, p. 8.

¹² *Ibid.*, p. 29

¹³ W. BROWN, *op. cit.*, p. 70.

le généalogiste c'est précisément ce fait-là : comment tous sont devenus démocrates ? Quelle est cette *réalité* de notre culture politique ? Deuxièmement, la volonté de définir la vraie démocratie empêche également par avance tout positionnement critique vis-à-vis de sa propre adhésion à la démocratie. Pour Brown et Abensour, en sa vérité, la démocratie ne fait pas problème, seul est problématique l'usage qu'en font leurs adversaires qui la mécompréhendent, la trahissent ou l'anéantissent. En somme, la notion de signifiant vide ne permet pas de montrer en quoi le mot « démocratie », en tant qu'il est en usage de façon hégémonique, est le point nodal d'une pratique discursive qui emporte avec elle des effets de pouvoir, à laquelle participent tous les discours qui en font leur centre de gravité et qui constitue ainsi, malgré sa polysémie, ou plutôt à *même* sa polysémie, leur socle commun.

(2) Peut-être alors la notion de concept essentiellement contesté de Walter B. Gallie¹⁴ permettrait-elle une description et un angle critique plus adéquats quant à la démocratie envisagée comme perspective hégémonique ? On considérerait alors avec lui que les désaccords qui persistent au sujet de la véritable nature de la démocratie n'impliquent en rien qu'elle entre dans la zone des « concepts vagues » ou « radicalement confus », c'est-à-dire incohérents et irrationnels. Le concept de concept essentiellement contesté (désormais CEC) semble pouvoir décrire correctement la situation qui est la nôtre, notamment en rendant intelligible ce qui fait tenir ensemble Wendy Brown, Emmanuel Macron, Abensour, George W. Bush, Habermas, Donald Trump et Alain de Benoist. En effet, comme le note Nestor Capdevila, il permet de « considérer une certaine polysémie conflictuelle comme [sa] propriété positive et indépassable¹⁵ ». En ce sens, si le concept de démocratie est un tel concept, alors « l'usage correct de ce type est de mettre en question les usages que les autres jugent corrects¹⁶ » et, inversement. Mais, pourrait répondre W. Brown, en quoi un tel concept de démocratie serait-il encore un concept s'il est polysémique ? En quoi, rétorquerait peut-être à son tour Abensour, le concept de démocratie en particulier n'a-t-il pas perdu son sens si l'usage qu'en fait George W. Bush n'est pas jugé antidémocratique ? Pour Gallie, il est bien un concept s'il remplit sept conditions : (1) être mélioratif ; (2) être complexe ; (3) donner lieu à des définitions diverses, voire opposées, valorisant tel ou tel de ses aspects (4) être ouvert, c'est-à-dire susceptible de varier selon les circonstances ; (5) être polémique, c'est-à-dire que son usage implique la claire conscience par ses usagers qu'ils l'utilisent offensivement ou/et

¹⁴ Voir Walter Bryce GALLIE, « Les concepts essentiellement contestés », *Philosophie*, n°122, Paris, Minuit, 2014. Je remercie Magali Bessone d'avoir attiré mon attention sur cet article.

¹⁵ Nestor CAPDEVILA, « Les concepts essentiellement contestés et la critique interne : le christianisme et la démocratie comme idées dominantes », *Philosophie*, n°122, Paris, Minuit, 2014, p. 34.

¹⁶ *Ibid.*, p. 36.

défensivement ; (6) se revendiquer de l'autorité d'un modèle comme la démocratie athénienne ou la démocratie étatsunienne ou encore d'une « longue tradition [...] de demandes, d'aspirations, de révoltes et des réformes de caractère *anti-inégalitaire*¹⁷ » ; (7) son caractère contesté doit rendre « possible le maintien ou le développement de l'accomplissement du modèle original de manière optimale¹⁸ ». Pour bien saisir le pouvoir descriptif du CEC, on peut prolonger une fiction de Gallie et imaginer que la démocratie désigne en fait un jeu très spécial, un championnat qui, contrairement à tout jeu normal, ne dispose d'aucun critère objectif pour discriminer entre gagnants et perdants. Chaque joueur ou équipe est spécialisé dans un aspect du jeu réputé essentiel eu égard au modèle originel et prétend jouer au vrai jeu. Le joueur Abensour pense qu'il faut se concerter sur les moments de suspension égalitaire de l'État ; le joueur Brown attire l'attention sur le devenir des institutions représentatives rongées par le néolibéralisme ; le joueur Macron comprend l'autonomie citoyenne comme entreprise de soi ; les joueurs Trump et de Benoist insistent sur le fait que le jeu ne peut se jouer qu'entre nationaux et qu'il est menacé par des intrusions étrangères ; et le joueur Habermas pense que c'est la discussion qui est la dimension centrale du jeu — toutes ces interprétations renvoyant peu ou prou au modèle originel de l'autogouvernement populaire en prétendant en fournir la compréhension véritable. Chaque joueur lutte contre les autres pour faire reconnaître sa victoire et faire admettre ou imposer sa conception du jeu. Mais si, par exemple, le joueur Trump venait à gagner grâce à la pression de ses supporters, les perdants ne reconnaîtraient pas leur défaite pour autant et continueraient de lutter. Le CEC de démocratie ne dit pas à quel jeu ces joueurs jouent. Comme le souligne N. Capdevila, bien qu'il pointe, dans un esprit wittgensteinien, un certain « air de famille » impliqué dans les conditions 2, 3 et 4, celui-ci n'est pas son trait essentiel car la 5^e introduit « un élément conflictuel difficilement compatible avec la volonté pacificatrice wittgensteinienne ». Plus profondément et plus paradoxalement encore, « c'est parce qu'ils savent et proclament qu'ils appartiennent à la même famille qu'ils sont indéfiniment en désaccord sur ce que signifie jouer et gagner¹⁹ ». Ce qu'il faut alors comprendre est que la démocratie décrite comme CEC n'est pas celle des joueurs mais celle de celui ou celle qui décrit le jeu auquel ils et elles jouent. Elle est celle du point de vue de Gallie (G) qui est celui d'un observateur et non d'un joueur (J). S'il est inconcevable pour Le joueur Abensour que son adversaire Bush soit démocrate, ce n'est pas le cas du point de vue de X (G). Autrement dit, le CEC de démocratie ne nous fait pas

¹⁷ W. B. GALLIE, *op. cit.*, p. 24.

¹⁸ *Ibid.*, p. 19.

¹⁹ N. CAPDEVILA, *op. cit.*, p. 37.

objectivement connaître la démocratie (D), mais *le conflit dont l'enjeu est la définition de la démocratie*²⁰ et qu'on peut appeler le jeu démocratique (JD). Son intérêt est de « faire comprendre comment un modèle commun amène nécessairement les joueurs à concevoir différemment, et même contradictoirement, la manière correcte de jouer un seul et même jeu et à s'opposer pour imposer leur point de vue²¹ ». De ce point de vue, le concept de CEC offre effectivement un gain descriptif indéniable qui semble pouvoir rendre compte de la démocratie comme limite structurant toutes nos pratiques politiques. Cependant, il ne fournit pas de point de vue critique sur cette limite ; il obéit à une logique de légitimation précisément parce qu'il ne suspend pas la vérité de la démocratie, mais cherche, de façon très habile, à l'établir à la fois malgré et à même sa polysémie et sa conflictualité internes. En effet, cette dernière tout particulièrement n'est absolument pas un « conflit frontal d'intérêts, de goût ou d'attitudes, que nulle discussion ne saurait dissiper²² », mais relève au contraire de « disputes [...] tout à fait authentiques : bien qu'impossibles à résoudre par quelque argument que ce soit, elles n'en sont pas moins étayées par des arguments et des preuves parfaitement respectables²³ ». De façon paradoxale Gallie affirme que sa conflictualité fait sa rationalité, de sorte qu'un usage du concept de démocratie qui obtiendrait l'accord de tous serait parfaitement illégitime ! Mais, peut-on objecter, le CEC de démocratie (JD) dit-il vraiment quelque chose de la démocratie elle-même (D), ou se contente-t-il de décrire une situation empirique parfaitement contingente et, à la limite, tentant de dissimuler l'irrationalité des joueurs ? Voir la démocratie comme CEC, c'est certes reconnaître qu'elle n'a pas de définition objective, mais ce n'est pas dire qu'elle n'est rien — c'est démontrer qu'elle est *un objet en perpétuelle construction*. En ce sens, (JD) dit bien quelque chose d'essentiel sur (D) que les points de vue (J) ne peuvent voir. On peut même dire que, privés du point de vue de (G), les joueurs (J) se trompent sur (D) car ils ne peuvent la voir comme (JD)²⁴. C'est à la 7^e condition qu'il revient de régler ce point délicat en ce qu'elle pose que les conflits de tout CEC ont une valeur rationnelle en soi en tant qu'ils sont potentiellement porteurs d'un gain, d'une amélioration du modèle originel, qui fait vivre la démocratie. « C'est en s'opposant

²⁰ N. CAPDEVILA dit : « l'objet du concept essentiellement contesté de X n'est pas X, mais le conflit dont l'enjeu est la définition de X », *op. cit.*, p. 37.

²¹ *Ibid.*, p. 38.

²² W. B. GALLIE, *op. cit.*, p. 10.

²³ *Ibid.*, p. 11.

²⁴ N. CAPDEVILA l'exprime ainsi : « Les joueurs croient savoir ce qu'est "objectivement" [D], mais nous savons maintenant qu'ils sont dans l'illusion. Aucun point de vue ne peut recouvrir l'objet. [D] n'est rien d'"objectif" », *op. cit.*, p. 38. Il faut bien noter que Gallie ne dit pas que les diverses interprétations sont illusoire parce qu'elles donnent une fausse définition de (D), mais qu'elles sont illusoire parce qu'elles prétendent épuiser à elles seules le sens de (D) ignorant ainsi que sa signification profonde est d'être (JD).

continuellement que les [démocrates] font vivre [la démocratie] et, peut-on l'espérer, lui donnent une forme optimale²⁵ » déduit Nestor Capdevila. La pertinence du concept dépend de son progrès qui se détermine *a posteriori*. Il y a là une « téléologie rétrospective qui intègre, de manière semi-hégélienne, les différents points de vue au titre de contributions à une histoire douée de sens²⁶ ». Or on le mesure bien désormais, le CEC de démocratie sert une entreprise de légitimation de la limite démocratique dans la mesure où il permet de conjurer sa conflictualité et sa polysémie interne en démontrant que derrière l'irrationalité de surface, il y a une vérité profonde de la démocratie elle-même que dévoile le point de vue de l'observateur (G) qui, pour sa part, se plaît à jouer à la chouette de Minerve. Bien sûr, ce concept est tout sauf dogmatique. Au contraire même, il rend concevable une dynamique de critique interne qui doit permettre aux joueurs, s'ils adoptent un temps le point de vue de (G), de se montrer plus tolérants et de comprendre que leurs adversaires contribuent à la vie démocratique au même titre qu'eux : « le conflit interne, caractéristique du concept essentiellement contesté, implique une autocritique permanente sans fin assignable *a priori*²⁷ ». Cependant, ce concept ne permet précisément pas de saisir la démocratie en dehors de sa limite. Le point de vue de (G) n'est pas celui d'un véritable observateur. Il est partisan, non certes de tel ou tel joueur, mais *du jeu dans son ensemble* duquel il pense toujours déjà qu'il est un *bon* jeu, le seul jeu politique digne d'intérêt. En effet, dans la mesure même où le point de vue de (G) permet de forger l'idée de (JD) comme vérité de (D) à laquelle les différents points de vue (J) n'ont pas accès, il intervient bien dans le jeu en en proposant une description adéquate que tous doivent désormais faire leur s'ils veulent que les affrontements ne virent pas à l'irrationalité et que le conflit soit fructueux. (G) occupe donc la position pour le moins paradoxale d'un observateur partisan : le CEC de démocratie lui sert bel et bien à prendre part au jeu mais depuis le banc de touche. Ainsi, si le CEC permet de montrer quelles forces s'emparent de tel ou tel point de vue (J) sur (D), mais dans la mesure même où il sert à fonder sa rationalité, il ignore que (JD) peut être lui-même le symptôme d'une volonté de puissance. Cette légitimation par le CEC ne peut donc saisir le flottement du signifiant « démocratie » mais sert avant tout à le conjurer de sorte qu'elle ne permet pas de saisir les opérations effectives du *mot* démocratie dans son flottement même.

(3) Enfin, P. Rosanvallon fait partie de celles et ceux qui considèrent que la dissémination sémantique de la démocratie est un phénomène *sui generis* qui doit être

²⁵ N. CAPDEVILA, *op. cit.*, p. 36.

²⁶ *Ibid.*, p. 47.

²⁷ *Ibid.*, p. 42.

appréhendé comme tel par la notion d'*indétermination démocratique*. Comme beaucoup, il relève que si la démocratie « apparaît [...] comme l'incontournable principe organisateur de tout ordre politique moderne, l'impératif que traduit cette évidence a [...] toujours été aussi ardent qu'imprécis [...]. En elle se lient depuis longtemps le rêve du bien et la réalité du flou²⁸ ». Pour autant, cette indétermination est loin d'être, selon lui, un non-lieu de la pensée : « penser la démocratie, c'est [...] partir de cette confusion des mots, de cette indétermination²⁹ ». Son approche étant d'abord historique, il cherche à saisir la démocratie telle qu'elle s'est effectivement manifestée en de multiples expériences réelles, faites d'interrogations et de tâtonnements, qui forment le contenu irréductiblement pluriel de la démocratie moderne. Aussi avance-t-il que ce « caractère problématique *participe de son histoire et de son essence*³⁰ ». Cependant, P. Rosanvallon ne va pas jusqu'au bout de cette tâche. Il semble même rejoindre, quand il projette la formation d'une théorie générale de la démocratie au terme d'un long parcours historiographique³¹ (qui passe alors pour n'avoir été que préparatoire), la volonté philosophique de conjuration du flottement du signifiant démocratique, qualifié de « cacophonie des définitions de la démocratie³² ». En intention, il semble fermement congédier jusqu'à la possibilité même d'une théorie de la démocratie : « peut-on faire la théorie d'un objet indéterminé ? [...]. La réponse à cette question est clairement négative³³ ». Toutefois, il propose en lieu et place une « théorie de l'indétermination démocratique, c'est-à-dire des éléments qui structurent son caractère aporétique³⁴ » et dont l'apport serait de « permettre une *réinterprétation unifiée* des étapes historiques précédentes de la considération du phénomène concerné³⁵ ». Ce destin théoriciste d'un travail d'historien ne doit rien au hasard. L'idéalisme inhérent à l'approche rosanvallonienne l'a toujours fait évoluer dans l'élément idéal du concept, si bien qu'il ne propose pas une description des opérations du *mot* démocratie au sein de l'effectivité historique et de ses rapports de forces, mais une véritable *métathéorie* visant à faire tenir

²⁸ Pierre ROSANVALLON, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Paris, Seuil, 2003, p. 15.

²⁹ *Cours au Collège de France du 11 janvier 2012.*, 1e heure, 18min38-18m44.

<https://www.college-de-france.fr/site/pierre-rosanvallon/course-2011-2012.htm>

³⁰ *Ibid.*, 21min14–21min18. [Mes italiques]

³¹ Ce passage de l'histoire à la théorie est développé dans une série de cours dispensés au Collège de France entre 2011 et 2014 et intitulée : *La démocratie, esquisse d'une théorie générale*.

³² *Ibid.*, 19min10–19min20.

³³ *Ibid.*, 21min34–21min38.

³⁴ *Ibid.*, 22min08–22min19

³⁵ *Ibid.*, [Mes italiques]. 21min46–21min57.

ensemble sous un même principe légitimant, nommé « démocratie complexe³⁶ », l'ensemble de toutes les théories, expériences et attentes diverses qui ont jalonné l'histoire de la démocratie moderne. « Je voudrais [...] montrer, déclare-t-il, que c'est un *principe de complication* qui peut répondre à cet inachèvement structurel des démocraties³⁷ ». Ainsi entend-il déterminer le bon équilibre entre toutes les formes d'indétermination démocratique³⁸ et donner unité et cohérence au concept de démocratie non plus à un niveau substantiel mais structurel. Bien qu'il soit d'abord attentif à ses « apories constitutives³⁹ », Rosanvallon tente donc lui aussi de fixer une signification déterminée de démocratie. Certes, il évite de lui donner un tour « simple dont on pourrait facilement détenir la clef⁴⁰ », mais qualifier ce sens de complexe n'en fait pas moins une fixation idéale. Son objectif est en effet on ne peut plus explicite : « comment penser la démocratie universelle pour en proposer une théorie générale qui s'imposerait à tous les esprits, sur tous les continents, et qui correspondrait avec évidence aux attentes et aux expériences politiques de tous ?⁴¹ ». Ce faisant, P. Rosanvallon est lui aussi pris dans la limite démocratique et ne peut saisir les effets de son indétermination en tant que tels parce qu'il cherche à en réduire la dispersion et à en préciser le contour, et ce dans une volonté de légitimation.

1.2. Le signifiant flottant

Au contraire de ces trois approches, le regard « ethnologique » de la généalogie ne cherche pas à conjurer ou à contrôler le caractère indéfini du signifiant « démocratie » pour en sauver la consistance et la légitimité rationnelle, mais à en décrire le fonctionnement propre et les effets au sein de, et sur, l'économie des discours politiques, c'est-à-dire les processus de production et de circulation des énoncés politiques – *ce que précisément donne à voir la*

³⁶ Voir la conférence donnée à Nantes le 18 octobre 2011 intitulée « Compliquer la démocratie pour l'accomplir ». Il s'agit de la dernière intervention d'une série de trois conférences titrée « Démocratie simple et démocratie complexe ». URL : <http://www.caphi.univ-nantes.fr/Pierre-Rosanvallon-Democratie>
Voir aussi les cours au Collège de France de l'année 2014. URL : <https://www.college-de-france.fr/site/pierre-rosanvallon/course-2011-2012.htm>

³⁷ Voir la troisième conférence nantaise, 0min41– 0min58. [Mes italiques].

³⁸ P. Rosanvallon en dénombre cinq : (1) les tensions structurantes, (2) les ambiguïtés constituantes, (3) les asymétries fonctionnelles, (4) les variables d'exercice et (5) la pluralité des formes et des domaines. Voir *Résumé du cours au Collège de France 2011-2012*, p. 683-686.

URL : https://www.college-de-france.fr/media/pierre-rosanvallon/UPL2560267062397023493_R1112_Rosanvallon.pdf

³⁹ *Ibid.*, p. 682.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ P. ROSANVALLON, première conférence nantaise (17 octobre 2011). 0min46–1min08.

notion de signifiant flottant. Selon Stuart Hall, il ne s'agit pas d'un concept qui décrirait adéquatement un fait ou un idéal, mais d'un signe dont la signification varie selon « un processus permanent de redéfinition et d'appropriation. Ces signifiants, poursuit-il, perdent en permanence leurs anciennes significations pour en contracter de nouvelles, elles sont prises dans un processus infini de re-signification⁴² ». En faire une idée obscure et confuse, ou une situation cacophonique, est une dévaluation bien hâtive. Tout au contraire, son propre est de posséder un pouvoir considérable de signification en ce qu'il peut recouvrir une foule d'idées et de choses. Pour comprendre ce paradoxe, il faut en appeler à Lévi-Strauss⁴³ qui est à l'origine de l'expression. Par signifiant flottant, il désigne des termes tels que *mana*, *tsaruma*, *nandé*, *wake*, *orenda* et bien d'autres – termes auxquels divers peuples ont recours pour nommer des choses inconnues ou mal connues. Par exemple, le mot *manitou* chez les Algonkins

« désigne [...] tout être qui n'a pas un nom commun, qui n'est pas familier : d'une salamandre une femme disait qu'elle avait peur, c'était un manitou ; on se moque d'elle en lui disant le nom. Les perles des trafiquants sont les écailles d'un manitou et le drap, cette chose merveilleuse, est la peau d'un manitou⁴⁴ ».

Lévi-Strauss avertit : le recours à ces signifiants n'est pas la marque d'un stade archaïque de la pensée humaine. Au contraire, il est « fonction d'une certaine situation de l'esprit en présence des choses⁴⁵ ». Ces signifiants flottants ont la particularité paradoxale de servir à faire sens du monde, alors même qu'ils ne correspondent à aucun signifié spécifique ; ils ont une « valeur indéterminée de signification [dont la] fonction est de combler l'écart entre le signifiant et le signifié⁴⁶ ». Pour Lévi-Strauss, le signifiant flottant est un « symbole à l'état pur, donc susceptible de se charger de n'importe quel contenu symbolique⁴⁷ ». Il est,

⁴² Stuart HALL, « La "race" : un signifiant flottant », *Identités et cultures 2, Politiques des différences*, Paris, Éditions Amsterdam, 2013.

⁴³ Claude LEVI-STRAUSS, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

⁴⁴ Citation du Père Thavenet donnée par Marcel MAUSS dans son « Esquisse d'une théorie générale de la magie » (in M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie, op. cit.*) et reprise par LEVI-STRAUSS, *op. cit.*, p. XLIII.

⁴⁵ LEVI-STRAUSS, *op. cit.*, p. 37. Selon lui, nous avons un système linguistique intégral, donné en bloc par l'évolution. Nous avons donc un « stock » de signifiants dont le nombre excède celui des signifiés qui leur sont allouables. La science travaille à réduire ce flottement par un « travail de péréquation du signifiant par rapport au signifié » (p.42) mais c'est là une tâche infinie car, explique Lévi-Strauss, cet excès est la « condition même de l'existence de la pensée symbolique » (p.42) car le surplus de signifiants disponibles permet que signifiants et signifiés « restent entre dans [un] rapport de complémentarité ». C'est pourquoi le signifiant flottant n'est pas, pour lui, la marque d'une pensée déficitaire ou archaïque comme pourraient le penser les philosophes ou les scientifiques, avides qu'ils sont d'univocité. Il est « la servitude de toute pensée finie (mais aussi le gage de tout art, toute poésie, toute invention mythique et esthétique) » (p.42).

⁴⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 43.

ajoute-t-il, une « valeur symbolique zéro⁴⁸ ». Par cette expression, il opère une analogie entre le signifiant flottant et le phonème zéro de Jakobson : de même que le phonème zéro « s’oppose à tous les autres phonèmes en ce qu’il ne comporte aucun trait différentiel et aucune valeur phonétique constante [tout en ayant] pour fonction de s’opposer à l’absence de phonème⁴⁹ », de même la fonction du signifiant flottant « est de s’opposer à l’absence de signification sans comporter par soi-même aucune signification particulière⁵⁰ ». D’où la prodigieuse possibilité pour un tel signifiant de servir, par son flottement même, « à fonder des systèmes réfléchis et officiels d’interprétation⁵¹ ». Ainsi, avec les réserves de rigueur, on pourrait dire du signifiant « démocratie » qu’il est notre grand *manitou* car, par son flottement, il est situé au cœur de notre culture politique et conditionne son mode d’être spécifique. On peut expliciter ce point avec Deleuze⁵². Dans une perspective structuraliste, explique-t-il, tout système symbolique comporte un « objet = X » qui circule au sein de toutes ses séries signifiantes auxquelles il permet de signifier. Il n’a certes aucun sens déterminé ou, en termes structuralistes, aucun caractère ni valeur différentiels, mais il est pourvoyeur de sens car « c’est par rapport à lui que la variété des termes et la variation des rapports différentiels sont chaque fois déterminées⁵³ ». En d’autres termes, la ressemblance ou la dissemblance des mots et des énoncés se fait par rapport à lui : « il est le point de convergence des séries divergentes en tant que telles⁵⁴ ». Pour illustrer son propos, Deleuze compare l’objet = X au zéro qui se définit « comme manquant à sa propre identité, et qui conditionne la constitution sérielle des nombres⁵⁵ ». En effet, le zéro est un nombre correspondant à un ensemble vide qui rend possible le surgissement d’au moins deux séries de nombres réels, les nombres positifs et négatifs. Or, chacun de ces nombres, ainsi que leurs séries respectives, ne se différencient les uns des autres et ne comportent des déterminations propres que par leur position à l’égard du zéro.

Il me semble que « démocratie » fonctionne exactement de la même manière : il est ce mot dont la valeur sémantique est indéterminée, mais qui rend possible la signification et fait tenir ensemble des séries extrêmement diversifiées de mots (« égalité », « Athènes », « peuple », « printemps arabe », « élections », « Solon », « liberté », « Marianne », « Amérique », « Totalitaire », « Laïcité », « terrorisme », « révolution de velours », etc.) et

⁴⁸ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁹ Cité dans LEVI-STRAUSS, *op. cit.*, p. 43, note 35.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 38.

⁵² Gilles DELEUZE, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », *L’Île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002.

⁵³ *ibid.*, p. 258.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *ibid.*, p. 261.

d'énoncés politiques (« Les États-Unis sont le pays de la liberté » ; « une presse libre est nécessaire » ; « la démocratie se reconnaît à des élections libres » ; « la laïcité est-elle menacée par l'islam ? » ; « Laurent Désiré Kabila, chef autoproclamé de la RDC », « Emmanuel Macron parlera-t-il des droits de l'homme à son homologue chinois ? » ; « l'élection ce n'est pas la démocratie » ; « le dictateur nord-coréen rencontrera le président américain », etc.) en jouant le rôle de différenciant au sein de leurs relations de différenciations constitutives. Ce que Deleuze dit du mana de Lévi-Strauss, du Snark de Lewis Carroll, ou du Phallus de Lacan⁵⁶, on peut à bon droit le dire du mot « démocratie » :

« distribuant les différences dans toute la structure, faisant varier les rapports différentiels avec ses propres déplacements, [il] constitue le différenciant de la différence elle-même⁵⁷ ».

Puis, un peu plus loin, il ajoute :

« il est d'un autre ordre que les mots ayant un sens. Il est le non-sens qui anime les [...] séries, mais qui les pourvoit en sens en circulant à travers elles. C'est lui, dans son ubiquité, dans son perpétuel déplacement, qui produit le sens dans chaque série [...] et ne cesse de [les] décaler⁵⁸ ».

Il faut bien sûr préciser ici que de ce « non-sens » de la démocratie à son absence de signification, c'est-à-dire à une confusion ou à une absurdité qui la rendrait parfaitement inintelligible, la conclusion n'est pas bonne. Car, bien que flottante, elle peut néanmoins être généalogiquement éclairée « dans ses déplacements, et par le mode de déplacement qui [la] caractérise⁵⁹ ». Aussi peut-on considérer avec Deleuze, que le « non-sens » du signifiant flottant relève plutôt de « l'excès de sens ». Il faut ainsi voir la « démocratie » comme une source intarissable de significations dans laquelle des interprétations très diverses, voire contradictoires, peuvent venir puiser. Autour de ce nom se tisse tout un réseau de mots et de phrases enchaînés dans des séries discursives théoriques ou idéologiques, souvent aux antipodes et en conflit, mais dont l'identité et la différence mêmes dépendent de leurs positions à son égard. Autour d'elle se dessine un *espace de commensurabilité*. Non pas un système conceptuel où les différentes significations s'articulent de façon univoque (*via* définitions et inférences rigoureuses) en suivant un protocole de validation, comme dans une théorie, ni même une structure systématique, complète et fermée dont on pourrait formuler les lois, mais un agencement mobile de séries discursives potentiellement infinies qui communiquent et divergent en même temps, qui ne peuvent se recouper mais sont en

⁵⁶ Deleuze évoque ces trois auteurs comme ayant repéré la spécificité de l'objet = X.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 260.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 262.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 264.

consonance. Bref, des trajectoires discursives qui s'enchevêtrent mais sans systématisme logique, qui sont en tension mais sur la base d'une commune mesure. Dans cette perspective, la « démocratie » charrie avec elle une épaisse nappe discursive en extension et historiquement advenue. Elle est homogène mais ses contours sont irréguliers et sa configuration évolue avec le jeu des rapports de forces historiques. C'est pour cette raison qu'elle ne saurait être confondue avec une idéologie, fût-elle hégémonique. Au contraire, elle est la condition d'existence des idéologies acceptables. C'est notamment l'erreur d'A. Badiou qui, après avoir entrevu que pour critiquer la démocratie, sans être captif de sa perspective, il fallait la traiter comme un mot qui occupe la fonction de Phallus (l'objet = X de la structure de la sexualité chez Lacan), mais qui régresse en deçà de ce niveau d'analyse en la définissant comme « forme d'État [...], une catégorie constitutionnelle, une hypostase juridique⁶⁰ » car, ce faisant, il reprend à son compte la fixation libérale de la « démocratie », la rabattant ainsi sur l'une des séries particulières qu'elle rend possibles. Sa critique ne peut donc atteindre le niveau de radicalité philosophique que pourtant elle revendique dans la mesure où elle ne questionne qu'une idéologie particulière et son inscription institutionnelle — fussent-elles dominantes – et non la limite politique de notre présent. Empressement antilibéral, erreur de diagnostic. A. Badiou rate les effets spécifiques qu'a la police générale de l'expérience politique qui gouverne aujourd'hui le dire.

En effet, l'espace de commensurabilité démocratique est certes ouvert, mais il n'en est pas moins régulé par une logique policière des plus implacables. Bien que labiles, ses frontières opèrent comme une ligne de partage entre le dicible et l'indicible. Non pas entre ce qui est autorisé à être dit (liberté d'expression) et ce qui est interdit (censure), mais entre ce qu'il est convenable de dire — selon certaines règles — d'une part, et ce qu'il est impossible de dire d'autre part. Cette impossibilité n'est pas concrète au sens d'un musèlement, mais discursive : ce qui est dit ne peut être entendu car il est inassimilable. Bref, un partage bien plus fondamental que celui de la liberté de s'exprimer et de la censure, celui du dire et du non-dire, de la parole et du bruit ou, plus exactement, du discours normal et de la vocalisation déviante, pathologique ou criminelle. Cette police est donc *indissociablement* productive et excluante : matrice d'une multitude de discours aux formes et aux contenus divers, dont elle régule la circulation et le fonctionnement normal, mais aussi le mur sur lequel certains énoncés viennent buter, réduits au bruit ou au silence, rejetés dans la zone de l'anomie. Ils ne

⁶⁰ Alain BADIOU, *Pornographie du temps présent*, op. cit., p. 16.

sont pas interdits. Ils sont mêmes autorisés. Mais ils sont, plus radicalement, inaudibles et incompréhensibles.

Mais la place centrale occupée par la lexie « démocratie », ne doit donc pas conduire à en faire, sur un plan linguistique, « l'archilexème d'un champ lexical comportant des unités sémantiquement subordonnées (hyponymes ou parasynonymes)⁶¹ », ce qui signifie qu'aucun mot ne peut le dire autrement ou le spécifier. C'est son flottement qui rend cela impossible. L'unique façon de le faire est de lui accoler des adjectifs. Sa centralité n'est pas non plus, au plan conceptuel, celle d'un fondement premier pour toutes les couches discursives qui gravitent autour de lui, pour cette raison simple que son contenu est toujours foncièrement flottant et qu'il n'a donc rien d'un principe. Il est plutôt l'opérateur de la mise en circulation des énoncés et des discours. Il faut considérer qu'il est, d'une certaine manière, à la fois la route, le véhicule, et la destination de l'énonciation. Premièrement, pour tenir aujourd'hui un discours politique qui ne s'efface pas aussi vite qu'il a été prononcé, c'est-à-dire qui ne donne aucune suite en n'étant l'objet d'aucune reprise (approbatrice ou contestatrice) par d'autres, il est nécessaire de le prononcer, de le présupposer ou de le suggérer par des synonymes ou des périphrases afin qu'il soit recevable par autrui. Mais réception n'est pas validation d'une prétention à la vérité comme chez Habermas. Ici, il s'agit du fait plus « primitif » de sa prise en compte par un interlocuteur qui va émettre des énoncés en retour. Il est en quelque sorte le milieu qui permet les phénomènes d'émission et de réception. Pour qu'une discussion politique puisse avoir lieu, il faut d'abord que le mot « démocratie » rende les énoncés échangeables. C'est en ce sens qu'il forme un espace de commensurabilité (opaque et changeant) qui précède toute signification claire et fixe. Deuxièmement, la « démocratie » doit pouvoir transporter toutes mes énonciations. Non pas ce qui unifie tous les énoncés et les discours en les rapportant à un même foyer de signification, mais ce qui les épingle à une position et leur imprime une trajectoire spécifique au sein de l'espace de commensurabilité discursive. Autrement dit, la « démocratie » peut se singulariser en *concepts* qui permettent de former des propositions, c'est-à-dire des prétentions à la validité particulière qui seront portées vers les interlocuteurs et ainsi soumises au débat. Troisièmement, il désigne également la destination, c'est-à-dire, cette fois, l'*objet* même des débats qui permettrait de trancher entre les différents concepts et d'établir un consensus.

⁶¹ Hugues Constantin de CHANAY et Sylvianne REMI-GIRAUD, « *Démocratie et ses dérivés. De la dénomination à l'argument sans réplique ?* », *Mots. Les langages du politique*, n°83, 2007.
URL : <http://journals.openedition.org/mots/17273>

1.3. Les couches du discours démocratique

On peut distinguer (de façon non exhaustive) quatre couches qui composent l'ordre du discours démocratique, c'est-à-dire la vie normale de la nappe discursive coagulée autour du signifiant « démocratie ». Premièrement, le *niveau normatif*. En effet, « démocratie » est aujourd'hui le vocable laudatif par excellence en ce qu'il nomme à lui seul le *sumum bonum* politique auquel chacun d'entre nous participerait. Comme le relèvent Hugues Constantin de Chanay et Sylvianne Rémi-Giraud, « démocratie » est un « mot flou qui s'impose dans l'absolu⁶² ». Son flottement même implique sa forte normativité. En effet,

« [il] a une assez grande autonomie, ne s'insérant pas dans un microchamp lexical véritable. Il entre en relation avec des unités syntagmatiques plus ou moins stabilisées, entre langue et discours, entre lexique courant et lexique de spécialité, éventuellement fluctuantes, sensibles aux variations sociopolitiques. De ce fait, le mot démocratie *tend à s'émanciper de tout paradigme, à s'isoler, à se poser (et s'exposer) comme une sorte d'absolu*. C'est ce dont témoigne l'emploi du syntagme “nu” la démocratie, dans lequel le mot se trouve *délié de tout modifieur qui pourrait en dire la relativité, de toute contingence qui pourrait en limiter le champ d'application, de tout point de vue qui pourrait ouvrir clivage et conflit*. Cet emploi “hors champ”, pourrait-on dire, contribue à entretenir le flou du trait définitoire et à tirer le mot du côté de l'abstraction, accentuant l'effet de “valeur” qui en résulte⁶³ ».

Pour les deux auteurs, les discours dans lesquels le mot « démocratie » apparaît prennent nécessairement un tour non descriptif, « “purement” argumentatif », c'est-à-dire nécessairement lié à l'affirmation d'un point de vue. Ce mot, le plus puissant d'entre tous, est en effet un « réservoir de *topoi*, sortes d'arguments tout faits et implicites [...], cristallisés dans la compétence collective, et qui conditionnent des paradigmes d'enchaînements discursifs visibles dans les énoncés⁶⁴ ». Si les noms propres, en tant que « désignateurs rigides », sont en principe descriptifs, ce n'est pas le cas de « démocratie » qui est fortement chargé, comme dans l'énoncé « Édouard Philippe donne une leçon de *démocratie* à Jean-Luc Mélenchon⁶⁵ ». Plus précisément, les lexèmes de la « démocratie » servent à évaluer (désigner ce qui est bien) et à catégoriser (faire le tri entre ce qui relève du bien ou non). Le mot et ses dérivés en viennent alors, dans certains contextes, à former « eux seuls un argument-choc (présenté comme autosuffisant, comme par une efficience indiscutable du mot) au service d'une thèse quelconque (emplois en modalité positive) ou contre elle (emplois en modalité

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p. 84.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 89.

⁶⁵ Alexandre JEZIORSKI, *L'Opinion*, 14 septembre 2017.

négative)⁶⁶ ». Chenay et Rémi-Giraud notent également, à partir de leur relevé empirique, que nul énoncé ne revendique « moins de démocratie ». Puis ils ajoutent une précision des plus significatives :

« L'appel au *corpus zéro* serait là encore instructif : on ne trouve, par exemple, aucune occurrence de “pas encore totalitaire”. Cela paraît aller de soi. Mais il faut plutôt y voir le *signe d'une doxa incrustée dans la langue (et régnant sur les discours), et à ce titre totalement dépendante du contexte socio-historique*. Ainsi ne trouve-t-on pas non plus (du moins sur les réseaux français que nous avons interrogés) d'occurrence de “pays pas encore communistes/marxistes” – ce qui, en d'autres temps, eût certainement été envisageable, et le demeure peut-être en d'autres lieux⁶⁷ ».

Aussi infèrent-ils que « démocratie » et ses dérivés sont aujourd'hui porteurs d'une « axiologie coercitive » :

« tu seras démocratique, ou rien (ou sinon, mis à l'index). Et c'est pourquoi nul ne peut se déclarer non démocrate : le « démocratique » est un passage argumentatif obligé, un crédit préalable *a priori* pour la position défendue. Sa valeur peut être hiérarchisée diversement par rapport à d'autres valeurs [...], mais son caractère positif ne peut être contesté. C'est en ce sens que l'argument “ça n'est pas démocratique” peut être dit sans réplique. Ce que l'on peut contester, en revanche, c'est le droit de l'adversaire à l'argument, en jetant la suspicion sur le bien-fondé du caractère démocratique qu'il revendique⁶⁸ ».

À ce titre, la mention directe ou indirecte de la « démocratie » — par la mobilisation de lexèmes satellites tels que « souveraineté du peuple », « droits de l'homme », « république » ; « État de droit », « laïcité », etc. — est, pour tout discours, une condition d'existence dans l'espace de la parole publique. Inversement, tout discours qui attribuerait à la « démocratie » une autre connotation normative restera inaudible ou sera banni par sa requalification dans le lexique contemporain du mal politique : « totalitaire », « dictatorial », « fondamentaliste », « terroriste », etc.

Deuxièmement, le *niveau narratif*. Autour de la « démocratie » se tissent des séries discursives qui relatent explicitement ou relaient implicitement, de façon discordante, un récit résiduel, mais global, quasi mythologique, la mettant en scène comme un motif archétypal, précisément comme une héroïne dont le propre est la bonté et dont les aventures consistent toujours en divers combats engagés contre le mal politique en vue d'instaurer l'harmonie et la justice. Elle naît et évolue en un lieu précis : Athènes, en Europe. On la voit croiser le fer avec différents antagonistes (tyrannies archaïques, despotisme barbare, monarchisme absolutiste,

⁶⁶ H. CHANAY et S. REMI-GIRAUD, *op. cit.*, p. 91-92.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 96-97.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 97.

dictatures et terrorisme), mais elle possède sa part d'ombre (tentations impérialistes) et même son *Doppelgänger* maléfique, le totalitarisme. Cet archétype héroïque est également incarné dans différents personnages qui lui donnent des inflexions particulières, d'où le fait qu'ils sont objet de polémiques. Les Pères Fondateurs américains, héros immaculés pour les uns, oligarques déguisés pour les autres ; Robespierre, champion antimonarchiste pour certains, « psychopathe légaliste » et « forcené de la guillotine⁶⁹ » pour d'autres ; Nelson Mandela, un temps terroriste, devient « un espoir pour l'humanité⁷⁰ ». Et il en va ainsi pour toutes les grandes figures de la politique moderne. Mais quoi qu'il en soit des divergences, l'ensemble forme un univers narratif global, une toile de fond, dans laquelle s'insèrent tous les discours acceptables. Ceux qui viendraient à briser la trame de fond de ce récit se rendraient immédiatement inintelligibles. En témoigne la disparition des récits royalistes de l'Action française, faisant jouer à la démocratie le rôle de l'antagoniste ; ou encore des récits communistes qui dénonçaient sa duplicité et annonçaient son dépassement prochain.

Troisièmement, le *niveau doctrinal*. La « démocratie » étant la condition *sine qua non* d'existence des discours, elle fait l'objet de fixations doctrinales qui en font correspondre le contenu à tel ou tel aspect d'un modèle originel, comme le suggère Gallie. Ces éléments seront, variablement, des droits politiques égaux, la souveraineté populaire, un mode de gouvernement, la participation aux affaires publiques, la liberté individuelle, les droits sociaux etc. On trouve alors des doctrines politiques telles que le libertarianisme, la social-démocratie, le libéralisme, le républicanisme, etc. Un discours politique qui entre dans les jeux du pouvoir ne peut pas ne pas proposer son propre engagement pour sa vraie démocratie. Aucune doctrine ne peut participer à l'espace public des luttes d'intérêts sans respecter cette condition. Autrement, elle se rendrait inaudible, comme une certaine variante du discours islamiste qui, défendant le modèle du Califat, est parfaitement absent du débat français et relégué dans la zone des perversions politiques. L'islamisme comme doctrine politique a, en France, une existence paradoxale : son absence dans l'espace normal de la parole publique est à la mesure de l'existence menaçante qu'on lui attribue. Moins il existe dans l'espace de commensurabilité, plus il est présent comme anomalie menaçante tapie dans l'ombre.

Quatrièmement, le *niveau théorique*. Ici, la signification de la « démocratie » fait l'objet d'un travail de systématisation à prétention objective qui vise, soit à en donner une description positive adéquate, soit à en fixer les principes normatifs constitutifs. La

⁶⁹ Ces qualificatifs sont utilisés dans un numéro de la revue grand public *Historia*, septembre 2011. Cité dans Maxime CARVIN, « Robespierre sans masque », *Le Monde diplomatique*, novembre 2015.

⁷⁰ Déclaration de Nicolas SARKOZY, le 29 avril 2008 dans *Le figaro*.

« démocratie » délimite le champ d'investigation exclusif de toute science du politique. Faire de la science politique aujourd'hui, c'est pour une bonne part décrire les régimes politiques modernes empiriquement observables sous le prisme de l'opposition entre régimes autoritaires d'une part et régimes démocratiques de l'autre (renvoyant par là aux régimes électoraux) et puis, au sein de ces derniers, entre différents types de démocraties réputés « sains » ou « défectueux » (comme les démocraties dites illibérales)⁷¹. C'est aussi, quand l'objet est plus petit, la description d'institutions plus spécifiques de la vie réputée démocratique occidentale : de l'Union européenne aux budgets participatifs municipaux, en passant par les mécanismes de la cinquième République. Et, dans ce cadre, il y a une histoire et une aire géographique privilégiées : l'Occident. Quant à la philosophie politique contemporaine, elle est en vérité, on l'a vu, une philosophie de la démocratie. Aussi peut-on dire que l'objet de la pensée scientifique et sa conceptualité mêmes sont pré-orientés par l'imposition de la « démocratie » comme ouverture préalable du champ d'investigation. On assiste alors à des effets de spécialisation corrélés d'effets d'exclusion : les axes de recherche institués dans les divers départements universitaires, sur lesquels devront se caler, peu ou prou, les nouvelles investigations, et leurs financements, favoriseront nécessairement les discours ciblant la « démocratie » ou la présupposant comme horizon⁷² et rendront intellectuellement et matériellement difficiles d'autres discours. En témoigne cette déclaration de Castoriadis, tout à fait exemplaire d'une délimitation drastique du champ de l'étudiable :

« Dans sa véritable signification, la démocratie consiste en ceci, que la société [...] s'institue de telle sorte que les questions de la liberté, de la justice [...] et de l'égalité puissent toujours être posées [...]. Je dirai qu'une société est autonome non seulement si elle sait qu'elle fait ses lois, mais si elle est en mesure de les remettre explicitement en cause. [...] nous pouvons dire que le projet d'autonomie sociale et individuelle surgit en Grèce ancienne et en Europe occidentale. *De ce point de vue, il y a un privilège politique de cette étude, de la recherche portant sur ces deux sociétés, parce que leur élucidation, indépendamment de ses autres intérêts — historique ou philosophique au sens étroit —, nous fait réfléchir politiquement. La réflexion sur la société byzantine ou la société russe jusqu'à 1830 ou 1860, ou sur la société aztèque, peut être fascinante, mais du point de*

⁷¹ Voir Wolfgang MERKEL, « Embedded and Defective Democracy », *Democratisation*, Vol.11, N°5, December 2004, p. 33–58.

⁷² Bien entendu, toute recherche en philosophie politique aujourd'hui ne fait pas de la démocratie son objet d'investigation. Mais on peut affirmer sans grand risque que toute recherche aujourd'hui en philosophie politique se donne la démocratie comme enjeu crucial. Une recherche sur le *care*, sur la race ou sur le travail trouvera toujours à se justifier en affirmant travailler dans le sens d'un approfondissement de la démocratie. Cette affirmation reste évidemment insuffisante et tributaire d'une confirmation empirique qui étudierait toutes les préfaces, introductions ou postfaces des ouvrages savants publiés ces dernières décennies pour établir précisément le rôle qu'y occupe la « démocratie ».

*vue politique [...], elle ne nous apprend rien, ni ne nous incite à penser plus loin*⁷³ ».

Le même geste se retrouve, quoiqu'avec plus de retenue, chez P. Rosanvallon. Dans son cours inaugural au Collège de France, il commence par proposer une délimitation du politique qui constitue son objet d'étude :

« Le politique tel que je l'entends correspond à la fois à *un champ* et à *un travail*. Comme champ, il désigne le lieu où se nouent les multiples fils de la vie des hommes et des femmes, celui qui donne leur cadre d'ensemble à leurs discours et à leurs actions [...]. En tant que travail, le politique qualifie le processus par lequel un groupement humain, qui ne compose en lui-même qu'une simple "population", prend progressivement le visage d'une vraie communauté. *Il est de la sorte constitué par le processus toujours litigieux d'élaboration des règles explicites ou implicites du participable et du partageable qui donnent forme à la vie de la cité*⁷⁴ ».

Étudier le politique ce serait donc prêter attention à l'histoire des tentatives humaines pour répondre à ce défi de définition des modes du vivre ensemble. Mais cette étude doit en passer par une voie privilégiée :

« Cette question prend tout son relief dans les sociétés démocratiques, c'est-à-dire dans celles où les conditions du vivre ensemble ne sont pas définies *a priori*, fixées par une tradition, ou imposées par une autorité. La démocratie constitue en effet le politique en un champ largement ouvert du fait même des tensions et des incertitudes qui la sous-tendent⁷⁵ ».

La démocratie telle qu'il la conçoit serait donc le révélateur par excellence du politique, la porte d'entrée nécessaire pour le constituer en un champ de recherche fructueux qui justifie son financement par une institution prestigieuse et dont la non prise en considération ne pourrait que constituer un manquement épistémologique et par conséquent l'illégitimité de tout soutien institutionnel.

Ces quatre couches composent, avec d'autres, la vie *normale* du discours politique contemporain. La police qui en assure la régulation n'opère pas par permission/interdiction. Les discours exclus ne sont pas nécessairement censurés. Les discours encouragés ne sont pas simplement autorisés par reconnaissance d'une liberté d'expression, d'un laisser-dire. Un tel partage implique la préexistence d'une loi arbitrale qui demeure extérieure aux pratiques discursives. Or, la « démocratie » est le nom d'une *dynamique de régulation immanente* aux discours qui opère selon un partage du normal et de l'anormal. Les discours normaux ne sont pas reconnus comme licites mais forment l'ensemble des énonciations moyennes, standard,

⁷³ Cornelius CASTORIADIS, *La Montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996, p. 195-196. [Mes italiques]

⁷⁴ P. ROSANVALLON, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Paris, Seuil, 2003, p. 12. [Mes italiques]

⁷⁵ *Ibid.*, p. 14.

qui sont faites de sérieux et de respectabilité. Elles entrent dans le cadre du sain et du raisonnable. La police démocratique des énoncés organise les conditions d'une matrice où se génèrent des discours qui entreront dans la bonne moyenne. En se formant, ils attribuent d'eux-mêmes à la « démocratie » une valence positive (qu'importe le contenu précis), la mettent en scène comme une héroïne dans un combat immémorial qui oppose le Juste et l'Injuste (qu'importe la version de cette histoire), en font l'enjeu d'une doctrine (quelle qu'en soit l'orientation), mais aussi l'objet et le cadre conceptuel de toute construction théorique. Quant aux discours qui transgressent cette normalité, ils ne violent pas nécessairement un interdit ni ne bravent une censure. Les antidémocratismes de tous poils ne sont pas illicites comme tels. Plus radicalement, ils sont tenus pour déviants, en marge de la rationalité commune, et seront traités comme des manifestations pathologiques : soit des excentricités potentiellement inquiétantes, soit des agressions dangereuses qu'on appelle aujourd'hui « radicalisation ». En d'autres termes, ils ne constituent pas une infraction à punir, mais une anomalie à corriger. Bref, la police « démocratique » des énoncés produit un profil moyen de discours et, en creux, en rejette d'autres dans une zone d'exclusion. Celle-ci est tout aussi indéfinie que l'est la « démocratie » car elle rassemble des discours aussi divers que le communisme stalinien, voire léniniste ; l'islamisme radical ou non ; le royalisme ; le fascisme ; l'anarchisme ; le gauchisme ; et le nazisme – bref tout ce qui est en marge et en excès par rapport à ce que doit être l'état moyen, donc sain, des discours politiques.

Le cas du royalisme dans la France de la deuxième moitié du XXe siècle illustre bien le fonctionnement de cette police. Au lendemain de la seconde guerre mondiale, les postures antidémocratiques de l'Action française étaient immédiatement associées au pétainisme puisque Maurras, son chef, était anticommuniste et antigaulliste. Dans ces conditions, le maurrassisme qui connut une certaine vivacité au début du siècle dernier, était devenu inaudible. C'était du moins le diagnostic d'une certaine mouvance de l'Action française — devenue Restauration nationale après l'emprisonnement de Maurras et l'interdiction de l'étiquette « Action française » — qui, en 1970, fit scission et se nomma Nouvelle action française, avant de devenir la Nouvelle action royaliste en 1978. L'enjeu était de permettre au monarchisme de continuer à exister. Il fallait donc adapter le discours à la norme en vigueur. Cette mue qui passe par une sortie du maurrassisme et sa volonté de restaurer intégralement la monarchie traditionnelle, de faire fi de tout ce qui a succédé à 1789, s'exprime dans le fait que le signifiant « démocratie » est désormais intégré au lexique royaliste, et même logé en son cœur, comme en témoigne l'un de leurs slogans adopté vers la fin des années 1980 : « Avec le comte de Paris, couronner la démocratie ». Désormais, une continuité est revendiquée entre

monarchie et démocratie. La facilité serait d'interpréter cela comme un habile oxymore servant d'habillage rhétorique destiné à séduire et à tromper une audience qui trouve spontanément une connotation positive à la « démocratie ». Or, il n'en est rien. La mutation du discours des nouveaux royalistes est authentique. Ils portent désormais l'idéal d'une monarchie constitutionnelle pour la France sur le modèle de l'Angleterre ou du Danemark, autrement dit des États considérés comme des variantes de démocratie moderne. Cela implique, notamment, contre les idées de Maurras, une réhabilitation du parlementarisme. La Restauration nationale finit par y venir aussi puisqu'elle soutient Jean d'Orléans et son projet de monarchie parlementaire, abandonnant du même coup l'orthodoxie antiparlementaire héritée de Maurras. Ce changement de cap doctrinal montre bien que la référence à la « démocratie » n'est pas une injonction extérieure, mais une norme qui police le discours de l'intérieur. Si, pour exister, le discours royaliste est contraint d'intégrer, peu ou prou, le vocable « démocratie », cette adoption n'est pas de surface. Elle détermine sa nature et lui fait prendre une tournure acceptable. Aussi Bertrand Renouvin, chef de file de la Nouvelle action française, a-t-il pu candidater aux présidentielles de 1974 et faire paisiblement participer son discours à ce qui passe pour être le débat démocratique pré-électoral.

2. La « démocratie » comme emblème

Comme l'a très bien perçu A. Badiou, sans en tirer les conséquences jusqu'au bout, le mot « démocratie » fonctionne comme un *emblème*, c'est-à-dire un signifiant dont l'effet est de produire une identité commune en rassemblant et en générant un sentiment d'*appartenance*. À la manière d'un drapeau national, la « démocratie » est un signe de ralliement dont le propre est, comme il le dit, d'être intouchable :

« Vous pouvez dire ce que vous voulez de la société politique, vous montrer à son égard d'une férocité "critique" sans précédent, dénoncer "l'horreur économique", du moment que vous le faites au nom de la démocratie (dans le genre : "Cette société qui se prétend démocratique, comment peut-elle faire ceci ou cela ?"), vous serez pardonné. Car à la fin, c'est au nom de son emblème, et donc au nom d'elle-même, que vous avez tenté de juger cette société. Vous n'en êtes pas sorti, vous êtes resté son citoyen, comme elle dit, vous n'êtes pas un barbare, on vous retrouvera à votre place démocratiquement fixée⁷⁶ ».

Ailleurs, il complète :

⁷⁶ Alain BADIOU, « L'emblème démocratique », in Giorgio AGAMBEN *et al.*, *Démocratie dans quel état ?*, Paris, La Fabrique, 2009, p. 15.

« [...] toute subjectivité supposée ne pas être démocrate est tenue pour pathologique. Elle relève au mieux d'une patiente rééducation, au pis du droit d'ingérence des légionnaires et parachutistes démocrates⁷⁷ ».

On peut constater que l'emblème opère de deux manières. Il affecte d'abord les sujets en tant qu'il est le centre de gravité d'une série de discours divers qui objectivent les sujets. Il sert à distinguer les subjectivités démocratiques et normales de celles qui ne le sont pas. Autrement dit, il attache certains à une communauté, celle des démocrates, leur attribue ainsi une identité et exclut les autres dans la zone des inassimilés menaçants. On verra que s'agence ainsi tout un discours qui prend part à une guerre, celle de la défense de la communauté démocratique (2.1.). Il affecte ensuite les sujets *en tant qu'ils parlent*. Il définit appartenance et identité en régulant l'énonciation : selon que les locuteurs disent ce qu'il convient ou non, ils sont inclus dans la communauté démocratique ou exclus dans la zone des infréquentables. Cette police prend notamment la forme du *rituel* (2.2.) mais aussi du *front transversal de discours* (en lien avec d'autres, les doctrines idéologiques et l'étiquetage) (2.3.).

2.1. « Il faut défendre la démocratie »

Pour saisir aisément ce qui se joue en terme d'assujettissement des sujets parlants quand le mot de « démocratie » est employé, le plus utile est de porter son attention sur les temps de crise ou sur les moments solennels qui laissent apparaître les lignes de forces qui sous-tendent l'usage du mot « démocratie ». Je vais donc comparer des séries de discours traitant d'attaques terroristes, d'autres de mouvements sociaux, et les dernières de comportement électoral.

Réagissant à l'attentat qui a frappé Londres le 22 mars 2017, dirigé contre le Parlement britannique, des officiels de divers États occidentaux, des journalistes et des intellectuels ont dénoncé une attaque contre la démocratie. Matthias Fekl, alors ministre français de l'intérieur, a déclaré qu'« un haut lieu de la démocratie a été attaqué. Nous sommes pleinement solidaires de la Grande-Bretagne ». Paolo Gentiloni, chef du gouvernement italien a parlé d'une « attaque qui a frappé le cœur de Londres et de ses institutions démocratiques » et la première ministre norvégienne, Erna Solberg, d'une « attaque au cœur de la démocratie britannique ». Theresa May, première ministre, a estimé que « le terroriste a choisi de frapper au cœur de notre capitale, là où les gens de toutes

⁷⁷ Alain BADIOU, *Abrégé de métapolitique*, Paris, Seuil, 1998, p. 89.

nationalités, de toutes religions, de toutes cultures se rassemblent pour célébrer les valeurs de liberté, de démocratie et de liberté d'expression ». Dans la presse britannique, on trouve des expressions similaires. Le *Daily Mirror* et le *City A.M.* ont affiché « Attack on Democracy ». La presse française est dans le même registre, comme cet article du *Monde* titré « À Londres, une attaque touche un symbole de la démocratie britannique » et qui qualifie la cible, Westminster, de « cœur battant de la plus vieille démocratie du monde ». Dans son éditorial du 23 mars 2017, Laurent Marchand, directeur adjoint d'*Ouest-France*, titre : « la démocratie attaquée ». Puis il commente :

« Le lieu choisi, tout d'abord. Westminster, au cœur de Londres. L'un des lieux les plus illustres de la démocratie moderne, où des hommes éclairés ont su faire prévaloir la force du droit sur la force tout court. Ne nous y trompons pas. Ce n'est pas seulement le coup d'éclat planétaire que garantissait, dans la tête malade des auteurs de ce crime, le choix de ce site mondialement connu et respecté. C'est bien la démocratie elle-même qui est visée. Comme elle l'était à Paris et dans toutes les villes attaquées ces dernières années. La riposte doit en tenir compte, c'est-à-dire résister à la tentation d'une croisade qui en sacrifierait les principes ».

Ensuite :

« Les assassins de l'ombre qui cherchent à terroriser l'Europe rôdent. Ce n'est pas une armée, ne leur offrons pas cet honneur, mais c'est une terrible menace. Constante. Diffuse. Contre laquelle nos gouvernements doivent lutter avec la plus grande fermeté et face à laquelle la population doit se comporter avec la plus grande vigilance ».

Enfin :

« Nous sommes tous Londoniens, même au temps du Brexit. Nous sommes tous défiés [...] ».

Après la marche du 11 janvier 2015 en réaction à l'attaque terroriste contre le journal *Charlie Hebdo*, interprété comme un attentat contre la liberté d'expression dont on fait une dimension centrale de la démocratie, on a pu entendre cet échange sur le plateau du journal de 13h de France 2 :

« — Elise Lucet⁷⁸ : « On parle beaucoup depuis quelques jours, Nathalie, d'unité nationale, mais attention toute la France n'était pas dans la rue hier.

— Nathalie de Saint-Cricq⁷⁹ : « Ah non Elise, faut pas faire preuve d'angélisme. C'est justement ceux qui ne sont pas Charlie qu'il faut repérer, ceux qui dans certains établissements scolaires ont refusé la minute de silence, ceux qui balancent sur les réseaux sociaux et ceux qui ne voient pas en quoi ce combat est le leur. Eh bien ce sont eux que nous devons repérer, traiter, intégrer ou réintégrer

⁷⁸ Présentatrice.

⁷⁹ Journaliste responsable du service politique de France 2.

dans la communauté nationale. Et là, l'école et les politiques ont une lourde responsabilité ».

La seconde série de discours concerne divers mouvements sociaux français. Dans un éditorial d'*Ouest-France* du 15 mai 2016⁸⁰, réagissant à la contestation de rue contre la « Loi Travail », on pouvait lire ce commentaire au sujet des forces de l'ordre :

« Ça Suffit ! [titre].

[...]. Se battre ? Ils répondent « oui ». Recevoir des coups ? « Oui ». Se faire insulter ? « Oui » mais pour quoi ? Pour aller où ? Non seulement ils protègent la population, mais où est la reconnaissance qu'on leur doit ? Mais surtout, ils protègent la démocratie, face à ces quasi fascistes qui s'efforcent de la détruire. Mais ceux qui les envoient à la bataille, croient-ils encore à la démocratie ? Quand ils sont dépassés par ces casseurs, forces extrêmes de gauche, qu'ils n'osent pas franchement et directement combattre »

Plus récemment, pendant le mouvement des « Gilets jaunes », *Libération* titrait : « Démocratisme contre démocratie⁸¹ » :

« Il arrive un moment où l'excès de démocratie tue la démocratie. On l'a dit plusieurs fois : les revendications sociales des gilets jaunes sont légitimes [...]. En revanche la méthode soi-disant démocratique dont ils usent confine à la farce surréaliste. Pris plus ou moins au hasard, leurs représentants écument les plateaux télévisés. Souvent leur parole est juste et raisonnable. Mais souvent aussi on découvre que ces représentants qui ne veulent représenter personne, représentent en fait tout autre chose que le mouvement initial [...]. N'importe qui venu de n'importe où pour dire n'importe quoi. Le résultat de ce refus de toute délégation s'étale sous nos yeux : des manifestations négociées avec personne qui s'éparpillent, se rétractent en nombre et augmentent en violence [...]; un gouvernement qui prend le chemin de la discussion mais qui ne trouve pas d'interlocuteur [...]. Les syndicats, qui ne sont pas moins représentatifs de la société que les gilets jaunes, proposent une négociation globale, mais celle-ci tournera à vide si aucun délégué du mouvement n'y participe. Tout cela a une origine : le refus maladif de toute politique, au sens le plus large du terme, c'est-à-dire, comme le mot l'indique, le refus de toute discussion sensée sur l'avenir de la cité. Le gouvernement, qui a déclenché ce mouvement vindicatif [...] porte une lourde responsabilité. Mais le démocratisme confus qui sert de doctrine au mouvement en porte une également. Sauf à se réunir sur une agora géante qui devrait contenir des millions de personnes, la démocratie d'aujourd'hui suppose la représentation [...]. Arrivera un moment où l'opinion, lasse de la cacophonie, exigera un pouvoir fort et un leader autoritaire ».

Sur le plateau d'une chaîne d'information continue, le journaliste Bruno Jeudy interviewe une personne se présentant comme « Gilet jaune ». Celle-ci déploie une analyse politique

⁸⁰ Signé par François-Régis HUTTON, fondateur du journal aujourd'hui décédé. Il était alors officiellement à la retraite mais avait pris la plume pour réagir aux « troubles qui surgissent un peu partout dans le pays ».

⁸¹ Laurent JOFFRIN, directeur de la publication. 7 décembre 2018.

construite qu'on peut qualifier de critique de gauche (dénonciation des privatisations). Le journaliste réagit :

« Mais monsieur, vous ne révélez rien du tout, tout cela est connu, tout cela est public. [...] ce sont des décisions qui ont été annoncées *de manière transparente*. Vous avez des obsessions monsieur, qui sont des obsessions politiques, et *qui ne sont pas démocratiques*. *Mais présentez-vous aux élections ! Présentez-vous aux élections monsieur, c'est plus simple, je vous assure. Les gilets jaunes que je vois régulièrement, ici-même, ils ne parlent pas comme vous. Parce que vous, vous êtes un faux gilet jaune, je vais vous dire. Vous êtes un militant politique, vous n'êtes pas un vrai gilet jaune : vous parlez comme un militant politique. Ecoutez, ça ne trompe aucun téléspectateur. Vous êtes contre la démocratie, vous voulez renverser le pouvoir, vous n'êtes pas un vrai gilet jaune [...]. Vous ne servez pas la cause de ceux qui, sur les ronds-points, se battent pour leurs fins de mois, se battent sans réfléchir... se battent sans penser... sans remettre en cause la démocratie*⁸² ».

La dernière série de discours porte sur le comportement des électeurs. Dans une intervention sur Europe 1 du 27 décembre 2015, un chroniqueur⁸³ interpelle, au sens quasi policier de ce terme, les abstentionnistes et les gratifie d'une série de qualificatifs : « des fainéants et des ingrats », « des gagne-petit », « des malhonnêtes », des « irresponsables », des « enfants gâtés » qui « brandissent la nullité des politiques opportunément pour justifier leur flemme », et des « snobs » qui ont « une tellement haute opinion de [leur] propre opinion » qu'ils auraient « l'impression de la souiller en la mêlant à la tourbe des autres ». « Leur comportement ne renseigne pas sur la nullité des élus, mais sur celle des électeurs ». « Abstention, piège à cons ». Un peu plus d'un an plus tard, le 25 avril 2017, c'est-à-dire entre les deux tours de la présidentielle, le même chroniqueur se concentre sur les seuls électeurs partisans du candidat Jean-Luc Mélenchon :

« L'abstentionniste de second tour est fier de son geste au point de faire de son geste prosélytisme. Pour en revenir aux insoumis [...]. Que disent-ils ? [...]. Nous les Insoumis, sommes le peuple, nous sommes grands, nous sommes libres, nous sommes des autruches indomptables que personne n'empêchera de plonger la tête dans le sable ».

Puis il explique que cette fierté trouve sa source dans « une indécision profonde ce qui à mon sens rend très agressif ». Puis il leur dit leur vérité inavouée :

« Un dilemme, ce serait trop simple. Avec Emmanuel Macron, les Insoumis ne partagent rien ou presque rien, de lui ils détestent tout. En revanche, ne leur en déplaît, les Insoumis partagent avec le Front national des positions cousines sur l'OTAN, la Syrie, la Russie, l'Europe, la retraite à 60 ans, le protectionnisme, le

⁸² Source : *Acrimed* (Action Critique Médias, Observatoire associatif des médias) [mes italiques].

URIL : <https://www.acrimed.org/Bruno-Jeudy-traque-les-faux-gilets-jaunes-BFM-TV>

⁸³ Raphaël Enthoven.

dégagisme, la haine des médiocrates et des oligarques, [...] l'ambition d'être les candidats du peuple, le rejet des traités de libre-échange. Seulement [...] aux yeux d'une majorité d'Insoumis, le FN c'est le diable [...], c'est le grand méchant parti raciste. De sorte que ce qu'on présente comme une alternative entre le Charybde libéral et la Scylla xénophobe est en réalité l'impossible aveu d'une convergence réelle avec les idées de la seconde »

Par conséquent, si J.-L. Mélenchon n'a pas donné de consigne de vote

« c'est qu'en lui-même l'ombre portée d'une haine antique pour le diable frontiste recouvre encore un peu l'inavouable constat d'une parenté profonde avec l'essentiel de son projet [...]. Qui se ressemble s'abstient ».

Plus généralement, l'abstention est prise dans « métaphores spatiales, sportives, pathologiques, martiales⁸⁴ » à forte tonalité normative. Les plus parlantes sont les dernières :

« Parmi les troubles récurrents du citoyen, on trouve par exemple *l'apathie*, *l'anémie*, *l'asthénie (démocratique)*, *l'atonie*, *la dépression (électorale)* ou *la fracture (civique)*. Pour ne retenir que *l'apathie*, fréquente et ancienne, elle ressortit aux champs affectif (avec une connotation morale) et médical : « Les recettes contre l'apathie électorale » (*Lyon-Libération*, 26 septembre 1988). Et lorsque la nosographie ne suffit plus, des maladies sont inventées, comme *l'urnophobie* (ironiquement) ou *l'abstentionniste*⁸⁵ »,

S'il n'est pas malade, l'abstentionniste est paresseux ou a la conscience éteinte :

« Il faut réveiller en sursaut les électeurs et, pour les tenir éveillés, il est préférable de parler "patrie en danger" [...] » (Serge July, *Libération*, 28 avril 1997) ;
« Pourvu que les abstentionnistes se réveillent » (*Le Monde*, 7 mai 2002)⁸⁶ »

Cette sélection est évidemment partielle (elle pourrait notamment être complétée par des considérations à l'égard de certains pays ou de certaines personnalités étrangères), mais elle est suffisamment indicative. Dans ces trois séries discursives, différentes par leurs concepts (on n'y trouve pas le même sens donné à la démocratie), leurs objets et leurs orientations idéologiques, on peut repérer un schéma commun. La démocratie y apparaît à chaque fois comme une forme de vie commune foncièrement bonne, comme une valeur en elle-même. Elle est cette manière de vivre ensemble qui doit faire l'objet d'une foi (« croient-ils encore en la démocratie ? ») car on y trouve des hommes et des femmes « éclairés » à la « parole juste et raisonnable » qui savent « faire prévaloir la force du droit sur la force tout court ». Elle évolue dans un espace géographique particulier, l'Occident, et se manifeste dans de grandes villes européennes : Londres, Paris, Madrid, etc. Mais si ces lieux sont particuliers,

⁸⁴ Denis BARBET, « Quand les mots de l'abstention parlent des maux de la démocratie », *Mots. Les langages du politique*, n°83, 2007. Le corpus de l'auteur est constitué à partir de dictionnaires, de la presse et de la littérature scientifique.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 60.

⁸⁶ *ibid.*, p. 61.

en eux s'incarne néanmoins l'universel : Londres est une ville où des « gens de toutes nationalités, de toutes religions, de toutes cultures se rassemblent pour célébrer les valeurs de liberté, de démocratie et de liberté d'expression », si bien que « nous sommes tous londoniens ». L'universalité de cette forme de vie se cristallise également dans les institutions qui l'organisent : Westminster est le « cœur battant » de la « démocratie moderne » en général, c'est un « site mondialement connu et respecté » ; *Charlie Hebdo* incarne, comme d'autres journaux, la liberté d'expression en acte, mais il est celui qui en a payé le prix si bien qu'il n'est pas concevable de n'être pas « Charlie » ; quant à la police, elle est la gardienne de la démocratie et mérite de la reconnaissance à cet égard. La forme de vie démocratique se déploie également à travers certaines conduites et certains modes d'organisation. Les sujets démocratiques sont ceux qui ont recours à la représentation, à la délégation, au vote, à l'élection et à la discussion. Ceux qui portent des charges publiques doivent avoir de l'autorité et se montrer vigilants. L'ensemble de ces éléments très hétérogènes constitue *in fine* un corps collectif prenant notamment la forme d'une « communauté nationale ».

Or il se trouve que ce corps national-communautaire serait en danger, constamment exposé à des menaces hétérogènes (terrorisme, conflits socio-politiques et conduites déviantes, etc.). Il en craint deux sortes. Les premières sont endogènes et prennent deux formes. D'une part, la faillite des gouvernants. En période de crise, on vilipende les agents de l'État qui soit manquent de foi en la démocratie, soit ne se montrent pas suffisamment vigilants, habiles ou déterminés à la défendre. D'autre part l'irresponsabilité et la malhonnêteté des gouvernés : soit ils sont animés par un « démocratisme » (compris ici comme refus de la délégation et comme action directe) des « n'importe qui venu de n'importe où pour dire n'importe quoi », ce qui les prive de la connaissance du fonctionnement de la vraie démocratie qu'ils mettent ainsi en danger en agissant avec excès et violence ; soit ils sont des abstentionnistes préparant l'avènement de l'extrême droite ; soit ils sont des militants porteurs de doctrines politiques, voulant « renverser le pouvoir » et se montrant ainsi « contre la démocratie », là où les vrais citoyens « se battent sans réfléchir... sans penser... sans remettre en cause la démocratie ». Les secondes sont exogènes et sont plus dangereuses : les terroristes, les casseurs « fascistes » de « gauche extrême », « ceux qui ne sont pas Charlie », etc. Cette liste très hétérogène forme la zone grise d'exclusion de sujets qui n'ont de commun qu'une qualification négative qui mêle le juridique (criminels), le politique (fascisme, gauche extrême, populisme etc.), le moral (assassins, malhonnêtes, irresponsables) et le médical (malades). Leurs discours et leurs conduites sont la raison de leur exclusion : la violence meurtrière, le vandalisme, l'action de rue sans organisation formelle, l'abstention, le refus d'allégeance aux slogans rassembleurs,

bref, autant de conduites qui font que ces sujets sont traités comme des déviants (plus ou moins dangereux) menaçant l'intégrité et la santé du corps politique, de la communauté nationale.

Ces anormaux appellent alors des traitements appropriés, effets d'une très naturelle réaction immunitaire du corps politique. Il faut se « donner les moyens » nécessaires pour « riposter », « lutter », « être vigilant », « traiter », « intégrer », « réintégrer ». Aux menaces endogènes notamment, il s'agit de faire voir la vraie nature de la démocratie, de les orienter vers les corps intermédiaires, de leur suggérer les élections plutôt que l'abstention ou la rue. Les sujets de cette riposte sont à la fois des parties spécialisés et l'ensemble du corps politique. D'une part, les gouvernants, les policiers, les syndicalistes, les enseignants, etc. doivent réagir, discuter, arrêter, réprimer, rééduquer ; de l'autre, c'est la population dans son ensemble qui fait l'objet d'une mobilisation totale : elle doit se montrer vigilante et resserrer les rangs. L'appel à la riposte vise ainsi à renforcer le lien communautaire en attribuant à chacun une place et une fonction vitale pour la forme de vie démocratique.

En somme, le discours démocratique tend à répéter un schéma : il y aurait une vie démocratique bonne et saine (normale) formant un corps communautaire confronté à des menaces issues d'éléments déviants qui appellent une réaction immunitaire mettant en place des traitements appropriés : ou bien la réintégration des brebis égarées, ou bien l'exclusion définitive par l'emprisonnement à vie ou la mise à mort. Ce schéma qui résulte du brandissement de l'emblème démocratique trace donc une ligne de partage entre les sujets politiques qui sont membres sains d'un corps sain et les sujets qui sont réduits à des éléments pathogènes.

2.2. Les débats-rituels

Si l'on vient de voir comment les discours démocratiques agissent sur les sujets en les objectivant et en les divisant selon le partage du normal et de l'anormal, il convient maintenant d'observer comment ils sont mis en cause plus spécifiquement à *travers leur dire*. Dans *L'Ordre du discours*, Foucault indique qu'à côté des procédures qui régulent le discours, il y a celles qui régissent les sujets qui les formulent, les mettant en cause par et à travers leurs énonciations. Ce point est d'autant plus intéressant que la démocratie est un régime de pratiques qui place la parole au cœur de son dispositif. La limite démocratique doit donc être comprise comme condition effective de possibilité de types déterminés de subjectivités

parlantes. Elle les rassemble en communauté, délimite leur identité. Mais elle est aussi condition effective d'exclusion d'autres sujets parlants qu'elle rejette, en fonction de la matière et de la manière de leurs propos, dans le domaine de la déviance et de l'anormalité appelant des traitements appropriés. J'examinerai ici le cas des débats-rituels.

En effet, la vie démocratique est faite de nombreux rituels, à savoir des pratiques spécifiques, solennelles ou ordinaires, institutionnelles ou non, ordonnées par des règles — plus ou moins formelles —, marquées par la répétition et dont la fonction est, notamment, « l'attestation et le renforcement du lien social⁸⁷ ». En font notamment partie les débats parlementaires, télévisés ou radiophoniques, exemples qui vont nous intéresser ici. En quoi mettent-ils en œuvre l'emblème démocratique ? En ceci que ce qui en fait des rituels et les distingue de simples habitudes ou routines est qu'ils opèrent sur un fond axiologique valorisant la démocratie comme rapport sociopolitique dont ils prétendent réaliser l'idéal et qu'ils s'insèrent dans un récit global comme prolongement et continuation de son aventure historique, à savoir l'avènement du parlementarisme et de la liberté d'expression, arrachés par les grandes révolutions modernes au despotisme des vieilles monarchies absolues. Ils *symbolisent* la démocratie moderne, c'est-à-dire cette forme de lien social spécifique qui est le nôtre. En cela aussi qu'ils font vivre ce dernier (en tout cas l'une de ses conceptions) au quotidien et, à travers lui, ils contribuent à constituer une communauté des sujets parlants : « nous autres démocrates, nous parlementons, nous débattons ». Mais ce faisant, ils définissent, en creux, des conditions d'exclusion et d'inadmissibilité. Ils posent simultanément les conditions de possibilité et d'impossibilité du lien social démocratique, son dedans et son dehors constitutifs.

Le lien social démocratique moderne est tissé — j'y reviendrai longuement — autour de l'échange langagier et de ses règles, ce que les deux rituels qui nous intéressent mettent particulièrement en exergue en définissant pour les sujets « des propriétés singulières et des rôles convenus⁸⁸ ». Les débats télévisés et radiophoniques mettent en scène un microcosme de socialité démocratique et fixent les modalités de son fonctionnement normal de trois façons⁸⁹. D'abord, il y a un partage entre sujets qualifiés et non qualifiés auxquels correspondent des places sociales et des types énonciatifs : des spécialistes (universitaires, journalistes, etc.) proposent des expertises ; des gestionnaires (politiciens) et des éditorialistes — devant représenter les principaux courants de l'opinion publique — donnent des avis orientés et des

⁸⁷ Jean MAISONNEUVE, *Les Conduites rituelles*, Paris, PUF, 1998, p. 14.

⁸⁸ M. FOUCAULT, *L'Ordre du discours*, *op. cit.*, p. 41.

⁸⁹ Je suis ici les trois modalités du rituel identifiées par Foucault. Voir *ibid.*, p. 41.

préconisations pratiques ; un ou plusieurs intervieweur-moderateurs (journalistes) chargés de la distribution et de la relance de la parole ; et enfin un auditoire : les auditeurs/télespectateurs et/ou un public physiquement présent. Contrairement à ce que pourrait laisser penser une critique rapide, sa nature ne se réduit pas à son exclusion des débats ou à sa marginalisation. Il remplit une fonction paradoxale : simple spectateur des débats, il est en même temps leur raison d'être ; non seulement parce qu'il en est le destinataire, mais surtout parce qu'il figure en petit ce qui doit avoir lieu en grand, au sein du large public des citoyens, à savoir une délibération éclairée. C'est pourquoi ces rituels mettent souvent en scène sa participation active en lui donnant la parole. Là encore, il ne faut point la réduire à un simulacre si l'on veut en prendre toute la mesure, car elle a une force normalisatrice qui définit le comportement politique moyen du citoyen. Les prises de parole de simples quidams, auxquelles les sujets qualifiés sont invités à réagir, sont rigoureusement codifiées : interventions physiques ou téléphoniques filtrées au préalable quant à leur forme et à leur contenu, régulées par un temps de parole et coupées si nécessaire ; micro-trottoirs aux questions orientées et aux interventions brèves ; « SMS » ou « tweets » présélectionnés pour paraître sur un bordereau au bas de l'écran ou pour faire l'objet d'un commentaire par un ou plusieurs sujets qualifiés ; et enfin, évocation et interprétation de sondages qui sont la technologie contemporaine par excellence par le truchement de laquelle on cherche à sonder l'esprit du peuple et donc à le *faire parler*. Dans ces conditions, on ne peut conclure de façon univoque que la parole citoyenne est déconsidérée *in extenso* ou même qu'elle est tue. Elle est certes disqualifiée, au sens où elle n'est pas tenue pour une parole experte, où elle est sans qualification. On lui donne volontiers tort également : émotive, colérique, elle manifeste la déraison foncière des incompetents. Pour autant, deux capacités lui sont néanmoins reconnues, entretenues même, et, par conséquent, deux positions et deux registres discursifs lui sont attribués. D'une part, l'auditoire possède une qualité irréductible, l'autorité de la première personne. Autrement dit, les hommes et les femmes sans qualification qui composent le public ont au moins un privilège épistémique, celui de connaître mieux que personne ce qu'ils traversent au jour le jour. Un savoir certes, mais seulement celui de l'expérience vécue qui, par sa singularité, s'oppose au savoir général des experts et des gestionnaires. Leur place est alors celle des témoins et leur parole un témoignage. De leurs interventions on attend moins des analyses que des récits de tribulations quotidiennes qui seront ensuite objectivés dans le discours des sujets qualifiés, souvent invités à commenter doctement « ce que disent les français ». D'autre part, une disposition : l'auditoire est en mesure de recevoir et assimiler les discours spécialisés (moyennant une pédagogie appropriée qui, d'ailleurs, justifie l'intérêt

utilitaire du rituel) sur des problématiques qui le concernent. Lui est reconnue ainsi la capacité d'être éclairé. Cette disposition l'épingle alors à une place, celle de l'apprenant, et le lie à un type énonciatif : le questionnement. La logique du rituel n'est pas de le fixer à une place subordonnée *ad vitam æternam* mais de supposer une progression, la formation du peuple *via* le débat, de sorte qu'il soit à même de mieux prendre en charge les problèmes collectifs qu'il affrontait d'abord sur le mode immédiat de l'expérience vécue. *Démopédie discursive*. Mise en scène d'un passage, celui du récit de l'expérience vécue vers la compréhension distanciée par la médiation pédagogique des journalistes et des experts. Que cette progression soit fictive, voire trompeuse ne change rien à l'affaire : ce qui importe est que soit mis en scène un *optimum* sur lequel devront se régler les conduites. Il donne à voir un modèle de démocratie.

Ensuite, le débat-rituel met en scène et définit les comportements adaptés qui donnent l'exemple des bonnes conduites citoyennes en général, condition du tissage des liens démocratiques. Des invités, il est attendu qu'ils prennent la parole quand elle leur est donnée, qu'ils ne la gardent qu'un temps avant de la céder à leurs égaux (les autres invités) qu'ils ne doivent pas interrompre. Il leur faut maîtriser leur ton, faire montre d'un niveau de langue convenu et convenable ; plus ou moins inhiber leurs émotions, gérer leur stress ; rester assis, ne jamais s'affaler ; et ne pas quitter le plateau avant le terme convenu des échanges. L'auditoire n'est pas en reste, du moins quand il est physiquement présent : demeurer à sa place, silencieux et attentif. Qu'importe que son écoute soit réelle, ce qui compte est sa mise en scène afin d'indiquer l'*optimum* comportemental. Apparaissent alors des citoyens recevant l'information et la prenant en charge dans une délibération muette et solitaire. On tolère quelques applaudissements impromptus quand, dans les débats « sérieux », un point hautement moral a été rappelé contre une ignominie, mais dans les *talkshows* on les provoque selon un savant dosage pour susciter des effets contrôlés d'adhésion ou de réprobation populaire. *Discipline des corps parlants*. Exposition d'un corps collectif *civilisé* incarnant la conduite politique optimale, celle d'un public capable d'écoute et/ou d'échanges verbaux policés. Diffusée chaque jour cette scène devient banale, s'imprime dans le tympan et la rétine comme situation *normale*.

Enfin, ce rituel dote les énonciations des uns et des autres d'effets de véridiction. Aux discours spécialisés et techniques des savants et gestionnaires il permet non seulement une vulgarisation auprès du grand public à des fins pédagogiques, mais avant tout l'inscription de la vérité de leur discours dans les subjectivités. Par la médiation pédagogique du rituel, leurs discours passent du statut de vérité *sur* tous à celui de vérité (potentielle) *de* tous car leur réception « compréhensive » par les gens mêmes qui en sont l'objet redouble leur vérité

scientifique ou technique en vérité intériorisée. Il n'est pas question de dire ici que les médias font accroire des choses, qu'ils manipulent les gens. Les éditorialistes, chroniqueurs et experts tendent plutôt à imposer des modes particuliers de « problématisation et de cadrage⁹⁰ ». Ils définissent « sous quel angle doivent être abordées les questions dont ils traitent et comment il faut y penser ([par exemple], la microéconomie – les comportements des producteurs et des consommateurs – prime ainsi sur la macroéconomie – la régulation politique des activités de production)⁹¹ ». Inversement, les débats servent à ce que les discours des gens viennent confirmer les angles problématiques choisis. L'évocation, par exemple, par un économiste néoclassique du « coût du travail » conduira à donner la parole à un auditeur-entrepreneur « subissant le poids des charges sociales » ou alors à un auditeur-salarié la contestant. Le discours est ainsi structuré par le même angle problématique et le même agenda. De plus, la parole des gens mise en scène permet des effets identificatoires qui constituent ces derniers en un *public* unifié, sujet d'une parole commune, car chaque parole « d'en bas » autorisée par le rituel est censée être représentative de l'ensemble. Il s'agit à chaque fois de « donner la parole aux Français ». Enfin, cette parole des gens publiée permet également de renforcer le sentiment d'une prise sur soi individuelle et collective : chaque sujet pouvant en droit dire publiquement sa vérité. *Performances véridictionnelles.*

Cette triple mise en scène — qui n'est en rien un spectacle ou un simulacre mais une exposition de pratiques discursives exemplaires à reproduire, ce qui en fait un *modèle* — donne un contenu effectif à l'emblème démocratique. Elle rassemble les sujets autour de la mise en œuvre rituelle d'un lien social spécifique, le *dialogue* comme canal d'une *prise sur soi*, et exclut toute subjectivité qui ne respecterait pas sa délimitation de la vie politique normale.

C'est notamment ce qui eut lieu avec le mouvement des intermittents du spectacle contre la réforme de leur régime d'indemnité chômage depuis 2003. Ne parvenant pas à faire entendre leurs revendications dans les débats parlementaires et dénonçant le caractère truqué de la couverture médiatique de leur mouvement, ils décident, à plusieurs reprises, de rompre les usages qui en gouvernent le fonctionnement en faisant irruption à l'Assemblée nationale et dans des émissions de télévision pour en interrompre le cours normal et y substituer une liste de doléances et de revendications. Cette interruption des rituels de la vie démocratique entraîna des mesures de rétorsion. La première fut répressive. Lors de l'interruption et la prise

⁹⁰ Blaise MANGIN et Henri MALER, « Le pouvoir des médias, entre fantasmes, déni et réalité », *Acrimed*, 19 mars 2018. Disponible en ligne : <https://www.acrimed.org/Le-pouvoir-des-medias-entre-fantasmes-deni-et#nb5>

⁹¹ *Ibid.*

d'antenne d'une édition de la « Star Academy » (émission de TF1 mettant en œuvre une forme de démocratie en soumettant au vote du public le choix du meilleur ou de la meilleure artiste) en 2003, les intermittents font l'objet d'une intervention policière en coulisse qui aboutira à une mise en examen pour « violences », « voies de fait » et « atteinte à la liberté du travail ». Dans les divers commentaires de cet événement, l'action des intermittents est très souvent interprétée dans les registres de la corporéité et de la violence : « grogne des intermittents » ; « les intrus » ; « commando d'une centaine de personnes, certaines cagoulées » ; « se sont invités » ; « ont fait irruption » ; « ont envahi le plateau » ; « forcer le barrage de sécurité de l'entrée du studio » ; « prise d'otage⁹² » ; « se sont opposés avec [...] violence » ; « ça ne peut passer que par des sortes d'actions, un peu terroristes, de prendre en otage des chaînes de télévisions ? » ; « nous avons essayé de discuter avec eux mais ils sont partis⁹³ », etc. Les mêmes commentaires se retrouvent lorsqu'il s'agit de l'interruption, la même année, d'une séance de questions au gouvernement à l'Assemblée Nationale, mais cette fois le symbole est beaucoup plus fort et l'emblème plus manifestement souillé. Un homme ayant pris la parole dans les tribunes du public pour exprimer les revendications intermittentes a été évacué *manu militari* par des fonctionnaires de l'Assemblée. Le ministre de la culture d'alors, Jean-Jacques Aillagon, n'hésita pas à déclarer qu'une « organisation qui estimerait que son message est insuffisamment entendu » puisse « s'emparer des médias et du débat parlementaire pour faire entendre sa voix [...] c'est la fin de la démocratie telle qu'on l'entend⁹⁴ ». Et à propos de l'interruption du journal télévisé de 20h deux jours plus tôt, il affirmait déjà ceci :

« Cette prise en otage du journal télévisé contredit gravement le principe de la liberté de l'information reposant sur l'exclusive responsabilité des rédactions [...]. Si demain, dans notre pays, chaque catégorie de citoyen, qui a un point de vue à faire valoir, une revendication à faire aboutir, s'estime fondée en droit à s'emparer de telle ou telle rédaction d'une chaîne de télévision, d'une chaîne de radio ou de la rédaction d'un quotidien pour faire pression par un *acte de violence* et s'exprimer de cette façon, l'information ne sera plus possible de façon régulière dans notre pays⁹⁵ ».

⁹² Expression utilisée par le ministre de la culture J.J Aillagon, par Etienne Mougeotte, patron de TF1, mais aussi par des journalistes comme dans *Ici Paris*. L'ensemble des expressions ici citées a été répertorié par *Acrimed*. <https://www.acrimed.org/-Le-mouvement-des-intermittents-du-spectacle->

⁹³ Déclaration de David Pujadas en 2014, après l'intervention d'intermittents lors du journal de 20h de France 2.

⁹⁴ *Nouvelobs.com*, 13 novembre 2003

<https://www.nouvelobs.com/societe/social/20031111.OBS9528/les-intermittents-interrompent-les-questions-au-gouvernement.html>

⁹⁵ *Nouvelobs.com*, 11 novembre 2003 [Mes italiques].

<https://www.nouvelobs.com/societe/social/20031111.OBS9543/les-reactions.html>

Dix ans plus tard, les appréciations n'ont pas changé, mais la gestion du « problème » a évolué. Les mesures ne sont plus répressives mais préventives. Lorsqu'en 2014 des intermittents sont à nouveau apparus à l'écran de deux émissions du service public⁹⁶, l'ordre a immédiatement été donné de rendre l'antenne. Il s'agit désormais d'une invisibilisation immédiate par l'arrêt provisoire du rituel dont la conséquence est l'inexistence médiatique et politique de celles et ceux qui souhaitaient parler autrement que ne l'a prévu le dispositif. L'interruption fut retournée contre les interrupteurs. Mais cet arrêt est délicat car il laisse trop penser à une suspension de la démocratie elle-même, comme de nombreuses voix critiques l'ont fait remarquer, estimant que les intrusions de 2003 ont généralement donné lieu à une véritable prise de parole démocratique. La continuité démocratique du rituel est alors assurée par des déclarations *ad hoc*, comme celle de l'animatrice du *talk-show* « C à vous » qui assure que malgré la suspension *un échange a bien eu lieu (en off)*, donc la vie démocratique aussi. Certes il n'a pas été public, mais promesse a été faite aux intermittents de faire état de leur problématique dans une prochaine édition⁹⁷. Retour à l'ordre. On rappelle que le discours des gens peut à bon droit exister, mais uniquement par la médiation des règles propres au rituel qui donne une place et un rôle précis à ceux qui le tiennent. En dehors, il n'est pas démocratique, mais criminel. Les prises de parole intempestives des intermittents sont donc clairement repoussées vers la zone grise des déviances qui, sans toujours être dans l'illégalité, transgressent les convenances de la vie politique et publique qui est la nôtre. Voulant s'en excepter, ils en sont exclus.

2.3. Le front transversal de discours

Le second exemple, les *fronts transversaux de discours*, est un phénomène de police discursive qui incarne parfaitement le fonctionnement de l'emblème. Leur opération est, simultanément, de définir une appartenance réciproque à des doctrines politiques diverses et opposées en les rassemblant derrière une ligne de front commune, tout en conditionnant les termes de leurs désaccords. Selon Foucault, « l'appartenance doctrinale met en cause à la fois

⁹⁶ Il s'agit du JT de 20h sur France 2 et d'un talk-show sur France 5.

⁹⁷ *Huffingtonpost.fr*, 24 juin 2014 : « Des intermittents sont venus sur le plateau pour débattre de l'assurance chômage. Evidemment ce n'était pas prévu. Nous avons pris date. Nous avons déjà parlé évidemment de ce sujet sur ce plateau. Nous continuerons de le faire, mais là, on poursuit [...] ». https://www.huffingtonpost.fr/2014/06/24/video-c-a-vous-intermittents_n_5526792.html

l'énoncé et le sujet parlant, et l'un à travers l'autre⁹⁸ ». Autrement dit, d'une part, les discours tenus par des sujets les affectent concrètement : soit ils sont intégrés à une communauté, participent à, et de, sa forme de vie, obtiennent des droits voire des privilèges s'ils reprennent et relaient les mêmes vérités ; soit ils peuvent subir des exclusions, s'ils viennent à formuler des énoncés inassimilables. D'autre part, l'appartenance à tel groupe rassemblé autour d'une doctrine, affecte les discours tenus par les sujets : seuls certains énoncés sont formulables, tous les autres sont interdits. En ce sens, le partage entre orthodoxie et hétérodoxie est au cœur des doctrines politiques. Comme le précise Foucault, « l'hérésie et l'orthodoxie ne relèvent point d'une exagération fanatique des mécanismes doctrinaux ; elles leur appartiennent fondamentalement⁹⁹ ». Ainsi, selon la définition fixée de la « démocratie » par tel ou tel groupe doctrinal, les sujets devront, sous peine d'exclusion, se conformer à une conception précise. L'emblème démocratique est converti, au sein de chaque doctrine, en *credo* spécifique. Mais il opère également à une échelle plus large et d'une façon qui est à la fois beaucoup plus souple et beaucoup plus intransigeante à travers la mise en place d'un front transversal. Son opération est de redoubler, à un palier supérieur, les critères d'intégration ou d'exclusion des sujets. Ayant un contenu sémantique flottant, l'emblème autorise des points de recoupement entre les doctrines, ce qui permet la circulation et le transfuge des sujets exclus. D'où la grande souplesse de son cadre. Les exemples sont nombreux de celles et ceux qui quittent un parti politique pour un autre, parfois forcés, parfois de leur plein gré, mais sans avoir à changer fondamentalement de discours et sans que les nouveaux accents de leur discours soient foncièrement inassimilables par leurs anciennes camaraderies. C'est pourquoi il est possible pour certains militants et intellectuels de fréquenter tour à tour tous les partis politiques de gauche, du Parti Socialiste jusqu'à la Fédération anarchiste, en passant par Les Verts et la LCR, de façon parfaitement sincère et sans fondamentalement se renier¹⁰⁰. Car, s'ils rejettent des doctrines particulières — et sont rejetés par elles —, ils continuent de se revendiquer d'un emblème qui leur est commun. Inversement, des sujets peuvent détenir une place centrale dans un parti alors même qu'ils n'en respectent pas la doctrine, ou en être exclus alors même qu'ils en sont d'authentiques fidèles. Ce paradoxe s'explique par le fait qu'un sujet peut tenir des discours hétérodoxes sans être exclu car il respecte l'emblème et il peut être orthodoxe et être exclu car on estime qu'il transgresse l'emblème. Cette dernière exclusion est plus radicale et plus rigide que

⁹⁸ M. FOUCAULT, *L'Ordre du discours*, op. cit., p. 44.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 45.

¹⁰⁰ Je pense notamment au cas de Philippe Corcuff qui revendique publiquement, avec sincérité, sa transhumance politique comme une évolution rationnelle.

l'« excommunication » doctrinale car, en touchant à l'emblème démocratique, le sujet perd son laisser-passer vers d'autres groupes idéologiques et se perd dans la zone des infréquentables.

Pour bien prendre la mesure de ce dont il est question, il est utile de partir de l'analyse de cas concrets. Le premier est celui de Manuel Valls. L'ancien premier ministre français appartenait au Parti socialiste. Sa carrière en son sein a été marquée par diverses transgressions à connotations droitières par rapport au *credo* socialiste standard. Discours sécuritaire au point de ne pas s'opposer à la prolongation de l'état d'urgence en 2005 voulu par le gouvernement de droite ; dénigrement de la solidarité sociale — qualifiée d'« assistanat¹⁰¹ » — ; éloge de « l'autoréalisation individuelle¹⁰² » ; syncrétisme *borderline* qui souhaite « concilier la gauche avec la pensée libérale¹⁰³ » ; et enfin, disqualification de l'idéal socialiste lui-même, réduit à une antiquité obsolète : « Le Parti socialiste, c'est daté. Ça ne signifie plus rien. Le socialisme, ça a été une merveilleuse idée, une splendide utopie. Mais c'était une utopie inventée contre le capitalisme du XIXe siècle !¹⁰⁴ » Si toutes ces déclarations plaçaient Valls au seuil de l'exclusion (dans une lettre privée de 2009, Martine Aubry le lui signifie clairement : « tu dois cesser ces propos publics et apporter en notre sein tes idées et ton engagement. Si les propos que tu exprimes reflètent profondément ta pensée, alors tu dois en tirer pleinement les conséquences et quitter le Parti socialiste¹⁰⁵ »), celle-ci n'a jamais eu lieu. Il ne partira que par opportunisme, lorsque le PS sera en plein naufrage, menaçant d'engloutir sa carrière politique. Si M. Valls (comme d'autres proches de lui mais moins puissants et tonitruants) a pu demeurer aussi longtemps au PS tout en contestant ses articles de foi, c'est précisément qu'il n'a pas touché à l'emblème démocratique. La discussion qui portait sur son appartenance à la gauche en général était un débat vain. De fait, il rejetait les fondements du socialisme français qui, au point de vue doctrinal, s'est tenu très longtemps à distance du social-libéralisme dont le discours de M. Valls est très proche. C'est bien plutôt le fait qu'il n'ait jamais touché à l'emblème démocratique qui lui a permis de

¹⁰¹ *Le Point.fr*, 2 août 2007.

<http://www.lepoint.fr/actualites-politique/2007-08-02/l-homme-qui-veut-etre-le-sarko-de-la-gauche/917/0/194848>

¹⁰² *Nouvelobs.com*, 13 avril 2010.

¹⁰³ *Libération*, 24 avril 2008.

<https://web.archive.org/web/20080821041630/http://www.liberation.fr/actualite/instantanes/hommedujour/322961.FR.php>

¹⁰⁴ *Lepoint.fr*, 1^e avril 2014.

http://www.lepoint.fr/politique/remaniement-l-heure-de-gloire-de-manuel-valls-31-03-2014-1807701_20.php

¹⁰⁵ *Leparisien.fr*, 14 juillet 2009.

<http://www.leparisien.fr/politique/le-texte-integral-de-la-lettre-de-martine-aubry-a-manuel-valls-14-07-2009-580147.php>

demeurer si longtemps dans le giron du PS et qui lui permettra ensuite d'intégrer, tant bien que mal, La République en Marche (LRM) avant de prétendre en vain à la tête de la mairie de Barcelone sous l'étiquette centriste de Ciudadanos.

Gérard Filoche, transfuge ex-LCR (Ligue communiste révolutionnaire), ne connut pas le même sort. Représentant de l'aile gauche du parti, son positionnement incarne la continuité doctrinale socialiste en ce qu'il est proche de l'héritage du Programme commun et de l'union de la gauche. Pourtant un « tweet » lui vaudra une exclusion très rapide. En 2017, au lendemain de l'élection présidentielle, il partage un photomontage mettant en scène Emmanuel Macron portant un brassard nazi sur lequel le symbole du dollar a remplacé la croix gammée, et, en arrière-plan Jacques Attali, Patrick Drahi, Jacob Rothschild ainsi que, coiffant l'ensemble, les drapeaux étasunien et israélien. Or l'interprétation qui a été faite de cette image — confirmée par le principal intéressé lui-même qui affirme avoir découvert après-coup que sa source est un site d'extrême-droite¹⁰⁶ — est absolument inassimilable car en associant le drapeau israélien et trois personnalités d'origine juive à la tyrannie de l'argent elle se compromet avec l'antisémitisme. Pourtant, comme on l'a vu, le nazisme est, dans le récit qui tisse la mémoire occidentale, l'ennemi absolu de la démocratie, l'incarnation du mal politique le plus grand dont on ne cesse de redouter le retour. Peu importe ici que G. Filoche soit véritablement antisémite ou pas, qu'on ait prétexté cette affaire pour se débarrasser de lui ou non. Peu importe également qu'il ait reconnu une bévue, fait amende honorable et été relaxé par la justice¹⁰⁷. L'essentiel est de constater que sa transgression de l'emblème démocratique lui a valu une exclusion formelle du jeu des partis dominants car son manquement n'est pas uniquement une hérésie qui lui ferait quitter un groupe sans lui interdire d'intégrer un autre groupe doctrinal, comme le fit M. Valls. En réalité, et c'est là que s'atteste le caractère *transversal* du front de discours, l'exclusion est généralisée à tous les groupes comme en témoignent les réactions outrées venues de l'ensemble de l'échiquier politique¹⁰⁸. G. Filoche ne peut pas simplement changer de maison idéologique. Il n'a pas seulement heurté les *credo* de sa doctrine d'appartenance, il a *touché l'emblème*, ce qui donne lieu à une mise au ban bien plus radicale. S'atteste également ici, la dimension de *front* : bien qu'opposées et en lutte, les différentes maisons doctrinales se donnent un ennemi commun et forment une coalition. Ici, il s'agit du nazisme et de l'antisémitisme. Ceci renvoie

¹⁰⁶ Le site « Égalité et réconciliation » d'Alain Soral.

¹⁰⁷ Jugement rendu le 12 décembre 2018.

¹⁰⁸ Voir *Huffingtonpost.fr*, 18 novembre 2017.

<https://www.huffingtonpost.fr/2017/11/18/le-tweet-de-gerard-filoche-sur-macron-ecoeure-la-classe-politique-a-23281474/>

évidemment au « front républicain », cette ligue mise en place un temps par les principales chapelles politiques chaque fois qu'il s'est agi de refuser toute discussion avec le Front national (FN) et ses avatars¹⁰⁹.

Apparaît donc ici une spécificité opératoire du front transversal de discours par rapport à la simple doctrine qui réunit des sujets autour d'un noyau doctrinal univoque : il permet de réguler la manière dont se mène la lutte discursive entre les différents groupes doctrinaux. Il délimite ainsi la frontière entre le dicible et l'indicible, ce qui permet de générer une vie politique commune et normale. Mais, ce faisant, il désigne l'ennemi, la collection bigarrée des signes et discours déviants (ici des nazis ou des stalinien, là des islamistes ou encore la « mouvance anarcho-autonome » et l'« ultra-gauche », etc.) qui représentent une menace pour la vie normale du discours politique et qui appellent un traitement approprié.

Le troisième cas emblématique est celui d'Ilham Moussaïd, une femme portant le foulard islamique qui fut un temps inscrite sur la liste des candidats du Nouveau parti anticapitaliste (NPA) aux élections régionales de 2010 dans le Vaucluse, avant d'être pressée de se retirer. Son foulard est le signe de l'appartenance à l'islam dont la question de sa compatibilité avec la démocratie est l'objet d'un vif débat politico-médiatique, mais aussi savant¹¹⁰. Beaucoup considèrent que tel n'est pas le cas. Si la démocratie est, de manière générale, associée à l'autonomie individuelle et collective, le voile est perçu comme ce qui incarne l'hétéronomie et l'asservissement en un double sens. Premièrement, il est interprété comme le signe de la soumission des femmes aux hommes. Deuxièmement, il symbolise aussi

¹⁰⁹ Cela dit, la situation a aujourd'hui bien évolué. Ce qu'on a appelé la « normalisation » du FN a précisément consisté à lui donner l'image d'un parti républicain et démocrate le rendant suffisamment respectable pour intégrer l'espace de commensurabilité en vigueur. La « normalisation du FN » illustre donc parfaitement la normalisation démocratique des discours.

¹¹⁰ Exemples récents de ces débats plus ou moins académiques :

En 2013 sur *France culture* on pouvait écouter une émission dont le titre du jour était « Islam et démocratie, incompatibles, vraiment ? »

<https://www.franceculture.fr/emissions/du-grain-moudre/islam-et-democratie-incompatibles-vraiment>

En mars 2006, L'hebdomadaire *L'Express* se demandait : « L'islam est-il compatible avec la modernité ? », puis il précisait : « pourquoi l'islam semble-t-il si difficilement “soluble” dans la modernité démocratique ? »

https://www.lexpress.fr/actualite/societe/l-islam-est-il-compatible-avec-la-modernite_482575.html

En avril 2016, le philosophe Yves Michaud déclarait dans *Le monde* : « l'islam n'est pas compatible avec la démocratie ».

Le monde universitaire n'est pas en reste. Dans les revues savantes disponibles sur la plateforme CAIRN, on peut trouver de nombreux articles, pluridisciplinaires, traitant cette même question et aux titres éloquentes : « Islam et démocratie » ; « Islam, laïcité et démocratie » ; « L'islam devant la démocratie » ; et enfin « L'islam est-il incompatible avec la démocratie ? ».

Cette question est en réalité aussi vieille que la colonisation de l'Algérie lorsque le législateur a considéré que les indigènes ne pouvaient devenir citoyens français, donc membres à part entière de la démocratie française, que s'ils renonçaient à vivre sous le droit coutumier et acceptaient d'être régis par les lois civiles françaises. Autrement dit, il y avait l'affirmation *de facto* d'une « incapacité laïque » du sujet islamique qui créait une situation déchirante pour chaque indigène : ou bien être exclu de la communauté des citoyens ou bien ne s'y inclure qu'en s'assimilant, ce qui impliquait de s'arracher brutalement à la communauté d'appartenance constituée par la tutelle coloniale en vis-à-vis irréductible : « les musulmans ».

une intrusion théocratique dans l'espace politique moderne, ce qui signifierait la promotion de l'idée que les humains ne sont pas les maîtres de leur destin collectif et qu'ils doivent se soumettre à une puissance transcendante. La candidature de I. Moussaïd a donc provoqué un tollé dans la classe politique. Pour Jean-Luc Mélenchon, le critère est universaliste : « lorsqu'on veut être élu, il faut pouvoir représenter tout le monde, c'est donc une erreur de se présenter à une élection en affichant une appartenance religieuse ». Marine Le Pen a aussi dénoncé des « propositions communautaristes » de la part du NPA, mais son « universel » n'est évidemment pas celui de J.-L. Mélenchon, il est national-ethnique et non civique. De son côté, M. Aubry met la laïcité en avant en déclarant qu'elle n'aurait « pas accepté que sur les listes socialistes, il puisse y avoir une femme voilée » parce que « c'est une annonce d'une religion qui doit rester du domaine privé et qui ne doit pas rentrer dans le champ de la République ». Enfin, la Ligue du droit international des femmes (LDIF) a pointé la contradiction du NPA qui ne peut être à la fois « le parti des opprimés » et cautionner un symbole qui « signifie ségrégation entre les sexes¹¹¹ ». Sans être illégal, le port du *hidjab* dans le cadre d'une élection est pourtant considéré comme un problème grave. L'emblème démocratique prend donc ici un triple visage : universalisme, féminisme et laïcisme et son vis-à-vis déviant un triple stigmatisme : communautarisme identitaire ; sexisme patriarcal ; cléricisme réactionnaire.

Plusieurs points intéressants sont à relever. Premièrement, comme G. Filoche, elle n'a pas été uniquement mise au ban de son groupe d'appartenance doctrinale, mais de tout le spectre politique : son port du *hidjab* dans le cadre d'une élection républicaine a provoqué une levée de boucliers généralisée et favorisé la formation d'un front trans-doctrinal et trans-partidaire qui a fait pression sur elle et sur le NPA. Pourtant, contrairement à G. Filoche, elle n'a formulé aucun énoncé hétérodoxe. Bien au contraire, elle n'a cessé de réaffirmer sa conformité à la doctrine en déclarant avoir adhéré au NPA « par conviction¹¹² » et en précisant dans sa profession de foi être une « militante féministe, internationaliste et anticapitaliste¹¹³ ». Elle a également rappelé sa loyauté à l'emblème : « je suis citoyenne à part entière [...]. Oui, on peut être laïque, féministe et voilée¹¹⁴ ». Quant à la signification de son voile, elle l'a inféodée à celle de l'emblème démocratique en affirmant qu'il est

¹¹¹ *Libération*, 4 février 2010.

http://www.liberation.fr/france/2010/02/04/candidate-voilee-du-npa-besancenot-assume-aubry-n-aurait-pas-accepte_608059

¹¹² *Lepoint.fr*, 4 février 2010.

<http://www.lepoint.fr/actualites-politique/2010-02-04/ilham-moussaid-npa-on-peut-etre-laique-feministe-et-voilee/917/0/420386>

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*

secondaire et que si jamais elle était élue, elle pourrait le retirer si nécessaire, comme elle l'a déjà fait dans le cadre de ses études supérieures¹¹⁵. Pourtant, elle a subi une exclusion analogue (sa carte ne lui a pas été reprise. Sous une forte pression politico-médiatique, elle a fini par quitter le parti). Comment, dès lors, expliquer cette marginalisation ? On peut dire que lui est déniée toute maîtrise individuelle sur la signification de ce signe qu'est le *hidjab*. Ce n'est pas *son* foulard, mais *le* voile qu'elle porte. On lui attribue une nécessaire portée générale mettant en jeu la communauté dans son ensemble en la menaçant. C'est pourquoi son apparaître dans le champ de visibilité public ne peut être anodin, car c'est un signe qui fonctionne immédiatement comme un *emblème* entrant en concurrence avec l'emblème démocratique français. Par conséquent, et contrairement à G. Filoche, on lui attribue une *appartenance à un autre groupe discursif que celui duquel elle se revendique*, une supposée communauté musulmane. G. Filoche est exclu car il a émis des énoncés inassimilables à *l'intérieur* de sa famille politique et à *l'arrière de la ligne de front*. I. Moussaïd est pressée vers la sortie car elle émet, paradoxalement, des énoncés en eux-mêmes recevables, mais qu'on ne peut recevoir d'elle car on la rive à sa supposée communauté discursive d'origine dans laquelle, estime-t-on, ces mêmes énoncés sont impossibles. Elle est exclue pour avoir émis des énoncés supposément inassimilables à *l'extérieur* de sa famille politique et *au-delà de la ligne de front* à l'ombre d'un autre emblème, lieu de sa prétendue appartenance première et véritable. Autrement dit, si elle est musulmane, elle ne peut être féministe, universaliste et laïque, elle ne peut être démocrate. Et si elle se revendique comme telle, c'est à tort : soit elle est inconsciente et manipulée par des puissances islamistes, soit elle est elle-même hypocrite et manipulatrice¹¹⁶. Sa fixation dans une appartenance islamique lui rend impossible toute énonciation démocratique en son nom propre. Toute la cruauté de sa situation est qu'elle n'a pas été exclue pour s'être montrée autre chose que démocrate (là où G. Filoche s'est vu reprocher d'avoir quitté le giron démocratique) mais pour avoir voulu être une démocrate alors que cela lui est, supposément, impossible.

Le front discursif transversal donne donc lieu à deux formes d'exclusions, celle du même pour s'être montré différent — ostracisme ; et celle du différent qui voudrait se faire une place au sein du même — racisme. Il est intéressant de noter qu'elles organisent des types

¹¹⁵ *Europe1.fr*, 4 février 2010.

<http://www.europe1.fr/politique/la-candidate-voilee-du-npa-s-explique-132720>

¹¹⁶ Un thème islamique nourrit particulièrement l'islamophobie ordinaire, celui de la *taqiya*. Le terme désigne en arabe la prudence et la crainte. Il s'agit originellement d'une pratique employée par des croyants se trouvant dans un contexte non musulman (ou sunnite pour les chiites) plus ou moins hostile pour dissimuler leur foi afin de se protéger des persécutions et pour ne pas être contraints à l'apostasie. Beaucoup employée par les chiites, et reconnue par le sunnisme, elle a été détournée en catégorie militaro-religieuse par les djihadistes depuis les années 1990 qui en ont fait une sorte de technique de camouflage et d'infiltration en territoire ennemi.

de rapports inverses entre le sujet et son discours. I. Moussaïd est dissociée de sa parole, des signes qu'elle arbore et de leur vérité. Tout comme son voile, signe visible de sa foi, ses mots publics ne peuvent être l'expression de sa subjectivité. Il y a deux écarts entre qui elle est et ce qu'elle dit. Le premier est celui de la duplicité : distance propre au double discours. Sujet double, mots doubles. *Elle ne croit pas ce qu'elle dit*. Le second est celui de l'ignorance : distance propre aux paroles minorisées qu'on tient pour irréfléchies, immatures et enfantines. Mots complexes, sujet simplet. *Elle ne sait pas ce qu'elle dit*. À l'inverse, G. Filoche est vissé à ses propos qui sont supposés révéler sa vérité subjective, ce qu'il est et a toujours été. Son énonciation passe pour un lapsus révélateur, une souillure qui lui colle à la peau. Si donc I. Moussaïd doit se battre pour se réapproprier ses mots, G. Filoche doit lutter pour en être dissocié.

Pour clore ce chapitre, il convient de faire une dernière précision : l'emblème ne doit pas être confondu avec l'*étiquette* politique. Dans son très précieux *Démocratie. Histoire politique d'un mot* Francis Dupuis-Déri avance l'idée suivante :

« dans le cas du terme “démocratie” et ses dérivés, il s'agit d'*étiquettes*, c'est-à-dire de mots accolés à un individu, un groupe politique, un mouvement social, une institution ou un régime pour en préciser publiquement la nature. Étiqueter permet aussi d'exprimer une évaluation normative, soit distinguer entre le bon et le mauvais, le juste et l'injuste, le légitime et l'illégitime. En principe, chaque étiquette évoque un ensemble de valeurs, d'attitudes et d'éventuelles décisions et actions politiques, voire d'institutions. Conséquemment, chaque étiquette a un pouvoir de *distinction*, c'est-à-dire qu'elle permet de marquer des différences entre les forces qui évoluent et qui sont en compétition dans le champ politique [...]. L'étiquette peut être un élément déterminant des critères de pureté politique en influençant des jeux d'inclusion et d'exclusion, d'alliance et de rivalité¹¹⁷ ».

Nul doute que le mot « démocratie » ait fonctionné et fonctionne encore comme une étiquette. Seulement, cette définition n'explique pas pourquoi il a des « dérivés » et pourquoi ce n'est pas lui qui est dérivé. Pour quelle raison est-ce lui qui est au centre de l'enquête de Dupuis-Déri et non les autres ? Les analyses précédentes montrent qu'il est bien plus qu'une simple étiquette. Son statut de signifiant flottant et d'emblème font qu'il est la condition de possibilité effective de l'étiquetage politique contemporain. Par exemple, qualifier publiquement un discours de laïque, est aujourd'hui un étiquetage laudatif qui ne fonctionne que parce qu'il renvoie à toute une nappe discursive dont le point nodal est le mot « démocratie » (l'Objet=X) et l'inclusion du sujet qui prononce un discours reconnu comme laïque ne peut avoir lieu que s'il est connecté à l'emblème démocratique. Il en va de même

¹¹⁷ Francis DUPUIS-DÉRI, *Démocratie. Histoire politique d'un mot aux États-Unis et en France*, Montréal, Lux, 2013, p. 16.

pour tous ses autres dérivés tels que « féministe », « libéral », « progressiste », « républicain », etc¹¹⁸. « Démocratie » n'est donc pas une étiquette parmi d'autres. C'est ce dont attestent les différentes tentatives, plus ou moins savantes, d'associer telle ou telle étiquette à la démocratie ou de l'en dissocier et dont l'objectif est d'affecter l'une ou l'autre d'une valence positive ou négative. Ainsi, de façon symptomatique, des travaux féministes, antiracistes, anti-homophobie, sans avoir la démocratie pour thème principal s'associent toujours à son horizon en introduction, préface ou en postface et souvent, en passant, allusivement dans le cours de la démonstration. La mention du mot y fonctionne comme un préalable pour affecter l'étiquette politique que l'on s'est donnée soi-même d'une connotation de respectabilité, de légitimité et même de supériorité. Plus ciblée, toute une série de travaux historico-philosophiques cherche à démontrer que le régime-électoral représentatif et ses défenseurs ne relèvent pas de la démocratie véritable mais de l'oligarchie. Suivent des efforts pour imposer cette idée comme une vérité générale et la génération d'étiquettes dépréciatives comme celle d'« électoraliste ». Évidemment, un travail en sens contraire est mené par les libéraux depuis l'aube de la modernité pour démontrer le caractère impossible et liberticide de la démocratie (conçue à l'époque sur le modèle athénien), ce qui génère des étiquettes telles qu'« anarchiste » ou « despotique ».

CONCLUSION : la « démocratie » contre la « transformation sociale »

« Démocratie » est donc le point nodal d'une police du discours et des sujets du discours qui, d'une part, dessine le type de subjectivité politique parlante qui doit exister et qui, d'autre part, neutralise leurs portées insurgentes par leur intégration dans la constitution d'une communauté pacifiée faite de dialogue et de négociation. L'exclusion de toute pratique discursive travaillant à *transformer la société* se constate de façon éclatante dans l'évolution des formes lexicales « démocratie », « démocratique », « démocratisation », « démocratiquement » au sein des discours des deux principaux syndicats français depuis les années 1960 jusqu'à nos jours. En prenant appui sur l'analyse que Sophie Bérout et Josette

¹¹⁸ Que l'on se rappelle au passage que ces dérivations ne sont pas analytiques. Ces mots fonctionnent ensemble, mais pas nécessairement déduits les uns des autres car l'espace de commensurabilité qu'est la nappe discursive démocratique n'est pas une construction théorique.

Lefèvre¹¹⁹ en ont faite, on peut dire que le mot « démocratie » ne faisait d'abord sens que de façon dérivée, au sein d'un cadre discursif dominé par des références utopiques à une société à venir autogestionnaire ou communiste en complète rupture avec la démocratie existante considérée comme déficiente et corrompue par le capitalisme. Les deux centrales syndicales produisaient un discours dans lequel la signification de la « démocratie » était irréductible à son sens dominant et en complète rupture avec lui. Mais, par la suite, il est devenu le signifiant maître d'un nouveau discours qui a imposé un renversement « au profit de références plus formelles à la démocratie représentative dont le principe d'organisation n'est plus contesté¹²⁰ ». Pour les deux auteures, « aucun univers de sens spécifique aux syndicats n'accompagne plus l'usage du terme *démocratie* » de sorte qu'ils ont perdu la capacité « de production d'un discours critique sur l'ordre politique¹²¹ ». Les deux centrales ont ainsi connu une normalisation de leurs discours qui se sont peu à peu conformés à celui de l'ordre du présent et particulièrement à celui de l'État représentatif libéral :

« La façon dont les deux organisations intègrent les mêmes références à la démocratie dénote le renoncement à toute différenciation de la pensée syndicale par rapport au consensus qui entoure, au sein des partis de gouvernement, les principes et les modalités de fonctionnement du gouvernement représentatif [...]. Or, cet usage désormais partagé de *démocratie* va de pair avec l'affaiblissement d'une analyse proprement syndicale du système économique et avec la disparition d'une qualification précise de la forme de pouvoir face à laquelle il s'agissait auparavant de se constituer comme un contre-pouvoir¹²² ».

On peut préciser, avec Bérout et Lefèvre, la nature de cette évolution selon deux dimensions. Premièrement, en pointant la temporalité portée par les pratiques discursives syndicales. La CFDT comme la CGT des années 1960 et 1970 sont résolument tournées vers l'avenir. « Démocratie » nomme « la *société à construire*, les moyens d'y parvenir et le type de syndicalisme à mettre en pratique¹²³ ». Les cédétistes parlent de « socialisme démocratique » pour expliciter l'idée d'autogestion, quand les cégétistes évoquent une « démocratie économique », lexème qui doit sa signification au mot de « communisme ». La « démocratie » est sémantiquement subordonnée aux termes « socialisme » ou « communisme » qui lui donnent un tour résolument anticapitaliste tourné vers un monde futur incommensurable. Deuxièmement, les lexies « démocratie », etc., nomment en même

¹¹⁹ Sophie BÉROUD et Josette LEFÈVRE, « Vers une démocratie économique et sociale ? Redéploiement et banalisation du discours syndical », *Mots. Les langages du politique*, n°83, 2007. Le corpus exploré par les auteures est double : les résolutions votées lors des congrès de la CGT ou de la CFDT et des discours plus ciblés, notamment de Bernard Thibault et de Nicole Notat.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 38.

¹²¹ *Ibid.*, p. 38.

¹²² *Ibid.*, p. 50.

¹²³ *Ibid.*, p. 40. [Mes italiques].

temps l'organisation interne des syndicats qui était décrite à la fois comme une pratique exemplaire d'un futur déjà là, préfiguré, et le moyen pour faire advenir un nouveau monde débarrassé du règne du capital. Ce que la CGT appelle la « véritable démocratie », elle en fait non seulement un objectif mais également un moyen de transformation. Lors du congrès de 1978, par exemple, il a été affirmé que

« le changement n'est possible, il n'a de sens que *par* la plus large démocratie puisqu'il suppose l'élimination de la domination [...] et la prise des responsabilités par l'ensemble des travailleurs et du peuple [...]. C'est *par* la démocratie que les travailleurs pourront réaliser pleinement toutes les perspectives qu'ouvre un changement réel de société ¹²⁴ ».

Cette dimension est encore plus marquée dans le discours cédétiste dans lequel l'expression « démocratie syndicale » est très présente. Le congrès de 1973 est parfaitement clair à ce sujet :

« La qualité de la démocratie, la participation de tous les adhérents à la définition de la politique syndicale, la possibilité réelle d'expression de tous et de chacun [...] sont autant d'éléments significatifs de la volonté et de la capacité de la CFDT de traduire dans son organisation [...] sa conception d'un syndicalisme de masse *tendu vers* le socialisme et l'autogestion ¹²⁵ ».

La démocratie interne aux syndicats était donc présentée simultanément comme une exception à la démocratie régnante et comme une préfiguration du monde à venir. Mais à partir des années 1980, la référence à cette démocratie interne disparaît et avec elle l'orientation vers le futur. « Démocratie », « démocratique », etc., réfèrent désormais à la démocratie représentative libérale telle qu'elle existe à l'extérieur des syndicats et dans laquelle ils entendent désormais se fondre. Selon Bérout et Lefèvre, ces formes lexicales sont en effet maintenant au cœur d'un ordre discursif dans lequel elles « font alors référence au système politique en place dans le but déclaré de le conforter ¹²⁶ ». Chez Nicole Notat, « démocratie » sert à désigner le régime parlementaire existant et le syndicalisme n'est plus pour elle une pratique de transformation sociale, mais une fonction au sein des mécanismes représentatifs. Réagissant, par exemple, à l'arrivée du Front national au second tour de la présidentielle de 2002, elle estima que « ce que ce que cette élection révèle, c'est que la société française n'a jamais eu autant besoin de corps intermédiaires forts ¹²⁷ ». Bernard Thibault n'est pas en reste. Ce qui est remarquable dans ses discours est le recodage

¹²⁴ Congrès CGT de 1978. Cité dans *ibid.*, p. 44.

¹²⁵ Cité dans *ibid.*, p. 40. [Mes italiques].

¹²⁶ *Ibid.*, p. 40. [Mes italiques]

¹²⁷ Nicole Notat, Congrès de Nantes, 2002. Citée dans *ibid.*, p. 46.

d'énoncés de types marxistes et communistes par la logique discursive de la démocratie existante. Pour lui, il s'agit simplement de « donner un nouvel élan à la démocratie¹²⁸ ». La « démocratie », ici, notent Bérout et Lefèvre, « va peu à peu fonctionner en autonomie et faire sens comme le nouveau code dominant pour les militants¹²⁹ ». Autrement dit, sa signification ne dépendra plus de l'univers lexical de la transformation sociale, mais se chargera du sens hégémonique dans le présent et s'imposera comme signifiant maître pour tout le discours syndical. Dans certaines déclarations, Bernard Thibault rejette explicitement toute tentative de projection utopique d'un monde nouveau anticipé en interne : « il y aurait beaucoup de vanité à vouloir produire “en laboratoire” un modèle alternatif global, servant de référence et d'horizon à l'action syndicale¹³⁰ ». En lieu et place, l'on trouve l'exigence d'un syndicalisme résolument tourné vers le présent. Il doit être « efficace », « réaliste » et « crédible ». Selon Bérout et Lefèvre, le discours de Thibault cherche à fondre l'action syndicale dans le moule des institutions représentatives existantes :

« La volonté de redéfinir la ligne politique de la CGT conduit ainsi ses dirigeants à restreindre volontairement le champ de son intervention critique. Celle-ci ne va plus porter — ou seulement de façon incantatoire afin de désamorcer d'éventuelles contestations internes — sur le système économique dans sa globalité et sur la forme d'État qui lui est associée, mais se situer d'elle-même à l'intérieur du système, en suggérant d'améliorer les pratiques démocratiques dans l'entreprise comme dans le système de relations professionnelles. Les ambitions affichées en termes de *démocratie sociale* concernent dès lors la réforme des règles de la représentativité syndicale et des institutions représentatives du personnel [...]. En défendant ses propositions de réforme, la confédération fait savoir qu'elle servira aussi la démocratie existante. Se positionnant comme un acteur de celle-ci, elle ne la considère plus comme une forme politique à accomplir, mais comme une forme amendable¹³¹ »

Mais, les propos de Nicole Notat et Bernard Thibault tenus au tournant du XXI^e siècle ne sont pas le fait d'individualités originales. Ils ne font que prolonger des résolutions plus anciennes adoptées en congrès. La CFDT parlait en 1995 de « syndicalisme acteur de la démocratie¹³² », cette dernière étant comprise comme « le seul cadre qui permet [...] la gestion de la complexité et de la diversité¹³³ ». Le terme de « gestion », remplaçant ici celui de « changement » ou de « transformation », inscrit bien l'action syndicale dans l'horizon de problèmes immédiats. Quant à l'évolution du discours cégétiste, l'emploi de l'expression

¹²⁸ 46^e Congrès de la CGT. Cité dans *Ibid.*, p. 47.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 47.

¹³⁰ 46^e Congrès. Cité dans *ibid.*, p. 48.

¹³¹ *Ibid.*, p. 48.

¹³² Congrès CFDT de 1995. Cité dans *ibid.*, p. 41.

¹³³ Congrès de 1992. Cité dans *ibid.*, p. 41.

« démocratie sociale » dans les années 1990 le montre bien : elle ne renvoie plus à la société future mais à la réforme des relations professionnelles, c'est-à-dire entre employeurs et employés. Pour Bérout et Lefèvre, « dès lors, la référence temporelle s'est là aussi modifiée : la démocratie sociale n'est plus en devenir, elle est l'existant¹³⁴ ». Quant au lexème « démocratie économique », équivalent de communisme, il disparaîtra tout simplement après 1989.

Deuxièmement, cette évolution présentiste du discours syndical est doublée par la manière dont est qualifiée l'intervention syndicale, le sujet de cette intervention et le champ dans lequel elle intervient, c'est-à-dire le politique. Le vieil appel à la transformation et à la révolution porté par un « syndicalisme de masse » ou « de classe » et intervenant dans un espace sociopolitique marqué par une domination et une exploitation qu'il s'agissait de « dépasser » ou d'« éliminer », a laissé place à un syndicalisme d'« adhérents » au discours marqué par le « thème de la régulation sociale¹³⁵ », de la gestion d'un monde social désormais caractérisé par la pluralité indépassable d'intérêts qu'il convient de traiter *hic et nunc* par des mécanismes de représentation adéquats. L'évolution lexicale est particulièrement nette dans le discours de la CFDT :

« Face aux affrontements d'intérêts qui existent *dans toute société démocratique*, la CFDT a la volonté de contribuer, avec d'autres acteurs, à la construction d'une *société dans laquelle les conflits puissent s'exprimer, se résoudre à travers le débat, la confrontation, la négociation*. Dans cette perspective, la stratégie d'action de la CFDT, s'inscrit dans une démarche démocratique qui, à travers la recherche des lieux et des moyens les plus appropriés, cherche à *organiser, maîtriser et finaliser la conflictualité* [...]. Notre syndicalisme [...] est, à la fois, porteur d'une ambition démocratique et acteur de la démocratie. Cette ambition démocratique est indissociable de l'affirmation de son autonomie syndicale et de son indépendance conquise à l'égard de tous partis ou associations. Autonomie et indépendance qui contribuent à accroître le développement et l'enracinement de la CFDT dans la *société française telle qu'elle est*¹³⁶ »

« Démocratie » désigne donc désormais à la fois un état de fait universel et immuable (« dans toute société démocratique »), celui d'une pluralité d'intérêts en conflits mais tout aussi légitimes les uns que les autres, et un mode d'action, la gestion et la régulation de ces intérêts qui formera le « syndicalisme porteur d'une ambition démocratique et acteur de la démocratie ». Or, celle-ci va être caractérisée de deux façons. La première consiste essentiellement en une mise en avant des pratiques de « débat » et de « négociation » qui visent à concilier les différents intérêts. Nicole Notat ne dira pas autre chose quand elle en

¹³⁴ *Ibid.*, p. 44.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 40.

¹³⁶ Congrès de 1998. Cité dans *ibid.*, p. 42. [Mes italiques].

appellera, au lendemain du 21 avril 2002, à des syndicats « capables d'exprimer des intérêts concurrents, d'organiser une parole et une confrontation collectives, d'être les acteurs de la *fusion, de la conciliation d'intérêts particuliers en intérêts collectifs*¹³⁷ ». La seconde est de recoder la pratique syndicale dans les termes de la démocratie parlementaire de sorte à en faire un levier de représentativité des différents intérêts : Nicole Notat, on l'a dit, comprend le syndicat comme un « corps intermédiaire » entre l'État et la société civile qui a pour charge de représenter certains intérêts et de les harmoniser avec d'autres. Le congrès de 1992 confirme cette idée : « la démocratie n'est jamais acquise définitivement. Sa vitalité dépend de l'équilibre des pouvoirs qui s'exercent en son sein. Pour cela, elle a besoin de corps intermédiaires reconnus disposant d'une force collective et capables de proposition¹³⁸ ». On notera au passage que la « démocratie » ici n'est plus à conquérir. Elle est l'existant dont il convient de préserver, *conserver* la vitalité en huilant ses rouages représentatifs. A la CGT, le discours n'est pas foncièrement différent. Bernard Thibault, par exemple, explique dans *La Nouvelle vie ouvrière* que le manque de crédibilité des syndicats

« réside dans l'affaiblissement de la présence syndicale. [...] il y a un défi démocratique à relever : à quel titre, en effet, les questions sociales sont-elles le seul domaine où une minorité a le droit de décider pour la majorité ? *La crédibilité du syndicalisme français est largement entamée par ses règles de représentativité*¹³⁹ »

La place centrale occupée par l'univers lexical de la « démocratie » induit alors un discours citoyeniste qui pose un rapport particulier entre syndicalistes, capitalistes et État. Pour Thibault, la CGT est une « une organisation citoyenne. C'est-à-dire un ensemble d'hommes et de femmes dont l'action collective contribue à promouvoir les valeurs humaines fondamentales et les principes démocratiques¹⁴⁰ ». Les entreprises elles-mêmes ne sont plus conçues comme des lieux d'exploitation où le travailleur doit reprendre possession de l'outil de production, mais « d'authentiques lieux d'exercice de la citoyenneté ».

De là, une nouvelle façon de dire le rapport entre les syndicats et l'État et donc de pratiquer les rapports de pouvoir. Pour la CGT, l'adversaire d'hier, instrument de la classe capitaliste contre lequel il s'agissait de lutter, est devenu, selon Bérourd et Lefèvre « le lieu neutre de l'exercice du pouvoir et de la médiation des intérêts¹⁴¹ ». Bernard Thibault, à nouveau, le dit on ne peut plus clairement au 47^e congrès (2002):

¹³⁷ Nicole Notat, Congrès de Nantes, 2002. Citée dans *ibid.*, p. 46.

¹³⁸ Congrès de 1992. Cité dans *ibid.*, p. 46.

¹³⁹ Cité dans *ibid.*, p. 48. [Mes italiques]

¹⁴⁰ Cité dans *ibid.*, p. 50.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 45.

« [...] le contenu de l'État ne se résume pas à la conquête et à l'exercice du ou des pouvoirs qui le constituent. Les institutions qui le composent sont des lieux essentiels et permanents pour la régulation sociale. Aussi, dès lors que cela peut être utile à ses objectifs revendicatifs, la CGT doit être fortement présente dans le débat public. Dans ce cadre, elle peut entretenir, si nécessaire, des relations avec toutes les organisations démocratiques qui le souhaitent¹⁴² ».

Les nouvelles exigences « démocratiques » de la CFDT vont encore plus loin en contestant le centralisme de l'État, mais sur des bases entièrement nouvelles. Nulle volonté d'en dépasser la verticalité au profit d'une autogestion de la production par les travailleurs (ce qui était la signification originaire de la revendication démocratique opposée à la planification étatique des pays communistes), mais d'enrichir son entreprise de régulation sociale en lui permettant d'en déléguer des aspects aux « corps intermédiaires » que sont les syndicats de travailleurs ou de patrons. Aussi la CFDT de Nicole Notat a-t-elle pour ambition d'amoindrir le recours à la loi dans les politiques sociales et économiques pour laisser faire des processus réputés plus efficaces de négociations entre syndicats de patrons et de salariés pour élaborer des règles sociales. C'est ce qui ressort du congrès de 2002 :

« L'État prend insuffisamment en compte la contribution des corps intermédiaires représentatifs et légitimes à la construction de l'intérêt général par la confrontation organisée de leurs intérêts respectifs. Il encourage ainsi l'émergence de lobbies et de mouvements corporatistes plutôt que d'acteurs représentatifs et responsables, capables de construire et *d'organiser leurs relations dans le cadre d'un partenariat à long terme*¹⁴³ ».

In fine, concluent Bérout et Lefèvre, avec cet usage des lexèmes « démocratie », etc., le discours syndical perd en autonomie par rapport au discours hégémonique. Si elles opposaient naguère leur démocratie intérieure à la démocratie existante, elles se laissent désormais définir par cette dernière :

« Les deux organisations n'associent plus désormais leur réflexion sur la vie syndicale en interne à un effort de définition de l'ordre politique souhaité en externe. Au contraire même, c'est l'ordre externe, posé comme une norme, qui sert d'étalon à l'appréciation des pratiques internes¹⁴⁴ ».

On peut donc constater ici que le *sens* de la démocratie s'est radicalement modifié avec le temps. Elle est désormais le nom que l'on peut donner à une pratique discursive qui impose le débat et la négociation dans un cadre représentatif comme norme de l'agir politique. Le but est de maîtriser la conflictualité sociale et d'exclure toute pratique de projection utopique transformation sociale comme « vanité » ou comme aggravation du conflit qui pourrait

¹⁴² Cité dans *ibid.*, p. 49.

¹⁴³ Cité dans *ibid.*, p. 46. [Mes italiques].

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 50.

menacer la « vitalité de la démocratie » ou bloquer tout « nouvel élan¹⁴⁵ ». A chaque fois, « démocratie » fait ici signe vers l'ordre du présent si bien que l'on peut comprendre toute expression invitant à « aviver », « renouveler », « démocratiser », « renforcer », « refonder », « donner un nouvel élan à la démocratie » comme une injonction à conserver l'existant.

¹⁴⁵ Bernard Thibault, 46e congrès de la CGT, Cité dans S. BEROUUD & J. LEFEVRE, *op. cit.*, p. 47.

CHAPITRE 5

Surveiller et instruire.

La police démocratique des conduites (1)

« De tous les animaux, c'est l'enfant le plus difficile à manier ; par l'excellence même de cette source de raison qui est en lui, non encore disciplinée, c'est une bête rusée, astucieuse, la plus insolente de toutes ».

Platon¹

INTRODUCTION

Dans ce chapitre et le suivant je souhaite montrer que la police démocratique n'affecte pas seulement les sujets dans leurs discours mais également dans leurs conduites (bien que ces deux dimensions ne soient distinguées ici qu'à des fins de clarté d'exposition). En me concentrant à nouveau sur une séquence contemporaine, qui correspond à une période allant des années 1960 à aujourd'hui, je montrerai comment elle opère sur les conduites politiques des sujets, plus précisément des élèves (présent chapitre) et des travailleurs (chapitre 6). L'objectif stratégique des différents dispositifs mis en place est non pas d'éliminer lesdites conduites, ce qui est le rêve impossible des « états de basse police », pour reprendre l'expression de J. Rancière, mais pour les assujettir de sorte à en extraire des forces tout en anomisant ce qui, en elles, relève de l'insurgeance. En un mot : les *normaliser*.

L'assujettissement policier à une norme revoie à deux opérations que ce chapitre et le suivant traiteront chacune à son tour : la discipline et le gouvernement. Bien que je reprenne

¹ PLATON, *Les lois*, VII, 808d 7, trad. L. Brisson et J-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2006.

ces notions à Foucault, je n'en ferai pas un usage tout à fait orthodoxe. A la discipline je donne un sens plus général, proche de celui de la sociologie. Ainsi je vise moins ce pli historique du pouvoir qu'a été le dispositif disciplinaire et sa forme panoptique, que la *discipline sociale* en général, c'est-à-dire la capacité d'autocontrôle ou d'auto-contrainte interne développée par un contrôle social externe des individus². En d'autres termes, il est question de l'intériorisation de normes sociales qui font adopter aux individus des conduites déterminées sans qu'il ne soit plus nécessaire de les y forcer. La discipline renvoie donc à un *habitus* produit en chaque individu, c'est-à-dire à un mode d'être déterminé formant une seconde nature inscrite, à la fois dans les gestes du corps, mais aussi dans l'économie du psychisme. La prise en compte de cette double dimension psychosomatique nous place, pour ainsi dire, au point de rencontre entre Foucault et Norbert Elias, entre la prise en compte du dressage des corps qui « majore les forces du corps (en termes économiques d'utilité) et diminue ces mêmes forces (en termes politiques d'obéissance)³ » d'une part, et de l'élaboration de l'économie psychique de sorte à y inscrire des « mécanismes psychiques de l'autocontrôle⁴ » et y imprimer ainsi un pli affectif et cognitif déterminé, d'autre part. L'objectif est d'obtenir une certaine *automaticité* des conduites. C'est sur fond de cette discipline intégrée que se fera le partage entre conduites normales et anormales.

S'agissant de la notion de gouvernement, il convient de reprendre ici la définition large qu'en donne Foucault plutôt que celle qui l'associe plus spécifiquement aux arts libéraux de gouverner par l'économie et par la forme de savoir qu'est l'économie politique. Le gouvernement désigne plutôt une activité qu'une institution, à savoir un ensemble de « techniques et de procédures destinées à diriger la conduite des hommes⁵ » par des outils étatiques et non étatiques dans différentes sphères et institutions variées comme l'armée ou l'entreprise. Le gouvernement se distingue de la discipline en ce qu'il ne vise pas à faire incorporer une norme préexistante, mais à contrôler et à guider les groupes et les individus à distance pour les conduire à se conduire selon une norme moyenne déjà donnée dans des processus réels et identifiés par des mesures expérimentales ou statistiques. Autrement dit, gouverner ce n'est pas chercher à toucher l'individu au plus intime par un assujettissement interne, mais à intervenir sur son *milieu*. Il s'agit d'une mésopolitique qui agit « sur les possibilités d'action d'autres individus », qui vise à « structurer le champ d'action éventuel des

² Alice LE GOFF, « Estime et discipline sociale au prisme de la sociologie de Norbert Elias », *Terrains/Théories*, n°4, 2016. URL : <https://journals.openedition.org/teth/705>

³ Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 162.

⁴ Norbert ELIAS, *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, p. 194.

⁵ FOUCAULT, « Du gouvernement des vivants », *Dits et écrits*, t. IV, n°289, Paris, Gallimard, 1994, p. 125.

autres⁶ » pour les mener à adopter d'eux-mêmes des conduites correspondant à la moyenne propre du champ en question. Ainsi, si la normalisation disciplinaire est une *modélisation* de l'intériorité des conduites par un contrôle social externe, la normalisation gouvernementale est une *modulation* des facteurs environnementaux des conduites de sorte à favoriser les conduites optimales. L'objectif ici est moins d'obtenir une certaine automaticité qu'un *autogouvernement* de l'individu. Gouverner, c'est susciter un certain rapport de soi à soi. « J'appelle “gouvernementalité”, dit Foucault, la rencontre entre les techniques de domination exercées sur les autres et les techniques de soi⁷ ». C'est pour cette raison que le gouvernement suppose la liberté des sujets sur lesquels il s'exerce. Il agit à travers elle.

Cependant, au lieu de comprendre ces deux types policiers comme des formes successives du pouvoir, je propose de saisir leur rapport de façon plus synchronique, comme une relation orthogonale. A la modulation d'un milieu d'action conformément aux courbes moyennes de ses processus constitutifs répond un certain degré de rigueur disciplinaire chez les individus. Autrement dit, il n'y a pas d'autogouvernement sans des individus capables d'autocontrainte et ayant développé un certain nombre d'automatismes. On peut trouver chez Elias une articulation de ce genre lorsqu'il présente l'articulation entre régulation de processus globaux et discipline individuelle. Dans *La dynamique de l'Occident* il l'illustre avec le cas de la circulation routière. La structuration de ce champ de conduites passe par des techniques et des outils comme le code de la route, les feux de circulation, les dispositifs sonores ou lumineux des véhicules, les modules routiers, mais aussi des mesures statistiques et des projections probabilistes. Dans cet environnement contrôlé, les sujets sont amenés à conduire et se conduire de façon libre. Mais cet autogouvernement par lequel s'exerce le gouvernement suppose que les sujets soient disciplinés, c'est-à-dire que chaque individu « règle lui-même son comportement en fonction des nécessités de ce réseau d'interdépendances selon un conditionnement rigoureux [...]. Chacun doit faire preuve d'une autodiscipline sans faille, d'une autorégulation très différenciée de son comportement pour se frayer un passage »⁸.

Enfin, dernière remarque, le gouvernement et la discipline ne s'opposent pas comme le pouvoir qui porte atteinte à la liberté et celui qui la suppose. Ces deux types policiers sont différentes formes d'assujettissement ou de domination qui, en même temps, supposent un certain type de liberté. En ce sens, je me tiens à distance de la distinction que Foucault a faite

⁶ FOUCAULT, « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits*, t. IV, n°306, *op. cit.*, p. 237.

⁷ FOUCAULT, « Les techniques de soi », *Dits et écrits*, t. IV, n°363, *op. cit.*, p. 785.

⁸ ELIAS, *La dynamique de l'Occident*, *op. cit.*, p. 187.

assez tardivement entre pouvoir et domination, entre « les relations de pouvoir comme jeux stratégiques entre des libertés [...] et les états de domination » qu'il définit comme relations de pouvoir « bloquées et figées ». Ailleurs il ajoute en ce sens : « il est certain que, dans un tel état, les pratiques de liberté n'existent pas ou n'existent qu'unilatéralement⁹ ». Je voudrais ici poser que les disciplines supposent bien la liberté des individus car elles ne sont pas un pouvoir négatif qui cherche à écraser les conduites et les subjectivités. La discipline présuppose des capacités qu'il s'agit de majorer par un jeu de contraintes mesurées qui deviendront peu à peu de l'*autocontrainte*. Inversement, le gouvernement suppose bien domination et assujettissement car, bien qu'il repose sur l'autogouvernement des sujets, il n'en reste pas moins qu'il s'agit d'une liberté surveillée, sous contrôle. L'ensemble de ces techniques de pouvoir concourt à la formation et au soutien des dominations sociales globales telles que les rapports de classe, de genre ou de race qui structurent l'ordre social¹⁰. Autocontrainte et autogouvernement relèvent en ce sens des libertés homogènes à la police que l'on peut coiffer du terme générique d'*autonomie* et qu'il faut distinguer de la liberté-transgression (voir chapitre 3).

Le présent chapitre et le suivant forment un diptyque. Le premier traitera de discipline démocratique là où le second portera sur le gouvernement démocratique. Deux espaces seront ainsi analysés tour à tour, l'école et l'entreprise. Là encore, cette séparation est abstraite et n'est utilisée qu'à des fins de clarté d'exposition. L'école n'est pas un lieu où on ne trouve que de la discipline, là où l'entreprise serait un espace de gouvernement. On trouve en réalité les deux types de police dans les deux espaces. Cependant, mon choix de les séparer présente un double intérêt : mieux décrire discipline et gouvernement démocratiques, tout en permettant de traiter de deux institutions. Il appartiendra ensuite au chapitre 7 de saisir ces deux dimensions ensemble.

Pour commencer, dans ce chapitre, j'entends indiquer quelques éléments qui tendent à montrer comment l'école républicaine est devenue le lieu du déploiement de la police démocratique comme *discipline*. Depuis la III^e République, cette institution close est en effet plus que tout autre lieu, si ce n'est le seul, où des mécanismes d'investissement disciplinaire des individus dans toute l'épaisseur de leur être sont directement branchés sur un processus de production de la citoyenneté conçue comme acquisition d'une capacité au jugement éclairé et

⁹ FOUCAULT, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *Dits et écrits*, t. IV, n°356, *op. cit.*, p. 711.

¹⁰ En ce sens, il s'agit d'un usage de l'idée de gouvernement à rebours de celle de Foucault car il s'agit de la ressaisir depuis le schéma analyseur de la guerre civile (qu'il avait abandonné au moment où il constituait la notion de gouvernementalité) et dont l'enjeu est l'analyse et la lutte contre la domination sociale.

universel. Elle est le lieu du lestage du sujet de droit par toute une consistance subjective policée, faite d'habitus psychosomatiques adaptés au nouvel ordre républicain. La mission de l'éducation publique ? *Surveiller et instruire*. On mesure bien cette conjonction dans la façon qu'a Durkheim de comprendre l'école :

« Pour nous aussi, l'École, à tous les degrés, doit être *un lieu moralement uni, qui enveloppe de près l'enfant et qui agisse sur sa nature tout entière* [...]. Ce n'est pas seulement un local où un maître enseigne ; c'est un être moral, un milieu moral, imprégné de certaines idées, de certains sentiments, un milieu qui enveloppe le maître aussi bien que les élèves¹¹ ».

La fabrique scolaire des sujets démocratiques est donc chose ancienne. Cependant, je me bornerai ici à en exposer l'évolution récente. Plusieurs raisons à cela. Premièrement, faire la généalogie de la police démocratique scolaire est un sujet de recherches à part entière. Deuxièmement, son évolution actuelle est plus remarquable par son ampleur : elle n'est plus seulement destinée aux enfants d'une élite, mais, depuis ce qu'on appelé la « démocratisation de l'enseignement » dans les années 1980, aux enfants des classes populaires. Remarquable par ses moyens également : le vieux cours d'instruction morale et civique ne suffit plus, mais devient le cœur d'un dispositif global qui embrasse l'ensemble de la scolarité et des enseignements.

Ayant souvent fait montre de rétivité fracassante, que ce soit dans le sillage des mobilisations sociales de mai 68 ou des émeutes urbaines à partir des années 1980, la jeunesse, sans plus de distinction, est peu à peu constituée par des discours savants et politico-médiatiques en foyer à risques, porteuse de violences et de déviances en tout genre qui la rendraient inadaptée pour le monde du travail et dangereuse pour l'ordre social et économique (1). Nous verrons que depuis une trentaine d'années a été mis en place un dispositif disciplinaire de citoyennisation chargé de produire des individus aux conduites responsables. Cette jeunesse rétive et pleine de risques, il va s'agir, en prenant appui sur une série de discours psychopédagogiques, sociologiques mais aussi juridiques et moraux, de la *moraliser*, c'est-à-dire de susciter en chaque individu un *sens de la responsabilité* et une *civilité* autocontrainte (2). Enfin, c'est à une politisation paradoxale que procédera ce dispositif : d'individus perçus soit comme indifférents aux affaires collectives de l'établissement et au-delà, soit, à l'inverse, comme investis dans ces questions d'une façon trop passionnée, voire pathologique, qui porte à l'action immédiate et potentiellement violente, il convient de faire des *cives* dont le mode d'être se caractérisera essentiellement par le dialogue et la cogestion

¹¹ Émile DURKHEIM, *L'évolution pédagogique en France*, Paris, PUF, 1990, p. 38-39. [Mes italiques].

avec le pôle dominant de la relation de pouvoir scolaire (3). L'objectif stratégique de ce dispositif est de vaincre la menace juvénile en en produisant un double effet de collaboration politique et d'utilité socio-économique, c'est-à-dire un ordre fonctionnel et stable nécessaire à la (re)production des hiérarchies sociales et à la bonne marche des processus économiques.

1. Des élèves violents

L'école républicaine française est volontiers perçue, au plan des discours symboliques, comme un *sanctuaire*, un lieu séparé avec une temporalité et des règles qui lui sont propres et qui est destiné à accomplir un miracle, celui de l'égalité par le travail et le mérite, en dépit des et contre les iniquités immenses qui traversent le reste de la société. Elle à la fois un espace de protection contre les violences du monde et un instrument pour les conjurer. Or, depuis une trentaine d'année, s'est insinuée dans les esprits une pesante inquiétude. L'école ne serait plus cet espace privilégié qu'elle fut autrefois. Il faut « travailler à resanctuariser l'École », affirme un ministre de l'éducation nationale en 1996. Qu'a-t-il pu se passer pour que le sanctuaire n'en soit plus un ?

Une nouvelle façon de problématiser l'école s'est imposée à la fin des années 1980 dans le débat public et savant. Elle commence à être abordée sous l'*angle des violences*. En effet, la question qui désormais taraude l'Éducation nationale, qui hante ses agents et ses bénéficiaires, est celle de savoir « *comment lutter contre les violences à l'école ?* ». Elle occupe également une part déterminante du débat public au sujet de l'éducation, puisque médias, politiciens et chercheurs en sciences humaines et sociales l'ont instituée en prisme de commentaire et d'analyse. Médiatisations fiévreuse de cas « emblématiques », discours de soutien aux victimes, convocation d'états généraux, création de commissions, rapports, mesures statistiques, votes de loi et multiplication de circulaires, développement de recherches psychologiques, sociologiques et historiques partagent un diagnostic : l'institution reine de la République, cette démocratie à la française, dont la noble mission est de former le citoyen critique et éclairé, serait victime d'une multiplication des violences. Qui est violent ? Les élèves. Qui en est victime ? L'institution scolaire. Ces considérations à l'intensité sans précédent s'accompagnent d'un discours ambiant selon lequel il y aurait depuis peu une perte d'autorité et un laxisme croissant qui serait responsable de la violence juvénile dirigée d'abord contre l'institution scolaire et ses représentants mais aussi contre la société en général.

A la fin des années 1960 pourtant, la perception était bien différente. Les lycées étaient des lieux de contestation contre l'autoritarisme scolaire. De nombreux comités d'action lycéens sont apparus, jusqu'à quatre cents durant les événements de mai 68. Dans le discours savant, on donnait une signification politique aux indisciplines et illégalités estudiantines en les interprétant comme diverses révoltes contre une violence première, celle de l'institution. Fernand Oury et Jacques Pain¹² ont fait la chronique de la discipline autoritaire et des châtements cruels ; Bourdieu et Passeron ont dégagé les phénomènes de violence symbolique qui se cachent derrière l'apparente neutralité des procédés pédagogiques dont la fonction réelle est de servir la reproduction de la hiérarchie sociale¹³ ; quant à Christian Baudelot et Roger Establet, ils ont vu dans l'école comme un appareil idéologique d'État¹⁴ au service du capitalisme. Mais ce regard critique était également présent et bien représenté dans la culture populaire. Dans la chanson (*La maîtresse d'école* de Brassens), les poèmes (*Le cancre* ou *Page d'écriture* de Prévert) et les films (*Les 400 coups* de Truffaut), on retrouve une même évidence, parfois explicitée, souvent en filigrane : la violence est celle de l'école, qu'elle soit un lieu de profond ennui, d'enfermement autoritaire ou de cruels châtements.

Les choses changent peu à peu à partir de la fin des années 1980. La France, connaît de nombreuses émeutes urbaines et leur médiatisation est intense. Le discours sur les quartiers populaires se modifie : ils deviennent des « quartiers sensibles », des « zones de non-droit » où la délinquance serait endémique. On commence à parler de la *montée de l'insécurité* qui, en une dizaine d'années, va devenir un thème commun à la droite et à la gauche¹⁵. Simultanément, les années 1980 sont aussi celles de ce qu'on appelle la « démocratisation de l'enseignement ». En 1985, Jean-Pierre Chevènement fixe l'objectif de faire de 80% d'une classe d'âge des bacheliers et des bachelières, alors qu'en 1950 seuls 5% l'étaient¹⁶. Ainsi les enfants des classes populaires, issus des dits « quartiers sensibles », entrent massivement dans le secondaire, changeant ainsi l'image sociale des établissements scolaires qui deviennent des lieux où l'autorité est menacée par les enfants des classes dangereuses.

¹² Fernand OURY et Jacques PAIN, *Chronique de l'école caserne*, Paris, Maspero, 1970.

¹³ Pierre BOURDIEU et Jean-Claude PASSERON, *La reproduction, Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit, 1970.

¹⁴ Christian BAUDELLOT et Roger ESTABLET, *L'école capitaliste*, Paris, Maspero, 1971.

¹⁵ Le colloque de Villepinte intitulé « Des villes sûres pour des citoyens libres » et organisé en 1997 par Lionel Jospin et Jean-Pierre Chevènement marque l'adoption explicite par la gauche de gouvernement de la grille de lecture sécuritaire.

Sur le devenir hégémonique de la perspective sécuritaire, voir Laurent MUCCHIELLI, *Violence et insécurité. Fantômes et réalités dans le débat français*, Paris, La Découverte, 2002.

¹⁶ Pierre MERLE, *La démocratisation de l'enseignement*, Paris, La Découverte, 2009, p.3.

C'est à travers ce nouveau prisme que vont être perçus les nombreux mouvements lycéens qui émergent avec constance depuis la fin des années 1960. Leur signification va être recodée dans les termes de la problématique des violences. A l'automne 1990, chose nouvelle, un mouvement de contestation surgit non pas dans les centres-villes, mais dans les lycées de banlieue et prend petit à petit une ampleur nationale. Les revendications sont nouvelles aussi. Bien qu'on demande davantage de moyens et d'enseignants, les premières réclamations portent sur la propreté et la sécurité, ce qui contribua à installer l'idée que les établissements périphériques sont des zones anomiques. On parle de 300 000 élèves dans la rue au mois de novembre. Or, la manifestation traditionnelle vire à l'émeute avec ses scènes, devenues habituelles, de casse et de pillage qu'on attribue aux « banlieusards ». Contre le Contrat d'Insertion Professionnelle en 1995 et contre les réformes de Claude Allègre en 1998, il en va de même. Émeutes de banlieue et occupations violentes de la rue par des lycéens vont être associées, contribuant ainsi à une transformation du regard sur l'école : la violence s'y trouverait maintenant partout, sous différentes formes, essentiellement dans les établissements réputés difficiles situés dans les « quartiers sensibles » mais aussi dans les autres. Et le propre de cette violence serait d'être tournée contre l'institution et ses représentants. Dès lors, comme le notent Cécile Carra et Daniel Faggianelli, « la violence à l'école est devenue violence de l'élève¹⁷ ».

« Hier encore, observent-ils nombreux étaient ceux cherchant à dénoncer la violence de la prison, de l'hôpital ou de l'école sur les détenus, les patients ou les élèves. En à peine quelques années, entre 1989 et 1994, l'attention politique et médiatique s'est retournée. L'institution est devenue victime, elle ne cherche plus à diminuer sa violence mais à contenir celle de l'utilisateur¹⁸ ».

Quand il se tourne vers le passé, le discours qui déplore le laxisme et l'ensauvagement des jeunes, ne trouve que décadence. Le passage de l'ordre scolaire d'Ancien Régime, assuré par les Oratoriens mais surtout par les Jésuites et leur très sévère *ratio studiorum* qui prévoyait nombre de châtiments corporels dont le coup de fouet, à l'école-caserne fortement emprunte de discipline militaire à partir du début du XIXe siècle, puis à la discipline se voulant « libérale » et non répressive de la IIIe République¹⁹, jusqu'à la judiciarisation de la fin du XXe siècle (lois d'orientation de 1989 et de 2000) par l'introduction de principes inspirés du droit commun pour régir l'ordre scolaire, a été interprété comme une perte de pouvoir pour

¹⁷ Cécile CARRAT et Daniel FAGGIANELLI, *Les violences à l'école*, Paris, PUF, 2011, p. 26.

¹⁸ *Ibid.*, p. 3.

¹⁹ Voir circulaire du 15 juillet 1889 où est formulée l'interdiction des châtiments corporels, mais aussi « du piquet et des *pensums*, véritables travaux forcés ou l'esprit n'a point de part ». L'adjectif « libéral » employé à cette époque se comprend par son opposition à l'idée de discipline répressive et moins par référence à la doctrine politique du libéralisme.

les maîtres à mesure que l'élève en aurait gagné. Or, cette inversion par rapport aux années 1960 n'est pas l'apanage des seules vues conservatrices. Les progressistes, biens qu'ils aient une vue de l'histoire plus positive, ont assimilé néanmoins l'évidence selon laquelle la violence est le fait de l'élève en l'intégrant aux revendications portant sur les conditions de travail des personnels, spécialement des enseignants. En témoigne la réaction du syndicat FSU à une affaire récente surexposée médiatiquement : dans une vidéo mise en ligne on voit un lycéen « menacer » une professeure avec une arme factice en la sommant, devant ses camarades hilares, de l'inscrire « présent » sur le logiciel d'appel. Le rire des camarades, le vouvoiement maintenu par le « braqueur » et l'absence de peur notable chez l'enseignante suggèrent qu'il s'agissait possiblement d'une bouffonnerie agressive et de fort mauvais goût, qui aurait pu être reconnue pour ce qu'elle est, un flagrant et gravissime manque de respect à l'autorité et à la personne de la professeure. Cependant, médiatiquement, l'imbécillité outrageante a été immédiatement requalifiée en acte pénalement répréhensible puisqu'elle est devenue une « menace ». Le procureur a d'ailleurs formulé son accusation en ces termes : « violences avec arme sur un enseignant ». La FSU n'a pas rejeté cette grille de lecture, bien au contraire :

« La FSU avec ses syndicats condamnent toute forme de violence, d'où qu'elle vienne, et apportent tout leur soutien à la collègue menacée et à l'équipe de l'établissement [...]. L'École n'est pas un sanctuaire. Les débats et la violence qui traversent la société l'affectent aussi. Mais elle est avant tout un lieu d'enseignement et d'éducation. Les équipes ont à cœur d'y prévenir la violence par un travail collectif quotidien de l'ensemble des personnels [...]. Pour y parvenir, elles doivent disposer des moyens nécessaires : humains, formation, concertation, soutien aux projets de prévention de la violence... »²⁰

Il y aurait donc, pour la FSU comme pour d'autres syndicats orientés à gauche²¹, une violence dont la source est l'élève et il faudrait que des moyens matériels soient alloués à des enseignants soucieux de traiter le problème, pour mettre en œuvre une prévention véritablement efficace. Amélioration des conditions du travail et lutte contre la violence des

²⁰ Communiqué de la FSU, 22 octobre 2018.

<https://www.snes.edu/Faits-de-violence-a-l-Ecole.html>

²¹ Le syndicat SUD éducation, par exemple, n'est pas en reste. La violence des élèves est pour lui aussi un angle de problématisation évident :

« Le ministère instrumentalise l'agression dont a été victime une collègue de l'académie de Créteil.

La seule réaction que le ministre Blanquer envisage est policière. Les mesures répressives ne sauraient constituer une solution globale à la sécurité des personnels et des élèves dans les établissements scolaires.

L'amélioration des conditions de travail passe par :

- un investissement massif dans les locaux et le recrutement à hauteur des besoins [...];
- des dispositifs d'aide et de prévention complets : [...] »

Communiqué du 22 octobre 2018 : <https://www.sudeducation.org/Les-declarations-martiales-et-reactionnaires-ne-resoudront-pas-les-phenomenes.html>

élèves sont ainsi nouées ensemble. Il faudrait embaucher davantage, être mieux formés, mieux financés non pour transformer la pédagogie, l'école et son rôle social mais pour anticiper, *chez l'élève*, des conduites violentes et s'efforcer d'en diminuer, voire d'en éliminer l'occurrence par avance. Enfin, et bien que les enquêtes concluent à l'inexistence d'une augmentation des violences, les chercheurs n'abandonnent pas pour autant l'objet constitué par ce discours ambiant : ils ont essentiellement cherché à dédramatiser le débat et à mieux circonscrire la nature et l'extension réelles de la violence des élèves à l'école pour préconiser des leviers d'action plus efficace. C'est le cas de Cécile Carrat et Daniel Faggianelli qui, tout en dénonçant « la fausse dérive de l'autorité au laxisme » n'en restent pas moins en quête d'une compréhension plus objective de la violence en milieu scolaire plus à même de produire les réponses adaptées. Ainsi adoptent-ils une démarche compréhensive pour ressaisir les violences en situation, à partir de la normativité des acteurs, et proposent d'y répondre par « la construction partagée d'un ordre scolaire » locale.

La violence scolaire se présente comme une catégorie extrêmement polysémique. Remarquable est la façon dont elle est circonscrite par les enquêtes statistiques officielles. Elle fut en effet d'abord abordée d'un point de vue strictement juridique. On qualifia comme violence ce qui relève du pénal, à savoir des infractions, des délits et des crimes²². Or, ces mesures sont de ce fait essentiellement centrées sur les atteintes à l'institution. Comme l'explique un rapport de l'Observatoire national de la délinquance daté de 2008,

« pour les faits n'impliquant que des élèves, seuls les incidents présentant un caractère de gravité suffisant, au regard des circonstances et des conséquences de l'acte, sont enregistrés. [...] À l'inverse, par l'atteinte grave qu'ils représentent envers l'institution scolaire, tous les incidents impliquant un personnel de l'établissement sont retenus²³ ».

Quant aux violences entre les personnels, elles ne font l'objet d'aucune mesure. Des critères retenus il découle que les auteurs de violences en milieu scolaire sont essentiellement les élèves : 85% des incidents sont de leur fait, quand 14% sont imputés à des personnes extérieures et 0,5% à des personnels. Par ailleurs, dans la mesure où les atteintes à la sécurité (fausses alarmes, jet de pierre, etc.) sont aussi considérées comme des violences à comptabiliser, s'ensuit mécaniquement une diminution du pourcentage d'élèves victimes²⁴.

Mais ce discours juridique criminalisant qui circule entre les institutions juridico-policières, éducatives et médiatiques va être redoublé et lesté par d'autres discours proposant

²² C. CARRAT et D. FAGGIANELLI, *op. cit.*, p. 32-39.

²³ INHES/OND, Rapport 2008, Paris, CNRS éditions, p. 470. Cité dans *ibid.*, p. 36.

²⁴ *Ibid.*, p. 38.

des définitions plus larges qui débordent les faits de violence identifiables comme atteintes à la loi. C'est la subjectivité de l'élève qui entre désormais dans la ligne de mire. On ne s'intéresse plus seulement à ses actes mais à ses attitudes et à la personnalité « déviante » ou « anormale » qu'elles peuvent trahir. Celle-ci est regardée de deux façons, comme propension à l'immoralité et comme foyer pathologique. D'abord, on élargit la conception juridique aux comportements « antisociaux », à savoir aux transgressions des normes sociales en général. Entrent ainsi en ligne de compte les incivilités en tout genre : impolitesse, petits larcins, insultes, habillement inconvenant, etc., qui constituent autant de *déficits de moralité* chez les élèves. Ensuite, cette subjectivité aux mœurs démoralisées sera simultanément abordée du point de vue de la normalité médico-sociale. Par exemple, l'OMS use d'un prisme épidémiologique en identifiant la violence juvénile à un « comportement à risque » — concept que l'on trouve en épidémiologie — qui représente un certain coût d'ensemble (humain, social et économique) et dont il faut limiter l'extension. Entrent dans cette catégorie de violence, non seulement les agressions physiques, verbales, le vandalisme, les discriminations, mais également l'école buissonnière, les tentatives de suicide, l'usage de drogues licites ou illicites, l'automutilation ou encore la « frénésie alimentaire ». Ce prisme médical est renforcé par le recours à la psychologie. Ce qui singularise ce discours est qu'il porte l'accent sur les relations entre élèves. Il fait ainsi apparaître le harcèlement comme principale forme de violence. Mais là aussi, elle s'apprécie en terme de « risques psychosociaux » qu'il convient de prévenir car ils entraînent des conséquences sanitaires, sociales et économiques. En France, la très récente prise en compte des violences entre élèves, des micro-violences et du harcèlement, phénomènes masqués par les premières enquêtes au prisme exclusivement juridique²⁵, s'énonce dans ce même langage :

« On peut considérer qu'il y a harcèlement quand :

- un rapport de force et de domination s'installe entre un ou plusieurs élèves et une ou plusieurs victimes ;
- il y a répétitivité : différentes formes d'agressions se répètent régulièrement durant une longue période ;
- il y a volonté délibérée de nuire à la victime, avec une absence d'empathie de la part des auteurs.

Les conséquences du harcèlement en milieu scolaire peuvent être graves et multiples.

- décrochage scolaire voire déscolarisation (des études montrent que la peur des agressions expliquerait 25% de l'absentéisme des collégiens et lycéens),
- désocialisation, anxiété, dépression,

²⁵ *Ibid.*, p. 39-47. Ecrivant en 2011, les auteurs regrettaient que les statistiques françaises sous-estiment les élèves victimes et ignorent les micro-violences du quotidien au profit d'actes spectaculaires. La situation a changé depuis avec l'adoption de plan de lutte contre le harcèlement.

- somatisation (maux de tête, de ventre, maladies),
- conduites autodestructrices, voire suicidaires.

Outre les effets à court terme, le harcèlement peut avoir des conséquences importantes sur le développement psychologique et social de l'enfant et de l'adolescent : sentiment de honte, perte d'estime de soi, difficulté à aller vers les autres et développement de conduites d'évitement. S'ils ne sont pas pris en compte, ces effets peuvent se prolonger à l'âge adulte²⁶ ».

Les conduites violentes sont donc simultanément constituées comme les deux faces d'un même risque moral et médico-social, c'est-à-dire le développement et la prolifération d'attitudes contraires aux mœurs qui, on va le voir, constituent un terreau favorable à la prolifération de pathologies psychologiques — l'ensemble mettant en danger l'ordre et les processus socioéconomiques. Que les élèves victimes de la violence soient désormais mieux pris en compte ne change pas fondamentalement la perspective : ils et elles passent toujours pour en être la source. La seule considération qui pourrait se rapprocher d'une prise en compte de la violence de l'institution ne fait en réalité que l'annuler. Il s'agit de la notion de « phobie scolaire » ou de « refus scolaire anxieux », mal-être dont la cause est à situer dans la seule complexion psychique de l'individu. En outre, même quand les élèves sont considérés comme victimes, ils ne le sont pas pour eux-mêmes, mais d'abord dans la mesure où les violences affectent un certain état de la vie de l'établissement appelé « climat scolaire » et définit comme « qualité de vie à l'école ». Il comprend « les normes, les buts, les valeurs, les relations interpersonnelles, les pratiques d'enseignement, d'apprentissage, de management et la structure organisationnelle²⁷ ». Par exemple, le personnel souffre aussi des situations de harcèlement. Il est également soumis à des risques psychosociaux : « La recherche scientifique, et notamment le programme international de l'OCDE (Pisa), prouvent qu'un climat scolaire serein influence la réussite des élèves, *fait diminuer les problèmes de décrochage professionnel des enseignants*²⁸ ». C'est donc toute la communauté éducative qui subit la violence dont les élèves seul.e.s sont responsables. Pas tous, c'est entendu, l'objectif étant de repérer les individualités présentant des conduites à risques qui menacent *in fine* l'institution dans son autorité mais aussi dans sa mission, celle de garantir « la réussite des élèves ». En substance, disons que ces différents niveaux d'énonciation qui composent le discours sur la violence de l'élève ont « pour effet une individualisation des problèmes qui

²⁶ « Prévention et lutte contre la violence en milieu scolaire. Le harcèlement entre élèves », sur *Éduscol*.
<https://eduscol.education.fr/pid23363-cid55921/le-harcelement-en-milieu-scolaire.html>

²⁷ « Climat scolaire et prévention des violences », sur *Éducation.gouv.fr*, février 2019.
<https://www.education.gouv.fr/cid2765/climat-scolaire-et-prevention-des-violences.html>

²⁸ « Climat scolaire et prévention des violences », *ibid.*, [Mes italiques].

conduit à diriger l'attention dans la seule direction d'élèves rétifs – ou qui risquent de le devenir – à un ordre scolaire et social qui s'impose comme légitime, naturel²⁹ ».

La grande extension de la définition de la violence qu'on vient de constater induit, comme le soulignent C. Carrat et D. Faggianelli, une vision en termes d'escalade. Il y aurait un continuum entre toutes les violences, des moins graves à celles qui le sont plus, de sorte que la simple incivilité serait déjà annonciatrice de potentielles conduites extrêmes. Cela ressort nettement de la manière dont a été construite la problématique dite de la « radicalisation » djihadiste. De façon caractéristique, c'est la subjectivité qui est au centre du viseur. Dans un document officiel distribué à la rentrée 2015, après les attentats contre Charlie Hebdo et du magasin Hyper Cacher, le ministère en appelle à la vigilance des chefs d'établissement et des équipes éducatives pour « prévenir la radicalisation des jeunes³⁰ ». Tout acte terroriste potentiel est appréhendé d'abord et uniquement comme une déviance de nature essentiellement psychologique et individuelle. Elle est définie comme une « emprise mentale » qui se caractérise par une rupture comportementale, un endoctrinement profond et une adhésion inconditionnelle à de nouveaux articles de foi. Or, ce qui frappe c'est la diversité et la plurivocité des signaux d'alerte retenus, de sorte que se trouvent mêlés aux attitudes jugées déviantes et grosses de risques — c'est la spécificité de cette sous-catégorie — n'importe quelle manifestation politisation critique : « la radicalisation peut s'exprimer par la contestation violente de l'ordre public et de la société [...]. [...] la radicalisation peut affecter des individus comme des groupes *selon des idéologies diverses*³¹ ». En voici les signaux :

« rupture relationnelle ; rupture avec l'école (contestation répétée des enseignements, multiplication des absences, déscolarisation soudaine) ; rupture avec la famille ; nouveau comportement (dans les domaines suivants : alimentaire, vestimentaire, etc.) ; modification de l'identité sociale et des discours (propos antisociaux virulents ou violents [...], rejet et discours de condamnation de la société occidentale concernant son organisation, ses valeurs, ses pratiques [consommérisme, immoralisme...], rejet systématique des instances d'autorité) ; intérêt soudain pour telle religion ou telle idéologie ; socialisation réduite aux réseaux sociaux ; et discours relatifs à la fin du monde »³².

La catégorie de la violence permet ainsi d'embrasser les incivilités, la consommation de drogues, le harcèlement, des infractions ou des délits, la critique radicale de l'ordre établi et la

²⁹ C. CARRAT & D. FAGGIANELLI, *op. cit.*, p. 52.

³⁰ Livret de prévention du ministère distribué dans les établissements du secondaire à la rentrée 2015-2016. URL : http://cache.media.education.gouv.fr/file/02_-fevrier/76/8/Prevenir-la-radicalisation-des-jeunes_390768.pdf

³¹ *Ibid.*, p. 1. [Mes italiques]

³² *Ibid.*, p. 2.

« radicalisation » terroriste dans un même continuum, celui des *conduites à risques*. Toutes sont abordées comme des déviances qui entraînent un coût sanitaire, social et économique car elles sont source d'instabilité et de désordre. Il va donc s'agir de les maîtriser et de les juguler c'est-à-dire en faire un problème de police.

Afin qu'elles soient traitées et neutralisées, il faut bien en identifier les causes. Puisque la violence viendrait des élèves et non de l'institution qui en est victime, on considère que les causes sont extrascolaires : « les professionnels de l'école, les parents et les élèves eux-mêmes sont allés chercher les causes de la violence loin de l'école, dans les familles ou le quartier, sur internet ou dans les médias³³ ». Le rapport Blanchet, présenté au ministre de l'éducation Claude Allègre en 1998³⁴, explique en effet la violence comme ceci :

« les collèves se sont surtout centrés sur la mission traditionnelle de transmission des savoirs. Mais, parce que la crise économique remet aujourd'hui en cause la certitude de trouver un emploi, le lien social se distend ; la tentation du chacun pour soi est grande ; les "affaires" ont entamé la crédibilité de l'homme public et les valeurs morales se sont progressivement brouillées³⁵ ».

Si les écoles sont devenues des lieux où on transmet moins du savoir qu'on ne gère des violences, c'est à cause de facteurs socioéconomiques et politiques. Mais cette explication « macro » semble purement évocatoire car elle se contente de poser un arrière-plan politique et socioéconomique qu'elle tient en fait pour un cadre immuable, hors d'atteinte. L'essentiel semble se jouer ailleurs : c'est sur la subjectivité que le rapporteur met l'accent. Elle va être, dans ses préconisations, l'unique terrain d'intervention. A la source des violences il y a l'égoïsme corrélatif d'une perte des « valeurs morales », d'un *déficit de moralité*. Elles seraient liées « à l'individualisme, au consumérisme, mais aussi à la détresse familiale et sociale, et l'embrigadement qui écrase les personnes³⁶ » ou encore, dira-t-on plus tard au sujet de la « radicalisation », « à l'exploitation de conflits d'identité, fragilités renforcées par des ruptures (scolaire, familiale, histoire personnelle...)³⁷ ». Si les élèves se montrent violents, si leurs paroles et leurs actions sont déviantes et porteuses de risques, c'est parce que, dans leur for intérieur, sous l'effet d'une dégradation du contexte politique, économique, culturel et social (sur lequel il n'est jamais question d'agir), ils ont perdu ou bien jamais vraiment acquis le sens du bien et du mal pourtant nécessaire pour la vie en communauté. C'est cette matière

³³ C. CARRAT et D. FAGGIANELLI, *op. cit.*, p. 26.

³⁴ René BLANCHET, *La vie de l'élève et des établissements scolaires*, La documentation française, 1998.

URL : https://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/994000021/index.shtml#lettre_mission

³⁵ *Ibid.*, p. 12.

³⁶ *Ibid.*, p. 11.

³⁷ *Éduscol*, « Politique de prévention de la radicalisation violente en milieu scolaire ».

URL : <http://eduscol.education.fr/cid100811/prevention-radicalisation.html>

subjective démoralisée, matrice des conduites à risques, que l'école devra prendre comme objet d'un travail de discipline.

2. La démocratie comme discipline sociale

Outre une inflation des sanctions sans précédent à l'école républicaine³⁸, l'un des principaux outils avancés pour redresser les mœurs juvéniles a de quoi surprendre. En 1998, le rapport Blanchet le formule ainsi : « La démocratie doit prendre toute sa place et réaffirmer avec vigueur ses valeurs³⁹ ». Il invite en ce sens à « impliquer les élèves dans les structures associatives de l'établissement⁴⁰ » et à « concevoir des règles de vie commune sur le mode participatif⁴¹ ». Les établissements scolaires doivent encourager (sans contraindre) à exercer « des responsabilités reconnues » par la mise en « participation des élèves à certaines instances de la classe, de l'école et de l'établissement, conseils d'administration et conseils de classe mais aussi Comité d'éducation à la citoyenneté et à la santé, conseil des délégués pour la vie lycéenne, conseil de la vie collégienne... »⁴². Mais quel est le rapport, pourrait-on demander, entre un surcroît de démocratie en milieu scolaire et le traitement de la question de l'immoralité des élèves, mère de toutes les violences ? C'est à nouveau le rapport Blanchet qui indique la voie :

« Chaque acteur a pour mission de *faire vivre la démocratie dans l'École*. Des travaux et débats doivent *permettre d'éveiller les jeunes à la conscience morale* et de répondre ainsi à leurs attentes⁴³ ».

Moralité et démocratie sont ici nouées ensemble. Le déficit de moralité responsable des violences découlerait d'une perte des valeurs démocratiques et la solution serait par conséquent de les réaffirmer. Le recours à la démocratie doit ainsi servir une volonté de *rééducation d'une jeunesse en défaut de repères moraux*. Mais c'est de morale sociale qu'il s'agit ici : il n'est pas tant question de susciter chez les élèves des vertus éthiques ou un sens du devoir moral, qui pourraient, dans certaines circonstances et comprises d'une certaine manière, pousser à la désobéissance, voire à la radicalisation politique (et ainsi probablement passer pour des « conduites à risques »), mais prioritairement de générer de bonnes mœurs,

³⁸ C. CARRAT et D. FAGIANELLI, p. 29-31 ; 91-98.

³⁹ R. BLANCHET, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 11.

⁴¹ *Ibid.*, p. 13.

⁴² Circulaire du 23 juin 2016.

⁴³ R. BLANCHET, *op. cit.*, p. 12. [Mes italiques].

c'est-à-dire des individus aux conduites civilisées. La démoralisation des élèves, qui est aussi bien leur dé-démocratisation, est conçue comme un défaut de socialisation, et le recours à la démocratie et à la citoyenneté doit permettre de leur inculquer la civilité. Soit la présentation officielle du cours d'éducation civique au primaire auquel on a adjoint depuis 2008 la mention « morale » :

« INSTRUCTION CIVIQUE ET MORALE

Les élèves apprennent les règles de politesse et du comportement en société. Ils acquièrent progressivement un comportement responsable et deviennent plus autonomes.

1. Ils découvrent les principes de la morale, qui peuvent être présentés sous forme de maximes illustrées et expliquées par le maître au cours de la journée : telles que “La liberté de l'un s'arrête où commence celle d'autrui”, “Ne pas faire à autrui ce que je ne voudrais pas qu'il me fasse”, etc. Ils prennent conscience des notions de droits et de devoirs.

2. Ils approfondissent l'usage des règles de vie collective découvertes à l'école maternelle : telles l'emploi des formules de politesse ou du vouvoiement. Ils appliquent les usages sociaux de la politesse (ex : se taire quand les autres parlent, se lever quand un adulte rentre dans la classe) et coopèrent à la vie de la classe (distribution et rangement du matériel).

[...]

4. Ils apprennent à reconnaître et à respecter les emblèmes et les symboles de la République (la Marseillaise, le drapeau tricolore, le buste de Marianne, la devise “Liberté, Égalité, Fraternité”) »⁴⁴.

On le voit donc bien, la citoyenneté, la démocratie, les symboles et valeurs républicaines françaises sont explicitement mêlés à l'inculcation des fondamentaux de la moralité et de la politesse, c'est-à-dire aux normes de la civilité en vigueur. En d'autres termes, pour faire face aux violences « la citoyenneté s'est affirmée dans les programmes, mais au passage, elle a été transformée en apprentissage du vivre-ensemble⁴⁵ ». La démocratie scolaire est ainsi conçue comme une orthopédie morale dont la vocation est de faire incorporer aux individus les normes de la conduite civile. Une police des mœurs, donc. Le rapport Blanchet est lui aussi on ne peut plus clair :

« les valeurs [démocratiques] se concrétisent par des règles et des normes : tenue et comportement à un premier niveau ; civisme, honnêteté, respect mutuel, exigence morale qui engagent la personne dans sa totalité, à un second niveau⁴⁶ ».

Il faut bien comprendre que la moralisation/démocratisation ne consiste pas seulement, ni fondamentalement, à enseigner, lors de leçons solennelles, les grandes valeurs de la République — démocratie à la française — que les élèves sont invité.e.s à faire leurs en toute

⁴⁴ *Bulletin Officiel* n° 3 du 19 juin 2008.

⁴⁵ C. CARRAT & D. FAGGIANELLI, *op. cit.*, p. 106

⁴⁶ R. BLANCHET, *op. cit.*, p. 12.

conscience, mais bien à cultiver pas-à-pas un certain nombre de conduites concrètes qui doivent devenir des *habitus* : « où se mettent en place *des pratiques et des habitudes* permettant à chaque enfant et adolescent de devenir un citoyen libre, responsable et engagé [...]»⁴⁷ ». Il s'agit donc bien de modeler une subjectivité, non pas seulement lui proposer des idées qu'elle peut entendre ou rejeter.

Cela doit se faire à deux niveaux, donc. Pour commencer, la « tenue et le comportement », c'est-à-dire l'extériorité des conduites : la tenue du corps d'une part, qui doit être bien assis et ne pas s'avachir en cours, demeurer debout et ne pas s'affaler dans les couloirs, etc. Une attention particulière est également portée à la tenue qui habille ces corps juvéniles. De nombreux règlements intérieurs sont riches de petites interdictions : les tenues décontractées comme les tongs, les pantalons déchirés, ou encore les piercings, etc. Être affalé ou porter un dos-nu c'est commettre une incivilité car c'est transgresser des normes sociales. Avoir des valeurs démocratiques c'est savoir bien se tenir et respecter un code vestimentaire⁴⁸. Ensuite, l'intériorité des conduites : « Civisme, honnêteté, respect mutuel, exigence morale », ce sont là des vertus qui sont à développer en chaque individu. Ce sont autant de plis subjectifs qu'il faut imprimer dans l'âme des élèves. Mais cette moralité inculquée n'est pas destinée à transmettre quelques grands principes au nom desquels ils pourraient, éventuellement, examiner la légitimité de lois ou du règlement intérieur, questionner le caractère discriminant des restrictions vestimentaires par exemple, mais pour assurer un vivre-ensemble dénué de tout risque. Les vertus en question sont des valeurs d'abord du point de vue de la conjuration de la violence et de la garantie de la paix scolaire. Elles sont le résultat d'une orthopédie dont la visée est « de veiller à ce que leurs [les élèves] conduites scolaires et extrascolaires soient conformes à ce qui se désignerait aisément comme des normes citoyennes⁴⁹ ». Plus précisément, les vertus en question renvoient à une capacité acquise, devenue habitude, d'autocontrôle : l'objectif est effectivement de faire naître et renforcer chez certains individus, celles et ceux qui « ne parvien[nent] plus à maîtriser [leurs] comportements⁵⁰ », des mécanismes d'autocontrainte consistant à canaliser et réaffecter certaines de leurs pulsions pour produire des conduites conformes. Ainsi, les cours

⁴⁷ Circulaire du 23 juin 2016.

⁴⁸ Il est intéressant de remarquer ici que cet aspect de la discipline sociale/démocratique peut reconduire et renforcer des rapports de domination plus globaux que sont le sexisme et le racisme puisqu'elle tend à imposer des restrictions vestimentaires essentiellement aux jeunes filles en général qui portent mini-jupes, strings apparents, décolletés, dos-nus, etc. et aux jeunes musulmanes en particulier qui sont voilées ou en robe longue, restrictions qui peuvent les mettre au ban de l'école. Ce sujet n'est pas à développer ici, mais il y aurait à faire une généalogie au croisement de la démocratie et des dominations de sexe et de race.

⁴⁹ Alain BROSSAT, *L'animal démocratique*, Tours, Farrago, 2000, p. 50.

⁵⁰ R. BLANCHET, *op. cit.*, p. 5.

d'instruction civique (sur lesquelles je vais revenir ci-après) à l'école élémentaire et au collège incluent une « culture de la sensibilité » dont l'objectif est d'« identifier et exprimer en les reconnaissant ses émotions et ses sentiments ; s'estimer et être capable d'écoute et d'empathie [...]»⁵¹. « Faire vivre la démocratie » c'est donc générer une économie psychique où les décharges pulsionnelles qu'on estime source de déviances et de risque sont neutralisées par une rationalisation des conduites qui passe par une instruction quant aux conséquences à plus ou moins long terme des paroles et des actes : « compléter les enseignements généraux par une formation juridique sur les risques générés par incivilités, violences et comportements déviant⁵² ». A terme, les « vertus » citoyennes devront remplacer les pulsions déviantes.

La démocratisation/moralisation de l'école a emprunté essentiellement trois chemins. Le premier renvoie à une réforme juridique (1) ; le second à la création d'instances représentatives pour l'essentiel au lycée, mais également au collège (2) ; et le troisième à l'augmentation de modules plus quotidiens destinés à l'inculcation des valeurs démocratiques (3). Premièrement (1), au plan juridique une loi fut adoptée en 1989, après la grande mobilisation de 1986 contre le projet Devaquet de sélection à l'université, qui initie une mise en conformité de l'école avec le droit commun. La démarche sera approfondie avec la réforme des instances disciplinaires en 2000 sans pour autant réaliser pleinement le projet (il n'est pas encore question, par exemple, de procédure contradictoire, de présomption d'innocence, de publicité des décisions⁵³). L'élève apparaît ainsi de plus en plus, au sein de l'école, comme un sujet de droit là où il n'était auparavant, au mieux, qu'un simple usager. Ensuite (2), dans le sillage de cette loi, va naître la « démocratie lycéenne », à savoir une série d'institutions où des élèves élus seront amenés à participer aux prises de décision. La représentation des élèves existait déjà, depuis 1969, en l'espèce des délégués de classe aux conseils de classe et conseils disciplinaires timidement concédés après les événements de mai 68. L'ambition est désormais plus grande, bien que chaque nouveauté est souvent introduite sous la pression de la rue. Le CAVL (Conseil académique de la vie lycéenne) est créé après le mouvement de 1990, le CNVL (Conseil national de la vie lycéenne) après celui de 1995 et le CVL (Conseil de la vie lycéenne) l'est sous la poussée des manifestations de 1998. En septembre 2005 est créé le CESC (Comité d'éducation à la santé et à la citoyenneté) et depuis 2016 tous les collèges doivent se doter d'un CVC (Conseil de la vie collégienne). Des collégiens et des lycéens, on voudrait ainsi faire des citoyens à part entière en leur attribuant

⁵¹ *Bulletin officiel* n° 30 du 26/7/2018.

⁵² R. BLANCHET, *op. cit.*, P. 11

⁵³ Thierry PECH, « La discipline : l'école, cas d'école », *Esprit*, vol. 290, n°12, 2002, p. 117-137.

(par représentation) une voix tantôt consultative, tantôt délibérative. Mais l'ambition est plus grande encore.

Enfin, point sur lequel je vais insister plus longuement (3), à partir de 2000, sous la houlette de Claude Allègre et de Ségolène Royal, on mit en place un dispositif global d'*éducation citoyenne* incarné dans une matière phare nommée « Éducation Civique, Juridique et Sociale » (ECJS). La chose n'est en réalité pas nouvelle puisqu'elle a existé sous différentes formes et avec différents noms depuis 1882 : d'abord « instruction morale et civique » (instaurée par Jules Ferry en remplacement de l'« instruction morale et religieuse »), puis « morale et instruction civique » en 1938, elle devient « éducation morale et patriotique » sous le régime de Vichy avant d'être renommée « instruction morale et civique » dans le primaire et « instruction civique » pour le collège après la seconde guerre mondiale. En 1969, cette matière disparaît avant de revenir en 1985 comme « éducation civique »⁵⁴. L'innovation de l'ECJS est dans son extension : elle s'étend du primaire au lycée où elle fait son entrée pour la première fois après le mouvement lycéen de 1998 et dans le contexte du débat sur les violences et sur le respect des règles, de la tolérance, etc. : « Depuis le milieu des années 1990, l'éducation civique est revenue au premier plan des préoccupations [...]. Elle est d'abord convoquée pour contribuer à la pacification de l'espace scolaire et, au-delà, de la société⁵⁵ ». En 1999, le recteur de l'académie de Nancy-Metz résumait parfaitement l'esprit de cet enseignement :

« Les établissements [scolaires] sont non seulement des lieux d'acquisition des savoirs, mais également des lieux d'*apprentissage de la citoyenneté*. L'enseignement d'éducation civique, juridique et sociale permet la mise en place d'un travail sur des thèmes de société et d'actualité qui répondent aux préoccupations de jeunes adultes⁵⁶ ».

Il y a ici une innovation tout à fait importante : la transmission des savoirs, cœur de métier de l'école, va être peu à peu subordonnée à une autre tâche, la production d'un ordre composé de citoyens, c'est-à-dire d'individus non porteurs de risques. On en trouve la trace dans le discours des enseignants débutants qui constatent que leur travail consiste davantage à faire de la discipline qu'à transmettre des savoirs⁵⁷. Cette inversion des priorités, présente dès le retour de la matière en 1985, à l'initiative d'un Jean-Pierre Chevènement, qui souhaitait

⁵⁴ François AUDIGIER, « L'éducation civique », in F. JACQUET-FRANCILLON, R. d'ENFERT et L. LOEFFEL (dir.), *Une histoire de l'école, anthologie de l'éducation et de l'enseignement en France, XVIIIe-XXe siècle*, Paris, Retz, 2010.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Circulaire à destination des chefs d'établissement du 25 juin 1999, citée dans Alain BROSSAT, *L'animal démocratique*, *op. cit.*, p. 50. [Mes italiques].

⁵⁷ Luc RIA, « Les stratégies et dilemmes des enseignants débutant en milieu difficile », *Les cahiers pédagogiques*, n° 488, 2011, p. 46-47.

« édifier la citoyenneté en utilisant des savoirs », va s'accroître et devenir parfaitement explicite. En 2008, la notion de la morale fait de son retour en primaire. En 2013, on renforce et unifie l'instruction civique en mettant en place un *parcours citoyen* continu et cohérent allant de l'école élémentaire à la classe de terminale. En 2015, la mention de la morale est revenue dans le secondaire après l'attentat contre Charlie Hebdo et le magasin Hyper-Cacher. On affiche alors explicitement la volonté de lutter ainsi contre la radicalisation des jeunes. L'ECJS est alors devenue éducation morale et civique (EMC). On a également ajouté l'éducation aux médias et à l'information (EMI) dans un contexte où l'on pense que la télévision, internet et les jeux vidéo sont en partie responsables des conduites déviantes. L'objectif de cet enseignement qui commence en CP et s'achève en 3^e est de développer « les connaissances, les compétences et la culture *nécessaires à l'exercice de la citoyenneté* dans la société contemporaine de l'information et de la communication⁵⁸ ».

Il faut y insister : le parcours citoyen n'est pas, comme on pourrait le penser, un programme subsidiaire juxtaposé aux matières classiques⁵⁹. Il est en réalité voulu comme un plan de mobilisation transversal qui entend subordonner les autres enseignements à sa finalité propre : « par ses objectifs, ses contenus et ses méthodes, le parcours citoyen *engage tous les enseignements* dispensés de l'école au lycée [...] et tous les professionnels de l'éducation⁶⁰ ». Au lycée, l'EMC et l'EMI doivent être, pour l'élève, les « fils directeurs » des enseignements qui lui sont dispensés et qui sont désormais tous voués à produire de la citoyenneté : « le programme d'enseignement moral et civique permet de *structurer la continuité et la progressivité des apprentissages et expériences de l'élève*⁶¹ ». Il devient alors possible de réinterpréter le rôle des enseignements classiques depuis celui qui est alloué à l'EMC et l'EMI. Bien évidemment, le parcours citoyen ne les supplante sur aucun plan (contenu ou évaluation). C'est plutôt au niveau de la subjectivité de l'élève que la transmission du savoir est inféodée à la discipline sociale. C'est ainsi qu'il ou elle doivent le vivre. Chaque leçon écoutée et apprise doit simultanément être vécue comme un apprentissage des bonnes mœurs. Ainsi, si

⁵⁸ *Code de l'éducation - Article L111-2 [Mes italiques]*.

⁵⁹ C'est de cette façon que le perçoivent nombre d'enseignants ainsi que leurs représentants. Ils tendent à en amoindrir l'importance car ils le critiquent selon des critères professionnels et scolaires : d'une part, ils dénoncent le fait qu'elle est une matière obligatoire pour laquelle il n'existe pas de corps d'enseignants dédié et formé en conséquence. D'autre part, il regrettent qu'elle n'ait pas de programme fixé, pas d'épreuve au bac, et aucun coefficient dans la moyenne, ce qui entrainerait une démotivation des élèves comme des enseignants. De là, ils déduisent qu'il s'agit d'un sous-enseignement où la transmission et l'évaluation de la maîtrise des savoir n'a pas lieu. Or, c'est qu'en réalité ce n'est pas son objectif : si n'importe quel enseignant peut en principe le dispenser, c'est bien parce qu'on y instruit les élèves des bonnes conduites et des bonnes mœurs que n'importe quel adulte maîtrise déjà.

⁶⁰ Circulaire 23 juin 2016. [Mes italiques].

⁶¹ *Ibid.* [Mes italiques].

désormais les établissements scolaires doivent être des « lieux d'apprentissage individuel et collectif de l'exercice démocratique de la citoyenneté politique⁶² », c'est l'enseignement en général qui doit devenir un levier de la discipline démocratique.

Comment ce nouage est-il possible ? Il faut se départir d'une conception naïve des savoirs qui les regarde uniquement comme des objets nobles et émancipateurs. La chose est ignorée par le discours ambiant et a même été (re)naturalisée depuis que les critiques de la violence de l'école sont passées au second plan, mais il convient de rappeler que l'institution scolaire est un des lieux où se déploient des mécanismes disciplinaires en milieu clos qui conditionnent la transmission des savoirs et sur lesquels la police démocratique des mœurs lycéennes prend appui (sans s'identifier à eux). On trouve notamment le *contrôle des activités* qui recourt à l'aménagement spatial et à la gestion du temps. Il y a, d'une part, un contrôle de la présence et des absences, des entrées et des sorties (renforcée par l'arrivée massive de la vidéosurveillance⁶³), chaises et tables où les corps sont épinglés à des places individuelles afin, précisément, de majorer leurs compétences, positionnement des enseignants en surveillants mobiles (passage dans les rangs) et normalisateurs (examen des performances)⁶⁴, etc. Il y a, d'autre part, une gestion temporelle : on trouve des rythmes annuels (trimestres), des scansion quotidiennes (emploi du temps, séparation entre cours et intercourses), un chronométrage des apprentissages, des examens et des corrections, etc. Tout ce contrôle spatio-temporel est indispensable au procédé scolaire qu'est l'*examen*, à savoir cette pratique qui « combine les techniques de la hiérarchie qui surveille et celles de la sanction qui normalise. Il est un regard normalisateur, une surveillance qui permet de qualifier, de classer et de punir »⁶⁵. Or, l'ensemble de ces techniques disciplinaires « traditionnelles » est ici réinvesti en direction de la citoyennisation. Elles forment le mécanisme sous-jacent qui assure l'efficacité de la moralisation démocratique. Sans quadrillage de l'espace et du temps, les individus seraient dispersés et évanescents si bien qu'il n'y aurait aucune prise durable sur eux. Et les techniques de l'examen que sont la surveillance et l'évaluation sont réemployées par le parcours citoyen. Il est vrai que l'EMC et l'EMI ne sont pas des cours où elles se déploient dans toute leur intensité. C'est même le contraire, puisque ne disposant ni d'un vrai programme, ni d'un coefficient, ils tendent à passer pour des séances à la marge. En réalité, bien que de façon moins intense, ils participent également à la logique de l'examen. Premièrement, immergés en milieu scolaire, ces cours ne font pas exception à la culture

⁶² *Ibid.* [Mes italiques].

⁶³ C. CARRAT et D. FAGGIANELLI, *op. cit.*, p. 100-102.

⁶⁴ En ce sens examen et sanction normalisatrice supposent cet investissement de l'espace.

⁶⁵ Voir FOUCAULT, *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 217.

examinatrice. Durant ces séances les « avancées » en citoyenneté sont appréciées : tout au long de leur scolarité les élèves se verront dispenser des contenus ayant trait à la vie civique (le fonctionnement des institutions, histoire des démocraties, etc.) et sont soumis à des évaluations plus ou moins formelles qui peuvent aller de simples compliments et gratifications ou critiques et brocards aux notations à proprement parler⁶⁶. Deuxièmement, les « progrès » en citoyenneté s'inscrivent chaque trimestre dans le bulletin, livret et dossiers de l'élève. Ce faisant, on « fait entrer l'individualité dans un champ documentaire⁶⁷ », ce qui est, selon Foucault, l'une des pratiques de la technique examinatrice. Enfin, les textes officiels rendent bien obligatoire une forme d'évaluation mais qui est plus événementielle et théâtrale que quotidienne et méticuleuse : « le parcours citoyen sera évalué à la fin de la scolarité obligatoire⁶⁸ ». Il s'agit d'une sorte de rite de passage démocratique lors duquel un « livret de citoyenneté » est « remis aux élèves en même temps que le diplôme national du brevet [...] au cours d'une cérémonie républicaine⁶⁹ ».

La citoyennisation ne peut cependant reposer exclusivement sur les cours qui lui sont directement et explicitement dédiés, sans quoi elle manquerait cruellement de force productive. L'essentiel se joue paradoxalement ailleurs, dans les cours classiques, même si on n'y trouve aucun apprentissage de contenus relatifs à la vie civique, ni par conséquent d'évaluation de la maîtrise d'un tel savoir. Comment ? L'intronisation du parcours citoyen comme colonne vertébrale de tous les enseignements tout au long de la scolarité à laquelle il donne son sens, permet de reconsidérer ceux-ci autrement que du point de vue strictement scolaire qui est le leur : les résultats obtenus par les élèves dans quelque matière que ce soit sont recodés dans les termes du parcours citoyen et peuvent se lire comme autant de performances ou de contre-performances dans le travail d'incorporation des normes de conduite démocratique. Schématiquement parlant, ceci ouvre la possibilité que l'élève en échec scolaire puisse être envisagé comme un individu à risque, foyer de violences potentielles, là où l'élève qui réussit pourra apparaître comme un citoyen scolaire modèle. Peuvent ainsi se rejoindre lutte contre le décrochage scolaire et prévention des violences.

Mais il y a beaucoup plus. Il est vrai que le contenu d'un cours de physique par exemple n'a aucun rapport avec les valeurs et attitudes citoyennes. Il est alors aisé de penser que le discours officiel qui affirme les vertus citoyennisantes de l'ensemble des

⁶⁶ En EMC et en EMI la notation n'est pas obligatoire, mais elle est pratiquée, ne serait-ce que pour inciter au travail des élèves habitués à l'évaluation comme rituel central de l'apprentissage.

⁶⁷ FOUCAULT, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 221.

⁶⁸ « Le parcours citoyen », *Éducation.gouv.fr*, Janvier 2018.

URL : <https://www.education.gouv.fr/cid100517/le-parcours-citoyen.html>

⁶⁹ *Ibid.*

enseignements n'est qu'une vue de l'esprit, pur verbiage politicien destiné à rassurer l'opinion publique mais sans effet sur la réalité des écoles. L'institution peut bien dire que le parcours citoyen anime tous les enseignements, cela semble rester purement incantatoire et sans lien avec l'enseignement concret. Néanmoins ce serait pécher par facilité que de croire pouvoir se débarrasser aussi vite du problème. On ne le voit pas tant qu'on continue de penser que l'école met exclusivement en place des processus de transmission de savoirs et de savoir-faire. Dès le milieu des années 2000 en France, depuis le vote de la loi d'orientation du 23 avril 2005 et l'inscription du socle commun de connaissances et de compétences (11 juillet 2006) dans le code de l'Éducation, elle commença à envisager l'enseignement comme un processus de « construction de compétences » qui ne supprime pas les premiers mais se les inféode. Et c'est au fil de cette construction, on va le voir, que se déploie la citoyennisation. Depuis quelques années, les acquis ne sont en effet plus évalués uniquement du point de vue de la maîtrise des connaissances et des savoir-faire, mais de plus en plus au prisme des compétences. Dans la ligne de mire des promoteurs officiels de cette approche : l'évaluation traditionnelle avec ses notes et ses moyennes. Le problème qui se pose à l'école française est qu'elle fait face à un taux d'échec relativement important au collège et qu'elle situe la France parmi les élèves médiocres du classement international Pisa (Programme international pour le suivi des acquis des élèves) voulu par l'OCDE et dont les critères sont précisément les compétences⁷⁰. Le discours officiel se mit alors à déplorer plus que jamais les défauts de l'évaluation habituelle : sa dimension hors-sol, son injustice, etc. On trouve trace de cette critique dans un rapport de l'inspection générale datant de 2007 :

« Le système traditionnel français de notation a longtemps été lié à une pédagogie de l'émulation ou de la contrainte, promouvant une évaluation de type "récompense-punition". Ce système a été mis en cause par de nombreux analystes, du fait du caractère illusoire du contrôle précis des acquis via la méthodologie "notes-classement", et de par la nécessité d'une meilleure prise en compte de la démarche intellectuelle et des progrès des élèves. De fait, les enseignants connaissent souvent assez bien les capacités des élèves et leur niveau de maîtrise ; mais la traduction en notes, et surtout en note moyenne par discipline, efface les qualités de leurs analyses. "La note est donc relative, peu fidèle, peu explicite. Et pourtant, elle est admise par tous, élèves, parents, enseignants, chefs d'établissement. C'est le support de (presque) tout dialogue sur les acquis des élèves" »⁷¹.

⁷⁰ Pour un historique complet de l'émergence de la pédagogie des compétences à l'OCDE et de son imposition progressive aux politiques éducatives nationales via des pressions de l'union européenne, voir Christian LAVAL *et al.*, *La nouvelle école capitaliste*, Paris, La Découverte, 2011, p. 211-252.

⁷¹ Alain HOUCROT, Florence ROBINE *et al.*, *Le livret de compétences: nouveaux outils pour l'évaluation des acquis*, Rapport de l'Inspection Générale de l'Éducation nationale, juin 2007, p.6.
URL : <http://media.education.gouv.fr/file/50/0/6500.pdf>

Pour répondre à ces déficiences, on a avancé que l'« approche par compétences » (appelée APC), théorisée en sciences de l'éducation, constitue la solution. Depuis 2005⁷², elles font officiellement partie du « socle commun » que l'école garantit aujourd'hui à chaque élève et dont la validation est, depuis 2011, devenue nécessaire pour l'obtention du Brevet, socle qui est ainsi défini :

« Le socle commun de connaissances, de compétences et de culture présente ce que tout élève doit savoir et maîtriser à la fin de la scolarité obligatoire. Il rassemble l'ensemble des connaissances, compétences, valeurs et attitudes nécessaires pour réussir sa scolarité, sa vie d'individu et de futur citoyen »⁷³.

La notion de compétence est très large. Être compétent, ce n'est pas posséder et maîtriser des savoirs fondamentaux ou des savoir-faire spécialisés. Il s'agit plutôt de dispositions qui excèdent la simple maîtrise des contenus scolaires : « des “ressources” que l'élève ne doit d'ailleurs pas forcément “posséder”, mais qu'il doit être capable de “mobiliser” d'une façon ou d'une autre, en vue de la réalisation d'une tâche particulière⁷⁴ ». On parle alors de « *Cross Curricular Competencies* ». L'idée est que l'école fournisse aux élèves non seulement des contenus abstraits ou spécialisés, mais aussi « des connaissances et des aptitudes socioculturelles ne faisant pas partie des *curricula* [...] nécessaires pour une vie individuellement honorable et socialement utile⁷⁵ ». Ainsi, un rapport de l'OCDE publié en 2000 établit que « la notion de compétence englobe des composants cognitifs mais aussi motivationnels, éthiques, sociaux et comportementaux⁷⁶ ». Leur construction suppose donc bien une intervention sur la matière subjective des élèves. Pour des psychopédagogues promoteurs de cette approche, une compétence est « une réponse originale et efficace face à une situation ou une catégorie de situations, nécessitant la mobilisation, l'intégration d'un ensemble de savoirs, savoir-faire, savoir-être [...] ⁷⁷ ». En d'autres termes, elle est la capacité générée en sus des apprentissages qui permet de s'adapter à des contextes différents et changeants en déployant connaissances, savoir-faire et *comportements adéquats*. Il s'ensuit une conception pédagogique axée sur les performances individuelles en *situation* et non, d'une part, sur les savoirs qui se caractérisent par leur généralité et leur « inutilité » ou, d'autre part, sur les savoir-faire qui sont ajustés à une fonction précise et qui n'admettent pas

⁷² Loi d'orientation et de programme pour l'avenir de l'école (loi Fillon) du 23 avril 2005.

⁷³ C'est en 2015 que le ministre Vincent Peillon fait ajouter la mention de la culture. Voir, « Le socle commun de connaissances, de compétences et de culture », *Éducation.gouv.fr*, avril 2018.

⁷⁴ Nico HIRTT, « L'approche par compétences : une mystification pédagogique », *L'école démocratique*, n°39, 2009, p. 3.

⁷⁵ C. LAVAL *et al.*, *op. cit.*, p. 219.

⁷⁶ Cité dans C. LAVAL *et al.*, *op. cit.*, p. 221.

⁷⁷ C. BOSMAN, F. GERARD, & X. ROEGERS, *Quel Avenir Pour Les Compétences ?*, Bruxelles, De Boeck Université, 2000, cité dans N. HIRTT, *op. cit.*, p. 3.

la variation du contexte. D'où l'importance de l'attitude : l'individu doit toujours être prêt à accepter tout changement de situation et montrer de l'implication. C'est pourquoi les compétences sont par définition transversales : elles « mobilisent » des savoirs, des savoir-faire et des savoir-être minimaux dont la pertinence est déterminée par leur caractère immédiatement opératoire et fondamentalement multimodal.

De 2008 à 2016, un « Livret Personnel de Compétences » a servi de support d'évaluation du CP à la 3^e où, en lieu et places des habituelles notes et moyennes, on trouvait une liste de compétences dont il fallait confirmer ou infirmer la validation. S'il a été abandonné aujourd'hui ce n'est pas pour des raisons pédagogiques, mais du fait de sa trop grande complexité⁷⁸. En réalité il a été simplement refondé : les compétences sont toujours présentes dans le nouveau livret mais au lieu d'indiquer leur validation en cochant une case, il faut entrer... des notes (50 points pour « très bonne maîtrise », par exemple) afin d'obtenir... des moyennes — ce qui montre que l'injustice de l'évaluation par notation n'a jamais été le véritable problème. Du côté du livret scolaire des lycéens, en sus des moyennes, il y a également une liste de compétences à valider. Et, dans la « Fiche Avenir » du désormais célèbre Parcoursup, les professeurs principaux doivent indiquer si, et à quel degré, l'individu est capable d'« autonomie », d'« initiative », d'« engagement », etc.

Si les enseignements tendent donc à devenir des séances de génération et de majoration de compétences individuelles on comprend très exactement en quoi ils peuvent contribuer à la disciplinarisation démocratique. C'est que *les vertus citoyennes sont*

⁷⁸ La réaction d'un professeur de collège sur son blog illustre les difficultés rencontrées :

« - On ne sait pas trop ce qui doit valider chaque “item” de “domaine” [...].

- La plupart des formulations sont trop vagues [...] : que veut dire précisément “*manifester, par des moyens divers, sa compréhension de textes variés*” ? Quand va-t-on considérer que “*avoir des connaissances d'œuvres littéraires du patrimoine*” est acquis ? À 15 œuvres ? à 5 ? à 2 ? Et que dire des compétences à 3 lignes du type [...] “*organisation et gestion de données : reconnaître des situations de proportionnalité, utiliser des pourcentages, des tableaux, des graphiques. Exploiter des données statistiques et aborder des situations simples de probabilité*”.

- Un savoir-faire [=compétence] est-il “*validé*” quand un élève réussit l'exercice une fois ? Préparé ou pas ? Quand il le réussit la plupart des fois ? Quand il le réussit toujours ? Chaque enseignant, chaque parent se fait sa propre réponse, et le Livret ne veut plus dire grand chose.

- Quand l'élève a-t-il atteint le niveau attendu ? Lorsque toutes les compétences sont validées ? Ou la moitié ? Un moment, les inspecteurs se sont risqués à avancer à 80%... mais pourquoi pas 70 ou 90 % ? Réponse d'autant plus impossible à obtenir clairement que professeurs et chefs d'établissement peuvent valider des chapitres entiers !

- Le “*dispositif de remédiation*” est mis en place selon la bonne volonté d'un professeur (mais lequel ?) et bénévolement, sachant qu'il ne peut pas garder d'élève après la sonnerie, ni en faire sortir d'autres avant.

Ah qu'elle était bien surnommée cette machine, cette “*Usine à cases*” ! »

Vincent SCHWEITZER, « La mort du Livret Personnel de Compétences (2008-2016) au collège », *Blog : Le navire coule bien ! Chroniques du collège unique*. URL :

<https://blogs.mediapart.fr/vincent-schweitzer/blog/300816/la-mort-du-livret-personnel-de-competences-2008-2016-au-college>

envisagées comme des compétences. Ainsi, selon une circulaire ministérielle, tous les enseignements sont des lieux

« qui concourent particulièrement au parcours citoyen et favorisent : des modes collaboratifs de travail fondés sur la coopération, l'entre-aide et la participation ; l'engagement dans des projets, disciplinaires ou interdisciplinaires, [...] l'exercice de la démocratie, notamment la souveraineté populaire, la laïcité, le respect de l'autre et de la différence, l'égalité entre les femmes et les hommes dans l'ensemble des champs de la vie politique, professionnelle, familiale et sociale [...]»⁷⁹.

Recevoir un enseignement c'est simultanément construire des compétences citoyennes. Or, ceci suppose un renversement dans la conception de l'orthopédie éducative : ce qui prime désormais en cours ce n'est pas la transmission en vue de la maîtrise d'un savoir ou d'un savoir-faire, mais ce qui y conduit, à savoir les habiletés générées par la discipline de travail de l'élève. Le contenu n'importerait presque plus. Angélique del Rey en rend très bien compte :

« [...] l'école des compétences [...] n'hésite pas à mettre Proust au service de l'apprentissage des figures de style (et si le « prof de français » accepte de travailler sur des « pubs », c'est mieux) et le cours sur le scepticisme moderne au service de l'apprentissage du « débat bien réglé entre opinions ». Ce qui compte ici, c'est l'acquisition des compétences dites clés, quel que soit le contenu permettant de les acquérir⁸⁰ ».

L'incorporation de méthodes et l'acquisition d'habitudes de travail traditionnellement tenues pour des supports en vue de la transmission de connaissance tendent à devenir, indépendamment des contenus appris, des acquis valant en soi. La « collaboration », la « coopération », la « participation », le « projet », sont autant de compétences qui incluent des connaissances (celles des valeurs de la République) et des attitudes (respect des autres et de l'égalité homme/femme) permettant aux individus de s'adapter à diverses situations (« l'ensemble des champs de la vie »). Tenus initialement pour des attendus minimaux en vue d'une bonne transmission, elles deviennent cela même qu'il y a à transmettre. Aussi, le corps enseignant peut bien refuser que l'APC devienne la pédagogie officielle et effective au motif qu'elle appauvrit l'enseignement, en réalité son travail est déjà en voie de recodage si bien que chaque professeur et professeuse la met déjà en application sans nécessairement le savoir : les techniques de travail qu'il ou elle enseigne tendent à devenir prioritaires sur les contenus transmis par leur truchement. Or, les compétences ainsi construites en cours servent

⁷⁹ Circulaire du 23 juin 2016.

⁸⁰ Angélique DEL REY, *À l'école des compétences, de l'éducation à la fabrique de l'élève performant*, Paris, La Découverte, 2013, p. 133

très précisément d'interface entre les cours, quels qu'ils soient, et la constitution de la citoyenneté, car n'importe quelle séance de chimie ou de sport peut être simultanément appréhendée comme un exercice de majoration de compétences démocratiques : participer en cours en prenant la parole pour demander des clarifications, c'est être un citoyen actif ; faire une recherche en groupe en se divisant les tâches et en mettant les résultats en commun c'est avoir développé le respect des différences et le souci de l'utilité commune ; demander à faire un devoir supplémentaire, c'est nourrir un sens de l'engagement ; s'atteler à la tâche sans attendre de directives, c'est être un citoyen autonome, etc. Autrement dit, toutes les qualités habituellement requises en tant que *moyens* pour la maîtrise d'un savoir deviennent une *fin en soi* que l'institution peut reconnaître simultanément comme la marque d'acquis scolaires et d'attitudes citoyennes. Se dessine ainsi une *subjectivité compétente* inséparablement formée et citoyenne.

Les compétences sont donc une interface car elles permettent à la discipline démocratique de se brancher sur la transmission scolaire et d'identifier ainsi capacités scolaires et conduites normales. La compétence « engagement », que l'on retrouve également dans la fiche Avenir de Parcoursup, est particulièrement représentative. Elle se construit par l'implication de l'élève dans des activités scolaires et parascolaires comme, par exemple, la participation aux composantes de la démocratie scolaire officielle, c'est-à-dire les instances de la participation lycéenne que sont le Conseil de la vie lycéenne (CVL), à la Maison des lycéens (MDL), aux élections de délégués, mais également par l'investissement dans l'organisation de divers événements festifs et culturels ou ayant trait à la vie de l'établissement et dont la visée est éducative : organiser des débats hebdomadaires, montrer un club de cinéma, produire et mettre en place des expositions de tous ordres sur des thèmes comme les dangers du sucre dans l'alimentation ou l'addiction aux smartphones, participer à une campagne contre le gaspillage alimentaire, etc. Or, cet « engagement » qui atteste de l'attitude citoyenne des élèves volontaires, sera en même temps validé comme une compétence scolaire dans Parcoursup. En somme, l'école tend à devenir un lieu de majoration des compétences, et cela est vrai également pour les instances de la démocratie scolaire qui sont pensées comme des lieux en continuité avec les pratiques éducatives. Ainsi en va-t-il du Conseil de la vie collégienne (CVC). La loi du 8 juillet 2013 qui l'institua lui assigne explicitement une mission éducative marquée par l'APC, en parfaite continuité avec le reste des activités scolaires : « pour devenir de jeunes citoyens, les élèves doivent apprendre les principes de la vie démocratique et *acquérir des compétences civiques* grâce aux

enseignements dispensés et par la participation aux instances représentatives et/ou à la vie associative des écoles et des établissements⁸¹ ».

3. Discipliner les conduites politiques

On l'a vu, la citoyennisation implique, en partie, un recodage de conduites conflictuelles, celle des manifestations-émeutes, en phénomène de violences, c'est-à-dire de conduites déviantes, porteuses de risques qui menacent l'institution scolaire et, plus généralement, l'ordre social et l'utilité économique. Elle découle d'un impératif de gouvernabilité de la jeunesse : il faut prévenir et conjurer tout devenir insurgeant. Cependant, il n'est pas tant question de dépolitiser les élèves que de reconditionner leurs conduites politiques de sorte qu'elles servent l'utilité sociale et économique. Or, pour ce faire, il faut effectivement en passer par une dépolitisation, mais qui n'est qu'un préalable pour préparer sa « repolitisation » aux conditions de la police. Ainsi ses conduites conflictuelles, comme on l'a vu, sont codées dans un discours médico-policier qui les appréhende en termes de déviance potentielle. Comme le remarque A. Brossat, la volonté scolaire de citoyennisation « comporte cette prémisse inavouée que les jeunes sont déliés de toute forme d'accès à la politique (*id est* à la démocratie, *id est* à une subjectivité "citoyenne") de par leur expérience propre et qu'ainsi la citoyenneté doit faire l'objet d'un travail d'implantation et de "culture" propre⁸² ». En d'autres termes, on suppose que la jeunesse, du fait de son inexpérience, est d'abord une subjectivité « vierge » de toute politique qui, du fait de l'absence de toute structuration, comporte le risque de se développer de façon pathologique. Soit qu'on la juge indifférente aux affaires communes, préoccupée uniquement par ses tâtonnements maladroits dans les affaires de l'intime, soit qu'on craigne qu'elle s'y rapporte de façon immature et excessive, emprunte qu'elle serait de passions aveuglantes, dans les deux cas son état « virginal » en fait un terreau pour le développement de conduites « sauvages ». Elle est, autrement dit, envisagée comme une subjectivité encore insuffisamment dressée, prête à tous les débordements et vulnérable aux tentatives d'« emprise mentale ». Mais implanter et cultiver une subjectivité citoyenne, ne consistera pas à faire mûrir leurs rétivité et leurs révoltes, à les doter de lumières diagnostics et critiques et à les encourager à la lutte. Prêtons à nouveau attention au rôle de la compétence « engagement » promue par les dispositifs du parcours

⁸¹ Loi n° 2013-595 du 8 juillet 2013.

⁸² A. BROSSAT, *L'animal politique*, *op. cit.*, p. 51-52.

citoyen et de la démocratie lycéenne. Le projet est bien de nourrir chez les jeunes une volonté de s'impliquer dans des affaires autres que leurs préoccupations privées, de les brancher sur les problématiques collectives du lycée et au-delà — de les politiser, donc. Mais dans quelle politisation exactement sont-ils ainsi engagés ? La participation à un blocage d'établissement, à une manifestation sur les heures de cours, sont autant de conduites qui, en transgressant les règles scolaires, les normes sociales, voire la loi, tombent aisément dans la catégorie des « conduites à risques » et des violences qu'il faut conjurer par une orthopédie morale appropriée. Bien plutôt, la compétence « engagement » sert à attester du mûrissement d'un sens de la « responsabilité » sur lequel est rabattue toute la signification de la citoyenneté scolaire et qui consiste dans le *souci du bon fonctionnement de l'ordre scolaire*. Ainsi, depuis 2017, un lycée breton propose aux élèves de terminale de servir de guides aux familles un samedi matin lors de la journée portes-ouvertes en échange de la validation de la compétence « engagement » sur la fiche Avenir de Parcoursup. Il s'agit de se rendre « utile à l'intérêt général⁸³ » en échange d'une bonification scolaire. Tel est donc le sens de l'implantation du sens de l'engagement : « au sein de l'école [...] diverses fonctions et responsabilités peuvent être confiées aux élèves sous le contrôle permanent des professionnels, en tant qu'élément contributif du parcours [citoyen]⁸⁴ ». Quant à celles et ceux qui s'engageraient autrement, en dehors des sentiers battus, elles et ils se verraient soumettre à la pénalité normalisatrice de l'établissement : notification des absences aux parents, retenues, exclusion, conseil de discipline.

Ce dont on fait la « culture », c'est donc une subjectivité politique responsable au sens d'utile et sans désordres. C'est pourquoi la citoyennisation est une orthopédie morale qui rapporte les conduites citoyennes aux bonnes mœurs. Mais cette réforme morale qui émerge à la fin des années 1980 est bien une *politisation* car elle ne réprime pas, ne confine pas les jeunes dans un statut étroit d'apprenant devant limiter ses conduites à l'étude seule, mais entend reconditionner l'engagement juvénile de sorte à produire un type déterminé de subjectivité politique, une façon spécifique de s'introduire dans les problèmes de la collectivité, c'est-à-dire dans les rapports de domination qui structurent l'école et, plus généralement, la société. C'est la *mise en participation* qui constituera le vecteur central de cette entreprise.

Dès novembre 1968, afin de répondre à une révolte durant laquelle lycéens et lycéennes ont joué un rôle important, a été officiellement reconnu aux élèves (ainsi qu'à leurs

⁸³ Circulaire 23 juin 2016.

⁸⁴ *Ibid.*

parents) le droit à l'expression et à la participation de sorte à les associer, peu ou prou, à la prise de décision⁸⁵. Toutefois, il s'agissait là davantage d'une maigre concession de l'État à une affirmation d'égalité venue de la rue, qu'une politique publique enclenchant un processus policier de fond. C'est pourquoi, « inégalement mise en œuvre, la participation des élèves et des parents s'est vue institutionnellement limitée et a progressivement perdu son enthousiasme et sa force, tombant parfois même quelque peu dans l'oubli⁸⁶ ». Ce n'est qu'en 1989, sur fond de mouvements lycéens et étudiants persistants (comme la mobilisation contre le projet Devaquet en 1986) et de violences urbaines, que la loi Jospin sur l'orientation de l'éducation la réaffirme pleinement. Le décret du 18 février 1991⁸⁷ octroie un droit d'expression individuelle et collective. Les élèves peuvent se constituer en association et disposent également d'un droit de réunion et de publication. Dans le sillage de cette nouvelle législation seront créées les différentes instances officielles de la démocratie lycéenne déjà évoquées et le parcours citoyen viendra en 2013 donner cohérence à l'ensemble. Mais, contrairement à novembre 1968, la participation n'est plus concédée, accordée, elle est au contraire incitée. Dans les statuts des enseignants⁸⁸ et des CPE⁸⁹, l'encouragement de la participation apparaît comme une obligation de service. Les élèves sont sollicités pour se présenter aux élections des diverses instances et rejoindre des activités associatives et sportives. Aujourd'hui, comme on l'a vu, elle est même échangée contre des rétributions scolaires en termes de compétences. Le parcours citoyen appelle à une triple participation : « la participation des élèves à la vie sociale de l'établissement et de son environnement », la participation à des « ateliers débats et philosophiques », et la participation à une « préparation en amont de la Journée défense et citoyenneté »⁹⁰. Or, que veut dire ce *faire* participer ? Rappelons-nous que cette volonté de citoyennisation est une moralisation et que chaque participation est une exposition aux mécanismes disciplinaires décrits plus haut. Par conséquent, ce dont il est question c'est de mettre en activité les élèves de sorte à les *impliquer dans leur propre réforme morale*, ce qui ne signifie pas autre chose que la production, par des mécanismes d'assujettissement disciplinaire, de l'autonomie dont le

⁸⁵ Décret n° 68-968 du 8 novembre 1968.

⁸⁶ Sylvie CONDETTE-CASTELAIN, « L'implication des élèves dans la vie de l'établissement : regards croisés des enseignants et des conseillers principaux d'éducation », *Carrefours de l'éducation*, vol. 28 n°2, 2009, p. 54.

⁸⁷ Décret n° 91-173 du 18 février 1991 relatif aux droits et obligations des élèves dans les établissements publics locaux d'enseignement du second degré.

⁸⁸ Circulaire n° 97-123 du 23 mai 1997 relative à la mission du professeur exerçant en collège, lycée d'enseignement général et technologique ou en lycée professionnel.

⁸⁹ Circulaire 82-482 du 28 octobre 1982 relative au rôle et aux conditions d'exercice de la fonction des conseillers d'éducation et des conseillers principaux d'éducation.

⁹⁰ Voir le texte de présentation générale sur le site du ministère de l'éducation nationale, « Le parcours citoyen ». URL : <http://www.education.gouv.fr/cid100517/le-parcours-citoyen.html>

démocratisme fait son idéal central. Nulle contrainte à la participation ici, il est plutôt question de faire incorporer aux élèves les normes de conduites saines de sorte qu'ils les assimilent comme les leurs propres. La participation est une technologie de pouvoir qui doit permettre que les individus concourent d'eux-mêmes à l'effectivité des normes de socialisation qui les gouvernent et les maintiennent à leurs places.

La citoyennisation n'a en effet pas vocation à produire une subjectivité critique tournée vers la transformation de l'ordre établi, à favoriser l'émergence de pratiques de transgression et de nivellement. Au contraire, elle vise à susciter une contribution volontaire au fonctionnement de l'ordre scolaire : « si je paye mes impôts, déclare l'inspectrice générale Christiane Menasseyre, je suis un sujet [au sens de l'Ancien régime]. Si je comprends que je dois payer mes contributions par lesquelles je contribue au budget national, je suis citoyen⁹¹ ». Singulière conception de la subjectivité politique : le simple fait d'obtempérer ne suffit pas, il faut encore le redoubler subjectivement par une adhésion. On pourrait bien sûr objecter qu'il y a de *bonnes* raisons de payer l'impôt et que l'autonomie consiste précisément dans un consentement donné en connaissance de cause. Cependant, cette philosophie d'inspection dit tout autre chose : les élèves deviennent autonomes (citoyens) quand ils comprennent qu'ils doivent obéir, se soumettre aux impératifs propres à leur place et fonction. Ce que les élèves « comprennent », c'est qu'il est *convenable* de se *conformer* aux exigences budgétaires de la nation, peu importe leur raison d'être. Ils ont ainsi à intégrer, jusque dans leur sensibilité, qu'il est inconvenant, honteux, égoïste de ne pas payer ses impôts et qu'ils doivent donc muer le désir de satisfaction individuelle en volonté de bénéfice collectif. Devenir citoyen c'est faire un travail sur soi qui substitue l'intérêt social à l'intérêt individuel. Or, dans ce schéma, jamais n'est envisagé qu'il puisse aussi y avoir de bonnes raisons de *désobéir* et de ne pas payer l'impôt. Jamais n'est esquissée l'idée que la liberté politique passe aussi par la désobéissance, civile ou non, et qu'elle est une composante essentielle de la subjectivation politique des assujettis. L'autonomie relève donc ici de l'*autocontrainte*. A. Brossat l'exprime bien lorsqu'il constate que

« s'établit l'indistinction entre le disciplinaire et le démocratique et ceci sur un mode [...] [qui] en appelle à la réflexion des individus, à leurs capacités d'autoproduction comme sujets responsables [...]. L'appropriation se fait plus subtil en convoquant sans fin le discernement des individus⁹² ».

⁹¹ Intervention à l'université d'automne organisée par le ministère de l'Éducation nationale en novembre 1999. Citée dans A. BROSSAT, *L'animal démocratique*, op. cit., p. 59

⁹² *Ibid.*, p. 61.

Il y a comme un idéal obscur qui habite l'entreprise d'assujettissement démocratique, celui que les sujets le fassent d'eux-mêmes pour réduire à la fois les dangers et les coûts qu'il y a à la prise en charge de leurs potentielles conduites conflictuelles. Il « s'agira toujours, ajoute A. Brossat, de tenter de faire du jeune concerné non pas le sujet passif de la décision [...] le concernant, mais bel et bien un acteur de sa réforme⁹³ ».

L'autonomie suppose aussi l'égalité. L'assujettissement hiérarchique perd de sa nécessité si les individus s'autocontraignent. Le pendant de l'autocontrainte citoyenne est alors une égalité fonctionnelle qui fait perdre au corps enseignant et aux chef.fe.s d'établissement leur vieille autorité despotique. D'ailleurs, c'est avec réticence qu'ils et elles ont accueilli l'élargissement des droits permis par la loi de 1989 :

« la méfiance est grande du côté des personnels de l'établissement qui, pour certains, s'interrogent sur l'utilité de cette nouvelle orientation politique, et qui, pour d'autres, voient dans la participation un risque de déstabilisation, pouvant perturber durablement l'organisation et le fonctionnement du lycée, introduisant parfois discordes et dysfonctionnements⁹⁴ ».

Il n'est évidemment pas question de dire que toute hiérarchie disparaît car les statuts sont toujours là, immuables, inébranlables. Entre professeurs et lycéens, par exemple, c'est la relation pédagogique et la façon dont s'exerce l'autorité et la circulation de la vérité qui se modifie. Enseignants et enseignantes sont de moins en moins maîtres et maîtresses incontestables, détenteurs d'une vérité transmise par voix magistrale à des élèves, pour l'essentiel, récepteurs passifs, mais de plus en plus des accompagnateurs et des animateurs. C'est ce dont témoigne l'introduction dans les cours, via les cours d'instruction civique, de la modalité du débat destinée à produire de la citoyenneté : « la discussion réglée et le débat argumenté ont une place de premier choix pour permettre aux élèves de comprendre, d'éprouver et de mettre en perspective les valeurs qui régissent notre société démocratique⁹⁵ ». Le débat brise tout simplement le dispositif du cours magistral et sa conception hiérarchique de la pédagogie :

« MISE EN ŒUVRE DU DEBAT EN CLASSE

Pratiquer des débats en classe avec les élèves sous-tend un postulat de départ :

- considérer le débat comme un travail langagier et conceptuel qui vise *un rapport non dogmatique* au savoir ;
- considérer le débat comme un outil et un support d'enseignement, *s'inscrire dans une démarche heuristique* ;

⁹³ *ibid.*, p. 65.

⁹⁴ Sylvie CONDETTE-CASTELAIN, « La participation lycéenne et le rapport des élèves à la loi », *Spirale. Revue de recherche en éducation*, n°34, 2004, p. 76.

⁹⁵ *Bulletin officiel* n° 30 du 26-7-2018.

- *confronter des idées entre pairs pour faire évoluer des représentations* »⁹⁶.

L'enseignant ou l'enseignante ne détiennent plus un savoir déjà constitué à transmettre à celles et ceux qui ne l'ont pas. Cela ne signifie pas qu'il ou elle ne sait rien, mais que le savoir professoral ne se donne que par *circulation*, à travers la confrontation des idées *entre pairs*. Transmettre c'est désormais aiguillonner la parole en fournissant quelques éléments (notamment en exigeant des lectures préalables), la faire circuler, la modérer également si nécessaire, mais sans jamais s'approprier le dernier mot. La vérité ne se trouve dès lors plus dans une docte maîtrise individuelle, attestée par diplômes et concours, mais dans la circulation et l'échange des mots — circulation qui produit des compétences citoyennes et scolaires.

« Rôle de l'enseignant :

Après l'expérience de plusieurs débats et une construction des compétences en jeu explicitées, l'enseignant apprend à déléguer le plus possible l'organisation du débat aux animateurs [désignés parmi les élèves]. Il devient un simple accompagnateur garant toutefois de la légitimité des propos, que ceux-ci restent dans la lignée de l'éducation à la citoyenneté [...] (on ne peut tout accepter et c'est l'enseignant qui reste l'ultime référence) »⁹⁷.

Savant mélange d'horizontalité et d'autorité. Celle-ci demeure mais sous la forme d'un garde-fou et non plus de la maîtrise — garde-fou néanmoins parfaitement suffisant, et même particulièrement opportun, pour que continue de s'exercer le travail de discipline citoyenne. En effet, le dispositif horizontal du débat, en donnant l'initiative et la responsabilité de la séance aux élèves, permet des effets accrus de surveillance car, en diminuant leur temps de parole, il allège pour les enseignants la part de concentration sur un discours dont ils et elles avaient la charge exclusive. Maintenant, pendant que les élèves parlent, ils ou elles peuvent s'adonner plus facilement au repérage des risques :

« Durant le débat, le professeur a la possibilité de mieux observer sa classe : il peut se rendre compte de la manifestation de conflits socio-cognitifs, des essais de décentration et de réajustement, d'appropriation de certaines réponses par les élèves »⁹⁸.

⁹⁶ « Fiche méthodologique : mise en œuvre du débat en classe ». Document mis à disposition par l'académie de Orléans-Tours dans le cadre de la « Mission Culture humaniste 37 ». URL : https://www.ac-orleans-tours.fr/fileadmin/user_upload/cult_hum37/Laicite/Stage_12_janvier/Fiche_methodologique_debat.pdf [Mes italiques].

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Fiche pédagogique de l'académie de Nancy Metz : « Réflexions menées à partir de l'expérimentation dans deux classes (5e et 4e) du double rapport suivant : “apprentissage des débats” et “éducations civiques” ». Citée dans Alain BROSSAT, *L'animal démocratique, op. cit.*, p. 68.

En d'autres termes, nous avons affaire à la mise en place d'une d'égalité fonctionnelle (qui n'est ni formelle ni réelle) comme levier pour assurer une prise aux mécanismes d'assujettissement disciplinaire des élèves.

La mise en participation vise alors à reconfigurer les conduites politiques estudiantines en direction d'une *cogestion*. Les élèves doivent idéalement devenir l'un des opérateurs de l'ordre dans l'établissement où il se trouve. Les faire participer c'est *les porter aux responsabilités*, leur faire occuper des fonctions

« telles que l'aide aux apprentissages (tutorat entre élèves, ...) ; la participation, dans le cadre de projets et actions éducatives, à des tâches administratives ; l'implication dans la vie scolaire de l'école et de l'établissement (aide à la résolution de conflits, aide à l'accueil des parents, à l'organisation de portes ouvertes...) ; l'implication dans l'association sportive du collège ou du lycée, dans le foyer socio-éducatif ou la maison des lycéens, dans un média scolaire ; [...] l'engagement sur des questions relevant de la santé et de la sécurité (constitution d'une équipe premiers secours piloté par l'infirmier ou l'infirmière, projets en lien avec le parcours éducatif de santé...)»⁹⁹ ».

Les instances de la démocratie lycéenne jouent un rôle central dans la responsabilisation puisque les élèves élus au Conseil d'Administration disposent d'une voix délibérative et non uniquement consultative. Ils participent à la décision. Mais le sens de leur présence est pensé uniquement comme une *collaboration* par les personnels et non comme l'occasion d'une contestation. Un proviseur l'explique très clairement : les dispositifs participatifs supposent de « savoir canaliser toutes ces énergies ». Et d'ajouter : « il faut éviter tout dérapage, j'ai encore à l'esprit les dernières manifestations [lycéennes]»¹⁰⁰. La part prise à la décision ne doit donc jamais prendre la forme d'une confrontation avec les adultes, d'une opposition, d'une tentative de blocage, mais d'abord et avant tout d'assumer leur part de responsabilité dans les décisions qui sont prises par le conseil, c'est-à-dire de faire comme si elles étaient aussi les leurs, ce qui pourra toujours leur être objecté en cas de crise : « vous ne pouvez contester, vos délégués ont validé ».

Pour le comprendre, il faut prendre la mesure de ce que cette citoyenneté active et participative, qui émerge avec les instances représentatives, a pour modalité constitutive la communication pacifiée et pacifiante. Cela concerne, d'une part, les rapports entre les élèves eux-mêmes quand les divisions propres à la société extérieure pourraient venir perturber l'ordre scolaire : « le parcours [citoyen] permet d'apprendre à accepter la diversité des opinions ainsi que les désaccords, en privilégiant l'écoute et le débat ». Aussi faut-il construire

⁹⁹ Circulaire, du 23 juin 2016.

¹⁰⁰ Propos tenu lors d'un entretien réalisé par Sylvie CONDETTE-CASTELAIN, « L'implication des élèves... », *op. cit.*, p. 59.

chez chacun une *compétence communicationnelle* par un « entraînement au débat, à la controverse et à l'argumentation », ce qui ne peut passer que par « la maîtrise et la mise en œuvre des langages dans des contextes et des situations de communication variés¹⁰¹ ». L'activité citoyenne des élèves doit donc être de type communicationnel, se caractériser uniquement par la prise de parole séparée de tout acte. C'est, d'autre part, très exactement sur ce seul mode, celui de l'intercompréhension, que les élèves entreront en rapport avec les personnels qui les dominent, ce qui impose d'entrer dans une relation coopérative avec le pôle de la domination désormais considéré comme un interlocuteur : « les heures de vie de classe permettent aux élèves de délibérer [...] sur toutes les affaires d'intérêt général, en particulier pour éclairer les points de vue exprimés par les délégués dans les instances officielles¹⁰² ». Quant aux personnels, ils doivent faire « jouer à plein le débat démocratique¹⁰³ » de sorte que « les délégués doivent être reconnus comme partenaires à part entière, [et] les engagements communs doivent être issus d'un véritable débat¹⁰⁴ ». La modalité du débat se trouve même naturalisée car la compétence communicationnelle est considérée comme une demande spontanée : « les élèves apprécient qu'on s'occupe d'eux et demandent que le dialogue s'instaure¹⁰⁵ ». C'est sans ambiguïté que le débat démocratique est tenu pour le levier par excellence de neutralisation des conduites conflictuelles : la « démocratie est l'art de gérer les désaccords, de manière civilisée¹⁰⁶ ». Ainsi, commente A. Brossat, la citoyennisation scolaire est l'entreprise de mise en culture de conduites politiques exclusivement communicationnelles pour cette raison qu'elles permettent la prévention de « tout trouble en remettant les corps concernés “à leur place”¹⁰⁷ ». Aussi peut-on conclure avec lui que la conflictualité devient d'autant plus improbable que « l'accomplissement de l'action souhaitée [par le pouvoir] est appelé à apparaître comme le résultat d'un échange ou d'une concertation¹⁰⁸ ». Imprimer une conduite communicationnelle vise ainsi à configurer un espace politique dans lequel les élèves reconnaissent que les intérêts de l'établissement sont les leurs et qu'entre eux et le personnel il n'y a pas matière à conflit. C'est le cas dans les différents conseils où ils sont amenés à discuter :

« entre certains élèves et personnels du lycée, s'instaurent alors des formes de connivence. Cette entente et cette proximité sont issues d'un travail collaboratif

¹⁰¹ Circulaire du 23 juin 2016.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ R. BLANCHET, *op. cit.*, p. 14.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 18.

¹⁰⁶ Fiche pédagogique Nancy-Metz, citée dans A. BROSSAT, *L'animal démocratique, op. cit.*, p. 55.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 63.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 69.

commun qui s'inscrit dans la durée et que l'on trouve dans tous les espaces de consultation et de décision¹⁰⁹ ».

D'où une subjectivation politique spécifique à travers les pratiques communicationnelles : « il s'agit chez ces élèves délégués de créer de nouvelles habitudes [...] en se positionnant comme interlocuteurs sérieux, crédibles, dignes de confiance¹¹⁰ ». Les conditions sont ainsi réunies pour que tende à s'effacer la conflictualité inhérente à la structure asymétrique des rapports scolaires dont on sait qu'elle reproduit les inégalités et la domination sociales.

Bien entendu, la police démocratique scolaire n'est pas une machine implacable qui réduirait les acteurs à de simples rouages. Les différents modules participatifs sont, entre dominants et dominés, des interfaces à double tranchant. Zones tampons, elles ne peuvent éviter troubles et tensions car la mise en place de la participation estudiantine expose à l'opposition. Je l'ai mentionné, l'ouverture des droits d'expression, de réunion, etc. a suscité des réticences auprès des personnels. Selon S. Condetta-Castelain, l'introduction de la participation des élèves a fait émerger un nouveau rapport aux règles et à l'autorité : l'ordre scolaire devient pour une part *négocié* et non plus entièrement et unilatéralement imposé. L'introduction progressive des droits d'expression, d'association et de réunion, ainsi que des dispositifs de participation scolaire (EMC, EMI, TPE, etc.), parascolaire (association sportive — AS —, culturelle — Maison des lycéens, etc.) et institutionnelle (Conseil de classe, CVL, CA, etc.) tend à augmenter les exigences des élèves :

« Plus ils se sentent reconnus dans leurs fonctions, plus ils estiment que leur participation ne peut se limiter à des moments plus ou moins formalisés, offerts par l'institution, pour s'initier à la responsabilité. Ce qu'ils revendiquent, c'est le droit d'être véritablement associés à la prise de décisions¹¹¹ ».

L'implication dans les divers dispositifs participatifs enclenche un double apprentissage : d'une part, un gain d'information (meilleure connaissance des règles), et, d'autre part, le développement de compétences communicationnelles et civiles par l'incorporation des normes implicites qui régissent les échanges en réunion leur permettant ainsi de devenir audibles par les adultes. La meilleure connaissance des règles augmente leur conscience de l'écart entre les faits et les règles, et les compétences communicationnelles et civiles leur permettent d'exiger avec plus de légitimité leur meilleure application quand ils estiment subir une injustice. Il y a loin du rapport d'autorité traditionnel : les élèves accepteraient de moins en moins des injonctions unilatérales et demanderaient de plus en plus des justifications dont

¹⁰⁹ Sylvie CONDETTE-CASTELAIN, « La participation lycéenne... », *op. cit.*, p. 89-90.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 89.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 83.

l'horizon normatif (point symptomatique de leur apprivoisement malgré tout) est le règlement intérieur et la loi. S. Condette-Castelain illustre ce changement par plusieurs épisodes dans les lycées où elle faisait son enquête, dont les deux suivants :

« En histoire, c'est devenu lourd ! Le prof, il s'en prend à quelques filles... les plus timides. Il les insulte, il les rabaisse parce que ce sont des filles... y'en a deux qui veulent plus aller en cours, enfin à ces cours-là. Je suis intervenu avec deux autres, mais le prof il nous a ri au nez en disant qu'on n'était que des élèves et qu'il était prof. Je lui ai rappelé que le respect mutuel, c'était écrit dans le règlement, et qu'il y avait aussi le respect des femmes et que la loi était très claire là-dessus... en plus, on avait tout juste vu en éco les lois sur l'égalité entre les sexes. On a tous signé une pétition et là, c'est le proviseur qui l'a convoqué (Cyril, délégué au lycée Montaigne)¹¹² ».

« C'est ainsi par exemple, qu'une classe, apparemment exaspérée par le retard systématique d'un enseignant, décide de boycotter ses cours. Dans le même temps, elle crée une délégation et sollicite une audience auprès du proviseur ; elle dépose une requête, s'appuyant sur l'infraction commise au règlement intérieur, et demande à ce que la plainte soit entendue et suivie d'effets¹¹³ ».

L'introduction de la participation, le souci de la légalité qu'elle suscite, les capacités d'interaction qu'elle développe, reconfigurent de toute évidence les rapports de force au sein de l'institution scolaire : « l'organisation scolaire semble davantage reposer au lycée sur un ordre négocié, et il devient difficile pour les personnels d'imposer une décision sans la moindre concertation, sans la moindre explication, ou il faut s'attendre à des réactions d'opposition, parfois, vives, de la part des élèves¹¹⁴ ». Aussi, la relation asymétrique traditionnellement indiscutée et indiscutable est-elle battue en brèche au profit d'un rapport d'autorité jamais donné à l'avance et devant se construire et se reconstruire constamment.

Cependant, il ne faut pas candidement conclure à une émancipation des élèves. La recomposition des rapports de forces n'enlève pas sa logique policière à la façon dont la participation est mise en œuvre. N'ayant d'autre choix que de composer avec les élèves engagés, les personnels tendent à en faire des collaborateurs co-responsables, à distance de toute subjectivation conflictuelle et op-positive. S. Condette-Castelain le reconnaît quand elle note qu'« en réalité, on s'aperçoit que la plupart des personnels ne reconnaissent le bien-fondé de la participation des élèves que lorsque celle-ci vient servir la paix sociale¹¹⁵ ». L'ensemble du dispositif est donc bien destiné à s'ouvrir aux conduites politiques des jeunes, mais à condition de les absorber et de les reconfigurer en pratiques *contributrices* à l'ordre scolaire et

¹¹² *Ibid.*, p. 85.

¹¹³ *Ibid.*, p. 86-87.

¹¹⁴ Sylvie CONDETTE-CASTELAIN, « L'implication des élèves... », *op. cit.*, p. 57-58.

¹¹⁵ Sylvie CONDETTE-CASTELAIN, « La participation lycéenne... », *op. cit.*, p. 86-87.

social et de faire donc en sorte « que l'individu se sente, toujours et partout, responsable non seulement de tout ce qu'il fait (notion de responsabilité), mais également de tout ce qui lui arrive (principe de responsabilisation)¹¹⁶ ». La recomposition des forces dont il vient d'être question est en réalité une recomposition des mécanismes disciplinaires et non leur dépassement. C'est ce dont témoigne la rétivité des élèves à intégrer les modules participatifs non obligatoires (associations et instances institutionnelles). La majorité des élèves les déserte. En effet, ils sont perçus comme une extension de l'espace clos et du temps de la discipline scolaire. Pour les lycéens que S. Condette-Castelain a entendu en entretien, leur fonctionnement « rappelle trop les cours avec ses contraintes horaires, l'assiduité que généralement il exige [...] : “moi, je veux pas devoir être obligé d'y aller tout le temps, alors je n'y vais pas” (Carine, lycée Montaigne) ». Il arrive aussi souvent qu'il n'y ait pas de candidats à la fonction de délégué car celle-ci ne présente pour les élèves aucun intérêt et essentiellement des défauts puisqu'elle rend responsable du comportement des autres et oblige à rester plus tard dans l'établissement. Quant au CVL et au CESC, quand ils ne sont tout simplement pas méconnus, ils sont évités car ce sont des lieux qui se rapprochent trop du monde des adultes et de ses contraintes : « C'est un monde que les élèves qualifient volontiers “d'étrange”, de “complexe”, dans lequel ils disent ne pas vraiment se sentir à l'aise¹¹⁷ ».

En somme, la plupart des jeunes perçoit ces dispositifs comme des lieux de contrainte disciplinaire, si bien que seule une petite minorité s'y implique. Or, ceci tend à la constituer en une petite aristocratie estudiantine, du fait de la proximité que cela produit avec les personnels et de la séparation des espaces de participation avec les espaces des élèves. Certains élèves se montrent ainsi hostiles envers les délégués qui sont soit des « traîtres », soit des « privilégiés ». Deux scènes rapportées par S. Condette-Castelain l'illustrent bien¹¹⁸. La première est celle de Grégoire, un délégué qui cumule les mandats et qui doit souvent, pour remplir ses fonctions, s'absenter de cours et même du lycée. Un jour il manqua plusieurs jours d'école et à son retour il fut fraîchement accueilli par ses camarades de classe qui l'accusèrent d'« “utiliser le système à son avantage” (Amélie) , de se “croire supérieur” (Pierre) ». Étrangement, la participation à des instances habituellement perçues comme contraignantes est tenue ici pour une échappée hors des obligations scolaires. Mais, en réalité il est plutôt reproché à Grégoire de s'excepter du *sort commun*, de valoir mieux puisqu'il le quitte et, partant, le déconsidère pour nouer des liens privilégiés avec les adultes, entretenir une

¹¹⁶ François DUBET et Danilo MARTUCELLI, *À l'école: sociologie de l'expérience scolaire*, Paris, Seuil, 1996, cité dans C. CARRAT et D. FAGGIANELLI, p. 107.

¹¹⁷ Sylvie CONDETTE-CASTELAIN, « L'implication des élèves... », *op. cit.*, p. 56.

¹¹⁸ Sylvie CONDETTE-CASTELAIN, « La participation lycéenne... », *op. cit.*, p. 88-89.

connivence qui pourrait lui profiter : « ‘ils m’ont dit, t’es plus le même, t’as changé, tu te la joues... ils ont peut-être raison, je sais pas’ » ». La seconde est celle d’un délégué qui s’amuse à faire l’école buissonnière en déclarant aux enseignants devoir aller en réunion de formation des délégués et aux CPE chargés de celles-ci qu’il préfère être en cours. Son binôme ne supportant pas la situation qui donne une mauvaise image des délégués auprès des adultes, et soutenu par d’autres délégués qu’il a consultés, le dénonce. Or, certains élèves de la classe ont réagi avec colère contre ce dernier se scandalisant du fait qu’il aurait « trahi les siens » (leur propos). Ici, de façon paradoxale, les élèves se sentent solidaires d’un individu qui a pourtant tiré un avantage personnel de son statut particulier. La raison en est qu’ils ne voient pas cela comme un privilège, mais comme une prise de risque pour échapper à la machine disciplinaire scolaire et se sentent donc solidaires de cet acte. En effet, la soustraction à la discipline scolaire ne lui a pas été accordée par le « système », mais obtenue par roublardise, en se jouant des dépositaires de l’autorité, ce qui mérite solidarité et gratification symbolique¹¹⁹. Les élèves ne sont donc pas béats devant les « offres de participation » mais se trouvent divisés entre une majorité de déserteurs et une minorité constituée en élite citoyenne. Il est instructif de se rapporter à la façon dont cette dernière peut, en des circonstances troublées, percevoir les rétifs car on y décèle les linéaments du type de subjectivité à exclure quand il est question des rapports de force à l’école :

« Vous savez, il y en a qui râlent tout le temps... mais ils ne proposent jamais rien, ils sont toujours mécontents, c’est un peu trop facile quand même ! (Émeline, lycée Renoir).

« Il y en a qui considèrent forcément les profs, les CPE, le proviseur... enfin tous les adultes du lycée comme des ennemis, alors forcément, ils voient le mal partout... *il faut à tout prix les éviter...* [sic] *ils sont persuadés de perdre une partie de leur liberté*. En fait, moi, je crois surtout que si on est capable de se faire confiance réciproquement, on a tout à y gagner (Alice, lycée Montaigne) »¹²⁰.

Par conséquent, s’il faut se garder d’interpréter la citoyennisation comme une tentative de dépolitisation radicale, marque d’un âge post-politique où les pratiques d’émancipation ont été asséchées et entièrement réduites à des pratiques policières d’hygiène sociale, il ne faut néanmoins pas perdre de vue leur caractère centralement assujettissant. La police

¹¹⁹ S. Condetta-Castelain, ancienne CPE très favorable à la participation des élèves et assez élogieuse des délégués qu’elle voit comme « des élèves avertis qui vont jouer un rôle moteur dans l’établissement » (*ibid.*, p. 83), interprète très négativement l’attitude de ces élèves en la rapportant à une « solidarité groupale [qui] se caractérise par une uniformisation des comportements [et] qui s’exprime dans le respect inconditionnel des règles internes du groupes » (*ibid.*, p. 88). Dès lors que les élèves ne jouent pas le jeu de la participation, leur comportement est ramené, sans autre forme d’examen, à une sorte de primitivisme tribal juvénile.

¹²⁰ Sylvie CONDETTE-CASTELAIN, « La participation lycéenne... », *op. cit.*, p. 89. [Mes italiques].

démocratique n'est pas une réduction mais une reconfiguration. Elle détourne, canalise et réemploie des conduites de liberté à des fins de docilité et d'utilité ; elle produit, par la discipline, un type déterminant de subjectivité à partir d'une « matière » qui excède toujours la « forme » qu'on lui imprime. Il ne s'agit pas de soumettre intégralement les individus, de les vider de leurs puissances, mais au contraire de les travailler à même celles-ci. L'élève n'est jamais perçu comme siège d'une activité définitivement incontrôlable qu'il faudrait éteindre, mais comme « un être doué de capacités multiples [...] : le sens de l'initiative, le travail en équipe, l'autonomie et la prise de responsabilités, le sens de la communication, le désir d'entreprendre, la créativité [...] »¹²¹ » (capacités abordées comme des compétences, on l'a vu). La mise en participation, s'exalte Condette-Castelain, « procure [aux] élèves un sentiment d'estime de soi, une croyance forte en leur capacité à agir et à réagir. Les interactions ont ainsi [...] une fonction structurante¹²² ». Plus encore, c'est précisément quand l'école ne reconnaît pas ces potentialités — « que la vie sociale et professionnelle retiennent et valorisent¹²³ » — en réduisant l'individu « à sa seule dimension d'élève¹²⁴ », c'est-à-dire à ses performances scolaires *stricto sensu*, qu'apparaît le danger des « conduites à risques ». La garantie du succès de la police des élèves repose précisément dans leur politisation — à ses conditions. La police démocratique n'assèche pas, elle détourne, canalise et réinvestit par la production des conditions, à la fois objectives et subjectives, dans lesquelles les jeunes peuvent intervenir dans le champ de forces politique.

Nonobstant sa positivité, ce processus de reconditionnement politique est en même temps un travail d'exclusion : ce sont les pratiques insurgeantes qui sont rejetées car l'ensemble de ce dispositif rend difficile l'émergence d'une autre figure de la citoyenneté, celle qui apparut avec, et reste liée à, la Révolution française. A. Brossat remarque que dans la littérature officielle promouvant la citoyenneté scolaire, les définitions de la citoyenneté ne font jamais mention de l'événement qui mit fin à l'Ancien Régime et au type de conduites qu'il a fallu pour ce faire. Et pour cause, la prise de la Bastille, la marche des femmes sur Versailles, la société des citoyennes républicaines révolutionnaires et les Enragés évoquent des subjectivités aux pratiques qu'il serait aisé de requalifier dans le registre des « conduites à risques » et tomberaient probablement dans la catégorie de la « radicalisation ». C'est l'agir conflictuel, porteur d'une exigence de transformation profonde et se déployant sur le mode de la transgression, c'est la socialité spécifique du conflit, celle de la camaraderie op-posée à

¹²¹ Rapport Blanchet p. 19.

¹²² Sylvie CONDETTE-CASTELAIN, « La participation lycéenne... », *op. cit.*, p. 90.

¹²³ Rapport Blanchet p. 19

¹²⁴ Rapport Blanchet p. 19.

l'ordre présent, que la discipline démocratique scolaire tend à rendre impensables et impraticables :

« Que toute citoyenneté entendue dans le sens moderne qui la rattache au discours [et aux conduites] de l'émancipation soit liée à un élément de rétivité, comporte une part rebelle et conflictuelle irréductible aux pures et simples exigences de socialisation — c'est ce dont tente d'organiser l'oubli cette nouvelle approche soumise, puritaine et disciplinaire¹²⁵ ».

Il y a l'oubli, chez les ingénieurs de l'école démocratique, conjurateurs de la « violence » et de la « radicalisation », que le citoyenneté dont ils se réclament fut historiquement constituée dans et par un arrachement *radical* et *violent* à l'Ancien Régime.

CONCLUSION : *de l'école au travail*

La lutte contre les « conduites à risques » des élèves est apparue comme une entreprise de production de sujets dociles à travers la majoration en eux de compétences simultanément scolaires et citoyennes. Or, ce composite qu'est le sujet compétent, à la fois formé et moralisé, capable et docile, est également voulu comme économiquement utile, ce qui signifie que les mécanismes d'assujettissement démocratique participent à l'enracinement de la domination capitaliste, c'est-à-dire de l'exploitation du travail. Pour le saisir, il faut d'abord comprendre en quoi la diffusion de l'APC sert à adapter l'école aux demandes d'une économie caractérisée par la recherche du profit. Selon Nico Hirtt¹²⁶, si au XIXe siècle elle était essentiellement un appareil de moralisation et de socialisation d'une classe ouvrière réputée dangereuse, « l'école du peuple se transforma progressivement, au cours du siècle suivant, en instrument de sélection et de formation au service direct de l'économie¹²⁷ ». La seule capacité de lire, compter et écrire acquise à l'école ancienne manière (la scolarité s'arrêtant généralement pour les enfants d'ouvriers et ouvrières au primaire) n'allait bientôt plus suffire pour répondre aux besoins d'une industrie dont les progrès technologiques allaient croissant, ainsi qu'à l'augmentation des emplois administratifs et commerciaux. Ces différents secteurs

¹²⁵ A. BROSSAT, *L'animal démocratique*, *op. cit.*, p. 59.

¹²⁶ Enseignant belgo-luxembourgeois du second degré, essayiste et membre de l'association belge *Appel pour une école démocratique*, il est l'auteur de nombreux ouvrages et articles d'une critique d'inspiration marxiste de l'APC qui, en Belgique, s'est enracinée plus rapidement et plus profondément qu'ailleurs en Europe. Pour ce qui suit, voir Nico HIRTT, « L'approche par compétences... », *op. cit.* ; « L'école et le capital, deux cents ans de bouleversements et de contradictions », *L'école démocratique*, n°53, 2013.

¹²⁷ N. HIRTT, « L'école et le capital... », p. 10.

exigent désormais d'une part de plus en plus importante de salariés des savoir-faire spécialisés. D'où le développement de l'enseignement technique dans l'entre-deux-guerres qui devait former en nombre « mécaniciens, électriciens, dactylos, opérateurs de TSF...¹²⁸ ». Mais l'enseignement technologique ne concernait encore qu'une faible minorité. Le secondaire, qui était alors la référence, était encore un espace qu'on n'envisageait que comme un lieu de formation de l'esprit indépendamment de ce qu'on appelle maintenant les « débouchés professionnels ». C'est au sortir de la seconde guerre mondiale, explique C. Laval et ses co-auteurs, que les choses changent notablement : « la grande nouveauté des années 1945-1970 est bien le processus social et politique qui permit de constituer comme doxa l'idée d'une mise en relation plus directe de l'éducation et de l'économie, d'une adéquation entre les flux de sortie du système scolaire et les besoins en main-d'œuvre de l'économie française¹²⁹ ». Étant donné les progrès techniques et l'accroissement de la productivité, il fallait faire en sorte de fournir aux entreprises de plus en plus d'individus qualifiés. S'est peu à peu installée l'évidence que l'école favorise le plein-emploi et que la sous-qualification est synonyme de chômage. Le Commissariat général du Plan a joué un rôle important pour imposer cette conception. Mettant en lien représentants des salarié.e.s, patronat et hauts fonctionnaires, il a été le lieu où s'est développé un discours qui a fait « admettre sur la scène publique la nécessité de lier l'éducation à l'économie, promu la notion de formation, en lieu et place de celle d'éducation, l'a fait apparaître comme une grandeur mesurable et l'a posée au fondement de la qualification¹³⁰ ». C'est ainsi que, retenant les préconisations du Plan, le gouvernement a instauré par ordonnance le 6 janvier 1959, la scolarité obligatoire jusqu'à seize ans.

Il y eut ainsi, jusqu'aux années 1980, une élévation générale du niveau de formation avec une intégration de plus en plus massive des classes populaires dans le système éducatif jusqu'au baccalauréat. Mais, au même moment, avec la mondialisation de l'économie, l'exposition plus grande à la concurrence internationale et l'instabilité permanente qui en résulte¹³¹ les demandes du marché du travail vont sensiblement évoluer sous l'effet de trois facteurs déterminants. D'abord, les crises à répétition et la course permanente à l'innovation « entraînent une imprévisibilité croissante des marchés en général et du marché du travail en

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ C. LAVAL *et al.*, *op. cit.*, p. 213.

¹³⁰ Lucie TANGUY, « La mise en équivalence de la formation avec l'emploi dans les IV^e et V^e Plans (1962-1970) », *Revue française de sociologie*, vol. 43, n°4, 2002, p. 687.

¹³¹ Pour N. HIRTT, elle est due, d'une part, aux crises de surproduction répétitives qu'a connu le capitalisme depuis le choc pétrolier des années 1970 jusqu'à la crise financière de 2008 et, d'autre part, à la course à l'innovation technologique qui vient à chaque fois leur répondre pour ouvrir de nouveaux marchés et augmenter le taux de profit.

particulier¹³² » qui rend difficile « d’anticiper la nature et le volume des qualifications dont l’économie aura besoin dans les délais de douze à quinze ans sur lesquels se pensent et se construisent les systèmes éducatifs¹³³ ». Ensuite, la baisse des emplois industriels au profit des services ainsi que le développement des technologies numériques, provoquent une polarisation du marché de l’emploi. A l’augmentation depuis trente ans des emplois très qualifiés répond celle des emplois non ou peu qualifiés sont en augmentation depuis trente ans, surtout dans le secteur des services¹³⁴. Enfin, les progrès de l’informatisation font reculer l’organisation du travail conçue comme parcellarisation de tâches plus ou moins spécialisées. « Désormais chaque travailleur doit accomplir des tâches variées et donc maîtriser des compétences extrêmement diverses » : là où, par exemple, il fallait un ou une dactylographe, encodeur, sténographe, téléphoniste, etc. il suffit désormais, pour assurer les leurs tâches, d’une seule personne qui sait manipuler les logiciels de base sur un ordinateur (traitement de texte, tableur, logiciel et courriels, etc.). Or, cette déqualification rend déterminante la polyvalence et la flexibilité des salarié.e.s. La difficulté de générer des postes qualifiés stables et durables, l’augmentation de la déqualification et la demande de polyvalence, explique Hirtt, rendent peu profitables des travailleurs et des travailleuses porteurs de savoirs théoriques ou de savoir-faire spécialisés qui supposent d’être attachés à des postes sur une longue durée et au niveau de qualification clairement déterminé. Ce qu’exige désormais le monde de l’entreprise ce sont des sujets flexibles et adaptables et c’est en ce sens qu’il fait pression sur l’institution scolaire.

Il faut néanmoins bien marquer la nouveauté de cette articulation de l’école et de l’économie. Selon C. Laval *et alii*, là où elle n’était qu’une « soumission fonctionnelle » dans les années 1945-1970, elle devient par la suite une « soumission de l’intérieur, sur le plan organisationnel, discursif et pédagogique¹³⁵ ». Ce sont les contenus mêmes de l’enseignement qui vont désormais être ciblés et la notion de compétences est au centre de cette entreprise en ce qu’elle « assure [...] la mise en équivalence pratique de la production scolaire et des ressources humaines utilisées par l’appareil de production¹³⁶ ». La vieille pédagogie, on l’a dit, est jugée dépassée et inégalitaire, et nombre de réformateurs français croient que l’APC va permettre de traiter le problème de l’échec scolaire et des inégalités sans mesurer que se joue

¹³² N. HIRTT, « L’approche par compétences... », *op. cit.*, p. 8-9.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ Selon l’INSEE, entre 1982 et 2014, le taux d’emplois non qualifiés (ouvriers et employés confondus) est passé de 8,3% à 12,9% (1,5 millions de plus) et celui des emplois qualifiés de 8,7% à 17,5%.

Cf. Laurent BISAULT, « *Cadres et employés non qualifiés : les deux moteurs de l’emploi des territoires* », INSEE Première, n°1674, novembre 2017.

¹³⁵ C. LAVAL *et al.*, *op. cit.*, p. 211.

¹³⁶ *Ibid.*

une inféodation de la pédagogie à l'économie. Pourtant, définissant les compétences clé que l'éducation doit fournir, l'OCDE ne fait pas de mystère :

« la plupart des pays de l'OCDE accordent une grande importance à la flexibilité, à l'esprit d'entreprise et à la responsabilité personnelle. On attend non seulement des individus qu'ils aient des facultés d'adaptation, mais également qu'ils soient novateurs, créatifs, autonomes et capables de se motiver eux-mêmes¹³⁷ ».

L'Union européenne n'est pas en reste. Dans les années 2000, la commission européenne a fixé un cadre de référence pour guider les politiques nationales d'éducation :

« Alors que la mondialisation continue à poser de nouveaux défis à l'Union européenne, *chaque citoyen devra avoir à son actif un large éventail de compétences clés pour s'adapter avec souplesse à un monde évoluant rapidement et caractérisé par un degré d'interconnexion élevé. L'éducation, dans sa fonction à la fois sociale et économique, a un rôle fondamental à jouer pour que les citoyens européens acquièrent les compétences clés qui leur sont nécessaires pour s'adapter avec souplesse à ces changements* »¹³⁸.

C'est dans la mesure où les compétences ne sont pas des savoirs ou des savoir-faire spécifiques, mais des habiletés transversales que leur construction est envisagée comme ce qui permet la polyvalence et la flexibilité désirée. Elles permettent, dans un monde « court-termiste » structurellement instable, une efficacité immédiate. Selon un spécialiste en construction de compétences et en management, il faut un enseignement

« qui ne se limite pas à des savoir-faire ponctuels mais qui prenne en compte la capacité à gérer des situations professionnelles de plus en plus complexes et événementielles. Être compétent ce n'est pas seulement savoir exécuter une opération, mais c'est savoir agir et réagir dans un contexte particulier, c'est savoir faire face à l'imprévu, à l'inédit¹³⁹ ».

La majoration scolaire des compétences est ainsi vouée prioritairement à produire des sujets immédiatement utiles dans les processus de maximisation du profit.

Or parmi ces compétences, la citoyenneté figure en bonne place. Le cadre de référence européen pour la politique éducative évoqué ci-dessus identifie plusieurs compétences clés à construire, parmi lesquelles la « communication dans sa langue maternelle », la « compétence mathématique », la « compétence numérique », « apprendre à apprendre », l'« esprit d'initiative et d'entreprise » et des « *compétences sociales et civiques* ». La citoyenneté/sociabilité, produite par la discipline démocratique-scolaire, fait donc partie d'un

¹³⁷ OCDE, « La définition et la sélection des compétences clés », 2005. Cité par C. LAVAL *et alii*, *op. cit.*, p. 221-222.

¹³⁸ COMMISSION EUROPEENNE, *Les compétences clés pour l'éducation et la formation tout au long de la vie, un cadre de référence européen*, Luxembourg, Office des publications officielles des Communautés européenne, 2007, p. 3. [Mes italiques].

¹³⁹ Cité dans N. HIRTT, « L'approche par compétences... », *op. cit.*, p. 12.

continuum de compétences, dont l'esprit d'entreprise (probablement la plus importante puisque la finalité de l'ensemble est économique), formant ainsi les prérequis qui rendent un sujet *employable*, c'est-à-dire propre à « relever les défis de la mondialisation » comme on aime à dire. Aussi les jeunes citoyens sont-ils inséparablement dociles — peu susceptibles de conduites à risques — et économiquement utiles — producteurs efficaces dans un monde instable. Dans un premier temps, c'est leur docilité même qui est utile en tant que préalable à l'activité productive : ils peuvent être employés *sans risques*, c'est-à-dire avec l'assurance qu'ils ont de bonnes mœurs et qu'ils ne s'adonneront à aucune pratique déviante qui pourrait troubler les relations dans l'entreprise et donc son activité. Deuxièmement, ce sont leurs conduites *politiques* qui sont pacifiées : la civilité qui doit les caractériser à la sortie de l'école garantit que la manière dont ils vont prendre en charge la souffrance au travail due à l'instabilité corrélative d'emplois instables et générateurs d'angoisse ainsi que l'asymétrie constitutive des rapports de production capitaliste sera « responsable ». S'ils sont citoyens en entreprise, ils aborderont le pôle de la domination sur un mode dialogique, co-gestionnaire et non insurgent. Cette police du politique est un enjeu d'autant plus essentiel que, sous l'effet de la déqualification des emplois et du reflux tendanciel des postes et carrières stables caractérisant, à l'époque du compromis fordiste, « “l'entreprise providence” qui offrait à ses employés une relative sécurité¹⁴⁰ », la loyauté que pouvait avoir les travailleurs et travailleuses à l'égard de leurs patrons n'est plus autant assurée. Enfin, utile d'un point de vue strictement économique. En effet, les diverses compétences citoyennes évoquée plus haut, l'engagement, l'autonomie, la coopération, la collaboration, sont convertibles : elles peuvent immédiatement servir comme des compétences professionnelles. L'engagement, par exemple, peut être recodé non seulement en sens de la responsabilité, mais surtout en capacité d'initiative et d'investissement subjectif en faveur d'une entreprise au sein de laquelle on ne se trouve pas par défaut mais en laquelle on croit. Avec l'effacement des emplois sécurisés, les choses s'inversent : ce n'est plus à l'entreprise de donner des gages mais au salarié de donner de sa personne et de *croire* en elle, comme un citoyen croit en la nation à laquelle il appartient. La capacité citoyenne est ainsi une qualité *individuelle* qui consiste dans un sens de la responsabilité pour l'entreprise devenue unique horizon de sens.

¹⁴⁰ Thibault LE TEXIER, « Le management est-il anti-démocratique ? », *Esprit*, n°3, 2018, p. 73.

CHAPITRE 6

Le gouvernement des travailleurs

La police démocratique des conduites (2)

« Le caractère étranger du travail apparaît nettement dans le fait que, dès qu'il n'existe pas de contrainte physique ou autre, le travail est fui comme la peste ».
Karl Marx¹

« [Il y a] congruence heureuse entre la satisfaction des travailleurs et la réalisation des objectifs managériaux ».
John Storey²

« L'enrichissement des tâches, ça paye ».
Frederick Herzberg³

INTRODUCTION

L'école inculque donc une discipline citoyenne à celles et ceux qui vont entrer dans le monde du travail salarié, c'est-à-dire dans un univers fondamentalement asymétrique formalisé par un contrat de soumission. Espace de domination du travail par le capital, l'entreprise capitaliste est le lieu par excellence du conflit entre les intérêts de quelques-uns et ceux de l'immense majorité. Or, bien que sa structure soit fondamentalement inégalitaire et liberticide, elle est pourtant un lieu où se déploient, depuis une cinquantaine d'années, de nombreux dispositifs démocratiques de participation directe et indirecte dont on va voir qu'ils visent moins à remettre en question le rapport salarial qu'à gouverner les conduites des travailleurs et des travailleuses. On verra qu'il s'agit de technologies qui visent simultanément

¹ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, trad. Émile Bottigelli, Éditions sociales, 1972.

² Professeur de management britannique. Cité dans Grégoire CHAMAYOU, *La société ingouvernable, Une généalogie du libéralisme autoritaire*, Paris, La Fabrique, 2018, p. 23.

³ Psychologue étatsunien connu pour ses travaux sur l'enrichissement des tâches au travail. Cité dans *Ibid.*

leur mise au travail et la reconfiguration de leurs conduites politiques au profit du capital. Mais comment les managers en sont-ils venus à recourir à des techniques démocratiques de gestions des « ressources humaines » ? Comment se fait-il que la contrainte autoritaire propre à l'organisation tayloriste du travail ait été remise en cause au point d'adopter des dispositifs qui, par l'imaginaire égalitaire qu'ils entretiennent, peuvent s'avérer dangereux pour le pouvoir managérial ?

C'est que le management traditionnel perd de son efficacité. Il peine à mettre au travail des prolétaires qui nourrissent un esprit antiautoritaire et ne craignent pas le chômage. Cette situation a poussé au développement de nouvelles réflexions managériales qui ont peu à peu développé l'idée qu'il était non seulement possible, mais également plus efficace, de conduire les travailleurs et les travailleuses à adopter des conduites dociles et plus productives, *sans les forcer*, simplement en structurant leur champ de conduites par des dispositifs participatifs et dialogiques. Une remise en cause du schéma tayloriste conduisit ainsi les managers à faire prendre part les prolétaires à l'organisation du travail, à leur conférer de l'autonomie et des responsabilités afin de les mobiliser en faveur de l'entreprise et de ses objectifs (1).

Se pose, dès lors, la question cruciale de l'importance historique prise par ce management d'un genre nouveau. D'aucuns considèrent volontiers qu'il ne fut qu'une parenthèse ouverte à une époque tumultueuse et inventive, mais très vite refermée avec le retour de bâton conservateur et l'avènement, dans les années 1980, du capitalisme néolibéral, avec ses attaques contre le social, sa restructuration de l'action de l'État selon la norme du marché et la production d'une subjectivité entrepreneuriale individualiste non disposée à intégrer des pratiques collectives. Fondamentalement antidémocratique, il aurait brutalement et rapidement mis fin aux expérimentations managériales participatives. En réalité, rien n'est moins sûr. Les critiques du néolibéralisme manquent le fait qu'il a, au contraire, en partie absorbé les techniques de management démocratique en leur imprimant un pli qui lui est propre, c'est-à-dire individualiste et utilitariste. Ces critiques ne voient pas non plus qu'au plan de sa tradition théorique, il dispose de ressources pour articuler une pensée démocratique. Ne pas envisager cela, c'est ne pas mesurer le risque que le néolibéralisme soit en mesure de répondre aux accusations critiques d'antidémocratie et aux résistances qui lui sont opposées à leur lumière aujourd'hui, et qu'il soit donc capable de se recomposer dans leur dos (2).

C'est qu'il est également servi par un management participatif qui se déploie sous de multiples formes à côté de lui depuis les années 1980, d'une façon relativement autonome

mais qui lui est utile, dans l'entreprise comme dans l'administration publique (3). Enfin, on verra que les entreprises ont également recours à des tactiques démocratiques pour gouverner non pas seulement les salariés, mais les sujets extérieurs comme des associations ou des ONG afin de désamorcer leur conflictualité et les rendre même utiles à l'entreprise (4).

1. La démocratisation du management

Dans *La société ingouvernable* Grégoire Chamayou documente la manière dont, au sein des entreprises étatsuniennes, on a cherché, à la fin des années 1960, à contrer les travailleurs et les travailleuses indociles qui, craignait-on, risquaient de provoquer « la destruction du “système de la libre entreprise”⁴ ». Durant cette période, les jeunes ouvriers non qualifiés sont nombreux à désertir le travail à la chaîne. Ils quittent l'usine aussi rapidement que possible pour d'autres gagne-pains, ce qui provoque une importante rotation de l'emploi. Les retards sont nombreux et l'absentéisme est conséquent : le taux peut grimper à 20% les jours de forte chaleur. Au travail, non seulement on n'est pas toujours appliqué, mais on pratique aussi le ralentissement volontaire de la cadence pour souffler. Le sabotage, concerté ou individuel, est fréquent : on abîme une aile de voiture ici ou on oublie de monter une pièce là, de sorte que le produit final soit hors d'usage. Enfin, il y a de nombreux débrayages : « au cours de l'année 1970, près de deux millions et demi de travailleurs se mettent en grève aux États-Unis⁵ ». Et elles conduisent souvent à une augmentation de la part salariale. Toutes ces indocilités et révoltes ont causé de sérieux problèmes de productivité et menacé l'accroissement du taux de profit. Quelle fut la première réaction managériale ?

« confronté, donc, à des indisciplines ouvrières, le management ne trouve rien de mieux que d'y répondre par une intensification du régime disciplinaire que celles-ci refusaient en premier lieu, les attisant en retour au point de les radicaliser en révolte ouverte⁶ ».

Comment rétablir l'ordre et la productivité ? Pour trouver une solution, le management doit commencer par s'expliquer la rétivité ouvrière. Deux séries de discours s'entrecroisent. Premièrement, on en attribue la cause à une spécificité de la nouvelle génération qui, n'ayant connu que la prospérité d'après-guerre et ne craignant pas le chômage dans une période de quasi plein emploi, peut se permettre le luxe d'un licenciement. On a ici une explication

⁴ Grégoire CHAMAYOU, *op. cit.*, p. 9.

⁵ *Ibid.* p. 17.

⁶ *Ibid.*, p. 19.

d'inspiration taylorienne classique : le prolétaire est fondamentalement un tire-au-flanc intéressé qui ne se mobilise que moyennant finance. Or, pourquoi travaillerait-il à une époque où le risque économique est faible ? Mais, deuxièmement, la grève de Lordstown en 1972, dans une usine de General Motors où régnait un travail à la chaîne aux cadences infernales (l'usine se vantait d'avoir la chaîne de production la plus rapide au monde⁷), va imposer dans le débat public et dans la littérature managériale la *question de la qualité de vie au travail*. C'est alors la psychologie qui est appelée à la rescousse. Les réflexions managériales découvrent notamment la « pyramide des besoins » d'Abraham Maslow ainsi que le fait que les ouvriers ne sont pas mus par leurs seuls besoins de base et qu'il faut que leur travail ait un sens, ce qui serait d'autant plus vrai dans une société de plein emploi. Elles en viennent même à user d'une conceptualité marxienne en parlant de travail aliénant et de travailleurs liés par la compartimentation des tâches, la soumission aux machines et les rythmes harassants. Émerge alors un courant de managers réformateurs qui considère qu'il y a aliénation « lorsque les travailleurs n'ont pas la possibilité de contrôler leur processus de travail immédiat⁸ ». Mais le recours au prisme marxien ne doit pas tromper, c'est bien l'efficacité et l'augmentation du taux de profit qui sont visées. La solution proposée ici est de substituer au management autoritaire traditionnel un management démocratique qui non seulement donne de l'autonomie dans les tâches immédiates et les enrichit, mais fait également participer les employés aux décisions relatives à la production, et éventuellement plus. La démocratie est très nettement envisagée ici comme un outil de *mise au travail* au service du capitalisme : « la productivité augmente [...] lorsque les travailleurs participent aux décisions qui affectent leurs vies⁹ » déclare en 1973 James O'toole, théoricien du management et éditeur du magazine *New Management*.

La démocratie d'entreprise n'était pas une idée neuve. On en trouve les linéaments dans le taylorisme lui-même. En effet, selon Thibault Le Texier, il a imposé un nouveau régime de pouvoir au sein des entreprises en brisant la structure patriarcale précédente où l'autorité était répartie entre direction familiale héréditaire, actionnariat et corporations. En mettant en avant le critère de la *compétence* au fondement de la décision, c'est-à-dire d'une maîtrise d'une science de l'organisation de la production, le taylorisme écarte de la direction les propriétaires, leurs héritiers et les actionnaires tout en brisant les collectifs traditionnels de travail pour les remplacer par des équipes artificielles, modelables selon les besoins. S'affirme

⁷ Patrick CHASKIEL, « Une grève médiatique : Lordstown (Ohio), mars 1972 », *Le Mouvement social*, n°176, 1996, p. 29-45.

⁸ Cité dans G. CHAMAYOU, *op. cit.*, p. 22.

⁹ James O'TOOLE, *Work in America* (1973), Cité dans G. CHAMAYOU, *op. cit.*, p. 23.

ainsi, au début du XXe siècle, une relative autonomisation du management à l'égard du pouvoir arbitraire des propriétaires et des actionnaires. Mais

« si la lutte taylorienne contre les directions patriarcales a contribué à démocratiser les échelons supérieurs des entreprises, elle a en même temps imposé aux subordonnés une dépendance d'un nouveau type (à l'égard des managers, des experts, des chiffres, de l'écrit, des normes) [...]. Il s'opposait [...] à la cogestion parce qu'elle permet aux ouvriers de contester les décisions “scientifiques” des managers¹⁰ ».

Le démocratisme de Taylor était donc réservé à une élite. Pour le prolétariat, la réalité des rapports au travail est tout autre. En effet, le taylorisme se présente comme une réponse au défi de mise au travail d'un prolétariat naissant tout à fait rétif. Les ouvriers-artisans et les ouvriers-paysans de la première industrialisation refusent la discipline d'usine. Les premiers, nouvellement arrivés en ville, n'acceptaient pas la subordination aux encadrants. Les seconds revendiquaient une autonomie dans le travail. Outre la subordination technique par la division du travail qui soumet l'ouvrier à la machine et la subordination juridique par le contrat salarial qui, à la différence du contrat civil supposant une symétrie des contractants, intronise la dissymétrie entre patrons et prolétaires, le management scientifique de Taylor, théorisé dans *La direction scientifique des entreprises* (1911), a confié à des managers-ingénieurs le soin de définir unilatéralement des tâches spécifiques auxquelles devaient correspondre de « justes » rémunérations pour mieux fixer les individus à leur labeur. Afin d'obtenir le travail, il faut donc allier contrainte et incitation financière. Nulle association des prolétaires aux décisions relatives à la production n'était envisagée car Taylor s'en faisait une image l'interdisant par avance : « l'une des premières caractéristiques d'un homme capable de faire le métier de manutentionnaire de gueuses de fonte est qu'il est si peu intelligent et si flegmatique qu'on peut le comparer, en ce qui concerne son attitude mentale, plutôt à un bœuf qu'à toute autre chose¹¹ ». L'organisation scientifique du travail attend des ouvriers une stricte conformité aux prescriptions des managers. Dans ces conditions, comme le souligne Antoine Bevort, le taylorisme s'évertue « à circonscrire et subordonner la liberté des travailleurs, à réduire sinon abolir leur autonomie au travail [...]. *La participation des travailleurs à la vie de l'entreprise est purement instrumentale* [...]. Le travailleur est un facteur de production, une force de travail, à contrôler et à optimiser¹² ».

¹⁰ Thibault LE TEXIER, « Le management est-il anti-démocratique ? », *Esprit*, n°3, 2018, p. 66.

¹¹ Cité dans Antoine BEVORT, « De Taylor au néo-management : quelle participation des salariés ? », *Participations*, n°5, 2013, p. 37.

¹² *Ibid.*, p. 38.

C'est aux disciples de Taylor qu'il appartiendra d'aller plus loin dans le sens de la démocratie d'entreprise. Tout en maintenant l'idée d'une organisation scientifique du travail, Morris Cooke en appelait à une formation des prolétaires qui les rendrait à même de participer de façon éclairée aux décisions. Ainsi, pour lui, le taylorisme « conduit au final à la démocratisation de nos industries¹³ ». Par la suite, dans les années 1920, beaucoup promurent un *welfare* industriel. L'un de ces promoteurs, John Leitch, propose même d'« organiser chaque usine et chaque entreprise comme un petit État démocratique, avec son gouvernement représentatif ayant à la fois un exécutif et une branche législative¹⁴ ».

Une bifurcation d'importance a eu lieu dans les années 1930 car ces considérations managériales, qui étaient encore des discours pragmatiques mêlant observations empiriques et réflexions conceptuelles encore un peu frustes, vont chercher à se fonder (sans jamais devenir une science) et à gagner en efficacité en puisant dans les apports de la psychologie sociale expérimentale et comportementaliste qui prend son essor dans les années 1930. Après la crise de 1929, l'école dite des « relations humaines », marquée par les travaux des psychologues et contributeurs aux réflexions managériales Elton Mayo, Kurt Lewin et Abraham Maslow, se montre très critique vis-à-vis des excès du taylorisme accusé d'avoir une vision techniciste simplificatrice de l'homme au travail. Elle le réduit, par une division excessive des tâches, au simple rouage d'une machine. Les recherches et expérimentations psychosociologiques d'Elton Mayo et son équipe sur la productivité les conduisirent à la découverte du « facteur humain » (*human factor*). Ils s'aperçurent que les conditions matérielles de travail (lumière, chaleur, etc.) ainsi que la rémunération ne sont pas les seuls facteurs qui influencent la productivité : le travail leur apparaît désormais comme une activité collective qui implique la qualité des relations entre les prolétaires mais aussi avec la hiérarchie. Les ouvriers ne sont pas seulement mus par la peur de la sanction et l'appât du gain, mais avant tout par un besoin de reconnaissance par les agents qualifiés.

De son côté, Kurt Lewin veut humaniser le taylorisme (sans nullement chercher à le dépasser). Il développe une approche expérimentale de ce qu'il nomme « dynamique de groupe » et montre que les organisations autoritaires sont non seulement nuisibles aux employés et à leur humanité, mais sont peu satisfaisantes au point de vue de la production. Lors d'une expérience célèbre, menée au MIT où il professe dans les années 1940, il place en observation trois groupes d'enfants chargés de confectionner des objets. Le premier est laissé

¹³ Morris COOKE, « The Spirit and Social Significance of Scientific Management », *The Journal of Political Economy*, vol. 21, n°6, 1913. Cité dans Le Texier, « Le management est-il anti-démocratique ? », *op.cit.* p. 66.

¹⁴ John LEITCH, *Man to Man: The Story of Industrial Democracy* (1919). Cité dans LE TEXIER, « Le management est-il anti-démocratique ? », *op. cit.* p. 67.

sans direction (laisser-faire), le second est organisé de façon autoritaire et le troisième de manière participative. Les résultats montrent que la productivité du premier groupe est quasiment nulle car les individus ne se sentent pas impliqués et ne coopèrent pas ; celle du second est quantitativement importante mais de piètre qualité et nuisible à l'état émotionnel des enfants ; quant à celle du troisième elle n'est pas quantitativement aussi importante, mais de meilleure qualité car les individus coopèrent sans être sous pression. D'où sa conclusion : l'« atmosphère démocratique¹⁵ » favorise une bonne production, diminue l'agressivité et augmente l'implication et la motivation des travailleurs.

À la même époque, de nombreuses autres expériences psychosociales sont menées sur les comportements des salariés qui vont achever de transformer le discours managérial en discours normalisateur qui prend désormais appui sur une *nature* scientifiquement décrite, celle des phénomènes psychosociaux, pour déterminer le gouvernement du travail. La participation lui apparaît peu à peu comme un mode à la fois sain et optimal de l'activité productive et il va chercher à configurer le champ d'action des travailleurs de façon à les amener à coopérer et ainsi à s'impliquer et s'investir en vue d'accroître la productivité. En d'autres termes, ce management rompt moins avec le taylorisme qu'il n'en prolonge et approfondit la logique par une prise plus subtile et plus profonde sur les conduites humaines. C'est ce que percevait bien André Gorz qui notait que la focalisation nouvelle sur le facteur humain « marque l'extension de la rationalité technique à la gestion des ressources humaines¹⁶ ».

Cela ressort nettement de la conception de la démocratie d'entreprise que se fait Douglas McGregor, professeur de management au MIT inspiré par l'école des relations humaines et auteur d'un best-seller, *La dimension humaine de l'entreprise*. Très critique du taylorisme classique lui aussi, il propose à la fin des années 1950 de remplacer ce management, exclusivement fondé sur le contrôle externe du comportement humain et qualifié de « théorie X », par une nouvelle théorie dite « Y » « reposant sur l'autocontrôle et l'auto-direction¹⁷ ». Cette auto-direction est à la fois collective et individuelle : pour que le processus productif soit fluide et efficient, il faut que le groupe s'organise et se régule lui-même sans y être contraint par une autorité extérieure — régulation d'ensemble à laquelle doit correspondre une discipline individuelle qui est plus facilement obtenue par une

¹⁵ Kurt Lewin, « Frontiers in Group Dynamics : Concept, Method and Reality in Social Science, Social Equilibria and Social Change », *Human Relations*, vol. 1, 1947. Cité dans LE TEXIER, « Le management est-il anti-démocratique ? », *op. cit.*, p. 67.

¹⁶ André GORZ, *Critique de la division du travail* (1973), cité dans A. BEVORT, *op. cit.*, p. 39.

¹⁷ Douglas MCGREGOR, cité dans G. CHAMAYOU, *op. cit.*, p. 272.

intégration non contrainte au groupe. Ainsi pénétrée par un discours scientifique qui prétend établir les lois naturelles de la « dynamique de groupe », la réflexion managériale a cherché à optimiser la production en tentant de faire coïncider les conduites de la force de travail avec les schémas comportementaux naturels de groupe les plus favorables.

Ces inflexions managériales n'étaient pas présentes uniquement dans les discours. Dès les années 1930, des modifications ont été apportées au taylorisme orthodoxe ici et là, notamment sous l'impulsion énergique d'un syndicaliste de la métallurgie, Joseph N. Scanlon. L'usine dans laquelle il était employé et où il était un leader syndical était en grande difficulté à cause de la grande dépression. Avec l'accord de sa centrale et de l'entreprise, il entreprit de la sauver en s'efforçant de rapprocher ouvriers et managers dans des comités communs pour qu'ils traitent ensemble des problèmes organisationnels. L'opération fut un succès. Elle permit d'améliorer la compétitivité et la productivité, si bien que d'autres entreprises firent appel à lui pour les aider. Après la guerre il fut même embauché au MIT sur une idée de McGregor, où il put développer sa méthode de façon plus formalisée. Elle prit le nom de « *Scanlon plan* » et était considérée comme une bonne illustration de la « théorie Y ». Elle consiste à réunir dans des commissions de productivité, appelées *Labor-Management teams*, managers et prolétaires pour qu'ils discutent et coopèrent à « égalité ». Doit d'abord se créer une équipe chargée de définir un plan d'action (*Design team*) qui sera ensuite relayée par un comité de production (*production commitee*) composé de managers et salariés de terrain, puis par un comité de sélection (*screening commitee*) composé de superviseurs plus distants. Ainsi, l'objectif explicite de Scanlon était, d'après A. Bevort, de « favoriser des processus d'intégration économique et idéologique qui permettent d'atténuer la lutte de classes¹⁸ ».

C'est dans de telles réflexions et pratiques pionnières que les managers réformateurs des années 1960-70 vont puiser les ressources pour répliquer aux rétivitétes ouvrières. Un *management participatif* se déploie sous différentes formes avec des extensions diverses. Des grands groupes étatsuniens (Proctor & Gamble, General Foods), canadiens (Alcan, Northern Electric) ou européens (Shell, Volvo, Renault) ont mis en place des mesures et expériences participatives comme la rotation des postes, l'enrichissement des tâches, la direction par objectifs et les groupes semi-autonomes. La plus connue des expériences participatives étatsuniennes est celle de l'usine de fabrication de nourriture canine à Topeka (Kansas) qui fut médiatisée comme l'anti-modèle de Lordstown. En juin 1969, General Foods demande à une équipe de managers, accompagnée par Richard E. Walton, professeur à la *Harvard Business*

¹⁸ A. BEVORT, *op. cit.*, p. 40.

School et défenseur d'une « stratégie de l'engagement¹⁹ » contre la vieille « stratégie du contrôle », de développer un projet d'usine participative. Leur mission était de concevoir une organisation aux coûts opérationnels aussi bas que possible, qui ne sacrifie pas la qualité des produits, tout en assurant un haut niveau d'identification des employés au succès de l'opération²⁰. Quelques mois plus tard, ils proposèrent le « Système Topeka » qui sera mis en place à partir de 1971. Au centre du dispositif se trouvent des *équipes de travail semi-autonomes* composées de sept à quatorze personnes et qui forment les unités de base de l'organisation de la production. L'approche est résolument holiste : on n'attribue pas des tâches spécifiques à des individus correspondant respectivement à une coupe dans un processus productif décomposé (taylorisme), mais une responsabilité collective à un groupe sur une large fraction dudit processus. Le contrôle de la qualité du travail et la maintenance ne sont assurés par aucune instance extérieure, mais par l'équipe elle-même. Si chacune dispose d'un chef de file (*leader*), il n'est pas un contrôleur et un donneur d'ordres mais un facilitateur/motivateur (principe qui s'applique y compris au management de l'usine dans son ensemble). Ainsi, l'assignation d'un individu à telle ou telle tâche fait d'abord l'objet d'une délibération collective. Par ailleurs, le travail de chaque individu doit être stimulant, c'est-à-dire inclure une dimension intellectuelle : planification et résolution de problèmes. C'est le principe d'enrichissement des tâches. Il y a aussi un impératif de transparence. Les informations traditionnellement réservées aux seuls superviseurs doivent maintenant être partagées avec tous. Enfin, point très important, les symboles de différence de statut sont minimisés : une seule cafétéria, même zone de pause, même décor pour tous les bureaux... Le système Topeka est aussi plus exigeant vis-à-vis des individus : il ne demande pas seulement la simple acceptation des règles et de décisions comme dans les organisations classiques, il vise à susciter chez le travailleur un haut niveau d'engagement personnel dans la performance professionnelle. Ce système permet ainsi de répondre aux problèmes du gaspillage, du sabotage et de l'absentéisme en retournant l'exigence de sens dans le travail en levier de productivité et en transformant le consentement au travail en investissement personnel.

Il faut ici clarifier la dimension d'égalité en jeu dans ce management démocratique. Il s'agit d'une égalité *fonctionnelle* (déjà rencontrée dans le cas des débats scolaires analysés dans le chapitre 5) qui doit être distinguée de l'égalité formelle et de l'égalité « réelle ». Elle

¹⁹ Richard, E. WOLTON, « From Control to Commitment in the Workplace », *Harvard Business Review*, 1985, p. 77-84. Cité dans G. CHAMAYOU, *op. cit.*, p. 22.

²⁰ Pour un compte rendu de l'expérience, voir Richard E. WALTON, « The Topeka Work System : Optimistic Visions, Pessimistic Hypotheses and Reality », in Robert Zanger et Michael Rosow (eds.), *The Innovative Organization: Productivity Programs in Action*. Elmsford, Pergamon Press, 1982, p. 260-287.

n'est ni une apparence d'égalité n'existant que dans la rhétorique d'entreprise et les formes réglementaires, ni une égalité réelle car la subordination salariale et les différences de classe demeurent. Elle est une égalité concrète et *opératoire* : il y a bien horizontalité dans l'interaction productive entre simples employés et cadres, mais elle ne remet pas en question l'inégalité structurelle entre capital et travail et, par conséquent, l'exploitation. Ce n'est effectivement pas la même chose d'organiser la production avec une hiérarchie amoindrie et une plus grande autonomie à des fins d'extraction de la plus-value d'une part, et d'opposer une égalité qui fasse s'effondrer la grande structure inégalitaire du capitalisme d'autre part. En somme, dans le premier cas, nous avons un agencement horizontal d'individus au sein d'un mécanisme dont la vocation est de produire et reproduire des inégalités structurelles, là où dans le second cas nous avons le surgissement de pratiques d'égalité qui s'efforcent de désarticuler ces mécanismes et de désagencer les places et fonctions qui y correspondent. La première égalité est une modalité policière, la seconde est insurgeante. À Topeka, on n'a donc pas affaire à la réalisation d'un communisme autogestionnaire, mais à la mobilisation d'un dispositif démocratique, détaché de toute implication quant à la nature des rapports sociaux et politiques globaux, à des fins de domination capitaliste.

Les résultats furent au rendez-vous : la productivité a augmenté presque chaque année, les coûts de la production sont devenus inférieurs à ceux d'une usine classique comparable (notamment parce que le nombre de managers a été diminué) et la qualité de la production est restée élevée. L'absentéisme ne dépassait plus les 2% et la rotation de l'emploi est restée inférieure à 1%. Topeka était l'exemple éclatant que la démocratie comme technique de gouvernement managérial était tout à fait efficiente pour répondre au problème de l'ingouvernabilité et assurer en même temps l'extraction de la plus-value. Un cas déroutant d'exploitation à visage humain.

2. Démocratie ou néolibéralisme ?

Selon G. Chamayou, le gouvernement participatif des conduites ouvrières ne s'est pas répandu. Il serait demeuré confiné à quelques expérimentations isolées. Deux raisons expliqueraient cela. La première est la réticence des managers qui le perçurent comme une menace pour leur pouvoir et pour leur raison d'être, car si la participation façon Topeka se généralisait, on n'aurait moins besoin d'eux. La seconde, bien plus décisive selon lui, renvoie à un changement de conjoncture économique : avec l'arrivée du chômage de masse, il n'était

de toute façon plus utile d'« humaniser » le travail outre mesure. La peur du déclassement économique et social allait fournir le point d'appui nécessaire pour mettre au pas les travailleurs et les travailleuses. Désormais, il suffira « pour discipliner au-dedans, [de] laisser jouer à plein l'insécurité économique au dehors²¹ ». Ce second aspect prépare le terrain à un gouvernement managérial moins politique qu'économique. Chamayou insiste sur le « grand tournant néolibéral²² » du management qui analyse toutes les conduites sociales selon une grille d'intelligibilité marchande et exerce le pouvoir dans la forme de l'économie.

Au plan théorique, on assiste effectivement, sinon à un passage, du moins à l'émergence d'une nouvelle façon de penser l'entreprise et des relations qui y ont lieu. Jusqu'aux années 1980, explique Luca Paltrinieri, on l'a envisagée comme une entité distincte du marché, comme « une “île” rationnelle et organisée au milieu d'une “mer” de collaborations opaques et incontrôlables, *i.e.* le marché²³ ». Cette perception de l'entreprise, qui, empruntant au modèle de l'État, la conçoit comme une sorte de gouvernement privé où « le management se voit attribuer un pouvoir d'influence — typique de l'entreprise tayloriste-fordiste — qui implique une séparation entre les hiérarchies verticales internes à l'entreprise et la spontanéité extérieure du marché²⁴ ». Mais c'est cette même conception de l'entreprise qui rend possible l'idée d'un management participatif. En effet, elle suppose une organisation rationnelle horizontale qui demeure hétérogène aux aléas du marché libre. En d'autres termes, managements despotique ou démocratique sont les deux faces d'une même conception « politique » de l'entreprise. Or, la théorisation néolibérale va chambouler cette perception. Deux approches économiques sont relevées par L. Paltrinieri : la « théorie de l'agence » de Michael C. Jensen et William H. Meckling et la théorie du « capital human » de Thomas Schultz et Gary Becker. La première considère que les entreprises sont des entrelacs de rapports entre des individus qui poursuivent tous leurs intérêts particuliers. Elles ne sont plus des « États » privés, mais des espaces où tous cherchent à maximiser leurs profits. Dès lors,

« la théorie de l'agence dissout l'entreprise dans un “nexus” de contrats mercantiles : l'opposition classique entre l'intérieur et l'extérieur de l'entreprise, — entre l'organisation et le marché — n'a plus d'espace pour exister car les relations entre les agents qui composent l'entreprise sont purement mercenaires et concurrentielles²⁵ ».

²¹ G. CHAMAYOU, *op. cit.*, p. 30.

²² *Ibid.*, p. 49

²³ Luca PALTRINIERI, « Managing Subjectivity : Neoliberalism, Human Capital and Empowerment », *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences*, Vol. 10, n° 4, 2017. [Ma traduction].

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

On constate alors ici que le marché non seulement n'est plus hétérogène à l'entreprise, mais qu'il en est devenu le principe d'organisation, ce qui semble saper la possibilité d'un management démocratique. La seconde théorie consacre, selon L. Paltrinieri, « un passage du paradigme des “relations humaines” » au cœur du management participatif, à un « paradigme des “ressources humaines” » qui met en avant l'autonomie, la créativité et l'engagement des *individus*. Chez eux, l'accent est mis sur les humains comme une ressource économique qu'on peut capitaliser et investir dans la mesure où ils sont des porteurs de connaissances et de capacités qu'ils peuvent améliorer et placer sur le marché : « le sujet néolibéral est un individu qui se construit en évaluant constamment ses compétences en vue de les améliorer ou de les augmenter en faisant de la vie elle-même un test constant de son capital humain²⁶ ». Avec ces deux théories, qui se veulent autant descriptives que prescriptives, disparaît l'idée de clivage entre capital et travail et l'idée même d'intérêt de classe puisqu'il n'y a plus que des individus en compétition. Ce nouveau schéma de pensée, pense-t-on, correspond à une transformation effective dans l'entreprise et son mode de gouvernement qui cherche à aligner les conduites des simples salariés mais également des managers eux-mêmes sur les normes d'un marché concurrentiel et financiarisé.

P. Dardot et C. Laval ont montré comment l'imposition de la norme du marché concurrentiel sert à produire un sujet qui soit un « individu-entreprise », à faire se conduire chaque travailleur comme s'il était un entrepreneur qui cherche à maximiser son profit individuel en faisant de soi-même un capital à investir. « L'entreprise est [...] promue au rang de modèle de subjectivation : chacun est une entreprise et un capital à faire fructifier²⁷ ». C'est en incitant ainsi les salariés à se conduire comme s'ils étaient des investisseurs privés qu'on s'assure de leur concours à la maximisation du profit actionnarial puisque, d'une part, on homogénéise l'horizon de sens des acteurs qui devient celui du marché et, d'autre part, on brise toute conflictualité et solidarité collective dans l'opposition au capital. Dans le monde néolibéral, il n'y a pas lieu de se rebeller car il n'y a plus de domination sociale, mais seulement des échecs individuels. S'ils sont des entrepreneurs comme les autres, alors ils doivent assumer le *risque* inhérent à tout investissement :

« Ni l'entreprise, ni le monde ne peuvent être changés, ce sont des données intangibles. Tout est affaire d'interprétation et de réaction du sujet [...]. Dès lors que le sujet est pleinement conscient et maître de ses choix, il est aussi pleinement responsable de ce qui lui arrive : “l'irresponsabilité” d'un monde devenu ingouvernable en raison même de son caractère global a pour corrélat l'infinie

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Pierre DARDOT et Christian LAVAL, *La nouvelle raison du monde*, Paris, La Découverte, 2010, p. 458.

responsabilité de l'individu pour son propre destin, pour sa capacité de réussir et d'être heureux²⁸ ».

Exit donc le diagnostic d'une aliénation due à l'entreprise et au management tayloriste. Désormais, explique un psychologue théorisant le développement personnel, « le stress ne résulte pas de “stresseurs” mais de la manière dont j'interprète et je réagis à leurs injonctions²⁹ ». *Exit* également l'approche holiste de la démocratie d'entreprise : la responsabilité collective n'est plus envisagée, seule celle de l'individu compte. Ce type de subjectivation entrepreneuriale implique pour chaque individu d'assumer *existentiellement* le destin de l'entreprise si bien que le chômage n'a plus à être considéré comme un « accident » dû à des conjonctures extérieures à soi, mais comme un échec personnel, un effondrement intérieur.

Pour sa part, G. Chamayou prête attention à la manière dont les managers sont eux-mêmes managés pour s'assurer de leur loyauté vis-à-vis des intérêts actionnariaux. N'étant ni propriétaires, ni actionnaires, ils semblaient jouir d'une certaine autonomie à l'égard du capital qui faisait craindre aux économistes néolibéraux qu'ils ne poursuivent pas de façon scrupuleuse la maximisation des dividendes versés aux actionnaires. À la question de savoir comment gouverner les managers, la réponse a été d'utiliser les mécanismes du marché financier, de faire des managers des porteurs de titres financiers pour accorder leurs intérêts à ceux des actionnaires. Des économistes néolibéraux comme Jensen et Meckling, rapporte G. Chamayou, « recommandaient “d'établir des systèmes de compensation incitatifs pour le manager ou de lui donner des stock-options”³⁰ ». À cela s'ajoute le fait que le marché boursier devient un instrument de contrôle car on estime que le cours des actions dépend de l'efficacité managériale. S'il baisse, alors les managers peuvent perdre leurs emplois : soit ils peuvent être déposés par le conseil d'administration, soit les actions sont rachetées par un autre fond d'investissement qui impose une nouvelle équipe managériale — « le top management vit de ce fait avec une épée de Damoclès au dessus de la tête : il encourt en permanence le risque d'être “remplacé”³¹ ». C'est en ainsi soumettant les conduites managériales aux mécanismes concurrentiels du marché financier qu'il devient possible « de *suraligner* la gestion managériale sur la valeur actionnariale³² ».

²⁸ *Ibid.*, p. 425 et 427.

²⁹ Will SCHUTZ, *L'élément humain. Comprendre le lien entre estime de soi, confiance et performance*, Interéditions, 2006. Cité dans *ibid.*, p. 425.

³⁰ G. CHAMAYOU, *op. cit.*, p. 57.

³¹ *Ibid.*, p. 58.

³² *Ibid.*, p. 61.

Mais ce gouvernement par l'économie a-t-il réellement fait disparaître le gouvernement managérial de type démocratique ? Si on incline à le croire aujourd'hui c'est parce que l'on tient la démocratie en général pour l'autre du néolibéralisme. Le développement de gouvernementalité néolibérale, estiment P. Dardot et C. Laval, est responsable d'un processus d'« épuisement de la démocratisation libérale³³ » ou, pour le dire avec W. Brown, de « dé-démocratisation ». Leurs analyses sont sensiblement identiques : l'extension de la norme marchande et concurrentielle à toutes les sphères de la société étouffe la démocratie conçue par eux comme le grand agencement juridico-étatique incluant la souveraineté populaire, la série des droits civiques, politiques et sociaux, ainsi qu'un mode de gouvernement représentatif. D'après ces auteurs, malgré tous ses défauts « la démocratie libérale, vis-à-vis de l'économie capitaliste, est, du moins potentiellement, un Janus à deux visages : alors même qu'elle encode, reflète et légitime les relations sociales capitalistes, elle leur résiste, les contre et les tempère dans le même mouvement³⁴ ». Cela était possible parce qu'elle maintenait une séparation entre l'économie et les autres sphères, elle

« présupposait une certaine irréductibilité du politique et de la morale à l'économique, [...] une certaine primauté de la loi comme acte législatif [...]. Elle impliquait également, sinon une prééminence du droit public sur le droit privé, du moins une conscience aiguë de la nécessaire délimitation de leur sphère respective. Elle vivait corrélativement d'une certaine relation du citoyen au "bien commun" ou au "bien public". Elle présupposait par là même une valorisation de la participation directe du citoyen aux affaires publiques [...]»³⁵ ».

Or le néolibéralisme va mettre fin à cette autonomie relative en soumettant toutes les conduites sociales à la norme du marché, ce qui entraîne rien de moins qu'une « fin de la démocratie » selon W. Brown.

Celle-ci se manifeste de plusieurs façons. En soumettant l'État à une logique marchande, elle déplace son principe de légitimité de la volonté populaire vers les performances économiques. Un État ne remplit sa mission qu'en assurant la croissance, c'est-à-dire, dans une économie financiarisée, en accroissant les dividendes des actionnaires. Ainsi, l'État cesse-t-il « d'être l'incarnation de la souveraineté du peuple pour devenir un système où se traitent des affaires³⁶ ». L'un des effets de cette mutation de l'État, notent P. Dardot et C. Laval, est le changement dans les services publics. Soumises à la norme de la rentabilité

³³ P. DARDOT et C. LAVAL, *op. cit.*, p. 457.

³⁴ W. BROWN, *Les habits neufs de la politique mondiale*, trad. C. Vivier, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007, p. 61.

³⁵ P. DARDOT et C. LAVAL, *op. cit.*, p. 459.

³⁶ W. BROWN, « Nous sommes tous démocrates à présent », in Giorgio AGAMBEN *et al.*, *La démocratie, dans quel état ?*, Paris, La Fabrique, 2009, p. 44.

par un nouveau mode de gestion qualifié de « bonne gouvernance » qui imposent « l'individualisation des prestations et la sélection des bénéficiaires en qualité d'échantillons d'un "public cible" ». Ces catégories nouvelles induisent une conception consumériste et tendent « à occuper la place des principes symboliques communs qui étaient jusque-là au fondement de la citoyenneté³⁷ ». Enfin, la rationalité néolibérale annihile la citoyenneté dans ses dimensions civique, politique et sociale. En « façonnant normativement les individus comme des acteurs entrepreneurs³⁸ » qui raisonnent uniquement en termes de calculs de coûts et bénéfiques, elle forme des sujets pour lesquels les libertés fondamentales ne sont que des opportunités, le vote une *préférence* individuelle entre différentes *offres* politiques et la protection sociale un service reçu à l'issue d'une transaction. Dans tous les cas, l'avènement du sujet néolibéral correspond à une perte de moralité. L'individu étant conçu et produit comme un calculateur, sa morale s'abîme dans un individualisme consumériste, à savoir dans sa capacité à servir ses désirs et ses ambitions. Ainsi,

« en rendant les individus pleinement responsables d'eux-mêmes, le néolibéralisme identifie la responsabilité morale à l'action rationnelle ; il résorbe le différend entre les comportements économiques et les conduites morales en réduisant le sens moral à une affaire de délibération rationnelle sur les coûts, les bénéfiques et les conséquences³⁹ ».

La noyade du sujet moral dans les eaux glacées du calcul utilitariste ne peut ainsi qu'ouvrir les vannes des conduites immorales :

« la mise en question des droits sociaux est étroitement liée à la mise en question pratique des fondements culturels et moraux [...] des démocraties libérales. Le cynisme, le mensonge, le mépris, le philistinisme, le relâchement du langage et des gestes, l'ignorance, l'arrogance de l'argent et la brutalité de la domination valent des titres à gouverner au nom de la seule "efficacité"⁴⁰ ».

Or, cette moralité perdue était essentielle à la vie démocratique en ce qu'elle attachait les individus à autre chose que la satisfaction de leurs intérêts particuliers. Ainsi, selon P. Dardot et C. Laval, « la figure du "citoyen" investi d'une responsabilité immédiatement collective s'efface peu à peu de la scène pour laisser la place à l'homme entrepreneurial ». Et W. Brown de renchérir : « dans un contexte néolibéral pleinement réalisé, les citoyens seraient tout sauf préoccupés du bien public ; ils formeraient à peine un peuple. Le corps politique n'est plus un corps, mais bien plutôt une collection d'entrepreneurs et consommateurs individuels⁴¹ ». Les

³⁷ P. DARDOT et C. LAVAL, *op. cit.*, p. 460.

³⁸ W. BROWN, *Les habits neufs...*, *op. cit.*, p. 54.

³⁹ *Ibid.*, p. 54.

⁴⁰ P. DARDOT et C. LAVAL, *op. cit.*, p. 462.

⁴¹ W. BROWN, *Les habits neufs...*, *op. cit.*, p. 55.

auteurs français, pour leur part, insistent sur la dissolution de la citoyenneté sociale qui n'affecte pas uniquement la dernière étape du processus de démocratisation en Occident pour laisser intacte les deux autres fondements civique et politique :

« L'érosion progressive des droits sociaux du citoyen n'affecte donc pas seulement la citoyenneté dite "sociale", elle ouvre à une remise en question générale des fondements de la citoyenneté *comme telle*, dans la mesure même où l'histoire a rendu ces fondements [civique, politique et social] solidaires les uns des autres⁴² ».

C'est ainsi qu'on verrait advenir l'« épuisement de la démocratie libérale ». Non pas, comme hier, son remplacement par des ordres dictatoriaux, ni même un changement global de société pour retourner à des formes prémodernes, mais la fin de son autonomie relative vis-à-vis du marché. Nous sombrerions ainsi dans un régime indéfini que certains appellent « post-démocratie⁴³ ». P. Dardot et C. Laval le caractérisent comme « une pente prononcée [...] à estomper les différences entre régimes politiques au point de les reléguer dans une relative *indifférenciation*⁴⁴ ».

Pour autant, cette critique se voit confrontée à ce paradoxe que non seulement subsistent des valeurs démocratiques portées en étendard, par exemple, par l'impérialisme étasunien lors des invasions étatsuniennes de l'Afghanistan et de l'Irak, mais aussi par les discours politiques les plus banals. Persistent également les institutions de ces démocraties agonisantes. Pour l'expliquer, W. Brown, P. Dardot et C. Laval ont recours à l'hypothèse de l'idéologie. Dans le monde du néolibéralisme tend à ne plus exister qu'une « rhétorique démocratique » : « Le fait que "démocratie" soit le terme dont on affuble tant de mesures de politique intérieure ou d'entreprises impérialistes anti-démocratiques suggère que [...] le néolibéralisme emprunte considérablement à l'ancien régime [=démocratie libérale] à des fins de légitimation, même s'il développe et promeut en même temps de nouveaux codes de légitimité⁴⁵ ». Ainsi, les principes fondamentaux, comme les institutions, « deviennent de simples coquilles idéologiques abritant leur contraire⁴⁶ ». Le néolibéralisme étant devenu hégémonique, il ne laisse « subsister de la démocratie libérale qu'une enveloppe vide condamnée à se survivre sous la forme dégradée d'une rhétorique alternativement "commémorative" ou "martiale"⁴⁷ ». Il est vrai que le discours démocratique, du moins tel que le conçoivent ces trois auteurs, est porteur d'une éthique holiste que contredit le

⁴² P. DARDOT et C. LAVAL, *op. cit.*, p. 461.

⁴³ Voir Collin CROUCH, *Post-démocratie*, Zurich, Diaphanes, 2013.

⁴⁴ P. DARDOT et C. LAVAL, *op. cit.*, p. 462.

⁴⁵ W. BROWN, *Les habits neufs...*, *op. cit.*, p. 62.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁷ P. DARDOT et C. LAVAL, *op. cit.*, p. 464.

néolibéralisme, mais cela n'empêche pas ce dernier de s'en servir : « le néolibéralisme peut s'imposer sans constituer l'idéologie dominante⁴⁸ ».

Telles seraient donc les raisons pour lesquelles le gouvernement néolibéral ne pourrait qu'être étranger à la démocratie : l'extension de la norme du marché à l'entreprise puis à l'État annihile tout rapport démocratique, qu'il prenne la forme d'un type de management ou qu'il renvoie, plus généralement, au régime politico-étatique qui est le nôtre. N'en subsistent que des coquilles vides. Cependant, cette explication en termes d'idéologie, sans être fausse, n'est pas satisfaisante car, me semble-t-il, elle manque une dimension importante des arts de gouverner contemporains. Lors d'une récente conférence⁴⁹, P. Dardot expliquait qu'il ne faut pas voir le néolibéralisme d'abord comme une idéologie mais comme un projet porté par une rationalité politique. Il est nécessaire, disait-il, de « prendre au sérieux [...] la doctrine que l'on entend combattre ». Or, réduire les références à la démocratie que l'on trouve dans différentes sphères sociales, et particulièrement dans le management, à une « rhétorique » ou à une coquille vide c'est justement ne pas prendre au sérieux le discours démocratique et tout simplement ignorer les dispositifs concrets mis en place. Dans la préface qu'il a faite de l'ouvrage de W. Brown, Laurent Jeanpierre pressent qu'il se joue quelque chose d'autre autour de la démocratie. Synthétisant, pour l'essentiel, le propos de la politiste étatsunienne, il s'en écarte néanmoins un instant, de façon subreptice, pour marquer un point crucial, sans pour autant en tirer toutes les conséquences : « la désactivation de la démocratie, dit-il, peut même s'accompagner [...] de la mise en place ou de l'invention de nouveaux *dispositifs de démocratisation*, ainsi qu'il en est souvent question aujourd'hui [...] avec la démocratie participative ou délibérative⁵⁰ ». En passant, le préfacier dit donc tout autre chose que W. Brown, P. Dardot et C. Laval : la démocratie est aussi le nom d'une technique de pouvoir. Ce qui est intuitif chez L. Jeanpierre a pourtant été enregistré par la sociologie du travail en France à partir des années 1980. Danièle Linhart constatait dans les années 1990 que les discours entrepreneurial et gouvernemental vantaient de plus en plus « l'idée d'une réconciliation entre efficacité et valorisation du “potentiel humain”⁵¹ ». Et il ne s'agissait pas, à ses yeux, de simple rhétorique :

« les pratiques sont-elles en rapport avec un discours aussi bien rôdé et aussi insistant ? Je serais tentée de répondre que oui. Les changements organisationnels

⁴⁸ W. BROWN, *Les habits neufs...*, *op. cit.*, p. 67.

⁴⁹ Pierre DARDOT, « Comment le néolibéralisme défait la démocratie », Événement « Citéphilo », 2016.
URL : <https://www.youtube.com/watch?v=3KjWXYrxpvc>

⁵⁰ Laurent JEANPIERRE, « Qui a éteint la démocratie ? », préface à W. BROWN, *Les habits neufs... op. cit.*, p. 17.
[Mes italiques].

⁵¹ Danièle LINHART, « A propos du post-taylorisme », *Sociologie du travail*, n°1, 1993, p. 63-74.

visant à alléger les lignes hiérarchiques, et surtout l'importance du dispositif participatif en France témoigne de ce que les directions ne se contentent pas de manier le verbe. Des milliers de cercles de qualité, de groupes d'expression, la mode des projets d'entreprise, les efforts réalisés en matière de communication, la multiplicité de groupes de diverses natures, tout cela place la France largement en tête des pays européens en matière de participation⁵² ».

En effet, que ce soit aux États-Unis ou en France, l'ouverture de marchés mondialisés et l'arrivée de la concurrence japonaise créent des difficultés pour les entreprises occidentales dans les secteurs les plus exposés comme l'automobile ou les équipements électroniques. La perte de compétitivité est alors, en partie, imputée au taylorisme traditionnel encore largement dominant et qu'on estimait ne pas faire le poids face au toyotisme, modèle d'organisation du travail promu au Japon dans les années 1960 qui, pour n'être pas autre chose qu'un « “perfectionnement” du système de production américain⁵³ » (*i.e.* tayloriste), a néanmoins introduit de nouveaux principes de production et de management comme la production à flux tendus, l'entretien permanent des machines, le maintien de la qualité des produits et surtout, au niveau managérial, une décentralisation et un aplatissement des structures hiérarchiques. Pour nombre de managers étatsuniens, c'est cette organisation qui permet aux entreprises japonaises de s'adapter et de rebondir rapidement dans le marché mondial là où les étatsuniennes seraient enlisées dans un capitalisme centralisé et bureaucratique caractéristique de leur pays⁵⁴. De là émergent ces nouveaux modules managériaux participatifs comme le cercle de qualité (sur lesquels je vais m'attarder plus bas) ou encore, plus spécifiques à la France, les groupes d'expression directe.

Le management démocratique subsiste donc malgré l'avènement du néolibéralisme. Or cela suscite une question absolument cruciale concernant la rationalité néolibérale au centre de la réflexion de W. Brown, P. Dardot et C. Laval, mais qu'ils sont dans l'impossibilité de poser : *quels rapports entretient-elle avec les dispositifs de management démocratique ?* Cette question est évidemment déterminante pour la nature de la lutte qu'il y a à opposer au néolibéralisme.

Si les *dispositifs* démocratiques leur demeurent invisibles, c'est pour deux raisons. Premièrement, c'est parce qu'ils abordent la démocratie sous l'angle philosophique classique de la théorie normative de la souveraineté (voir le chapitre 3). Pour eux, elle est avant tout un mode populaire de légitimation du pouvoir étatique. Or, ce n'est qu'en neutralisant cette

⁵² *Ibid.*

⁵³ Paul JOBIN, « Du fordisme au toyotisme : l'État japonais en question », in Marc HUFTY (dir.), *La pensée comptable*, Paris, PUF, 1998, p. 217-228.

⁵⁴ Sébastien CHEVALIER, « Le capitalisme japonais est-il mort ? », Conférence tenue le 23/01/2012, au séminaire *Managements et cultures d'entreprises* à l'École de Paris du management.

approche qu'on peut voir apparaître la multiplicité des dispositifs de police des discours et des conduites qui traversent de nombreuses sphères sociales. La seconde raison est qu'ils ne se contentent pas de concevoir le dispositif néolibéral comme dominant. Dans leurs propos, tout se passe comme s'il était l'unique processus déterminant, le seul capable d'effets réels. C'est pourquoi le discours, les institutions ou les modules démocratiques ne peuvent apparaître que comme de la rhétorique et des coquilles vides. Et si ces derniers devaient être entrevus comme modalités de pouvoir, comme sous la plume de L. Jeanpierre, c'est pour immédiatement les interpréter uniquement comme des effets dérivés et de simples outils du néolibéralisme : « ces techniques de gouvernement seront elles aussi soumises *en dernière instance*, à la nouvelle rationalité politique [*i.e.* le néolibéralisme] ⁵⁵ ». Le recours à l'idée marxiste de « détermination en dernière instance » a de quoi surprendre ici tant elle entre en tension avec les notions foucaaldiennes de dispositif et de gouvernementalité (qui incluent une diversité d'objets, de discours d'acteurs et de techniques) pourtant explicitement revendiquées par L. Jeanpierre comme ce qui peut faire pièce à la dichotomie de l'infra et de la superstructure⁵⁶. Or, la notion de dispositif désigne, comme le rappellent P. Dardot et C. Laval eux-mêmes, une réalité *stratégique*, c'est-à-dire un ensemble de pratiques et de discours intervenant en vue d'un certain objectif, dans un rapport de forces donné. Ceci implique que les dispositifs « se constituent [...] à partir de conditions historiques toujours *singulières* et *contingentes* [...] ⁵⁷ ». Dès lors, même si le néolibéralisme est la rationalité dominante, il n'est pas pour autant la loi de la réalité sociale, mais une configuration qui évolue selon les situations historiques et peut se brancher sur d'autres logiques que la sienne sans pour autant *nécessairement* les réduire à son fonctionnement propre.

G. Chamayou est particulièrement attentif à cette dimension lorsqu'il souligne l'autonomie (certes relative) du gouvernement managérial vis-à-vis de la rationalité néolibérale⁵⁸. Pour lui, l'avènement du néolibéralisme dans le management ne signifie pas le recouvrement complet de ce qui a précédé, ni même la saturation totale de tout ce qui continue de se dire et de se faire :

⁵⁵ Laurent JEANPIERRE, « Qui a éteint la démocratie ? », préface à W. BROWN, *Les habits neufs... op. cit.*, p. 17. [Mes italiques].

⁵⁶ « [...] c'est à un dépassement définitif de l'opposition marxienne entre les niveaux infrastructurel et superstructurel qu'appelle la démarche foucauldienne ». *Ibid.*, p. 18.

⁵⁷ P. DARDOT et C. LAVAL, *op. cit.*, p. 466.

⁵⁸ Thibault LE TEXIER radicalise cette thèse en parlant d'une gouvernementalité managériale autonome. Voir « Foucault, le pouvoir et l'entreprise : pour une théorie de la gouvernementalité managériale », *Revue de philosophie économique*, vol. 12, n°2, 2011, p. 53-85 ; *Le maniement des hommes, essai sur la rationalité managériale*, Paris, La Découverte, 2016.

« Raisonner ainsi, par grands basculements schématiques et se mettre en quête de la nouvelle forme de contrôle, nouvelle panacée stratégique qui prendrait le relais d'une autre dont le règne s'achève, néglige le fait que le management [...] "n'est pas entièrement tributaire d'un seul mode de contrôle". Au contraire de ce que prétendent les approches "monistes" de l'histoire des techniques managériales, *il y a rémanence et coexistence d'une multiplicité de moyens de contrôle*, dont les modalités connaissent des cycles et des oscillations⁵⁹ ».

Pour se déployer, avance-t-il, le gouvernement néolibéral par l'économie a eu besoin de prendre appui sur un gouvernement de type politique. Dans les années 1970, Irving Kristol, inspirateur du néoconservatisme étasunien et partisan du néolibéralisme, craignait qu'en ces temps agités le capitalisme ne puisse survivre. Selon lui, le néolibéralisme ne peut vaincre s'il se contente de promettre du profit individuel à tous (pour en réalité le réserver à quelques uns) : « qui donc pourrait bien vouloir vivre dans une société dans laquelle tous [...] sont engagés dans une course à l'argent [...] ? ». Aussi en déduit-il que « la justification donnée par le professeur Hayek pour le capitalisme moderne n'est jamais employée en dehors d'une petite enclave académique⁶⁰ ». Il n'est donc pas seulement nécessaire de mobiliser une rhétorique démocratique pour légitimer les réformes néolibérales (notamment par la critique de l'État-social tyrannique), mais aussi et avant tout de *se doter d'un moyen de gouverner les conduites autre qu'économique* : les managers « doivent apprendre à gouverner, et pas seulement à diriger ou à administrer. Et gouverner, c'est penser politiquement⁶¹ ». Mais contrairement à ce que croit G. Chamayou qui parle d'un nouveau pli managérial qu'il nomme « stratégique⁶² », ce management politique est bien de type démocratique parce que, comme je l'ai évoqué, les modules participatifs, communicationnels, etc. n'ont pas disparu et se sont même multipliés dans les années 1980, particulièrement en France. La question qui se pose maintenant est de savoir comment ces deux gouvernements, économique et politique, se rapportent l'un à l'autre.

On peut distinguer deux modes d'articulation. Le premier est celui qui est suggéré par L. Jeanpierre, à savoir celui d'une *soumission assimilationniste* du management participatif des années 1970 à la rationalité néolibérale qui s'installe à partir des années 1980. Ici, on assiste effectivement à sa transformation : le holisme cède la place à l'individualisme. Ceci se

⁵⁹ G. CHAMAYOU, *op. cit.*, note 62, p. 272. [Mes italiques].

⁶⁰ Cité dans *ibid.*, p. 114.

⁶¹ Cité dans *ibid.*, p. 115.

⁶² « Dans la fresque [...] que je m'efforce de retracer ici, nous avons rencontré trois grandes conceptions du gouvernement privé d'entreprise. La première, celle des managérialistes des années 1950-1960, le pensait par analogie avec le pouvoir d'État. La seconde, celle des économistes néoclassiques des années 1970 [...] consistant à aligner la conduite managériale sur la valeur actionnariale [...]. Mais un troisième moment apparaît ici. À la gouvernance économique s'ajoute, en tant que complément pratique, un art du management stratégique [...] » *Ibid.*, p. 137.

constate aisément au niveau des discours managériaux d'inspiration néolibérale. Les codes de la « participation » et de l'« autonomie » sont mobilisés pour dénoncer les lourdeurs hiérarchiques de la bureaucratie tayloriste inapte à évoluer dans un marché mondialisé de plus en plus concurrentiel, mais sans pour autant reprendre la philosophie holiste des managers réformateurs des années 1960. Comme le dit T. Le Texier,

« jusqu'au milieu des années 1970, les théoriciens du management les plus progressistes ont promu l'aspect *politique* de la démocratie d'entreprise (participation aux décisions, promotion de l'égalité, contrôle de l'autorité). Depuis les années 1980, c'est surtout son aspect *existentiel* qui est mis en avant (autonomie, épanouissement, réalisation de soi)⁶³ ».

En d'autres termes, la démocratie n'est plus considérée prioritairement comme une distribution du pouvoir au sein de l'entreprise avec pour visée de constituer des groupes à responsabilité collective, mais d'abord comme une *qualité individuelle*. L'« autonomie », la « participation » et l'« engagement » sont envisagés comme autant de *compétences* qui doivent être majorées pour produire des sujets à même de maximiser leur profit et celui de leur entreprise. Tom Peters, ancien consultant chez MacKinsey, entreprise de conseil qui murmure aux oreilles des plus grandes multinationales, et théoricien du management des plus influents depuis les années 1980, incarne parfaitement cette tendance. Pour faire face aux dérèglements induits par la mondialisation et la concurrence japonaise et à l'instabilité devenue norme, il exhorte les entreprises étatsuniennes à « autonomiser les employés, les faire participer aux bénéfices et supprimer la supervision directe, par “*un génocide des postes fonctionnels*” (sic)⁶⁴ ». Simple rhétorique démocratique ? Cette hypothèse de lecture rejoindrait celle de Luc Boltanski et Ève Chiapello qui voyaient dans ces discours une récupération par le management de la « critique artiste » des années 1960-1970 pour en faire un « nouvel esprit du capitalisme » qui répond essentiellement à une fonction de justification. Aussi convient-il d'opposer à P. Dardot et C. Laval ce qu'eux-mêmes objectaient à L. Boltanski et È. Chiapello, à savoir que ce nouvel « esprit » n'est pas d'abord un verni démocratique posé sur un capitalisme déchaîné, mais « constitue une *mise en ordre* de la conduite effective des sujets sociaux⁶⁵ ». D. Linhart montre qu'à partir des années 1990 en France, on voit « arriver à maturité un nouveau mode de mobilisation des salariés » (qui ne remplace pas les précédents mais s'y ajoute) qui produit ce qu'elle appelle « une subjectivité

⁶³ T. LE TEXIER, « Le management est-il anti-démocratique ? », *op. cit.*, p. 71.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁶⁵ P. DARDOT et C. LAVAL, *op. cit.*, p. 20.

participante⁶⁶ » qui est la marque d'un management participatif individualisant. Son procédé est de mettre la charge de la productivité et de la compétitivité de l'entreprise sur le dos des individus qui doivent faire preuve d'autonomie transparente (pour être contrôlables) dans la définition du travail à accomplir. C'est un management qui mise « sur leur capacité d'initiative et leur capacité d'adaptation⁶⁷ ». Aussi, les codes de la « participation » et de l'« autonomie » doivent-ils être *pris au sérieux*. Mais cette autonomisation et cette participation sont bien de type néolibéral : elles obéissent à la rationalité du marché. D'une part, pour que les entreprises soient adaptables et réactives, il faut briser ce qui, dans le taylorisme, passe pour une hiérarchie pesante et faire en sorte que chaque secteur de l'entreprise devienne un pôle économique autonome qui facture ses services aux autres secteurs, autrement dit démultiplier la logique de contractualisation et de sous-traitance. D'autre part, du côté des salariés, leur autonomie, leur participation se comprennent comme celles d'auto-entrepreneurs qui font des affaires avec leurs collègues et leurs patrons. Être autonome, ce n'est pas prendre part aux décisions d'un collectif auquel on appartient mais être soi-même entrepreneur et se rapporter aux autres comme à des partenaires d'affaires, c'est-à-dire des collaborateurs-concurrents. Loin de s'opposer, *homo economicus* et *homo democraticus* sont donc les deux faces d'une même pièce.

On peut, à bon droit, nier qu'il s'agisse là encore de démocratie comme le font P. Dardot et C. Laval. C'est au plan du discours théorique, plus précisément de la théorie politique, qu'ils entendent le démontrer : « le néolibéralisme est depuis ses débuts foncièrement anti-démocratique, il constitue même la réfutation la plus cohérente de l'idéal de la souveraineté du peuple à l'époque moderne⁶⁸ ». Il est vrai que le logiciel commun des néolibéraux distingue deux questions, celle de savoir « qui gouverne ? » et celle des « limites du pouvoir » pour donner priorité à la seconde. En ce sens, Hayek n'oppose pas démocratie et totalitarisme mais, d'une part, libéralisme et totalitarisme et, d'autre part, démocratie et autoritarisme. Ainsi, le libéralisme peut bien s'accommoder de l'autoritarisme pour autant que ce dernier n'affecte que les libertés politiques et non les préférences individuelles qui constituent le marché concurrentiel. Quant à la démocratie, réduite à une technique de désignation des gouvernants, elle doit être limitée pour ne pas déboucher sur un régime totalitaire qui annihile lesdites préférences. Le totalitarisme prend deux visages, politique et

⁶⁶ D. LINHART, « Organisation du travail et participations des salariés » in Josée ALLOUCHE (dir.), *Encyclopédie des ressources humaines*, Paris, Vuibert, 2003, p. 1074.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ C. LAVAL, « Démocratie et néolibéralisme », *Institut de Recherches de la FSU*, 27 janvier 2011. URL : <http://institut.fsu.fr/Democratie-et-neoliberalisme-par.html>

social : la tyrannie de la majorité et « l'évolution de l'intervention "sociale" du gouvernement vers un État providence regardé comme une dérive des formes politiques démocratiques⁶⁹ ». Si la démocratie menace de tourner en totalitarisme, c'est précisément parce que l'idée de souveraineté populaire implique ultimement une intervention illimitée de tout gouvernement élu à la majorité. Ainsi, « Le néolibéralisme par essence nie la démocratie théoriquement et pratiquement⁷⁰ ». Plus précisément, en la réduisant à une technique parmi d'autres de sélection des gouvernants qui doit être jugée en fonction de ses résultats du point de vue des exigences libérales, Hayek « permet de ne plus voir en elle un régime distinct des autres et, en ce sens, ouvre déjà la voie à la relativisation des critères de différenciation communément admis dans la classification des régimes politiques⁷¹ ». Cette indifférenciation théorique, estiment P. Dardot et C. Laval, prépare l'indifférenciation « post-démocratique » provoquée par la gouvernementalité néolibérale à l'œuvre.

Cependant, le néolibéralisme n'apparaît comme un antidémocratie que parce que P. Dardot et C. Laval le critiquent depuis leur propre conception normative de la démocratie : « *si l'on tient à l'inverse que la démocratie repose sur la souveraineté du peuple* [mes italiques], il apparaît alors que le néolibéralisme est, en tant que doctrine, non pas accidentellement mais essentiellement un *antidémocratie*⁷² ». Dès lors, on peut dire de nos deux auteurs qu'ils sont comme les joueurs de Gallie, ils n'envisagent la démocratie que depuis leur propre définition du jeu et estiment que les autres joueurs ne jouent pas bien, voire qu'ils sont hostiles au jeu lui-même : « on pourrait [...] conclure que ces positions néolibérales entendent seulement limiter la démocratie [...]. *Il s'agit de plus que cela* [...]. Il s'agit de mettre en question la démocratie elle-même [...]⁷³ ». Pourtant, un regard plus descriptif et moins normatif, ne s'attachant pas à la signification *véritable* de la démocratie, ne peut que relativiser ce jugement : il se pourrait bien qu'il y ait quelque chose comme une pensée démocratique propre au néolibéralisme. C'est ce que suggère un récent dossier de la *Revue de philosophie économique* intitulé « Néolibéralisme(s) et démocratie(s) ». S'inscrivant dans une démarche d'histoire des idées politiques et économiques qui revendique une description plus distanciée, les coordinateurs insistent sur la « variété des néolibéralismes » et sur la complexité de leurs rapports à la démocratie. Ils entendent montrer que les questions « Qui

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ P. DARDOT et C. LAVAL, *op. cit.*, p. 464.

⁷² *Ibid.*

⁷³ C. LAVAL, « Démocratie et néolibéralisme », *op. cit.* [Mes italiques].

gouverne ? » et « Comment limiter le pouvoir ? » ne sont pas aussi indépendantes qu'il y paraît :

« une lecture approfondie de ces philosophes suggère en effet que la question du régime politique ne leur est pas totalement indifférente. Si on laisse de côté les néolibéraux les plus vigoureusement hostiles à la démocratie, on doit relever que beaucoup de ceux qui en acceptent les principes la rejettent lorsqu'elle prend une forme qualifiée par eux d'«illimitée» (Hayek), de «pure» (Röpke) ou encore d'«exaspérée» (Ortega y Gasset) ». La compossibilité du néolibéralisme et de la démocratie s'obtient alors au prix d'une contention de cette dernière : l'indépendance entre la doctrine et le régime paraît donc devoir être relativisée⁷⁴ »

Pour ces auteurs, cette volonté de limitation de la démocratie ne permet pas de conclure à une inévitable hostilité (bien que la possibilité existe et ait été développée par certains), mais plus modestement au fait que « la réponse à la question des limites du pouvoir influencerait bien celle donnée à la question [...] “qui doit gouverner ?” [...]. Ce constat invite à appréhender différemment les rapports du néolibéralisme à la démocratie [...] *selon la manière dont ils s'influencent réciproquement*⁷⁵ ». Dit plus simplement : le néolibéralisme n'est pas nécessairement un antidémocratie. Par exemple, Serge Audier montre dans sa contribution à ce dossier que le néolibéralisme des années 1930 n'est pas dénué d'une certaine pensée démocratique non seulement libérale mais aussi *sociale*. Il montre ainsi que l'on trouve chez Lippmann une conception de la démocratie à même de faire place à un libéralisme révisé autour de l'idée de *common law* à distance à la fois de l'idéal de démocratie directe avec son penchant pour un dirigisme étatique d'une part, et du laisser-fairisme d'autre part qui aboutit à ce que les appétits égoïstes échappant à tout contrôle social déstabilisent la société et préparent le terrain pour la vindicte des masses et le totalitarisme. La démocratie par la *common law* consiste à faire en sorte que « le contrôle social soit exercé non par une autorité supérieure qui donne des ordres, mais une loi commune qui définit les droits et les devoirs réciproques des personnes⁷⁶ ». Il y a loin ici d'une réduction de la démocratie à une technique de sélection des gouvernants. Du côté de Louis Rougier, affirme S. Audier, on trouve l'idée que « la perspective néolibérale implique la *réhabilitation de la démocratie libérale* contre le totalitarisme et son complément indissociable que serait le dirigisme économique⁷⁷ ». Enfin, de Louis Marlio, figure aujourd'hui méconnue mais importante du néolibéralisme français

⁷⁴ Sébastien CARE et Gwendal CHATON, « Néolibéralisme(s) et démocratie(s) », *Revue de philosophie économique*, vol. 17, n°1, 2016, p. 11.

⁷⁵ *Ibid.* [Mes italiques].

⁷⁶ Walter LIPPMANN, cité dans Serge AUDIER, « “Néolibéralisme” et démocratie dans les années 1930 », *Revue de philosophie économique*, vol. 17, n°1, 2016, p. 71.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 81. [Mes italiques]

naissant, S. Audier indique qu'il est le promoteur d'un nouveau libéralisme qu'il oppose au laisser-fairisme et qu'il appelle « libéralisme social » :

« pour lui, quand des gouvernements sont obligés d'arbitrer entre les lois économiques et d'autres considérations, ils peuvent légitimement, dans certains cas, prendre des mesures économiques [...]. En outre, si l'État a pour responsabilité d'assurer l'honnêteté des transactions commerciales, il doit aussi faire en sorte que l'organisation du travail s'accomplisse sur des bases équitables⁷⁸ ».

Il semblerait donc qu'il n'y ait pas, dans le néolibéralisme, d'hostilité absolue et systématique à toute perspective de démocratie libérale et sociale.

Inutile pour mon propos de démontrer plus avant ces points en entrant dans le détail de ces trois théories. Il suffit simplement de constater qu'il y a bien une *prétention* à la démocratie dans les écrits de nombre de néolibéraux. En prendre acte n'est pas défendre le néolibéralisme mais remarquer que les néolibéraux disposent, dans leur tradition, de ressources théoriques qui leur permettent de court-circuiter la critique de P. Dardot et C. Laval et de prévenir les résistances que ces derniers entendent opposer à la rationalité néolibérale. En effet, en abandonnant un instant le prisme généalogique pour celui de la théorie normative, en s'opposant ainsi à la fausse démocratie au nom de la vraie, ils ratent une dimension importante du fonctionnement non seulement *actuel* mais également *potentiel* du gouvernement néolibéral. D'une part, ils ne voient pas qu'il gouverne aussi, parfois, à la démocratie, et ne peuvent que se trouver démunis face à ces mécanismes spécifiques qu'ils n'ont pas su identifier. Leur lecture tend à sous-estimer l'adversaire quand il parle de « démocratie » ou autres lexies satellites. D'autre part, ce qu'ils manquent aussi le fait que la rationalité néolibérale dispose d'une tradition de théorie démocratique qui peut lui servir de réserve pour se renouveler dans un futur proche, précisément dans un contexte où les effets de « dé-démocratisation » — bien réels — peuvent l'amener à se réajuster et à se recomposer pour répondre à la défiance grandissante des masses (appelée « montée des populismes ») que ses propres politiques ont suscitée.

Leur approche normative de la démocratie (qui leur fait rater son caractère de dispositif) ne peut aussi qu'ignorer le second type de rapport entre management démocratique et rationalité néolibérale. Il consiste dans le fait, pour cette dernière, de prendre appui sur le premier qui va lui servir de « complément pratique » comme dit G. Chamayou, mais tout en lui demeurant hétérogène pour cette raison qu'il relève d'une logique politico-stratégique et non économique. C'est ce dispositif *complémentaire* que les points suivants vont exposer.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 86.

3. Management démocratique à l'époque du néolibéralisme

À côté du néolibéralisme donc, se sont déployés dans les entreprises comme dans les administrations publiques des mécanismes de management démocratique qui passent par la mise en *participation* et en *dialogue* dont la finalité est simultanément l'accroissement de l'efficacité au travail et le façonnement des conduites *politiques* des travailleurs. Les deux dimensions sont strictement inséparables car ce sont les conditions de la mise au travail qui suscitent ou non des rétités et ces dernières qui causent des problèmes de productivité. On verra que c'est au cours des années 1980, *i.e.* au moment du « grand tournant néolibéral », que ces mécanismes connurent une première grande vague de diffusion en France sous la forme de cercles de qualité et, à la faveur des lois Auroux, de groupes d'expression directe (3.1.). S'il est vrai que ces modules finissent par refluer, c'est pour être relayés, à partir des années 1990 jusqu'à nos jours, par des formules, révisées ou nouvelles. C'est particulièrement le cas du référendum d'entreprise qui est une arme redoutablement efficace aux mains du capital (3.2.). On verra enfin que ce management a essaimé dans l'administration publique sous la forme de démarches consultatives utiles à la fois pour mener des réformes sans heurts et assurer l'efficacité du travail malgré la baisse des moyens (3.3.).

3.2. Participation et citoyenneté en entreprise

En France, pour ce qui est de la sphère du travail, l'usage du signifiant « participation » est d'origine patronale et non ouvrière. Sophie Bérout rapporte que les syndicats sont défiants à son égard : « méfiez-vous du mot participation, il est enrobé dans le miel de la facilité de vocabulaire », déclarait Edmond Maire, secrétaire général de la CFDT dans les années 1970. Elle rappelle les revendications d'intéressement financier des syndicats jaunes du XIXe siècle ou évoque le soupçon d'une collaboration de classe et de compromission avec le capitalisme. Bien entendu, si le mouvement ouvrier gardait ses distances avec le *lexique* de la « participation », il n'a pas été sans l'*idée* de participation. Il parle de « démocratie ouvrière », de « démocratie sociale », de « contrôle ouvrier » ou encore d'« autogestion ». Ces expressions s'accompagnent de pratiques « participatives » telles que le conseil, le comité de lutte, l'assemblée générale où tous les prolétaires sont invités à prendre part à une action collective. S. Bérout précise que ces expressions et pratiques prennent sens dans l'univers du syndicalisme révolutionnaire :

« si l'idée de participation est bien présente, elle n'apparaît pas comme une finalité en soi, la forme du "conseil", du "comité de lutte", de "l'assemblée générale" est vue comme le socle et l'outil de la mobilisation collective, comme le moyen pour lancer un processus d'appropriation des moyens de production⁷⁹ ».

Autrement dit, dans le mouvement ouvrier, l'idée de démocratie participative renvoie à une méthode révolutionnaire et non à une finalité en soi. Elle est subordonnée à une réflexion sur les conditions de l'auto-organisation de la lutte à des fins de *transformation* de la société, d'op-position d'un autre monde que celui du capital. Le terme et l'idée d'autogestion dont il est beaucoup fait usage dans les années 1960-70, surtout par la CFDT, mais aussi par la CGT, n'est pas la participation telle qu'on l'entend aujourd'hui et encore moins telle que la comprend le patronat. Il est vrai, comme le montre Hélène Hatzfeld, que dans les années 1970, les univers de l'autogestion et de la participation se croisent, notamment parce que la « deuxième gauche » fait usage des deux lexies⁸⁰, mais l'autogestion renvoie moins à l'idée d'un complément à la démocratie représentative qu'à « l'idée d'une appropriation collective des moyens de production, d'un possible contrôle ouvrier sur la gestion et la critique des dérives bureaucratiques présentes dans le mouvement communiste⁸¹ ». L'autogestion possédait donc une forte portée insurgeante.

La participation émerge dans le discours et les mesures du pouvoir gaulliste comme synonyme d'intéressement financier. En 1959 elle est établie par ordonnance. Envisagée comme une troisième voie entre libéralisme et communisme, elle est développée « par le Gaullisme dans un sens politique explicite : [...] elle a pour enjeu de faire contrepoids à l'idéologie de la lutte des classes et ainsi de s'opposer à l'influence du Parti communiste⁸² ». Mais elle va très vite devenir une initiative proprement patronale et signifier davantage que l'intéressement en devenant une *technique managériale* de mise au travail et de gestion des conflits par des formes de participation directe ou indirecte. En tant que telle, elle ne reçoit jamais de conceptualisation stricte qui fixerait un sens et des modalités précises mais est adaptée pragmatiquement selon les nécessités tactiques. Ainsi peut-elle prendre la forme d'une simple information aux salariés ou de leur consultation. Elle peut s'incarner dans des équipes semi-autonomes ou des groupes d'amélioration continue, etc. Mais ce qui la

⁷⁹ Sophie BEROUD, « Perspectives critiques sur la participation dans le monde du travail : éléments de repérage et de discussion », *Participations*, vol. 5, n°1, 2013, p. 8.

⁸⁰ Hélène HATZFELD, « De l'autogestion à la démocratie participative : des contributions pour renouveler la démocratie », in Marie-Hélène BACQUE et Yves SINTOMER (dir.), *La démocratie participative, Histoire et généalogie*, Paris, La Découverte, 2011, p. 51-64.

Voir aussi H. HATZFELD, « Autogestion », in I. CASILLO et al. (dir.), *Dictionnaire...*, op. cit., 2013. URL : <https://www.dicopart.fr/fr/dico/autogestion>

⁸¹ S. BEROUD, « Perspectives critiques sur la participation... », op. cit., p. 9.

⁸² H. HATZFELD, « De l'autogestion à la démocratie participative... », op. cit., p. 52.

caractérise le plus souvent est son caractère *direct* ou *semi-direct*, ce qui la distingue de la « démocratie sociale » qui s'incarne dans les Instances représentatives du personnel (IRP)⁸³ qui, elle, est indirecte. Comment ce management participatif a-t-il émergé en France ?

Depuis longtemps déjà le prolétariat rejette l'aliénation induite par l'organisation tayloriste du travail. Outre l'absentéisme, le sabotage et les débrayages évoqués plus haut, on trouve ce que Danièle Linhart appelle « une participation paradoxale », c'est-à-dire le fait massif pour les prolétaires de faire davantage et mieux que ce qu'exige le travail prescrit — implication qui demeure entièrement clandestine et non reconnue par le management. Ce phénomène est des plus étonnants : le travail à la chaîne ne devrait-il pas plutôt donner lieu à une implication minimale ? N'y a-t-il pas là également collaboration des ouvriers et des ouvrières à une organisation du travail qu'ils perçoivent comme source d'aliénation et d'exploitation ? Et pourquoi le management tayloriste l'accepte-t-il alors qu'elle entre en contradiction flagrante avec ses présupposés — l'organisation scientifique du travail supposant en effet la prescription d'une *one best way* à laquelle travailleuses et travailleurs doivent strictement se plier pour recevoir leur dû — l'objectif étant (c'est là l'innovation du taylorisme pour répondre aux indisciplines du XIXe siècle) de ne plus dépendre du bon vouloir des salariés ? Ce qui explique l'acceptation du côté managérial est le fait que l'ambition tayloriste d'« émancipation » du patron à l'égard de la bonne volonté de ses salariés

« ne s'est jamais totalement vérifiée dans les faits. Le travail ne peut se faire sans la participation, l'implication des salariés, parce que [...] le travail ne se déroule jamais entièrement selon la manière dont les ingénieurs des bureaux des méthodes le planifient et l'organisent. De multiples imprévus, aléas de différentes natures [...] qui vont perturber le bon déroulement des opérations, sont à l'origine d'une mobilisation autonome des salariés. Il devient vite nécessaire qu'ils participent à l'amélioration d'une organisation du travail de fait souvent défailante⁸⁴ ».

Si donc l'entreprise tolère cette implication clandestine, c'est tout simplement parce qu'elle en a besoin. D'après D. Linhart elle aurait même « indiscutablement contribué aux gains de productivité phénoménaux des années 1960 [...]»⁸⁵.

Ce qui l'explique aussi, cette fois du côté prolétaire, est que non seulement elle leur est nécessaire pour prendre de l'avance et se ménager des temps pour souffler, mais aussi parce qu'elle leur permet de donner du sens à une activité qui serait insupportable autrement. Confinés à un rôle d'exécution, les prolétaires peuvent par cet investissement clandestin

⁸³ Je laisse cet aspect de côté ici. J'y reviendrai dans la conclusion de ce chapitre.

⁸⁴ D. LINHART, « Organisation du travail ... », *op. cit.*, p. 1069.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 1070.

reprandre la main sur leur activité. Se déploie ainsi une « régulation autonome » de la production, fondatrice de l'identité et de la solidarité d'un collectif de travail, distincte de la « régulation de contrôle » émanant de la direction⁸⁶. Or il ne s'agit pas que de donner sens à sa condition. La participation clandestine, affirme D. Linhart, a paradoxalement une forte charge contestataire au plan symbolique. En effet, elle démontre par les faits non seulement l'inefficience et l'arrogance du management « scientifique », l'existence d'une véritable capacité ouvrière, mais aussi le fait que l'entreprise dépend du bon vouloir de ses salariés. C'est pour cette raison que le management, parfaitement au courant de ces pratiques, les maintient dans la clandestinité : les reconnaître serait admettre la qualification des travailleurs et des travailleuses (ce qui entraînerait une revalorisation salariale), l'absurdité du taylorisme et la dépendance des dirigeants vis-à-vis de leurs subordonnés. Elle est tolérée, mais également crainte car elle peut servir de moyen de pression. Si le management se montre trop contraignant, des représailles sont toujours possibles sous forme de grève du zèle où chacun se contente d'appliquer le travail prescrit, ce qui peut nuire à la productivité sans même donner prise aux représailles de la direction. Pour celle-ci, l'implication active est à la fois nécessaire et un élément de vulnérabilité. Ainsi, il faut comprendre

« que cette participation clandestine [...] loin de signifier une adhésion des salariés à la cause de l'entreprise, une intériorisation de sa rationalité, de sa culture et de ses choix managériaux, exprime au contraire une défiance et une contestation. Elle est plus souvent vécue comme l'administration de la preuve de l'illégitimité [...] de l'ordre établi autour de[s] principes [tayloriens] que comme un engagement librement consenti pour les renforcer⁸⁷ ».

Les entreprises vont cependant bientôt changer de cap et se tourner vers un management plus participatif sous l'effet combiné de deux facteurs, l'un politique, l'autre économique. Mai 68, pour commencer, va jouer un rôle déterminant dans cette évolution en révélant au patronat l'ampleur du rejet de l'ordre tayloriste et capitaliste ainsi que sa grande vulnérabilité. La révolte de la jeunesse et la grève générale inquiètent : que faire si le taylorisme n'a pas réussi à s'assurer l'adhésion des travailleurs et des travailleuses ? Que faire si les jeunes ouvriers, comme aux États-Unis, ne sont plus prêts à accepter un travail intensif même en échange d'une solde en continuelle augmentation ? Dans les mêmes années, le contexte économique est à l'accroissement de la concurrence avec l'ouverture d'un marché mondialisé des biens manufacturés. Or cette situation met en crise la production de masse indifférenciée et quasi continue qui était alors de mise. La concurrence impose désormais une

⁸⁶ Ces concepts utilisés par D. Linhart ont été forgés par Jean-Daniel Reynaud dans *Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale* (1989).

⁸⁷ D. LINHART, « Organisation du travail ... », *op. cit.*, p. 1070.

plus grande réactivité aux variations du marché par le développement d'une production de séries moyennes et de produits comportant plus de spécificités — situation d'instabilité qui va s'aggraver avec la crise de 1973. En outre, la marge de manœuvre du management est limitée en raison du fait que, par définition, il ne dispose pas du savoir-faire clandestin des ouvriers qui, dans l'ombre, « sauvent » la productivité au jour le jour. Cette double pression politico-économique a conduit le patronat à amorcer une réflexion de redéfinition stratégique. À l'issue des Assises du Patronat de 1973, émerge en effet la volonté expresse non seulement de revoir l'organisation taylorienne de la production pour mieux la maîtriser et l'adapter aux nouvelles conditions du marché, mais aussi « de trouver des solutions pour casser la critique [...] : casser tout d'abord les effets dévastateurs d'une contestation qui s'exprime aussi massivement, désamorcer ensuite les sources de la contestation, c'est-à-dire les sources du mécontentement⁸⁸ ». Pour ce faire, le patronat va envisager la *participation* comme solution.

Sur le plan théorique, deux séries de discours commencent à pénétrer et circuler dans le milieu patronal français. Au début des années 1970, ce sont les conclusions de l'école des relations humaines déjà évoquées qui font prendre conscience du « facteur humain ». Puis, à la fin des années 1970, ce sont des travaux de sociologie et d'ergonomie français⁸⁹ menés durant cette décennie et mettant à jour « l'existence de réels savoirs ouvriers indispensables au bon déroulement des opérations⁹⁰ » qui vont achever d'imposer l'idée de la nécessité d'un changement. Côté pratique, comme leurs homologues étatsuniennes, c'est le toyotisme qui est l'une des deux grandes sources d'inspiration des firmes françaises. Les entreprises japonaises impressionnent par leur compétitivité. Elles ont su mieux faire face à un marché concurrentiel en introduisant « davantage de flexibilité dans le mode de production trop rigide du taylorisme⁹¹ ». Production à flux tendu (*kanban*) pour réduire les stocks au strict nécessaire et autonomisation des équipes chargées d'une amélioration continue des processus de production pour améliorer la qualité (*kaizen*). Or les outils du *kaizen* sont justement participatifs : les groupes semi-autonomes et surtout les cercles de qualité (je vais y revenir) vont avoir un succès mondial d'abord dans l'industrie automobile puis dans l'économie de service. À leur principe il y a l'idée d'une « implication active de l'employé dans le processus de production qui doit littéralement court-circuiter l'antagonisme ouvrier⁹² » et garantir la

⁸⁸ *Ibid.*, p. 1069.

⁸⁹ D. Linhart mentionne quelques-uns, *ibid.*, p. 1069, note 3.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 1069.

⁹¹ A. BEVORT, *op. cit.*, p. 40.

⁹² L. PALTRINIERI, « Regards croisés. Le management vu par les sciences humaines et sociales », *théâtre, Chantier #1 : Scènes du néomanagement*, 2016.

pleine adhésion des travailleurs et des travailleuses à l'entreprise. La seconde source d'inspiration est la démocratie industrielle scandinave de la fin des années 1960. En effet, en 1973 est créée l'Agence nationale pour l'amélioration des conditions de travail (ANACT). Un premier rapport est rendu par Yves Delamotte portant sur la démocratie industrielle en Suède. Cette expérience fait naître, selon Dominique Martin, « un nouveau paradigme, celui de la démocratie industrielle participative » qui consiste en un « nouveau pari fondé sur la modification presque complète du procès taylorien, sur l'autonomie accrue des exécutants et sur la reconnaissance de collectifs auto-organisés dans le travail⁹³ ». Son expérimentation en Norvège est accompagnée par des chercheurs du Tavistock Institute, très influencé par Kurt Lewin. Sont ainsi mises en place « plusieurs expérimentations contrôlées qui se traduisent par des opérations d'enrichissement des tâches, par la constitution de [...] groupes semi-autonomes de travail et par l'association plus ou moins importante des ouvriers à la définition des objectifs de production⁹⁴ ».

Ainsi, à l'époque où commence à apparaître ce qu'on appellera plus tard le néo-management, la référence à la participation est tout à fait centrale dans la stratégie de reconquête managériale⁹⁵. Mais elle est totalement étrangère à la volonté autogestionnaire et diffère de l'implication clandestine. Il s'agit d'un type de gouvernement qui consiste à conduire les conduites des travailleurs considérés comme des collectifs en prenant appui sur leurs capacités et leur liberté pour établir un double contrôle efficace de l'activité productive et des sujets producteurs. Autrement dit, le management participatif constitue une réponse inséparablement économique et politique aux difficultés de l'entreprise. Mais si l'approche est holiste, elle ne vise pas pour autant à prendre les collectifs de production comme ils sont. Au contraire, elle doit les briser, sans quoi elle entretiendrait la division et la lutte des classes qui est leur fond.

En effet, l'organisation de l'entreprise tayloro-fordienne classique, expliquent Anni Borzeix et D. Linhart, se caractérise par une division binaire et hiérarchisée entre les services fonctionnels de la direction et les services d'exécution et de fabrication de l'atelier. Ceci implique un fonctionnement où la direction énonce à distance un travail prescrit que les prolétaires doivent appliquer. Mais dans les faits la distance des deux secteurs implique une

URL : <https://www.thaetre.com/2015/12/20/le-management-vu-par-les-sciences-humaines-et-sociales-questions-a-luca-paltrinieri/>

⁹³ Dominique MARTIN, « La participation directe en entreprise : de la résistance clandestine à la mobilisation managériale », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 99, Juillet-décembre 1995, p. 382.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 382-383.

⁹⁵ Elle n'est cependant pas la seule tactique mise en œuvre, loin de là. En effet, il s'est aussi agi de briser les collectifs de travail et de lutte par l'individualisation des horaires, des salaires, de la gestion des salariés et des situations de travail.

certaine autonomie ouvrière qui déploie des savoirs et des implications clandestines. Or dans les nouvelles conditions économiques de concurrence accrue cette structuration va devenir difficile à tenir. Face aux contraintes commerciales l'atelier doit s'adapter rapidement aux exigences du marché, mais il en est empêché par la médiation distante des services fonctionnels qui fait perdre du temps et donc de l'efficacité. Il est alors devenu impératif que les deux secteurs se rapprochent et soient en constante interaction, que l'entreprise soit unifiée pour que l'atelier soit « en prise directe sur le marché » c'est-à-dire être « conscient de ses règles, plus préoccupé des impératifs de productivité, de rentabilité, de qualité, et plus souple dans les délais d'ajustement⁹⁶ ». S'impose donc la nécessité d'une réunification de l'entreprise pour la rendre plus flexible, lui permettre de se réorganiser et de se recomposer selon les variations du carnet de commandes : « l'idée maitresse est ici que le détour de production que constituent la mise en place et la prolifération des services fonctionnels (le travail indirect) s'insère plus harmonieusement dans l'entreprise dans une relation d'interactivité permanente avec la fabrication [...] »⁹⁷. Ce qui doit permettre cette harmonisation, ce sont des technologies participatives empruntées au toyotisme telles que les groupes semi-autonomes mais surtout, en France, le cercle de qualité. Au service du principe de « qualité totale » (qui permet d'éviter des coûts de service après-vente), ce module sert à rassembler dans une même réunion, sur la base du volontariat, celles et ceux qui étaient tenus éloignés, à savoir managers et salariés, pour *communiquer* « sur une base de confiance réciproque⁹⁸ » et d'une égalité de parole et d'écoute, autour de problèmes qui ont trait à la « qualité », c'est-à-dire à l'ensemble des procédés mis en place pour obtenir des produits de bonne facture. L'outil savant qui est mobilisé est celui des indicateurs statistiques qui définissent des écarts-types. L'intérêt managérial de la démarche est de parvenir « à une “visibilisation” des problèmes qui, dans l'organisation taylorienne, étaient gérés clandestinement⁹⁹ », donc d'atténuer la division de l'entreprise, source à la fois d'inefficacité et d'instabilité politique, en faisant remonter les savoirs et une formalisation de l'activité afin de rendre l'organisation plus opérationnelle et réactive d'une part, et mieux intégrée d'autre part. Autrement dit, le cercle de qualité a non seulement une fonction de publication de l'implicite destinée à « synchroniser l'informel¹⁰⁰ » mais aussi une fonction de *capture* de la

⁹⁶ Anni BORZEIX et Danièle LINHART, « La participation : un clair-obscur », *Sociologie du travail*, n°1, 1988, p. 42.

⁹⁷ D. LINHART, « À propos du post-taylorisme », *op.cit.*, p.66.

⁹⁸ D. LINHART, « Organisation du travail... », *op. cit.*, p. 1072.

⁹⁹ Julien CHARLES et Bénédicte ZIMMERMANN, « Management participatif », in I. CASILLO *et al.*, (dir.), *Dictionnaire...*, *op. cit.*, p. 2. URL : <http://www.dicopart.fr/fr/dico/management-participatif>.

¹⁰⁰ A. BORZEIX et D. LINHART, *op. cit.*, p. 51.

régulation autonome par la régulation de contrôle en lui faisant quitter la clandestinité et en la formalisant afin de mieux se l'approprier, ce qui procure l'avantage de neutraliser toute tentative de chantage et de grève de zèle. Ainsi, « autant qu'une [...] tentative pour introduire la citoyenneté et la démocratie dans l'entreprise [...] *la participation procède d'une logique de normalisation*. Cette logique consiste à objectiver, à produire au grand jour, à rendre visible et maîtrisable l'organisation et la coopération informelles¹⁰¹ ».

Outre son potentiel de performance productive donc, la participation présente aussi le grand intérêt de permettre un gouvernement des conduites politiques, un contrôle des rétivitéés ouvrières. Pour une part, il s'agit d'une forme de démocratie directe qui permet de court-circuiter les syndicats élus par le personnel. Jouant la critique, déjà répandue ces années-là, des institutions représentatives, le management vante l'interaction immédiate et le pouvoir donné aux ouvriers et ouvrières d'influer directement sur l'organisation de leur travail. Mais il y a plus : comme l'affirme D. Linhart, l'objectif est de « briser les collectifs de travail clandestins, ceux qui fondent une sociabilité [...] porteuse de valeurs dissidentes, ceux qui nourrissent cette participation ambiguë [...] source de chantage et qui renforce la contestation¹⁰² ». Comment ? En constituant de nouveaux collectifs artificiels composés de salariés et de managers venus de différents secteurs, à distance donc des lieux de travail effectifs et des solidarités qui s'y tissent entre prolétaires. Ce dispositif vise ainsi à produire ainsi une *individualisation paradoxale*. A mesure qu'il rapproche ceux qui étaient distants, le cercle de qualité éloigne les proches. Il s'agit d'un procédé de déculturation/acculturation par lequel on cherche à faire abandonner les pratiques clandestines et dissidentes pour adopter de nouvelles façons de penser, de parler et d'agir. Or cette nouvelle « culture » doit être acquise « en prenant pour principe de cohésion l'entreprise et sa logique¹⁰³ ». En effet, les groupes participatifs sont des collectifs *ad hoc* créés pour traiter des *problèmes*. Ils ne correspondent pas à une socialité liée à la proximité des lieux et de la nature du travail. Par conséquent, « le principe du lien social qui réunit [...] les individus [...] dans ces groupes *réside dans la logique de l'entreprise*, considérée comme un système nécessairement interactif et communicationnel¹⁰⁴ ». Ainsi conduit-t-on les prolétaires, sur la base d'une participation volontaire, à quitter une appartenance partisane, conflictuelle, et à « prendre conscience de leur appartenance à un ensemble [...] qui s'appelle l'entreprise¹⁰⁵ ». Cependant, dans la

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 50-51. [Mes italiques].

¹⁰² D. LINHART, « Organisation du travail... », *op. cit.*, p. 1071.

¹⁰³ A. BORZEIX et D. LINHART, *op. cit.*, p. 44.

¹⁰⁴ *Ibid.*. [Mes italiques].

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 50.

mesure où les problèmes se modifient, la composition des groupes est variable, les nouveaux groupes ne forment pas des collectifs à l'identité stable, déterminée et à la solidarité marquée : « d'où leur caractère d'agrégat instrumental éphémère et changeant¹⁰⁶ ». Ils sont évanescents et, pour cette même raison, *individualisants* puisqu'ils séparent les volontaires de leur groupe « naturel », c'est-à-dire de la communauté productive où ils se sont forgé une identité rebelle « dans une pratique professionnelle commune¹⁰⁷ ». Dans ces conditions, le seul horizon de sens et d'appartenance qui doit demeurer est l'entreprise dans son ensemble.

L'individualisation d'une part, l'intégration à l'entreprise devenue un Tout non clivé d'autre part, impliquent une nouvelle subjectivation en rupture avec celle de la lutte des classes et de l'antagonisme des intérêts. Le sujet du management démocratique est *communicationnel* et consensuel : il *discute* de problèmes techniques avec des *collaborateurs* sur fond d'un *intérêt commun*, celui de l'entreprise. Les cercles de qualité, avec l'éloignement des individus vis-à-vis de leur groupe de métier et la mise en lumière langagière des pratiques d'atelier, en sont l'illustration parfaite : ils supposent un

« changement radical d'état d'esprit [...] du côté des ouvriers. Il leur faut se départir des solidarités et des valeurs contestataires qui les motivent. Il faut qu'ils acceptent de coopérer ouvertement, eux qui nourrissent leur identité rebelle dans l'ombre, de la transgression et de la clandestinité¹⁰⁸ ».

Ces cercles entendent en effet briser la hiérarchie sachant/exécutant et faire parler salariés et managers à égalité. Il s'agit de mettre en place une coopération dialogique à travers laquelle les anciens laborieux vont perdre en subordination ce qu'ils gagneront en autonomie et en autorité épistémique. Leurs savoir-faire clandestins et officiellement disqualifiés sont désormais mis en lumière comme une expertise à donner en partage. Mais ils sont également, pour leur faire perdre leur tranchant critique (savoirs de ce que le management ne voit ni ne peut formuler), recodés et formalisés dans un savoir plus abstrait intégrable au langage de l'entreprise, celui des méthodes statistiques de mesure de la qualité. Cela ne va pas sans « un enseignement statistique de base [...] dispensé aux ouvriers et contremaîtres¹⁰⁹ » pour changer le rapport épistémique du sujet à son travail. Il y a donc une forme d'égalité communicationnelle qui règne dans ces cercles, mais, une fois de plus, elle n'est ni une apparence formelle (même si subsiste la subordination salariale), ni une égalisation réelle brisant la structure de domination capitaliste (aucune appropriation collective de l'usine n'est

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 44.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ D. LINHART, « Organisation du travail... », *op. cit.*, p. 1072.

¹⁰⁹ J. CHARLES et B. ZIMMERMANN, *op. cit.*, p. 2.

au goût du jour). Il s'agit avant tout d'une technique, d'un levier effectif dans la composition et la coordination des forces humaines, des choses et des machines relativement aux besoins du marché. Organiser la production de façon horizontale en mettant en partage informations et savoirs en cadres et opérateurs ou opératrices n'est qu'une manière de conduire la conduite de ces derniers afin d'extraire la plus-value de leur travail et donc *rien d'autre qu'un mode d'assujettissement et d'exploitation*. Par conséquent, la subjectivation qui a lieu dans l'activité communicationnelle au sein du cercle de qualité est tournée vers un unique horizon, l'intérêt de l'entreprise, c'est-à-dire du capital. *Exit* le rapport à soi du prolétaire comme *exploité* par une entreprise capitaliste qui *lui doit* ses profits et le rapport aux autres comme à des *camarades solidaires* dans la défiance et la lutte ou comme à des « *ennemis* » *de classe*. Le prolétaire participant a désormais à se concevoir comme un *contributeur* individuel, à part égale et entière, à un Tout qui le dépasse et à qui *il doit* son travail ; il a également à se rapporter aux autres, quels qu'ils soient, comme à des *collaborateurs* qui coopèrent dans le sens de l'intérêt de l'entreprise devenu le seul intérêt commun.

Toutefois, dans les années 1970, ce programme de mobilisation managériale pour une auto-exploitation prolétarienne est resté assez discret. La raison en est que des forces antagoniques ont rendu difficile son développement. Premièrement, il s'est heurté aux réticences des patrons de la vieille garde qui redoutaient que ces lubies participatives ne remettent en cause « le principe d'autorité hiérarchique, condition première du fonctionnement des entreprises¹¹⁰ ». Mais là où des cercles de qualité ou encore des groupes semi-autonomes étaient mis en place à l'initiative patronale, on le fit souvent de façon discrète et même confidentielle. En effet, les syndicats étaient encore plus hostiles à la participation car ils « craignent à l'opposé que ces nouvelles méthodes, donnant à l'ouvrier une illusion d'autonomie, ne l'intègrent mieux à l'entreprise et ne poussent ainsi à l'augmentation des charges de travail : la surexploitation par le conditionnement psychologique¹¹¹ ». Est-ce à dire que le gouvernement démocratique des travailleurs est demeuré épiphénomène ? Pourtant, au début des années 1980, un événement législatif va changer la donne. Durant cette décennie, dans laquelle on situe l'avènement de la rationalité néolibérale et du management qui lui correspond, les modules participatifs de mobilisation par le collectif et non par le calcul coût/profit vont pourtant se multiplier. En effet, entre 1960 et 1980 les cercles de qualité ont concerné jusqu'à dix millions de travailleurs et travailleuses

¹¹⁰ Philippe BERNOUX et Jean RUFFIER, « Les groupes semi-autonomes de production », *Sociologie du travail*, n°4, 1974.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 383.

au Japon¹¹² et ont essaimé de façon assez importante en Occident et particulièrement aux États-Unis¹¹³. En France, entre 1981 et 1984, ils sont passés de cinq cents à deux mille impliquant deux cent mille personnes¹¹⁴. Sur l'ensemble de cette décennie on estime, rapporte Françoise Chevalier, à quarante mille le nombre de cercles de qualités qui ont été créés¹¹⁵. Quel est cet événement législatif ? Il s'agit des lois Auroux entrées en vigueur en 1982.

L'ambition de cette législation était « de faire des travailleurs des citoyens à part entière dans l'entreprise¹¹⁶ », de faire donc en sorte que les espaces économiques ne soient plus les lieux d'une survivance féodale et qu'ils soient démocratiques à l'image de la cité. Elles renforcent, d'une part, la représentation syndicale¹¹⁷ et, principale innovation, créent¹¹⁸ un droit d'expression directe et collective qui doit s'incarner dans des « groupes d'expression directe » sur les conditions de travail, son organisation et les changements qui lui sont apportés. Du côté des partenaires sociaux, les positions se sont inversées. À quelques réserves près, ce nouveau droit a été bien accueilli par les syndicats. Inquiets qu'il ne serve uniquement de levier pour accroître la performance économique (car il fut présenté comme un moyen d'améliorer le fonctionnement des entreprises), ils en acceptent néanmoins le fond. Leur attitude a bien changé vis-à-vis de technologies de participation directe qui peuvent pourtant court-circuiter les modalités de participation indirecte de forme représentative sur lesquelles ils ont la main. La raison en est qu'il leur fallait contrecarrer la crise naissante de la syndicalisation. Ils étaient désormais convaincus qu'il fallait accorder une nouvelle place aux travailleurs et aux travailleuses dans le syndicat et dans l'entreprise. C'est le patronat tout entier qui s'est montré le plus hostile à ce nouveau droit alors même que les groupes d'expression directe voulus par la loi correspondent *a priori* aux modules de participation directe par lesquels il voulait contourner et neutraliser la représentation syndicale. Ce qui est problématique pour lui est que ces groupes ne sont pas des créations *ad hoc* de son cru par lesquelles il peut défaire les collectifs de production et leur solidarité conflictuelle en

¹¹² Françoise CHEVALIER, *L'histoire véritable des cercles de qualité, cinq ans d'enquête*, Thèse de doctorat : Sciences de gestion, HEC Paris, 1989, p. 290.

¹¹³ Edward E. LAWLER et Susan MOHRMAN, « Quality Circles After the Fad », *Harvard Business Review*, janvier 1985.

¹¹⁴ Guy GROUX et Catherine LEVY, « Mobilisation collective et productivité économique : le cas des "cercles de qualité" dans la sidérurgie », *Revue française de sociologie*, vol. 26, n°1, 1985, p. 70-95.

¹¹⁵ F. CHEVALIER, *op. cit.*, p. 12.

¹¹⁶ Jean AUROUX, *Les Droits des travailleurs. Rapport au Président de la République et au Premier Ministre*, Paris, La Documentation Française, 1981, p. 15.

¹¹⁷ Instauration d'une obligation annuelle de négociation dans l'entreprise, sur les salaires, la durée et l'organisation du travail (loi du 13 novembre 1982) ; attribution d'une dotation minimale de fonctionnement au comité d'entreprise égale à 0,2 % de la masse salariale brute (loi du 28 octobre 1982) ; création du comité d'hygiène, de sécurité et des conditions de travail (CHSCT), qui fusionne et remplace le comité d'hygiène et de sécurité et la commission d'amélioration des conditions de travail, qui existaient précédemment (loi du 23 décembre 1982).

¹¹⁸ Loi du 4 août 1982.

imposant l'entreprise comme principe de cohésion et de sens. Ils autorisent au contraire les collectifs de production à s'exprimer sur les choix de la direction et à porter directement, sans médiation syndicale, le conflit au cœur de l'entreprise. C'est cette nouvelle situation qui va pousser à multiplier les modules participatifs pour contrebalancer, voire phagocyter les groupes voulus par J. Auroux et qui explique, selon D. Linhart¹¹⁹, l'accroissement spectaculaire du recours managérial aux modules de participation directe des années 1980.

Cependant, force est de constater, au tournant des années 1990, non seulement le reflux de ce management participatif, mais également l'essoufflement des groupes d'expression directe. Pour ces derniers, le phénomène a eu lieu assez rapidement du fait de l'efficacité des contremesures patronales. En effet, la loi ne laisse pas la création de ces groupes à l'initiative des salariés. Elle conditionne leur tenue à un accord entre direction et syndicats si bien que « la hiérarchie est fondée à jouer un rôle privilégié dans l'organisation des réunions et dans la maîtrise des nouveaux circuits de communication, sinon directement dans l'animation¹²⁰ ». Ainsi, les managers ont pu souvent les détourner pour leur donner la forme d'une participation managériale telle qu'expérimentée depuis les années 1970, ce qui a entraîné leur désertion par les salariés. En outre, comme l'explique D. Martin, dans la mesure où n'existait pas de consensus arrêté sur la nature de l'objectif assigné par le législateurs (pleine citoyenneté économique ou performance économique ?), les groupes d'expression directe portent en eux le

« germe de *contre-finalités* : l'expression directe peut être un habile moyen de canaliser les contestations, en organisant la remontée des informations et en donnant l'illusion aux opérateurs de participer ainsi aux processus de décision ; elle peut favoriser une identification aux objectifs fixés unilatéralement par le management, éventuellement concourir à l'affaiblissement de l'audience syndicale et au court-circuitage de ses moyens d'action traditionnels¹²¹ ».

Ainsi, alors que la législation Auroux et sa modulation managériale promettait d'octroyer une capacité de changement, les salariés virent que, dans les faits, l'institution des groupes de parole comme des cercles de qualité, etc., a permis le déploiement managérial d'une « politique du “dialogue permanent” dans l'entreprise¹²² » qui non seulement n'a eu aucun effet de transformation sur la subordination, mais a même contribué, d'après D. Linhart, à fragiliser et affaiblir les collectifs de travail. En d'autres termes, travailleurs et travailleuses

¹¹⁹ D. LINHART, « Organisation du travail... », *op. cit.*, p. 1072-1073.

¹²⁰ Voir D. Martin, « L'expression des salariés : technique de management ou nouvelle institution ? », *Sociologie du travail*, n°2, 1986, p. 176.

¹²¹ *Ibid.*, p. 176-177.

¹²² *Ibid.*, p. 177.

les ont vite perçus comme ce qu'ils étaient de fait : des lieux de validation d'arbitrages pris en amont par la direction.

Les lois Auroux étaient en réalité fondamentalement ambiguës du fait même qu'elles entendaient réaliser un compromis entre stratégies patronales et attentes des salariées de transformation du travail qui va finir de donner l'avantage aux premières. En effet, elles n'ont jamais eu pour visée de porter atteinte, de quelque façon que ce soit, au statut dominant du patron. D'abord, elles prennent une distance très nette avec l'idée d'autogestion qu'elles ne mentionnent aucunement alors qu'elle était un marqueur important de la culture du parti socialiste depuis l'adoption du thème en 1972¹²³. Ensuite, elles marquent deux écarts par rapport au programme du candidat Mitterrand. Le droit de veto du comité d'entreprise sur l'embauche et les licenciements est remplacé par un simple droit d'alerte ; quant au droit du comité d'hygiène et de sécurité de faire arrêter les machines en cas de danger, il est remplacé par le droit de retrait individuel des salariés en cas de danger grave et immédiat¹²⁴. Ce dont il faut donc prendre acte c'est que, en écartant l'utopie d'une entreprise post-capitaliste contenue dans l'idée d'autogestion, la législation Auroux pose un cadre juridique qui va imprimer aux rapports sociopolitiques d'entreprise un mode d'être pacifié et prolonge ainsi la stratégie managériale de combat contre la lutte des classes en niant l'existence dans l'entreprise de collectifs aux intérêts irréductibles à ceux du patronat¹²⁵. Elle prolonge l'idée patronale que l'entreprise est l'horizon de sens et d'appartenance. Par l'idée d'une citoyenneté dans l'entreprise et la norme de relations professionnelles tissées d'expressions et de dialogues, s'opère un renversement quant à la signification que le nouveau sujet doit désormais prêter aux relations professionnelles. Le sujet de la démocratie d'entreprise ne se conçoit plus comme celui qui défie ses patrons jusque dans son travail qu'il peaufine clandestinement, mais comme un contributeur à la bonne marche de l'entreprise. S'opère donc également un renversement dans le principe d'appartenance : le nouveau sujet ne fait plus partie d'une communauté de solidarités partisans et conflictuelles, mais d'une société pacifiée, sans divisions, dans laquelle les dirigeants sont des collaborateurs. Le sujet doit s'y rapporter désormais comme à un Tout, il a à la concevoir comme une petite nation faite de citoyens capables, par une délibération publique collective, de déterminer un intérêt commun.

¹²³ H. HATZFELD, « De l'autogestion à... », *op. cit.*, p. 54.

¹²⁴ Pour une présentation, voir le site du Comité social d'entreprise (CSE) : « Les années 1980 : Avec les lois Auroux, la démocratie dans l'entreprise », *MémentoCSE*, 16 juin 2017. URL : <https://www.mementoce.com/archives/70-ans-des-ce-la-saga/annees-1980-lois-aurox-democratie-lentreprise>

¹²⁵ Voir Irène FAVIER, « Travaux dirigés », *Vacarme*, n°48, p. 19-21.

3.1. Nouvelles formules participatives

Ne faisant plus illusion, les dispositifs participatifs ont peu à peu largement perdu de leur force d'attraction (sans pour autant disparaître) et ont été abandonnés du fait d'une résistance par désaffection. Leur faiblesse est qu'ils reposaient essentiellement sur le volontariat. Mais cela ne signifie aucunement que le management néolibéral par l'économie a purement et simplement remplacé le management démocratique. Comme je l'ai indiqué, on constate que, pour une part, il en a absorbé le principe qu'il a restitué sous une forme individualiste et utilitariste. Mais dans la mesure où l'entreprise n'a pas toujours affaire à des sujets intégralement néolibéraux et qu'elle fait face à des oppositions *politiques*, le management continue de penser politiquement et non exclusivement selon la normativité du marché. C'est pourquoi on assiste à une transformation des formules et des techniques de participation managériale qui sont mobilisées dans la lutte contre les syndicats et, plus généralement, les salariés rétifs. On peut en identifier au moins trois. La première consiste dans la réactualisation, sous de nouveaux noms, des anciennes démarches (1) ; la seconde renvoie au recours de plus en plus fréquent, et désormais encouragé par les pouvoirs publics, au référendum d'entreprise (2) ; la dernière désigne plutôt un nouveau terrain de diffusion pour les dispositifs de participation, l'administration publique (3).

(1) Depuis la crise de 2008 et les différents scandales liés à la souffrance au travail, on assiste à un regain d'intérêt notable pour des formes de management non hiérarchique proches de celles des années 1970-1980. Nombre d'entreprises, grandes ou petites, y ont recours aujourd'hui. Il y a le « management responsabilisant », mis en place par Décathlon par exemple, qui laisse aux employés la possibilité de prendre des initiatives. Il y a encore des versions consultatives du management participatif. Depuis 2009, Monoprix pratique l'évaluation *bottom up* du management sur la base de sondages anonymes. Chaque niveau évalue le niveau immédiatement supérieur jusqu'au directeur de région. On trouve encore des versions assez sophistiquées comme l'holocratie¹²⁶ dont le principe est de répudier toute

¹²⁶ Forme de management inventée dans les années 2000 par Brian Robertson, entrepreneur étatsunien. En France, la formule est promue par le conseiller en management Bernard-Marie Chiquet, qui l'a vendue à nombre de grandes entreprises comme Scarabée-Biocoop, Danone, Orange, Décathlon et... à un syndicat : SGEN-CFDT (antenne Loire-Atlantique). Pour lui, « il s'agit d'une technologie sociale des organisations alternative au modèle managérial traditionnel. Pour schématiser, avec l'holocratie, c'est celui qui fait qui gouverne. Mais attention, il ne le fait pas n'importe comment : il s'aligne sur la mission et la raison d'être de l'organisation » (« L'holocratie décryptée. Entretien avec Bernard Marie Chiquet », *Ouishare Magazine*, 23/11/2015. URL : <https://www.ouishare.net/article/lholocratie-decryptee-entretien-avec-bernard-marie-chiquet>).

organisation pyramidale à la hiérarchie verticale au profit d'un fonctionnement par cercles permettant de « distribuer » l'autorité et le *leadership*.

(2) Mais la nouveauté se trouve du côté du référendum d'entreprise. À partir des années 1990, au moment même où refluent les cercles de qualité et les groupes semi-autonomes, se généralise le recours à l'outil référendaire dans toute l'Europe, conçu comme « instrument de participation aux décisions prises¹²⁷ » des salariés au sujet des horaires, des congés, etc. Non réservé aux directions, il est néanmoins employé par elles notamment pour contourner et court-circuiter les organisations syndicales. Dans le cadre des processus en cours de « flexibilisation » du marché du travail et d'adaptation des entreprises aux demandes d'un environnement mondialisé très concurrentiel, il y a une pression notable qui s'exerce pour que les négociations et accords d'entreprise (concernant les salaires, les heures de travail, les congés, etc.) aient priorité sur les accords de branche, voire sur le droit du travail. Son usage peut être légalement encadré (c'est le cas en France depuis la loi de 2016 et les ordonnances de 2017) ou « symbolique » mais néanmoins très efficace, comme lorsqu'il a été utilisé en 2015 dans l'usine Smart de Moselle pour contourner l'opposition syndicale à un retour (dérogatoire) aux 39 heures¹²⁸. À nouveau, c'est une technique de démocratie directe qui est jouée contre la démocratie indirecte incarnée par les Instances représentatives du personnel (IRP) où officient les syndicats. La tactique est double. D'une part, reprenant à leur compte la vieille critique de la délégation et dénonçant la non représentativité des syndicats qui, il est vrai, souffrent de plus en plus d'une baisse d'adhérents, qu'elles accusent d'être des minorités de blocage, les directions prétendent que le référendum est la seule manière de donner voix à la majorité des salariés en les impliquant directement dans la décision. D'autre part, les référendums servent aussi à diviser les syndicats, parfois aussi au sein d'un même syndicat, et à isoler ceux qui s'opposent.

Mais, outre les jeux tactiques entre les forces en présence, la pratique référendaire implique des transformations dans les rapports politiques entre salariés et patrons car elle reconfigure considérablement le champ de leurs conduites possibles. Premièrement, cet outil étant caractérisé par le vote individuel, il permet de briser les expressions collectives syndicales ou non. Le référendum radicalise l'atomisation que permettaient les collectifs *ad hoc* comme le cercle de qualité car il ne déplace pas les individus vers un autre sous-collectif non partisan et inféodé à la logique de l'entreprise, mais installe d'emblée l'individu comme

¹²⁷ Marion PAOLETTI, « Référendum », in I. CASILLO *et al.* (dir.), *Dictionnaire... op. cit.*, 2013.

URL : <http://www.dicopart.fr/fr/dico/referendum>.

¹²⁸ Cet accord n'ayant pas, à l'époque, de valeur légale, la direction a fait signer à chaque ouvrier un avenant par lequel ils ont accepté de travailler 39h payées 35h.

seule réalité politique pertinente et n'admet, *idéalement*, aucun corps intermédiaire entre eux et le Tout qu'est l'entreprise. Il fonctionne donc par atomisation préalable des collectifs de travail, chacun est appelé à se prononcer selon sa personne et non conformément à son appartenance à une communauté de production. Ainsi, il n'y a plus qu'un seul intérêt commun, celui de l'entreprise. L'antagonisme des intérêts de classe disparaît. Deuxièmement, le référendum est un outil efficace pour bloquer le recours à la lutte sociale et sa modalité principale : la grève. Offrant la possibilité d'une prise directe sur la décision il tend à rendre inutile et obsolète l'affrontement avec le management : il n'est plus utile de lui forcer la main s'il accepte le verdict des urnes. Par conséquent, les conduites politiques des salariés sont détournées du rapport conflictuel vers la délibération, le débat et le vote seuls. Le recours à la grève n'est pas seulement délégitimé, il est surtout rendu difficile car l'existence de la consultation décourage d'emblée celles et ceux qui auraient autrement débrayé. À nouveau, le groupe solidaire dans la lutte *contre* l'entreprise cède le pas à une pluralité de citoyens *membres* de l'entreprise. Enfin, le référendum apparaît également comme un outil de mobilisation des travailleurs et des travailleuses par leur responsabilisation : les décisions prises ne peuvent plus être imputées à l'arbitraire du management mais doivent être désormais assumées par tous les salariés qui les ont adoptées. Ici, c'est la subordination salariale qui est gommée via la constitution d'une *autonomie* par le partage des responsabilités. Mais il s'agit là d'un cadeau empoisonné dans la mesure où ce ne sont pas les stratégies de l'entreprise qui sont soumises à référendum (auquel cas le management n'aurait plus lieu d'être et on s'acheminerait vers l'autogestion), mais seulement des acquis salariaux qu'on veut rogner. En effet, le plus souvent, ce sont des référendums *abdicatifs* qui sont organisés par lesquels on décide collectivement d'une renonciation à un ou plusieurs droits. Ainsi, l'autonomie acquise prend le plus souvent la forme d'une acceptation de mesures présentées comme des effets inéluctables d'une concurrence mondiale dont les lois sont aussi implacables que celles de la nature.

Toutefois, il faut bien préciser que le référendum n'est pas en soi un instrument de domination et d'assujettissement. Comme toutes les autres technologies participatives, il est à double tranchant. Nécessairement déployé à l'interface des procédés de police et des gestes rétifs, il peut être retourné et subverti. Premièrement, en consultant les salariés, le management s'expose toujours à la possibilité d'un refus et se retrouve pris au piège de son propre jeu, ce qui le contraint ou bien à renoncer à ses projets ou bien à les imposer par d'autres voies, ce qui relance la bataille. Il est même possible qu'il soit embarrassé par un « oui » insuffisamment majoritaire que les opposants peuvent exploiter. Ce fut le cas en Italie,

par exemple, lorsqu'une consultation organisée par Fiat en 2011 pour demander un durcissement des conditions de travail en échange d'une relocalisation partielle de la production a débouché un « non » à 40%. Les syndicats et les partis de gauches hostiles au référendum qualifié de chantage ont exploité ce résultat en affirmant qu'il exprimait « une résistance spontanée des ouvriers¹²⁹ ». Cette interprétation a eu un écho jusque dans les déclarations de l'opposition parlementaire, ce qui exerça une certaine pression sur les dirigeants de Fiat. Deuxièmement, les syndicats aussi ont de plus en plus recours au référendum, spécialement dans un contexte où leur représentativité est contestée. Ils le font valoir comme un outil de démocratie directe qui leur permet de se rapprocher des salariés. Depuis 2016, la loi française prévoit qu'un syndicat minoritaire, mais disposant d'une représentativité d'au moins 30%, peut imposer la tenue d'un référendum pour bloquer un accord proposé par la direction et accepté par les autres syndicats. En outre, remarque Sophie Béroud, cet outil individualisant peut paradoxalement servir à construire une mobilisation collective. Qu'il soit organisé de façon formelle ou informelle, il est un outil qui « contribue à activer des clivages à partir d'enjeux très concrets, notamment entre ouvriers et cadres, prenant dès lors à revers la volonté d'atomiser la prise de décision¹³⁰ ». Cependant, la technique référendaire n'est pas pour autant un outil neutre qui sert celles et ceux qui s'en emparent et en font un usage efficace. Son utilisation plus fréquente par le management, son renforcement progressif par une législation favorable à la conception que s'en font les organisations patronales (qui veulent saper les accords de branche au profit de négociations locales) et l'inexistence de l'implantation syndicale dans l'écrasante majorité des PME et TPE où, depuis une ordonnance de 2017, les employeurs peuvent organiser directement une consultation en vue d'un accord doté d'une validité légale, impliquent une asymétrie importante dans les possibilités d'y avoir recours et des résultats que l'on peut obtenir. On voit que le rapport de force est extrêmement déséquilibré au fait que les référendums voulus par le management sont *abdicatifs* et peuvent donc entraîner des changements importants dans les rapports professionnels, alors que ceux des syndicats sont *défensifs* et ne peuvent au mieux que maintenir les « acquis », autrement dit le *statu quo*. L'ambivalence de cet outil est donc tout à fait relative.

(3) Le management participatif développé en entreprise s'est peu à peu diffusé dans les administrations publiques à partir de la fin des années 1980, non seulement comme

¹²⁹ Guillaume GOURGUES et Jessica SAINTY, « La négociation d'entreprise au piège du référendum. Les enseignements des nouveaux accords d'entreprise des usines italiennes Fiat (2010-2011) », *Sociologie du travail*, vol. 57, n° 3, 2015.

¹³⁰ S. BÉROUD, « Perspectives critiques sur la participation... », *op. cit.*, p. 21.

technologie de management ordinaire, mais également — toute l'originalité est là — pour mener des réformes. Selon Alexis Spire, qui a mené une enquête sur la fusion de la Direction générale des impôts et de la Direction générale de la comptabilité publique dont le processus s'est déroulé entre 2007 et 2012, la participation a été mobilisée afin d'imposer des mesures d'austérité : « pour mieux faire accepter l'objectif de réduire le périmètre de l'État, les pouvoirs publics affichent leur souci d'associer les personnels aux réformes en cours¹³¹ ». Ceci est un cas supplémentaire qui montre que le management démocratique est loin d'avoir disparu et qu'il sert ici de point d'appui (hétérogène) à la rationalité néolibérale. A. Spire voit bien, en effet, que nous avons affaire à une démarche héritée du management réformé :

« Cette méthode réactualise d'une certaine manière les principes du management participatif mis en œuvre dans les années 1970 pour atténuer les effets du modèle taylorien : l'écoute des salariés, l'enrichissement des tâches et la valorisation de la coopération, qui étaient les maîtres mots d'expériences comme la direction par objectifs ou les cercles de qualité, sont réactivés par les réformateurs de Bercy¹³² ».

Comme dans l'entreprise, la participation et le dialogue servent un double objectif : d'une part garantir la « paix sociale » par la modulation des conditions d'émergence et des modalités des conduites d'opposition ; d'autre part assurer un mode d'organisation efficace du travail en situation de baisse des moyens.

Lorsque la fusion est mise en branle, ses promoteurs ont encore en mémoire une précédente tentative, voulue par le gouvernement Jospin en 2000, qui avait échoué parce qu'elle s'était heurtée à une forte résistance interne. Celle-ci venait non seulement des syndicats (le ministère de l'Économie et des finances est l'un de ceux où l'on trouve un taux de syndicalisation et de conflictualité sociale des plus élevés), mais également des cadres supérieurs qui s'étaient mobilisés pour délégitimer la réforme auprès des élus locaux, si bien qu'ils sont devenus une cible privilégiée pour les conducteurs du nouvel essai. « Hantés par cette expérience » les nouveaux réformateurs mettent en avant, selon une expression de Philippe Parini, directeur général des finances publiques d'alors, « une démarche progressive et participative¹³³ » qu'ils conçoivent « comme un moyen de garantir la conduite de réformes en minimisant les risques de conflits sociaux¹³⁴ », mais aussi de produire « des gains en

¹³¹ Alexis SPIRE, « Les ambivalences de la démarche participative dans l'administration. Le cas de la fusion au sein de la Direction générale des finances publiques (2007-2012) », *Sociologie du travail*, vol. 57, n°1, 2015.

URL : <https://journals.openedition.org/sdt/1784>

¹³² *Ibid.*

¹³³ Philippe PARINI, « La création de la Direction générale des Finances publiques : une expérience de conduite du changement pour une réforme de grande ampleur », *Gestion & finances publiques*, n°10, 2010, p. 687.

¹³⁴ A. SPIRE, *op. cit.*.

efficience, pour concilier économies et qualité de service¹³⁵ ». Le premier temps de cette réforme a mis en œuvre une participation essentiellement *consultative*. Il s'est agi d'associer les agents en suscitant l'expression de leurs opinions afin qu'elles « remontent » et soient prises en considération par le pilotage de la fusion. La démarche s'est faite en trois phases. La première a consisté à organiser des « ateliers » destinés aux cadres supérieurs volontaires. Se sont ainsi réunis des dirigeants de l'administration centrale et des services territoriaux pour dialoguer et conduire « une réflexion approfondie autour des valeurs de la DGFIP et de ses grandes orientations stratégiques¹³⁶ ». Par la discussion on a ainsi cherché à provoquer l'adhésion de ces cadres non seulement parce qu'ils s'étaient montrés rétifs lors de la précédente réforme, mais aussi parce qu'on estime qu'ils sont un levier efficace pour conduire les agents subalternes à adopter sans heurts les nouvelles conduites professionnelles qu'implique le changement : « on a utilisé les cadres comme relais, comme vecteurs de la fusion ; le plan social, il est tenu par les cadres, c'est eux qui tiennent le climat social » déclare un directeur adjoint de la DGFIP¹³⁷. Ce premier temps s'est achevé sur la rédaction d'un document de travail nommé « schéma DOS » (document d'orientation stratégique).

La seconde phase a concerné les agents. Sur la base du volontariat, à nouveau, ils ont été associés à la rédaction du DOS définitif à partir du schéma proposé par les cadres. Il était conçu comme un « instrument de conduite du changement » qui devait permettre à la DGFIP naissante d'engager une « réflexion sur sa pratique des métiers¹³⁸ ». Ont été mis en place, sous la responsabilité de cadres supérieurs, des supérieurs hiérarchiques qualifiés d'« animateurs¹³⁹ » pour l'occasion, 730 ateliers autour de dix-neuf thématiques correspondant aux différents métiers lors desquels les agents ont été conduits à exprimer leurs vues sur leur situation et leur travail, leurs savoirs et leurs pratiques avec pour axe de problématisation central *la question des valeurs*. Bien qu'il s'agisse évidemment là d'une participation toute relative, le DOS étant pré-rédigé et Bercy ayant défini à l'avance les méthodes de consultation, il reste qu'il s'agit là d'un changement dans le gouvernement administratif. Là où, traditionnellement, l'exercice du pouvoir était vertical, avec des hauts fonctionnaires, se tenant à distance de la gestion du personnel, « la généralisation du management participatif a modifié, du moins en apparence, cette configuration : la noblesse

¹³⁵ Philippe PARINI, *op. cit.*, p. 686.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Cité dans A. SPIRE, *op. cit.*

¹³⁸ Philippe PARINI, *op. cit.*, p. 686.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 687. [Mes italiques].

d'État est désormais fortement incitée à recueillir l'adhésion des échelons inférieurs [...] ¹⁴⁰ ». Ces ateliers participatifs, en incitant à la prise de parole et en atténuant les distances hiérarchiques, avaient pour vocation de remplir une fonction de sociabilisation et d'inclusion des agents pour éteindre tout foyer potentiel de conflictualité. Une haute fonctionnaire « animatrice » d'atelier l'exprime on ne peut plus clairement : « pour démontrer que *tout le monde avait sa place* au sein de la nouvelle administration [...] on a décidé de *faire parler* les agents eux-mêmes sur leurs métiers. Et avant tout sur les valeurs de cette nouvelle maison [...] ¹⁴¹ ». Une fois le DOS rédigé, l'opération peut entrer dans sa troisième phase, les rencontres de restitution. Elles ont eu lieu au niveau de chaque groupe interrégional en présence de P. Parini lui-même qui a pu « entendre une synthèse des contributions des ateliers, rencontrer les participants et dialoguer avec eux [...] ¹⁴² ». Ces trois phases consultatives où les agents ont été conduits à prendre la parole dans un cadre très formalisé ont ainsi permis de produire un effet d'unité qui a sapé le travail de mobilisation collective par les syndicats. La place centrale accordée aux valeurs dans la construction des échanges en lieu et place des sujets polémiques comme la baisse des moyens, a joué un rôle central pour l'obtention de la paix sociale. C'est ce qu'on peut lire entre les lignes dans le propos de P. Parini : « sur le chapitre des valeurs, une adhésion globale aux principes, engagements et références proposés s'est manifestée ¹⁴³ ».

Fort du succès de cette opération qui a pu imposer une fusion diminuant les moyens (des milliers de postes supprimés ¹⁴⁴) et augmentant subséquemment la charge de travail des agents sans provoquer de remous, l'administration décide de prolonger le dispositif participatif au-delà du strict temps de la réforme et de l'inscrire dans le quotidien du travail. Car, au-delà de l'effet d'unité ou, *a minima*, de la contention de la conflictualité, permise par la démarche DOS, il faut faire en sorte que la fusion entre deux administrations *fonctionne*, c'est-à-dire qu'elle atteigne un certain seuil d'efficacité. C'est que les réformateurs se heurtent à un problème de taille : les Impôts et le Trésor étaient deux institutions aux univers de métier assez dissemblables et qui se percevaient comme tels. Comment, dès lors, les faire fonctionner ensemble ? Le service emblématique de la réforme est le Service des impôts des particuliers (SIP) qui conjugue activités des Impôts et du Trésor. Avant la mise en place

¹⁴⁰ A. SPIRE, *op. cit.*.

¹⁴¹ Citée par A. SPIRE, *op. cit.*

¹⁴² P. PARINI, *op. cit.*, p. 687.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ D'après la Cour des comptes, « en 2018, dix ans après sa naissance, la DGFIP compte plus de 103 000 agents, soit 20 000 de moins qu'en 2008 ». COUR DES COMPTES, *La DGFIP, dix ans après la fusion, une transformation à accélérer*, La Documentation Française, 2018, p. 9.

officielle d'un SIP, on constituait un groupe de travail avec des volontaires pour faire dialoguer les agents, issus des anciennes administrations, au sujet de leurs « cultures », professionnelles respectives. Le but de ces échanges était qu'ils apprennent à travailler ensemble en rapprochant. La notion de « culture » mobilisée par les ingénieurs de la participation pour définir la nature des échanges n'a rien de neutre car elle permet de structurer les rapports des participants selon une logique des *différences* également légitimes qui ont à se comprendre et à se respecter plutôt que selon celle des *intérêts* inégaux qui peuvent s'affronter. Cela permet, du même coup, de dénigrer par avance toute opposition en la réduisant à un manque d'ouverture et à un refus du changement. Ainsi, « la participation à un même collectif de travail induit [...] des effets de sociabilité et de socialisation qui se traduisent par une transformation progressive de l'*ethos* bureaucratique¹⁴⁵ ». Mais c'est moins d'harmonisation culturelle que de construction de la *polyvalence* et de la *flexibilité* des agents qu'il s'agit. En visant avant tout la réduction des moyens humains, la réforme devait doter l'administration nouvelle d'agents capables d'assurer les attendus de deux anciens corps de métier. L'objectif du dispositif participatif était clairement d'« encourager la mobilité des agents d'une filière à l'autre pour faciliter le redéploiement des moyens humains dans un contexte de réduction continue de l'emploi public¹⁴⁶ ». La participation aux travaux de ces groupes préparatoires au SIP est en effet conçue comme une opportunité pour les agents d'« acquérir de nouvelles compétences professionnelles destinées à mieux répondre aux demandes des usagers¹⁴⁷ ». Emblématiques de ces nouveaux sujets polyvalents et flexibles, les agents en charge de l'accueil du public sont devenus des « interlocuteurs fiscaux uniques » qui désormais « doivent être en mesure de répondre à des questions qui touchent aussi bien au calcul ou au contrôle de l'impôt qu'à son recouvrement¹⁴⁸ ».

On voit donc bien que le management participatif de réforme a été déployé dans une double direction, à la fois, et inséparablement, comme appareil de neutralisation de la conflictualité sociale par l'imposition du dialogue comme norme de conduite et comme levier d'efficacité des services rendus au public, et ce conformément à l'injonction néolibérale de baisse des moyens présentée comme inévitable et même désirable : « les échanges ont parfois été riches, déclare P. Parini, notamment sur des *valeurs* ne faisant pas consensus, comme la contribution à la réduction des effectifs de la fonction publique. J'ai tenu cependant à

¹⁴⁵ A. SPIRE, *op. cit.*.

¹⁴⁶ Citée par A. SPIRE, *op. cit.*

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.*

l'affirmation de ce *principe* et j'ai expliqué pourquoi [...] je pense que l'administration doit évoluer au rythme de son environnement si elle veut rester *performante*¹⁴⁹ ».

4. Manager l'environnement social

À partir des années 1960-1970, ce n'est pas seulement à l'intérieur de l'entreprise que l'on se rebiffe contre elle, mais aussi à l'extérieur. Avec les divers mouvements de contestation politique et contre-culturelle, le capitalisme n'avait pas bonne presse. Et pour cause, il n'affectait pas les ouvriers et ouvrières seules. Le gigantisme de plus en plus démesuré des entreprises et de leurs activités implique que leurs décisions touchent désormais les vies de toutes et de tous et ne sont plus considérés comme de simples affaires privées : les vagues de licenciements massifs, la déréglementation du travail, une captation des fruits de la croissance par les actionnaires, la souffrance au travail, la dégradation subséquente du tissu social mais aussi celle de la santé, de l'environnement, etc. Aussi les entreprises font-elles de plus en plus l'objet d'attaques de la part de groupes militants déterminés à leur rappeler leurs *responsabilités sociales*. Des campagnes de dénonciation de pratiques immorales ou illégales coûteuses pour la société sont orchestrées : pétitions internationales, appels aux boycott ou actions spectaculaires visent des multinationales en les nommant et au sujet de faits très précis afin de mobiliser les masses en vue de les priver de marché. Mais la théorie néolibérale nie toute responsabilité sociale en affirmant, comme le fit Milton Friedman, que « la responsabilité sociale du *Business* est d'accroître ses profits¹⁵⁰ » et que l'entreprise est par essence destinée uniquement à accroître les dividendes des actionnaires, unique façon pour elle de contribuer au bien commun qui serait compromise si elle devait se préoccuper de scrupules éthiques. Or, cette posture pose problème aux managers et à leurs conseillers qui l'estiment insuffisante pour répondre à la nouvelle menace et qui entendent bien réagir. Jack Mongoven, ancien conseiller en stratégie électorale pour le parti républicain devenu expert en contre-activisme et conseiller de grandes entreprises, explique :

« Depuis le mouvement pour les droits civiques, la guerre du Vietnam et les mobilisations écologiques des années 1960 et 1970, les organisations militantes sont devenues des acteurs majeurs dans le processus de formation des politiques publiques [...]. Si le business n'engage pas le combat contre les activistes, ils vont avoir le dernier mot¹⁵¹ ».

¹⁴⁹ P. PARINI, *op. cit.*, p. 687. [Mes italiques].

¹⁵⁰ Il s'agit du titre d'un article qu'il a publié dans le New York Times en 1970.

¹⁵¹ Cité dans G. CHAMAYOU, *op. cit.*, p. 132.

Ce combat consistera à déployer un gouvernement *politique* des conduites activistes. On va voir qu'il mobilise le *dialogue* comme tactique de neutralisation (4.1.) et promeut l'idéal d'une « entreprise citoyenne » (4.2.).

4.1. Tactique du gouvernement dialogique

Face aux attaques extérieures, la rationalité néolibérale est impuissante car, remarque G. Chamayou, en n'envisageant l'entreprise que comme un « *nexus* » de relations contractuelles entre individus intéressés, elle se donne une conception dépolitisée de la réalité sociale qui lui masque les rapports de forces pourtant bien réels dans lesquels l'entreprise est engagée et la prive des moyens de penser des répliques efficaces au pouvoir de nuisance des activistes contestataires. Les entreprises et leurs managers sont bien plus conscients que les théoriciens de l'économie comme Jensen et Meckling que, du fait des conséquences sociales des activités de l'entreprise, une guerre se déroule avec des gens dont les conduites ne se laissent ni comprendre à travers la grille d'analyse du marché concurrentiel, ni gouverner par les normes qu'il définit. Leur mode de subjectivation est fondamentalement politique. Leur rapport à l'entreprise n'est pas celui d'individus coopérant afin de maximiser un profit, mais celui de personnes cherchant à entrer en conflit avec elle pour la défaire. La question des managers est alors de savoir quoi faire contre eux. La solution est de penser et agir de la même manière, non pas économiquement mais politiquement, comme des stratèges et des tacticiens. Autrement dit, mener une guerre par d'autres moyens. « Le paradoxe est qu'au moment même où les théories néolibérales de la firme nient les rapports de pouvoir et rejettent en bloc la notion de responsabilité sociale des entreprises, les conseillers de ces mêmes entreprises font tout le contraire¹⁵² », c'est-à-dire qu'ils reconnaissent l'existence d'un monde extérieur potentiellement hostile et choisissent de penser dans des catégories militaro-politiques et non pas seulement ni d'abord en termes économiques. En substance, si la fabrique du sujet entrepreneurial n'est pas une entreprise assurée, il faut la doubler par celle du sujet démocratique. À nouveau donc, il ne faut pas voir l'ère de l'offensive néolibérale comme une réalité monolithique : « on a souvent tendance à réduire la grande réaction, celle qui s'est préparée dans les années 1970 avant de se déployer plus concrètement dans les

¹⁵² G. CHAMAYOU, *op. cit.*, p. 137

années 1980, à sa composante économique néolibérale. C'est une erreur. Intellectuellement, le mouvement est beaucoup plus composite¹⁵³ ».

L'un des moyens intellectuels mobilisés pour mener la guerre est la théorie des « parties-prenantes » (*stakeholders*), c'est-à-dire l'ensemble des individus ou groupes affectés par l'entreprise et qui pourraient l'affecter en retour. Dans un premier temps, cette théorie prit d'abord une tournure éthique. Développée par Éric Rhenman, un théoricien du management suédois, elle consistait pour l'essentiel en une volonté de prendre en compte les demandes des parties prenantes qu'il définit comme les « individus ou groupes qui dépendent de la compagnie pour la réalisation de leurs buts personnels et dont la compagnie dépend pour son existence¹⁵⁴ ». Sa théorie entend fournir les moyens intellectuels aux managers de composer avec les acteurs extérieurs une harmonie des intérêts qui rende à chacun ce qui lui appartient. Bien que cette théorie soit clairement une mystification idéologique qui nie le conflit social extérieur en le réduisant à une constellation d'intérêts, ce qui la rapproche des conceptions de l'entreprise en termes de *nexus*, elle fut rejetée notamment par Jensen qui lui reproche, par sa reconnaissance de demandes extérieures légitimes, de relativiser dangereusement « l'impératif de maximisation du profit¹⁵⁵ » actionnarial qui doit toujours primer quoi qu'il adviene. Dès lors, comment prendre en compte les pressions externes tout en maintenant le primat de l'intérêt actionnarial ? Bien que la théorie de Rhenman soit dépolitisée, certains vont vite comprendre que, contrairement à celle de Jensen qui est purement économique, elle recèle un intérêt stratégique qu'il convient d'explorer. Pour eux, elle « est moins une doctrine morale qu'un instrument stratégique, un cadre intellectuel pour l'action¹⁵⁶ ». Elle n'est pas une philosophie abstraite, mais une pensée inséparable de considérations pragmatiques immédiates, c'est-à-dire de mesures à prendre dans un champ de bataille. Il s'agit donc, dans une perspective politique, de penser les parties prenantes en termes d'alliés à mobiliser ou d'« ennemis » à combattre. Selon William Dill, qui fut l'un des premiers à donner son orientation stratégique à cette approche au milieu des années 1970, l'entreprise doit désormais « faire face à un environnement actif, intrusif [...] peuplé d'individus et d'organisations qui [...] cherchent à exercer une influence directe sur les décisions stratégiques de l'entreprise¹⁵⁷ ». Edward Freeman, qui, une décennie plus tard, rendit célèbre ce volet stratégique, explique que la théorie des parties prenantes sert à « analyser toutes les forces et toutes les pressions

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 139.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 145.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 147.

¹⁵⁷ Cité dans *ibid.*, p. 141.

externes, qu'elles soient amies ou ennemies » dans le but de « mettre en œuvre des stratégies dans des environnements turbulents¹⁵⁸ ».

Autrement dit, nous avons affaire à une approche indissociablement éthique et stratégique. Le premier volet n'est pas la dissimulation idéologique du second, mais son vecteur. Tous deux participent d'une véritable technologie de pouvoir, ils « s'articulent pour former un dispositif de double contrainte s'abattant sur les acteurs¹⁵⁹ ». Mais cette articulation ne va pas sans poser des problèmes conceptuels. Comment considérer que les parties prenantes sont en même temps des sujets à reconnaître et des objets à cibler ? Ronald Mitchel et ses coauteurs¹⁶⁰ proposent la théorisation la plus poussée de cette articulation. Pour eux, afin d'appréhender les parties prenantes, il convient de croiser trois critères : leur pouvoir, leur légitimité et l'urgence de leurs demandes. Cela leur permet de distinguer huit catégories selon qu'elles satisfont tout ou partie desdits critères : une seule catégorie en remplit trois, celle des « parties prenantes définitives » (*definitive stakeholders*). Ce sont elles qui ont le plus d'importance et doivent être reconnues par le management comme des sujets vis-à-vis desquels l'entreprise a une responsabilité. Les catégories qui en satisfont deux, nommées *expectant stakeholders* et définies — tautologiquement — comme celles qui attendent quelque chose de l'entreprise, sont au nombre de trois : les dominantes (pouvoir et légitimité), les dépendantes (urgence et légitimité) et les dangereuses (pouvoir et urgence). Cette dernière sous-catégorie est celle qui nous intéresse le plus car c'est en ce point que l'éthique sert immédiatement et sans ambiguïté de levier tactique. Qui sont les parties prenantes dangereuses ? Celles qui n'ont pas de légitimité, ou, plus exactement, celles auxquelles les entreprises dénie toute légitimité et qui ne peuvent donc être reconnues comme des sujets vis-à-vis desquels elles auraient des obligations. Ce sont toutes celles qui usent de « moyens coercitifs et potentiellement violents¹⁶¹ ». Au vu des exemples énumérés, Chamayou déduit avec raison que le pouvoir coercitif en question inclut, sans discrimination, toute forme d'action directe qui chercherait à forcer la main à l'entreprise : les grèves sauvages et sabotages à Lordstown, le clouage d'arbres par des écologistes pour empêcher leur exploitation et les fusillades, attentats à la bombe et kidnappings qu'ils qualifient d'actes terroristes.

¹⁵⁸ Cité *ibid.*, p. 147.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 151.

¹⁶⁰ Ronald K. MITCHELL, Bradley R. AGLE, Donna J. WOOD, « Toward a Theory of Stakeholder Identification and Salience : Defining the Principle of Who and What Really Counts », *The Academy of Management Review*, vol. 22, n°4, 1997, p. 853-886.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 877.

Cependant, les auteurs font face à un problème : la catégorie de partie prenante n'implique-t-elle pas une reconnaissance induite de ces individus et groupes coercitifs déclarés illégitimes ? C'est bien leur scrupule :

« Il est important pour nous dire qu'à l'instar de tous les individus responsables, nous sommes très gênés par l'idée que celles et ceux dont les actions sont dangereuses aussi bien pour les relations de management des parties prenantes que pour la vie et le bien-être en général, puissent se voir accorder quelque légitimité du fait de la typologie proposée dans cette analyse¹⁶² ».

Mais d'un autre côté, ne pas les considérer comme des parties prenantes fait encourir le risque de les négliger et conduirait à « manquer les opportunités d'atténuer les dangers et à un bas niveau de préparation quand aucun arrangement n'est possible¹⁶³ ». Pour sortir de ce dilemme, il faut pouvoir faire en sorte que les catégories dangereuses soient connues sans être reconnues. D'où cette distinction : « pour maintenir l'intégrité de notre effort pour mieux définir les parties prenantes, nous nous sentons tenus d'« identifier » les parties prenantes [dangereuses] sans les « reconnaître »¹⁶⁴ ». C'est de cette façon que les managers pourront faire d'une pierre deux coups : rester irréprochables (selon les coordonnées morales dominantes) tout en se donnant les moyens de traiter la menace en apportant leur contribution à la lutte contre la barbarie :

« nous sommes pleinement conscients que le refus par la société de reconnaître les parties prenantes identifiées comme dangereuses en contre-attaquant la terreur dans toutes ses formes, est une contre-mesure efficace dans la bataille pour maintenir la civilité et la civilisation. Notre identification de cette classe de parties prenantes est entreprise en ayant à l'esprit de soutenir cette tactique¹⁶⁵ ».

Aux parties prenantes dangereuses il convient donc, dans un premier temps, d'opposer un refus de reconnaissance qui justifie en creux une éventuelle répression étatique. Le second temps est un travail de plus long terme qui consiste, au moyen de la pression exercée par le refus de reconnaissance et la possibilité de la répression qui lui est concomitante, à *transformer la partie prenante dangereuse en partie prenante dépendante*, c'est-à-dire subordonnée au bon vouloir de l'entreprise. En d'autres termes, il faut conditionner la légitimité à l'abandon des pratiques « coercitives », à savoir tout le répertoire de l'action directe qui permet aux contestataires de faire pression et que le management considère être un « pouvoir ». *Légitimer ce n'est pas autre chose qu'affaiblir*. Où l'on voit donc que l'éthique est stratégique. G. Chamayou résume la situation ainsi :

¹⁶² *Ibid.*, p. 878.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.*

« Les “parties prenantes dangereuses”, nous dit-on, sont illégitimes. Mais ce qu’il faut entendre, c’est plutôt ceci : seuls des inoffensifs peuvent être réputés légitimes. Il n’y a d’opposant légitime, aux yeux du pouvoir, que celui qui est inapte à le menacer [...]. Quelle est en effet la condition d’obtention de cette “légitimité” à laquelle certains aspirent ? Elle se résume au mot d’ordre du maître [...] — ne luttez qu’en vous pliant à ces règles mêmes qui sont faites pour vous priver des moyens de la lutte¹⁶⁶ ».

Ainsi enferme-t-on les contestataires qui cherchent à construire un rapport de forces dans un dilemme impossible : « soit puissance illégitime, soit illégitimité impuissante. Tel est le piège¹⁶⁷ ».

La question qui se pose désormais est de savoir comment produire concrètement cette innocuité des groupes insurgés ? Le management contemporain, montre G. Chamayou, mobilise des savoir-faire militaires : utilisation du *Manuel de contre-insurrection de l’armée américaine* ; suivi de formations militaro-policières au MIT pour apprendre à « gérer des publics en colère » ; recours à des moyens numériques de collecte d’informations sur les contestataires, etc. Bref, le discours des parties prenantes est accompagné d’une pratique concrète de guerre aux insurgés : « où l’on découvre [...] la transposition, à celles et ceux qui s’opposent aux opérations *corporate*, de méthodes de renseignement développées par les spécialistes de la contre-insurrection, en Irak et en Afghanistan, sous l’appellation de “cartographie du terrain humain”¹⁶⁸ ». C’est donc bien une guerre à l’insurgence qui est menée, mais, et l’essentiel est là, une guerre continuée par d’autres moyens. Depuis une trentaine d’années sont également apparues plusieurs agences de conseil en contre-activisme comme Mongoven, Duchlin & Biscoe, Pagan International et Stratfor. Cette dernière est notamment connue pour avoir conseillé Shell et l’avoir aidé à faire face au boycott du régime d’apartheid d’Afrique du sud. Au milieu des années 1970, des activistes britanniques ont dénoncé les dangers sanitaires du substitut au lait maternel vendu par Nestlé dans le tiers-monde, responsable de la mort de nombreux nourrissons. Le scandale fit tache d’huile. En 1977, un appel de boycott international — un des premiers du genre — a été lancé par des activistes étatsuniens. En 1981, ce sont plus de quatre cents organisations qui le soutiennent. Le succès est immense et Nestlé se trouve en mauvaise posture face à un conflit social d’un nouveau genre et à une modalité d’action méconnue. Les mesures habituellement dirigées pour gagner des conflits sociaux internes n’étaient plus opératoires car l’entreprise est

¹⁶⁶ G. CHAMAYOU, *op. cit.*, p. 150.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 151.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 152.

aux prises avec des forces contre lesquelles aucune mise en participation ou menace de licenciement ne peut être mobilisée.

La multinationale fit alors appel à Rafael Pagan, un ancien officier du renseignement militaire, reconverti dans le conseil aux entreprises, plus particulièrement dans la gestion des conflits que rencontrent les entreprises qui opèrent dans le tiers-monde. Il mit en place une « *task force* » à laquelle participait son bras droit Jack Mongoven, Arion Pattakos, ancien analyste du département de la défense et Ronald Duchin, un diplômé de l'*US Army War College* et un temps assistant spécial du secrétaire à la défense. Leur procédé fut le suivant : ils prirent d'abord la mesure des forces et faiblesses des belligérants pour ensuite proposer une typologie des contestataires permettant de mieux différencier et cibler les contre-mesures. Pagan et consorts établirent que la force des activistes, qui était la faiblesse de Nestlé, résidait dans leur capacité à mobiliser des soutiens et donc à gagner en légitimité. L'objectif était alors d'inverser la tendance en les privant de leurs multiples soutiens (églises, associations, etc.). C'est la typologie des activistes qui va le permettre en ce qu'elle permet de « ranger les adversaires dans de petites cases psycho-tactiques¹⁶⁹ » : les radicaux inamovibles hostiles à l'entreprise elle-même, les opportunistes qui peuvent changer de camp si on leur offre une apparence de victoire, les idéalistes qu'on peut décourager en leur montrant que leur action nuit à des personnes tierces et les réalistes toujours prêts à faire des compromis. La stratégie consiste essentiellement à isoler les radicaux en faisant passer leur position pour excessive et illégitime, ce qui passe par une négociation avec les réalistes, une « rééducation » (sic) des idéalistes pour en faire des réalistes. Cela étant fait, les opportunistes rejoindront le compromis final. Privés de la légitimité que leur conféraient les autres, les radicaux retourneront à leur niche minoritaire et deviendront inoffensifs. Or, la technique centrale employée dans cette guerre est la *communication* — une guerre continuée par des moyens démocratiques, donc.

Il ne s'agit pas là de la simple propagande qui vise, à coup de spots publicitaires, à vanter la vertu des entreprises et la qualité de leurs produits. Constatant, au seuil des années 1980, l'usure des vieilles techniques de relations publiques, théorisées par Edward Bernays dans *Propaganda* et fondées sur la fabrique du consentement par la manipulation des désirs inconscients, il s'est agi de reprendre le contrôle d'une manière inédite. Pour « reprendre la main sur un ordre de la parole qui fuyait de toutes parts [...] le nouveau maître mot fut le *dialogue*¹⁷⁰ ». Au même moment où Habermas rédigeait et publiait la *Théorie de l'agir*

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 123.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 126.

communicationnel qui allait servir de base à tout un pan de la théorie de la démocratie contemporaine,

« de nouvelles “relations publiques dialogiques” firent [...] l’éloge de la “communication dialogique comme cadre théorique pour orienter la construction de relations entre organisations et public”. À la propagande, elles opposaient la participation, au vertical l’horizontal, à l’unilatéral le réciproque, à l’asymétrique le symétrique¹⁷¹ ».

Selon G. Chamayou, cette gestion du problème de la contestation externe a deux dimensions. La première est un discours pseudo-philosophique idéalisant le caractère foncièrement moral de la rationalité communicationnelle. D’après lui, la théorie habermassienne a fait l’objet de reprises explicites dans la littérature managériale¹⁷². Avec les contestataires, il s’agit d’imposer un nouveau cadre d’interaction qui ne serait ni celui du conflit, ni même de la négociation, mais d’une « communication comme conversation » entre « “des participants égaux dans un processus [...] visant la compréhension mutuelle”¹⁷³ » — cadre qu’ils ne sauraient refuser, eux qui en appellent aux grands principes, puisqu’il est hautement moral. La seconde dimension est celle qui, très paradoxalement, fait un usage instrumental et stratégique de la belle éthique communicationnelle. Il n’y a pas là de contradiction. Les experts du contre-activisme d’entreprise se servent en effet du dialogue défini comme recherche d’intercompréhension entre locuteurs libres, égaux et sincères afin de désamorcer le conflit, ce qui a pour effet direct de neutraliser leurs adversaires en les privant de la possibilité de faire usage de leur pouvoir de contrainte. Dans leurs interactions avec les quatre types d’activistes et avec le grand public, Pagan et consorts ne pouvaient en effet se contenter de la propagande publicitaire puisque les gens ne sont plus dupes. Ils ne pouvaient pas non plus se livrer à des négociations pour obtenir un compromis, dans la mesure où leurs adversaires ne se comprennent pas comme défenseurs d’intérêts particuliers. Ils ne pouvaient donc qu’instrumentaliser la pratique de la discussion elle-même pour emporter la *conviction* : « la discussion visait [...] à convaincre les gens “raisonnables” que la firme était sincère et à les faire se retirer de la campagne¹⁷⁴ ». C’est tout particulièrement le cas avec les idéalistes dont le « processus de rééducation requiert une grande sensibilité et une grande compréhension de la part de l’éducateur¹⁷⁵ ». L’objectif général est d’« entrer en contact avec les leaders des groupes et des philosophies adverses afin d’explorer rationnellement avec eux la possibilité de

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² Voir *ibid.*, note 48, p. 300.

¹⁷³ Ron Pearson, cité dans *ibid.*, p. 127

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 128.

¹⁷⁵ Ronald Duchin, cité dans *ibid.*, p. 124.

découvrir des intérêts communs d'être rayés de l'agenda¹⁷⁶ ». Autrement dit, « le but de ce genre de discussion [...] est [...] de “convaincre les gens de votre point de vue et les motiver d'agir pour vous”¹⁷⁷ ». On voit donc que la face stratégique ne s'oppose pas à la face éthique de la pièce communicationnelle, mais agit à travers elle. En effet, une authentique intercompréhension peut avoir lieu entre un communicant et un contestataire, mais sa mise en place effective vise à remporter une victoire dans un conflit social. Il faut ici distinguer entre l'échange et la situation de l'échange. Celle-ci est mise en place à des fins stratégiques. Plus encore, l'efficacité même de cette tactique repose sur la capacité à convaincre et à trouver un consensus. Il s'agit bien de faire la guerre à l'opposant en lui donnant de bonnes raisons d'abandonner sa lutte et non pas seulement de le persuader de le faire. C'est le faire renoncer à sa cause en son nom même, conclure à la nécessité de l'abandonner à partir de ses propres prémisses. Comme le dit G. Chamayou : « les uns citent Habermas, les autres préfèrent Clauswitz, mais il n'empêche : les deux — version philosophe et version barbouzarde — constituent les faces *complémentaires* d'un même ensemble pratique¹⁷⁸ ». La philosophie communicationnelle est ici le savoir par le truchement duquel s'exerce le pouvoir, il produit, en d'autres termes, des effets stratégiques à travers sa valorisation de la recherche du consensus.

On peut s'en rendre compte en constatant que la stratégie de Pagan n'a pas été de nier en bloc les accusations, ni de rejeter la demande que soit imposé un « code de conduite » aux multinationales. Il choisit d'acquiescer, de reconnaître une responsabilité sociale et d'entrer en débat afin que la question ne soit plus de savoir *si* la firme est socialement responsable mais *comment* elle l'est. La tactique était de déplacer le combat sur le terrain d'une discussion quant à la nature de la responsabilité de Nestlé :

« cette tactique d'acquiescement présentait l'avantage de redorer le blason de la firme [...] tout en plongeant les contestataires dans de fastidieux pourparlers. Pousser les activistes à se lancer dans de longs palabres, déplacer “le débat sur le terrain des interprétations avait été une stratégie délibérée” : occuper les leaders adverses à autre chose qu'à boycotter Nestlé, les épuiser dans des réunions sans fin [...]. C'était là une nouvelle tactique fondée sur le dialogue¹⁷⁹ ».

Selon G. Chamayou, la technique de pouvoir communicationnel présente six avantages. Premièrement, elle a une « fonction de renseignement ». Dialoguer, c'est obtenir des informations sur les adversaires avant que leurs discours n'atteignent la sphère médiatique.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 128.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ibid.* [Mes italiques].

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 125.

Deuxièmement, une « fonction de cantonnement ». On promet le dialogue si les médias ne sont pas encore contactés. Ceci permet de « relocaliser la confrontation dans un forum privé éloigné des forums médiatiques¹⁸⁰ ». Troisièmement, une fonction de diversion : « donner aux opposants un os à ronger pour mieux les détourner des tâches offensives ». Ceci fut mis en œuvre par Pagan à la fin des années 1980 quand il était salarié par Shell pour contrer le boycott de l’Afrique du sud :

« un aspect-clé de stratégie est de s’assurer que Shell puisse renverser la situation en établissant son propre dialogue significatif avec les groupes-clés, ceci afin que les Églises perçoivent leurs options de lutte de façon plus positive, plus créative qu’un simple ralliement au boycott de Shell¹⁸¹ ».

Quatrièmement, une « fonction de cooptation ». Le dialogue doit permettre de rallier tout ou partie des opposants en les convaincant du bien-fondé des intentions de l’entreprise. Ainsi, on pourra ensuite passer à des accords de collaboration et de partenariat. Cinquièmement, une « fonction de disqualification ». Les parties prenantes des discussions sont sélectionnées de façon à isoler les plus radicaux qui passeront pour celles et ceux qui refusent le dialogue : « en mettant l’accent sur le “consensus” comme objectif du “dialogue”, il s’agit de disqualifier toute politique dissensuelle [...]. Satelliser les uns et discréditer les autres¹⁸² ». En imposant ainsi le dialogue comme norme, on pousse tous les activistes à l’adopter comme unique mode d’action. Enfin, sixièmement, une « fonction de légitimation ». Un dialogue avec une ONG célèbre et reconnue permet aux multinationales de passer pour respectables aux yeux du grand public.

4.2. L’entreprise citoyenne

La prise en compte stratégique de l’environnement social non marchand, en dépit des théories néolibérales qui nient toute autre réalité que celle du marché, passe également par la mobilisation, aux effets assez puissants, de discours et de pratiques relatifs à l’« entreprise citoyenne ». Selon Anne Salmon, cette notion d’origine patronale a été mobilisée à partir des années 1980, en France notamment¹⁸³, pour affirmer que l’entreprise n’a pas pour unique vocation l’accroissement du profit des actionnaires, qu’elle serait en réalité non seulement

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 129.

¹⁸¹ Pagan, cité dans *ibid.*, p. 129.

¹⁸² *Ibid.*, p. 130.

¹⁸³ Dans le monde anglo-saxon, on parle de *corporate citizenship*, notion au cœur d’un des courants de la théorisation de la responsabilité sociale.

soucieuse du bien commun, mais également particulièrement bien armée pour le réaliser par ses voies propres¹⁸⁴. C'est ce qu'affirme, par exemple, un rapport d'Antoine Riboud, président fondateur de Danone : « les entreprises ont un intérêt moral et pratique à être “civiques” [...]. Faute de solidarité humaine et économique, il y aura un risque de rejet à l'extérieur et de démotivation à l'intérieur¹⁸⁵ ». Autrement dit, en prenant en compte l'environnement social et en envisageant de s'y insérer selon une ligne de conduite citoyenne, l'objectif est de mettre en place des politiques entrepreneuriales qui permettent de répondre, d'un même geste, à la démobilité des salariés et à l'opposition extérieure. Côté discours, c'est dans la théorie de l'éthique des affaires, qui s'est imposée à partir des années 1990 comme « nouvelle sagesse conventionnelle des milieux d'affaires¹⁸⁶ », qu'on trouve les mentions de l'entreprise citoyenne dans le cadre d'un questionnement sur la *responsabilité sociale* de l'entreprise qui irait au-delà de son activité marchande. Cette notion, à tonalité essentiellement éthique (mais, là encore, inséparablement stratégique, on va le voir), véhicule des appels tant à la moralisation des conduites des patrons (quand des scandales financiers éclatent) qu'à celle du capitalisme dans son ensemble qui doit se montrer soucieux des conséquences de ses activités (sociales, environnementales, etc.) aussi bien vis-à-vis des salariés que de la collectivité environnante. C'est là une conception qui est explicitement revendiquée, comme on le constate dans cette déclaration faite par un groupe du secteur financier :

« Créatrices de grandes richesses et fortement consommatrices de ressources, les entreprises sont appelées à mobiliser toutes leurs énergies pour contribuer pleinement au développement durable aux côtés des acteurs publics. Leur contribution se traduit par un engagement à prendre en compte l'impact économique, social et environnemental de leurs activités, pour les rendre compatibles avec les objectifs du développement durable : c'est ce qu'on appelle la responsabilité sociale de l'entreprise¹⁸⁷ ».

La notion d'entreprise citoyenne a donc pour intérêt, aux yeux de ses théoriciens, « d'offrir une base normative pour évaluer la responsabilité sociale d'une entreprise¹⁸⁸ ». Comme les « vrais » citoyens, l'entreprise a des droits mais aussi des obligations vis-à-vis de la collectivité. Mais il faut bien préciser que cette citoyenneté est métaphorique : juridiquement

¹⁸⁴ Anne SALMON, « L'entreprise citoyenne », in José ALLOUCHE (dir.), *op. cit.*, p. 183-192.

¹⁸⁵ Antoine RIBOUD, *Modernisation, mode d'emploi (rapport au Premier ministre)*, 1987. Cité dans A. SALMON, *op. cit.*, p. 183.

¹⁸⁶ Corinne GENDRON, « L'entreprise citoyenne comme utopie économique : vers une redéfinition de la démocratie ? », *Utopies économiques*, n°72, 2014, p. 67.

¹⁸⁷ Cité dans Anne SALMON, « Responsabilité sociale et éthique de l'entreprise : les deux faces d'un même mouvement », *L'économie politique*, n°18, 2003, p. 26.

¹⁸⁸ C. GENDRON, *op. cit.* p. 59.

parlant, les entreprises n'ont pas le *statut* de citoyennes. Si on la nomme ainsi, c'est pour référer à ses *activités* et juger si elle se comporte *comme* une bonne citoyenne. En ce sens, l'entreprise est conçue comme une personne morale, « *morale* étant entendu ici non plus dans son acception légale, mais dans son sens premier de discernement entre le bien et le mal¹⁸⁹ ». Cependant, avertit Corinne Gendron, l'usage de cette notion *a priori* uniquement morale, glisse vers l'attribution à l'entreprise de compétences politiques qui la fait sortir de la seule sphère des activités économiques où elle est habituellement confinée « en considérant qu'en vertu d'un rôle similaire à celui de citoyen, [elle] devrait participer à la gouvernance de la société¹⁹⁰ ». Autrement dit, elles seraient à même de participer à la détermination des règles et des finalités sociales, voire de les produire elle-même. Ainsi, dans ce discours normatif, « cet engagement peut prendre la forme d'une participation indirecte à des groupes de pression jusqu'à une participation directe aux débats politiques dans un modèle de démocratie délibérative¹⁹¹ ».

Cette morale citoyenne d'entreprise « n'est pas seulement l'affaire du service de communication interne ou externe¹⁹² », mais s'incarne en pratique dans d'innombrables initiatives. D'abord, on trouve les garanties de la bonne conduite : des chartes et des codes déontologiques qui fixent un cadre normatif avec des règles et des finalités sociales, mais aussi l'instauration de labels et de certifications que l'on fait garantir par des audits pratiqués par organismes ou cabinet extérieurs. Ces engagements concernent autant l'entreprise que les individus qui travaillent pour elle à qui on demande de signer, en même temps que le contrat de travail, un engagement d'ordre éthique. Ensuite, on trouve le développement concret de multiples programmes culturels, éducatifs, sociaux, humanitaires et environnementaux dont le financement et la mise en place sont devenus complexes : fondations privées extérieures à l'entreprise (parfois cofinancées avec les salariés) ou création de postes et de budgets dédiés en son sein ; collaboration avec des associations ralliées soit indirectement par le versement de fonds, soit par la mise en place de programmes de formation, etc.

Il ne fait aucun doute que ces discours et pratiques ont une dimension de vernis idéologique qui tend à légitimer l'entreprise capitaliste et à dissimuler une activité par ailleurs toujours et essentiellement tournée vers la maximisation du profit des actionnaires aux dépens du reste. De nombreux signes l'attestent : les codes de bonne conduite n'ont aucun caractère contraignant et en appellent uniquement à la bonne volonté des entreprises ; et les critères des

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 68.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 59.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 60.

¹⁹² A. SALMON, « Responsabilité sociale et éthique... », *op. cit.*, p. 28.

labels sont majoritairement établis par des organismes dont l'indépendance est plus que douteuse. Cependant, ce serait une erreur de s'en tenir là. En réalité, le nœud pratico-discursif qui compose l'entreprise citoyenne a des effets structurants *sui generis* dont on peut dégager deux grandes dimensions : la production du *producteur citoyen* d'une part, et l'affirmation de l'entreprise comme agent politique à ambition totalisante d'autre part.

L'entreprise citoyenne ne peut se tourner vers l'extérieur sans prendre en compte les sujets à l'intérieur dans la mesure où ceux-ci — c'est désormais un acquis pour le management contemporain — ne sont pas sans le besoin de trouver du sens, en terme de valeur sociale, à leur activité. Cela s'avère d'autant plus nécessaire que la précarisation du travail par « l'emprise croissante des organisations et de l'économie s'est traduite par des [...] phénomènes [...] de “désolidarisation à l'égard du projet de l'entreprise” [...]»¹⁹³. D'où le projet managérial « de réarticulation de l'économique et du social en réponse à la fragilisation des motivations et du sens au travail, mais aussi au risque d'une montée en puissance de la contestation¹⁹⁴ ». Autour de l'idée d'entreprise citoyenne c'est le lien des travailleurs et des travailleuses à la totalité sociale qu'il convient de retisser. Le management s'attèle ainsi à reconstruire un producteur citoyen qui, par le travail, se sent utile pour la société et s'investit d'autant mieux dans son travail. Pour ce faire, il déploie un discours et des programmes éthico-économiques (comme ceux évoqués ci-dessus) qui enclenchent un processus de subjectivation dans et par lequel s'opère une association directe entre utilité sociale et performance économique : « c'est parce qu'elle dégage du profit que l'entreprise peut/doit s'investir, par-delà son métier de base [...] dans l'activité citoyenne [...] : l'effort de chacun, la coopération de tous, permettra certes de dégager des profits pour les actionnaires, mais aussi une redistribution directe d'une part des richesses à la collectivité¹⁹⁵ ». Ce qui se trouve au cœur du « producteur citoyen » : c'est le bouclage d'une éthique du travail consistant dans le devoir de professionnalisme, d'investissement, de performance, etc. constitutifs d'une loyauté vis-à-vis de l'entreprise, sur une éthique de l'utilité sociale. L'entreprise citoyenne promet ainsi à ses salariés que, plus ils travailleront pour elle, plus ils travailleront pour le bien commun. C'est ainsi qu'un salarié de Microsoft peut estimer que plus son engagement pour la compétitivité de son entreprise sera fort, plus il contribuera à améliorer les soins médicaux, à réduire l'extrême pauvreté et à lutter contre l'analphabétisme dans le monde, *via* les investissements qui se comptent en milliards de dollars de la fondation Bill-et-Melinda-Gates.

¹⁹³ A. SALMON, « L'entreprise citoyenne », *op. cit.*, p. 184.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 185.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 187.

D'où l'émergence de relations spécifiques au sein de l'entreprise : les salariés ne sont pas seulement dans des rapports de *collaboration*, comme on l'a vu, qui peuvent laisser les sujets quelque peu extérieurs les uns des autres, mais également des liens de *solidarité* — une solidarité qui n'est pas celle, conflictuelle, d'un collectif de production contre un collectif de contrôle, d'une classe dominée contre une classe dominante, mais de chaque « membre » de l'entreprise avec absolument *tous* les autres. En ce sens, se montrer solidaire avec les intérêts non seulement du management, mais aussi des actionnaires, c'est se montrer solidaire avec la société dans son ensemble. Ainsi, l'idée d'entreprise citoyenne ne renvoie pas seulement à celle de personne morale mais également à celle de *communauté*¹⁹⁶ : l'entreprise est pensée comme un ensemble de personnes reliées par des valeurs et des intérêts partagés. Le management « citoyen » espère donc assurer la constitution d'une telle communauté de travail (unifiée et pacifiée, niant tout antagonisme) sur la base et en vue d'une solidarité collective. Or la continuité qui est ainsi tissée entre engagement pour l'entreprise et engagement pour des causes humanitaires dont la portée est universelle implique que l'entreprise, surtout quand il s'agit de multinationales dans une économie globalisée, n'est pas un collectif limité. Contrairement aux États, ses actions citoyennes peuvent traverser les frontières et bénéficier à l'humanité dans son ensemble, ce qui en fait une citoyenne du monde.

Il faut, cependant, préciser qu'il n'est pas question d'améliorer les conditions de travail ni de sécuriser les conditions socioéconomiques qui continuent inexorablement de se dégrader. Il s'agit au contraire, estime A. Salmon, de les conforter : « en admettant globalement la logique du système, la tendance lourde est [...] de proposer des aménagements qui loin de l'infléchir auront en définitive pour but de la renforcer et de la stabiliser¹⁹⁷ ». C'est ce qu'illustre une déclaration, lors d'un séminaire sur l'exclusion sociale d'un dirigeant d'une grande entreprise publique :

« La maison [...] s'est construite d'abord sur une dimension d'optimisation économique, une dimension commerciale, puis de gestion [...], de modernisation du management. À chaque fois, *on n'a pas renié les couches précédentes*. Eh bien, la dimension qu'il faut que nous rajoutions maintenant, *sans rien renier de ce qui préexiste* c'est ce que le Président appelait hier l'utilité sociale¹⁹⁸ ».

C'est donc explicitement qu'est reconnu le fait que le développement de logiques citoyennes ne vient pas changer *objectivement* les conditions de travail. Le problème ici, évidemment, est

¹⁹⁶ Voir C. GENDRON, *art. cit.*, p. 68.

¹⁹⁷ A. SALMON, « L'entreprise citoyenne », *op. cit.* p. 188.

¹⁹⁸ Cité dans *ibid.* [Mes italiques].

que le sujet risque de ne pas voir le sens du travail si celui-ci est dégradé, ce qui menace de faire échouer la mobilisation de sa solidarité pour l'entreprise. Un syndicat de la même entreprise publique ne s'y trompe pas, comme le montre sa critique de l'entreprise citoyenne de lutte contre l'exclusion :

« La première vraie mesure de solidarité à prendre serait d'arrêter la programmation froide et sur base du seul critère financier, des suppressions froides d'emplois... D'autre part, comment comprendre et admettre tant d'exclusion autour de nous alors que les conditions de travail sont si dégradées ?¹⁹⁹ »

En réalité, ce n'est pas objectivement que la citoyennisation de l'entreprise doit changer les conditions de travail, mais *subjectivement* en modifiant, par ses discours et ses programmes, la façon de les vivre. Pour que le travail fasse « sens » en dépit de tout, la subjectivation citoyenniste des salariés vise plutôt à faire vivre la logique de dégradation du travail comme un « sacrifice » consenti, un *don de soi* pour le bien d'un Tout potentiellement extensible à l'humanité. Autrefois l'on mourrait pour la patrie. Aujourd'hui l'on s'épuise pour l'entreprise-monde. Ainsi, le sujet entrepreneurial contemporain n'est pas seulement celui, néolibéral, qui se conçoit comme un capital à investir, un investissement de soi sur soi²⁰⁰. Il est redoublé (ce qui ne va pas sans tensions) par la figure d'un sujet qui, au contraire, se déprend de soi, s'efface pour le bien de tous. Sans ce redoublement, la stricte subjectivation néolibérale serait proprement invivable et donc inopérante. Aussi faudrait-il envisager que le management contemporain produit un sujet qui, de façon simultanée, cherche à maximiser son profit personnel tout en renonçant à lui-même pour un bien supérieur. Mieux encore : constitué à la confluence des managements néolibéral et citoyen, c'est en se constituant comme entrepreneur de soi qu'il s'abandonne à une cause plus grande et se constitue comme « producteur citoyen ». Le traitement de soi comme un capital à investir devient une éthique du bien commun. Aussi, l'assujettissement à la norme de l'engagement corps et âme pour l'entreprise en vue d'une solidarité plus large implique-t-il un effet des plus pernicieux quant à la défense des acquis ou à la revendication de meilleures conditions : elles deviennent une marque d'égoïsme de la part de celles et ceux qui, par exemple, « ont la chance d'avoir un travail » vis-à-vis de celles et ceux qui en sont exclus. Toute subjectivation conflictuelle qui cliverait les relations en rompant les liens de solidarité avec le management et les actionnaires vaudrait aussitôt rupture de solidarité avec la collectivité dans son ensemble. Dans l'univers

¹⁹⁹ Cité dans *ibid.*, p. 188.

²⁰⁰ Voir Massimo NICOLI et Luca PALTRINIERI, « Du management de soi à l'investissement sur soi. Remarques sur la subjectivité post-néolibérale », *Terrains/Théories*, n°6, 2017. URL : <http://teth.revues.org/929>

de l'entreprise citoyenne, le mouvement des salariés devient le mouvement intéressé d'une clique de privilégiés au profit d'une clique de privilégiés.

L'affirmation d'une entreprise qui se pense et agit comme citoyenne entraîne *de facto* l'affirmation de son autonomie, c'est-à-dire de la capacité des acteurs économiques à l'autoréglementation ou à l'autocontrôle *social*. Ceci vaut, autrement dit, déclaration d'émancipation à l'égard de tout autre foyer de normes et de valeurs, comme les syndicats, les associations, les églises, mais surtout l'État. Loin de la soumettre aux mêmes obligations de responsabilité sociale que n'importe quelle autre « vraie » citoyenne, son accès à la citoyenneté a au contraire pour effet d'accroître sa capacité de domination impliquée par les grandes ressources sociales et économiques qu'elle est capable de mobiliser et que la notion de personne morale dissimule. En effet, en faire une citoyenne politique, n'est pas neutre : lui attribuer des droits supplémentaires à ceux dont elle jouit dans la sphère économique et financière en invoquant sa capacité à avoir, comme les individus, des obligations morales, revient à augmenter ses marges de manœuvres et sa capacité de défense. Paradoxalement, lui octroyer une citoyenneté politique à égalité avec les autres citoyens et citoyennes, qui lui permet de pleinement participer à la production des règles, c'est accroître sa domination déjà démesurée sur la vie de chacun et de chacune et ouvrir la porte à son autonomisation complète à l'égard des autres instances émettrices de valeurs et de règles, à commencer par l'État, qu'elle fragilise et vis-à-vis desquelles elle tend à n'avoir plus d'obligations. Ainsi, contrairement aux promesses de l'éthique des affaires et des théories de la *corporate citizenship*, « l'assimilation de l'entreprise à la personne humaine tend à restreindre ses obligations plutôt qu'à les élargir puisqu'elle occulte l'un des attributs qui rend sa régulation si problématique : son pouvoir et sa capacité à structurer les relations sociales²⁰¹ ».

Dès lors, non seulement l'entreprise revendique de pouvoir d'émettre d'elle-même des règles (qui se sont incarnées dans la multitude de codes de bonne conduites, de chartes de déontologie, etc.), mais elle pense le faire mieux et plus efficacement que toutes les autres instances qu'elle fragilise et avec lesquelles elle entre en concurrence. Le déploiement de ses activités citoyennes doit ainsi lui permettre un double bénéfice stratégique. Premièrement, en imposant une capacité de contrôle autonome, elle « évacue la nécessité d'une intervention de l'État²⁰² », et donc des contraintes de la loi, dans la régulation du social. Deuxièmement, son autocontrôle lui fournit la possibilité de devancer les colères sociales en gestation avant qu'elles ne débouchent sur un conflit ouvert qui nuirait au taux de profit, mais qui risquerait

²⁰¹ Voir C. GENDRON, *op. cit.* p. 68.

²⁰² Cité dans A. SALMON, « L'entreprise citoyenne », *op. cit.* p. 184.

également de provoquer une intervention législative dans le domaine social qui entraverait durablement ses activités : « il s'agit par exemple [...] de s'auto-discipliner et de le faire savoir pour prévenir une campagne de boycottage qui s'organise²⁰³ ». Cela passe, au moyen de la tactique du dialogue aperçue ci-dessus, par diverses alliances et collaborations nouées avec d'autres acteurs (État, associations, églises, ONG...) et qui consistent dans la rédaction conjointe de codes et de chartes de bonnes conduites censés l'engager, mais également, par la mise en place coopérative de divers programmes sociaux. Ces entités sont ainsi concurrencées par les entreprises sur le terrain des pratiques à valeur sociale, parfois même remplacées (comme dans le cas de l'État qui lui cède certains services). Plus encore, les entreprises peuvent également être conduites à faire le travail pour elles et en leur nom. En substance, tout en prenant au sérieux la critique des conséquences délétères de ses activités sur la société et la nature, tout en entendant les appels à la responsabilité sociale et à la priorité des intérêts collectifs, l'entreprise capitaliste devenue citoyenne *les détourne et les utilise* comme des éléments de stratégie politique pour faciliter le déploiement libre de sa logique d'accroissement du profit et sécuriser la domination capitaliste.

Mais, faut-il ajouter, cette occupation de plus en plus autonome de l'espace des activités à valeur sociale, ouvre la voie à une expansion extraordinaire du champ d'opération du pouvoir entrepreneurial de façonner nos existences, qui va au-delà de la domination classique : « le discours et les actions qui se diffusent au cœur de la cité risquent en effet de devenir le socle à partir duquel les logiques capitalistes entendent affirmer *leur propre impact culturel sur la société tout entière*²⁰⁴ ». En se pensant et en agissant comme citoyennes, les entreprises, s'affranchissant du seul giron de l'économie, revendiquent une compétence politique à portée quasi-civilisationnelle. En effet, ajoute A. Salmon, « elles se prétendent elles-mêmes être la source d'un nouveau système de valeurs et de régulation porté par l'institution que serait devenue l'entreprise²⁰⁵ ». L'émancipation tendancielle à l'égard de l'État dans la capacité à définir le bien commun implique que l'idée d'entreprise citoyenne déborde l'intention de départ de ses théoriciens qui voulaient astreindre ses activités à une morale publique de la responsabilité sociale qui la précède et lui est extérieure. Dans cette configuration, elle se trouve toujours exposée à ses « ennemis » qui peuvent puiser dans cette morale pour s'attaquer à sa logique capitalistique. C'est ce que craint François Ewald : « la morale est bien un des terrains où doit se gagner la bataille de la nouvelle économie [...]. Sur

²⁰³ *Ibid.*, p. 191.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 191.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 190.

le terrain de la morale éternelle le capitalisme se trouve contraint d'accepter la domination idéologique de ses adversaires²⁰⁶ ». Aussi devient-il nécessaire à l'entreprise, pour neutraliser toute lutte à venir, de prétendre arrêter par elle-même les finalités sociales, ce que précisément lui permet sa mutation en entreprise citoyenne : « la bataille peut être menée autrement, de manière plus offensive. Il n'y a pas à toiser le capitalisme au nom de la morale, car le capitalisme est une morale, un système de valeurs à la fois individuelles et collectives, celui précisément de l'entreprise [...]»²⁰⁷ ». Ainsi, l'entreprise tend à devenir davantage qu'un *analogon* de la citoyenneté individuelle avec sa subordination à l'État. Devenant source autonome et principale de valeurs et de règles, elle tend non pas à remplacer l'État et à assumer un rôle souverain qui confinerait ses prérogatives derrière les frontières d'un territoire, mais à le déborder de toutes parts. Citoyenne du monde s'engageant dans des causes qui bénéficient à des êtres humains où qu'ils se trouvent, elle tend à émettre des règles et des valeurs, variables et adaptables selon les contextes et les exigences du marché, *pour le monde dans son ensemble* afin de le rendre conforme aux prérequis du capital. Au cœur de la citoyenneté entrepreneuriale il y a une aspiration à la totalité, l'ambition de construire un monde-entreprise.

CONCLUSION : *La démocratie ou la convergence syndico-patronale*

Le référentiel démocratique dans le monde du travail est donc lesté par une série de dispositifs dont l'objectif stratégique est de garantir l'accroissement du taux de profit en restructurant, d'un même geste, les conduites productives et politiques des travailleurs et des travailleuses. Structurer un champ d'autonomie, faire participer, faire parler et dialoguer, conduire les sujets à se constituer d'eux-mêmes comme des collaborateurs solidaires, tout ceci permet aussi bien d'accroître la productivité que de court-circuiter toute subjectivation conflictuelle.

Les effets de cette police des conduites politiques se laissent particulièrement apercevoir dans les pratiques revendicatives syndicales. J'ai noté plus haut que le syndicalisme français des années 1960-1970 ne concevait pas la participation comme mobilisation du travail et pacification des luttes. La référence à la démocratie était à la fois

²⁰⁶ François EWALD, « Le capitalisme est-il moral ? », *Les Échos*, 5 septembre 2000, cité dans *ibid.*, p. 190-191.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 191.

plus exigeante et plus secondaire : discuter, participer à égalité relève des modalités de l'auto-organisation interne qui a valeur non pas de fin mais de *moyen* en vue du renversement des rapports de production et du dépassement de la structure de domination capitaliste. En conclusion du chapitre 4, j'ai également indiqué que le mot « démocratie » dans le discours syndical de ces années-là renvoyait à une utopie du dépassement du capitalisme et de la démocratie représentative-libérale dans le communisme et l'autogestion. Mais cette signification a reflué au profit d'une conception conforme à la représentation dominante, celle de la démocratie libérale telle qu'elle existe. Les conduites syndicales connaissent une évolution strictement analogue, puisqu'on assiste à une importation des schémas de conduites propres aux institutions représentatives : les pratiques insurgentes op-posant à l'ordre social existant l'utopie de l'appropriation collective des moyens de production cèdent le pas à des pratiques de représentation qui s'autonomisent des salariés à mesure qu'elles se professionnalisent, mais aussi à des pratiques qui recodent la conflictualité en « dialogue social ».

Ce n'est pas la logique représentative elle-même qui pose problème mais la place et le sens qui lui sont donnés dans la manière qu'a le syndicalisme d'articuler sa pensée et sa pratique. En réalité, la représentation fait partie des pratiques syndicales depuis le XIXe siècle et elle était d'une signification et d'une portée différentes. Il y avait en effet une volonté de mettre en place une participation indirecte des prolétaires aux délibérations et décisions dans l'entreprise *via* le syndicat qui parle et agit pour eux²⁰⁸. D'après S. Béroud, le mouvement ouvrier revendiquait en effet « l'extension de la démocratie politique et des droits qui sont liés au groupe des travailleurs et à la sphère de la production²⁰⁹ ». Mais l'entrée dans la logique de la représentation demeurerait suspendue à la perspective révolutionnaire qui était déterminante. Dans la stratégie du combat syndical, il s'agissait de « rééquilibrer le rapport salarial en instituant une représentation des salariés et des lieux de négociation dans l'entreprise²¹⁰ ». Mais ce n'était là qu'un front secondaire, une percée dans les lignes ennemies, devant faciliter le combat principal, à savoir l'appropriation des moyens de production. Occuper des places officielles ne peut que faciliter, le jour venu, la prise en main de l'outil productif. On peut, à cet égard, parler d'une conception et une pratique de la représentation sous condition

²⁰⁸ On notera d'ailleurs qu'il y eut éviction, « dès la fin du XIXe siècle, de la démocratie directe au profit de la représentativité syndicale — expression d'une méfiance, y compris parmi les leaders du mouvement ouvrier, à l'égard du principe de démocratie directe ». ANNI BORZEIX, JULIEN CHARLES et BÉNÉDICTE ZIMMERMANN, « Réinventer le travail par la participation. Actualité nouvelle d'un vieux débat », *Sociologie du travail*, vol. 57, n°1, 2015. URL : <https://journals.openedition.org/sdt/1770#tocto2n4>

²⁰⁹ S. BÉROUD, « Perspectives critiques sur la participation... », *op. cit.*, p. 8.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 9.

insurgeante. C'était donc une étape, mais nullement une fin en soi. Or, depuis la fin des années 1970, la grande nouveauté est que l'étape est devenue le terminus, ce qui, par conséquent, en a changé le sens de façon radicale : accéder à la représentation des salariés n'est plus une prise de pouvoir tactique en vue d'une prise de contrôle final total, mais l'unique horizon stratégique. Ce qui est désormais voulu, c'est une juste place représentative des intérêts salariés, devenus particuliers, à côté des intérêts patronaux afin de travailler à les réguler et les équilibrer. La lutte des classes s'efface pour la concertation des partenaires sociaux.

Devenue fin en soi, la logique représentative est désormais au cœur de l'activité syndicale qui, de plus en plus, ne pratique plus la mobilisation collective que de façon rituelle. Des législations successives depuis la troisième République²¹¹ ont construit les relations entre « partenaires sociaux » comme des pratiques de plus en plus spécialisées et professionnalisées. L'affrontement avec le patronat (aux modalités diverses) a laissé place à la pratique du « dialogue social » caractérisé « principalement aujourd'hui par une dimension procédurale, [c'est-à-dire] aux règles et aux pratiques de négociation entre “partenaires sociaux”²¹² ». En d'autres termes, le syndicalisme tend à devenir une pratique de concertation dont l'idéal le plus radical ne semble pas pouvoir exiger davantage que la cogestion à l'allemande où managers et syndicalistes gèrent ensemble les affaires sociales sans que jamais ne soit remis en cause la propriété privée des moyens de production et le pouvoir décisionnaire en dernière instance du management et des actionnaires²¹³. Au point de vue du répertoire de l'action²¹⁴, on peut constater un « déclin des actions traditionnelles : propagande, manifestations, grèves...²¹⁵ » dont la place centrale est désormais occupée par la négociation. À mesure que le nombre de grèves baisse, celui des conventions et accords de branche (et, de plus en plus, d'entreprise) signés avec le patronat augmente²¹⁶, ce qui traduit l'effacement de pratiques

²¹¹ La loi de 1884 légalise les syndicats professionnels ; celle de 25 mars 1919 officialise les conventions collectives ; celle de 1936 institue l'élection des délégués du personnel au comité d'entreprise (dont la création ne sera entérinée qu'après la guerre) ; la loi de 1968 reconnaît officiellement les sections syndicales ; enfin les lois Auroux de 1982 instaurent l'obligation annuelle de négociation.

²¹² S. BEROUD, « Perspectives critiques sur la participation... », *op. cit.*, p. 13.

²¹³ Voir Fabien HILDWEIN, « La cogestion allemande, un révélateur des structures du capitalisme allemand », *Cadres-CFDT*, n°450-451, 2012, p. 27-34.

²¹⁴ Cette notion a été forgée dans la sociologie des mouvements sociaux par Charles TILLY, *La France contestée, de 1600 à nos Jours*, Paris, Fayard, 1986. L'idée de répertoire sert à désigner un ensemble des pratiques collectives culturellement sédimentées dans lesquels les mouvements sociaux vont puiser. La grève fait partie du répertoire de la culture du mouvement ouvrier.

²¹⁵ Dominique ANDOLFATTO et Dominique LABBE, « Les transformations des syndicats français. Vers un nouveau “modèle social” ? », *Revue française de science politique*, vol. 56, n°2, 2006, p. 283.

²¹⁶ Voir *ibid.*, p. 285.

visant à construire un rapport de forces au profit de conduites plus collaboratives et cogestionnaires.

En outre, les IRP et leurs activités ont un double effet d'éloignement et de captation du temps des militants syndicaux qui les distancie des salariés pour les intégrer à un monde différent qui fait évoluer leur *ethos*, ce qui ne peut que grever les capacités de mobilisation en asséchant le militantisme quotidien. « De par leur fonctionnement très codé, indique S. Bérout, pour les “profanes”, [les IRP] contribuent à isoler l'activité syndicale, à faire évoluer les élus, détachés en partie ou totalement de leurs obligations de travail, dans un univers à part des autres salariés²¹⁷ ». En effet, jusqu'aux années 1970, l'activité quotidienne des militants syndicaux évoluant autour du délégué du personnel (élu tous les ans) était d'arpenter les ateliers à la rencontre des adhérents, s'enquérir de leurs problèmes et tenter de les résoudre par une négociation informelle (*i.e.* non formalisée sous forme de conventions ou d'accords). Or, comme le font remarquer D. Andolfatto et D. Labbé, ces activités généralisées assuraient aux syndicats un « ancrage dans la société française²¹⁸ » et leur garantissaient a un fort taux d'adhésion et une légitimité pour agir au nom de tous les salariés. Cependant, avec l'institutionnalisation croissante,

« Le mandat de délégué du personnel (DP) est systématiquement cumulé avec celui de délégué syndical (ou avec celui de délégué au CE). Avec quelques décharges, ce cumul permet aux titulaires des mandats considérés de se transformer en quasi-permanents syndicaux²¹⁹ ».

La conséquence en est que les vieilles activités de terrain sont « systématiquement sacrifiées au profit des autres²²⁰ ». La présence sur les lieux de travail devient alors épisodique et provoque une baisse de connaissance du terrain et une distanciation vis-à-vis des collectifs de production, ce qui atténue les relations de proximité nécessaires au renforcement des liens de solidarité.

Inversement, le temps consacré au dialogue social rapproche syndicalistes et managers qui nourrissent une certaine proximité que Marlène Benquet, à partir de son enquête sur une grande enseigne de supermarché, décrit dans leur concrétude avec finesse et minutie :

« Il ne s'agit pas d'une affinité élective, mais d'un type de relations professionnelles, dont on pourrait dire qu'il consiste à utiliser la familiarité comme mode privilégié d'échanges et d'arrangements. [Les] responsables syndicaux et patronaux en charge du dialogue social se fréquentent donc souvent. Lors de la prochaine réunion [...] ils passeront une fois encore trois jours ensemble

²¹⁷ S. BEROUD, « Perspectives critiques sur la participation... », *op. cit.* p. 14.

²¹⁸ D. ANDOLFATTO et D. LABBE, *op. cit.*, p. 288.

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ *Ibid.*

dans le même hôtel, à travailler, mais aussi à se distraire devant des repas fins, à se confier autour d'un verre, à se rapprocher en partageant une cigarette. [...] et parfois depuis dix ou vingt ans²²¹ ».

La proximité induite par le travail de représentation tend ainsi à créer des collectifs de syndicalistes et de managers dont le principe de cohésion, de type fonctionnel, renvoie à la confiance qu'ils s'accordent mutuellement dans leur fiabilité réciproque :

« Pris dans un entrelacs d'échanges et d'obligations, il est difficile de les imaginer soudainement trahir la confiance de ceux qui les font travailler, eux et leur propre réseau. L'interconnexion généralisée interdit de se fâcher avec un individu, sans mettre en péril, par ricochet, ses autres relations [...]. Ces hommes, qui discutent si poliment [...] se tiennent en fait tous par la barbichette²²² ».

En d'autres termes la participation aux IRP nourrit une certaine autonomisation du syndicalisme vis-à-vis des collectifs de travail dont les militants deviennent des professionnels de la concertation de « culture » bureaucratique et qui, de ce fait, non seulement manquent du temps nécessaire pour créer d'autres espaces où entretenir des dynamiques de lutte, mais voient aussi se fragiliser, petit à petit, leur propre « culture » du clivage et de la lutte. En outre, la centralité de l'exercice de la représentation du côté syndical implique celle de l'élection et du vote du côté des salariés. J'ai déjà insisté sur la dimension individualisante de ces procédures qui nient par principe l'existence de collectifs et qui délégitiment d'autres formes d'engagement politique comme celle de l'Assemblée Générale ou du collectif de grévistes qui sont toujours exposées à l'accusation de minorité et à l'usage d'un référendum de défiance ourdis par la direction.

Il ne faut néanmoins pas laisser entendre que les dispositifs représentatifs, (tout comme ceux de participation directe décrits plus haut) sont une machine de neutralisation et de contrôle implacable aux effets mécaniques et univoques. Premièrement, ils n'ont pas réussi, loin de là, à domestiquer intégralement la conflictualité sociale. S'il est vrai que les grèves diminuent, expliquent S. Bérout et ses co-auteurs dans *La lutte continue ?*²²³, elles ne sont pas un indicateur suffisamment pertinent pour prendre la mesure des conflits au travail. Pour leur part, en intégrant dans leur enquête les refus d'heures supplémentaires, les actions aux Prud'hommes, mais aussi les grèves du zèle ou perlées qui ne sont pas un arrêt de travail dans sa définition juridique stricte, ils constatent au contraire une augmentation de la conflictualité depuis les années 1990. Par ailleurs, il faut prendre aussi en compte que la

²²¹ Marlène BENQUET, *Encaisser ! Enquête en immersion dans la grande distribution*, Paris, La Découverte, 2015, p. 266.

²²² *Ibid.*, p. 267.

²²³ Sophie BÉROUD *et al.*, *La lutte continue ? Les conflits du travail dans la France contemporaine*, Vulaines sur Seine, Éditions du Croquant, 2008.

professionnalisation et l'autonomisation des syndicats a induit des dynamiques de « débordement de la médiation syndicale²²⁴ ». Nombre de mobilisations collectives se sont construites à l'initiative de la base s'organisant en coordinations à partir d'espaces de politisation horizontaux extérieurs aux IRP. Deuxièmement, S. Bérourd indique également que les IRP ne sont pas des espaces intégralement pacifiés et univoquement soumis aux intérêts du management. Ils s'insèrent dans la réalité complexe « des dynamiques sociales sur les lieux de travail [...] : même sous une forme très encadrée, l'activité déployée au sein des comités d'entreprise peut aussi servir de point d'appui à des mobilisations plus larges²²⁵ ». L'expertise syndicale est souvent décisive dans les mobilisations collectives notamment par sa capacité de problématisation des situations, ainsi que de collecte et de transmission de l'information (notamment juridique) aux collectifs en lutte.

Toutefois, il faut bien prendre la mesure du changement dans la signification et la portée données par les principaux syndicats au conflit social sous l'effet de l'adoption du référentiel démocratique et de l'intégration des dispositifs dont il relève : on assiste à un effet de *convergence entre les conceptions du politique que se font le syndicalisme et le management*. Pour répondre à la crise de représentativité qui le frappe depuis les années 1980, le mouvement syndical a adopté lui aussi le *thème* de la participation, vantant la « libre expression » et l'« engagement » des salariés devant être « “acteur[s]” du syndicat et de l'entreprise²²⁶ ». Or, ce faisant, il abandonne l'*idée* qui lui était propre d'une participation sous condition insurgeante au profit, ni plus ni moins, de la conception managériale :

« De telles représentations — lesquelles tendent à devenir majoritaires dans le mouvement syndical [...] — n'entrent guère en contradiction avec le discours managérial de promotion des relations de travail individualisées, de valorisation des compétences, laissant à ce dernier un espace conséquent pour se déployer²²⁷ ».

A. Borzeix et D. Linhart avaient déjà enregistré cette convergence à la fin des années 1980 quand elles écrivaient que

« les partenaires sociaux sont donc presque tous d'accord aujourd'hui pour que *tous* les salariés aient [...] voix au chapitre, qu'ils accèdent enfin [...] au rang de citoyens dans l'entreprise [...]. Pour des raisons diverses, certes, mais qui se recouvrent sur un point : mettre la démocratie au service de la modernisation la compétitivité et la survie des entreprises²²⁸ ».

²²⁴ S. BEROUD, « Perspectives critiques sur la participation... », *op. cit.*, p. 15.

²²⁵ *Ibid.*, p. 14.

²²⁶ *Ibid.*, p. 21

²²⁷ *Ibid.*, p. 21-22

²²⁸ A. BORZEIX et D. LINHART, « La participation : un clair-obscur », *op. cit.*, p. 40.

Où l'on voit donc qu'à mesure que s'installe une évidence démocratique partagée, les divisions et les dominations tendent à être ignorées, les luttes à être contenues et muées en participation et dialogue pacifiés.

CHAPITRE 7

Quand faire, c'est dire

« *La dictature, c'est "ferme ta gueule" ; la démocratie, c'est "cause toujours" »*

Jean-Louis Barrault¹

« *On les laissera tout dire dans leurs réunions, mais on ne les laissera rien faire dans la rue »*

*Le Siècle*²

INTRODUCTION

Quelles sont les origines de cette police démocratique du politique qui se déploie à la fois à l'école et dans les espaces de travail dans la séquence contemporaine ? C'est que ces dispositifs participatifs et communicationnels, qu'on trouve également aujourd'hui dans les syndicats, l'administration publique, les municipalités³, les hôpitaux⁴, les musées⁵ et même en prison⁶, ne sont pas sans points d'appui dans des expériences plus anciennes. Un indice consiste dans le fait que l'école et l'entreprise ou l'administration ne sont plus envisagées seulement comme des lieux peuplés d'élèves et d'enseignants, de patrons et salariés, d'agents et d'usagers, mais aussi de citoyens et de publics faisant face à des autorités, ayant des droits comme la libre expression et recourant à la pratique du vote. Autrement dit, ces institutions sont pensées comme des *analogon* miniatures de l'État pris en un sens large, celui de la Cité avec ses rapports entre gouvernants et gouvernés.

¹ Comédien et metteur en scène (1910-1994).

² Journal Républicain du XIXe siècle.

³ Depuis les années 1980 se sont multipliées les initiatives de budget participatifs, conseils de quartier, etc.

⁴ Alain LETOURMY et Michel NAÏDITCH, « L'émergence de la démocratie sanitaire en France », *Santé, société et solidarité*, n°2, 2009.

⁵ En 2017, par exemple, se sont tenues les « Journées professionnelles du patrimoine » organisées par le ministère de la culture et intitulées « Participer/Participez ! Patrimoine et dispositifs participatifs ».

URL : <http://www.culture.gouv.fr/Thematiques/Connaissance-des-patrimoines/Thematiques-de-recherche/Patrimoine-et-societe/Patrimoines-et-dispositifs-participatifs-videos>

⁶ Cas évoqué au chapitre 3.

Ma supposition est alors que c'est dans le rapport noué entre la puissance publique et la population qu'on trouve l'un des points d'émergence des dispositifs de police démocratique dont les techniques essaient, depuis une cinquantaine d'années, dans différentes institutions locales. Il s'agit donc, en écho à la proposition faite par Paula Cossart *et alii*, d'inscrire les dispositifs participatifs dans le temps long⁷. Mon objectif est ainsi d'interroger un certain nombre d'évidences constitutives de la perspective démocratique, à commencer par cette idée qui voudrait que la pratique politique consiste nécessairement à participer à un « espace public » et se déploie sous la forme d'une discussion. Je tenterai de montrer *que les dispositifs qui forment l'espace public, à savoir l'interface entre les autorités et les citoyens permettant à ses derniers de s'exprimer sur les questions collectives, ont émergé au XIXe siècle à la fois comme une liberté concédée aux masses sous l'effet des révolutions et, simultanément, comme des instruments de police de leurs conduites politiques*. Une telle idée pose évidemment problème : comment un gain de liberté peut-il constituer cependant une nouvelle prise policière sur les masses ?

À la fin du XVIIIe la population des villes a sensiblement augmenté de sorte que se s'entasse dans ses rues encore étroites et sinueuses un nombre toujours plus conséquent d'hommes et de femmes. Apparaît alors un nouveau personnage qui va hanter l'époque : la foule. Les masses attroupées dans la rue sont en effet des faiseuses de révolutions. Potentiellement séditeuses, elles posent donc un problème de gouvernabilité. Elles s'imposent dans les affaires politiques par la parole *et* par les actes et ne peuvent plus être ignorées. Les vieilles pratiques de censure et de répression ne sont plus efficaces. D'où une nouvelle police : il s'agit de policer la foule non pas contre mais *par* et *à travers* la libre expression des opinions (1).

Pour s'assurer de son innocuité, on s'efforcera de faire en sorte que ses opinions ne soient plus suivies d'actes, que l'*agir* politique soit uniquement un *dire*. Cela se traduit par une logique de déréalisation des rassemblements, la *place* publique réelle devant, autant que faire se peut, céder le pas à un *espace* public abstrait. La foule attroupée doit se transformer en public. Réduite ainsi à la seule discussion érigée en norme exclusive de conduite, la pratique politique doit essentiellement consister non en la défense conflictuelle d'un intérêt antagonique, mais dans la recherche du consensus qui formera un peuple conçu comme nation une et indivisible. En ce sens, l'avènement de l'espace public de discussion n'a pas tant été celui d'une émancipation que d'une reprise en main des conduites politiques de la multitude.

⁷ Paula COSSART, Julien TALPIN et William KEITH, « Introduction. Comparer les pratiques délibératives à travers les époques : une aberration historique ? », *Participations*, vol. 3, n°2, 2012.

Il s'est agi de transformer leur nature en les amputant de l'agir : « la publication des opinions doit nourrir les opinions, non les actions⁸ » (2).

Dans la mesure où la foule est perçue comme une nuée d'individus irrationnels enclins, par effet de contamination, à des paroles *et* des actes violents, il s'agit de la transformer en public c'est aussi nécessairement la discipliner. Par le quadrillage de l'espace et du temps des réunions publiques, ainsi que par un usage de la discussion elle-même comme vecteur de dressage, il convient de réformer l'économie affective des individus, et d'inscrire en eux des mécanismes d'autocontrôle et de nouvelles habitudes (3).

1. La foule ingouvernable

Associée au désordre et à l'anarchie, la circulation des opinions de la foule, ainsi que ses attroupements, sont l'objet de toutes les craintes (1.1.). C'est par une législation unilatéralement prohibitive et la répression la plus sévère qu'on lui répondit sous l'Ancien Régime, politique qui s'est révélée des plus improductives (1.2.). Mais à mesure que les gouvernants se confrontent à elle, ils commencent à l'étudier, à en saisir les formes, les contenus, les dynamiques et tendent ainsi à dessiner les linéaments d'une nouvelle police de la foule (2.3).

1.1. Un défi pour le pouvoir

À la fin du moyen-âge, le capitalisme naissant⁹ relance la croissance des villes européennes qui s'étaient un temps abritées derrière les remparts. Avec la réouverture des échanges, incarnée par l'apparition d'importantes foires commerciales, le développement de propriétés paysannes, du travail libre et de l'artisanat (sous l'impulsion des corporations), la vie urbaine connaît un essor important. Les bourgs fortifiés deviennent trop étroits pour contenir l'importante croissance démographique. On construit alors hors des murs des faubourgs protégés par de nouvelles enceintes, mais l'espace est encore très restreint car le tissu urbain se densifie aussi. C'est dans ces conditions qu'apparaît la multitude urbaine, à savoir une multiplicité humaine caractérisée par son grand nombre, sa concentration dans

⁸ Dominique REYNIE, *Le Triomphe de l'opinion publique, l'espace public français du XVIe siècle au XXe siècle*, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 309.

⁹ Voir notamment Michel BEAUD, *Histoire du capitalisme, 1500-2010*, Paris, Seuil, p. 27-62 ; Fernand BRAUDEL, *La Dynamique du capitalisme*, Paris, Flammarion, 2014.

l'espace restreint des villes et par sa misère. La multitude n'est autre que la plèbe nombreuse dans la promiscuité urbaine.

Ce phénomène va poser à la puissance étatique des problèmes de gouvernabilité spécifiques. Le grand nombre est particulièrement difficile à maîtriser s'il est concentré dans un espace restreint. La proximité facilite deux phénomènes dangereux et noués l'un à l'autre : d'une part, la *circulation des opinions* et, d'autre part, *l'attroupement*. Le premier, sous la forme d'informations (fondées ou rumeurs) ou de jugements, peut mettre en cause les autorités et menacer les processus économiques (rumeurs sur les prix par exemple). Le second, à l'occasion de n'importe quel événement en ville où la proximité des corps est une réalité quotidienne, fait le lit des actions collectives séditeuses qui sont d'autant plus menaçantes qu'elles ont avec elles non seulement la force du nombre, mais également la proximité immédiate de leurs cibles. Ensuite, les espaces réduits impliquent également un temps contracté : les opinions se répandent à grande vitesse et les attroupements se forment presque instantanément dans les rues et donnent facilement lieu à des émeutes, des pillages ou des révoltes qui prennent souvent de court les gouvernants et les mettent en échec. Enfin, la misère qui est le lot de la plèbe urbaine accentue à la fois la probabilité et l'intensité des mouvements séditeux. La ville permet ainsi ce que la dispersion dans les campagnes atténuait : un face-à-face immédiat et hautement inflammable entre dominants et dominés, une cohabitation de tous les jours qui peut, à tout moment basculer dans l'affrontement ouvert.

« Paris, semblable à toutes les villes, représente parfaitement la forme sous laquelle les sujets sont malaisés à gouverner : sujets nombreux, concentrés, agités, qui se déplacent et se perdent, en formant des foules instables qui emplissent les rues, mêlent les mauvaises aux honnêtes gens¹⁰ ».

La capacité de maîtrise des masses par les dominants fut ainsi mise en difficulté de nombreuses fois. Des villes du capitalisme naissant de la fin du XIVe siècle jusqu'à celles du capitalisme installé de la fin du XIXe connurent nombre de révoltes et d'insurrections. De la révolte parisienne des Maillotins en 1381 contre l'oppression fiscale et la misère, qui mit en échec le pouvoir royal une année entière, jusqu'à la Commune de Paris en 1871, ce sont des scènes ressemblantes qui se jouent : une multitude de misérables se soulève dans un tissu urbain de plus en plus dense et resserré qui rend difficile sa maîtrise et qui provoque le plus souvent la répression la plus déchainée. De Charles VI qui fit exécuter de nombreux insurgés réels ou supposés, à Adolphe Thiers qui massacra des milliers d'ouvriers parisiens, il semble que la multitude urbaine constitue un problème récurrent pour l'ordre social et politique

¹⁰ D. REYNIE, *op. cit.*, p. 35.

depuis l'aube de l'époque moderne jusqu'à l'avènement de sa forme démocratique et capitaliste.

Peu à peu elle va devenir l'objet d'une peur diffuse et réflexe, comme en témoigne cette saillie tout en retenue de Pierre Charon dans *De la sagesse* (1601) :

« Le peuple [...] toujours gronde et murmure contre l'Etat, tout bouffi de médisance et de propos insolents contre ceux qui gouvernent et commandent. [...] Bref, le vulgaire est une bête sauvage, tout ce qu'il pense n'est que vanité, tout ce qu'il dit est faux et erroné, ce qu'il réprovoque est bon, ce qu'il approuve est mauvais, ce qu'il loue est infâme, ce qu'il fait et entreprend n'est que pure folie¹¹ ».

L'impression de déceler de la « bêtise » et de la « folie » simultanément montre que le nombre provoque une peur terrible que l'on dissimule par le mépris. Ces sentiments vont se cristalliser à la fin du XIXe siècle dans le nom de « foule ». L'*ochlophobie* y est prégnante parmi des élites dirigeantes et sociales qui sont traumatisées par les récents événements de la Commune de Paris, la multiplication des grèves ouvrières et de leurs occupations de la rue, les manifestations boulangistes ou encore la « propagande par le fait » des anarchistes. Les fictions romanesques (Zola, Hugo, Maupassant...), les récits historiques (Michelet, Taine...) et même la science psychologique et criminologique (Sighele, Le Bon, Tarde...) en portent la marque. Ce qui caractérise en premier lieu la foule, dans ces discours, c'est son irrationalité et sa propension subséquente à la violence destructrice. Davantage qu'une révolte, Taine voit dans la prise de la Bastille, une entreprise de dissolution de la société en elle-même, un retour à l'état de sauvagerie : « des bandes se forment autour de la capitale, comme dans les contrées où la société humaine n'a pas encore commencé ou a cessé d'être ». La journée du 14 juillet lui apparaît comme la prise de pouvoir de la déraison criminelle :

« À côté des pouvoirs légaux s'est élevé un pouvoir nouveau, une législature de carrefour et de place publique, anonyme, irresponsable, sans frein, précipitée en avant par des théories de café [...] ; et les bras nus qui viennent de tout briser au faubourg Saint-Antoine sont ses gardes du corps et ses ministres¹² ».

La foule est donc bestiale et antisociale. Comme le montre Susanna Barrows¹³, elle est perçue comme alcoolique et féminine. Alcoolique, car composée d'hommes au penchant excessif pour la boisson, elle serait impulsive, désinhibée, non civilisée et sanguinaire.

¹¹ Cité dans Arlette FARGE, *Dire et mal dire, l'opinion publique au XVIIIe siècle*, Paris, Seuil, 1992, p. 11.

¹² Hyppolite TAINÉ, *Les Origines de la France contemporaine* (1875), cité dans Philippe MÜNCH, « La foule révolutionnaire, l'imaginaire du complot et la violence fondatrice : aux origines de la nation française (1789) », *Conserveries mémorielles*, n°8, 2010.

URL : <http://journals.openedition.org/cm/725>

¹³ Susanna BARROWS, *Miroirs déformants, réflexions sur la foule en France à la fin du XIXe siècle*, Paris, Aubier, 1990. Voir particulièrement le chapitre 1.

Féminine car, comme le stéréotype de la pétroleuse communarde l'a imposé, elle est aussi composée de femmes irascibles, versatiles et hystériques. D'où le danger d'une violence aveugle et déchaînée qui ne peut qu'entraîner le chaos social et la régression de la civilisation. C'est une vision que l'on trouve même chez Zola, bien qu'elle soit plus ambiguë chez l'auteur. Bien que ses romans expriment une sympathie certaine à l'égard des prolétaires miséreux et qu'il appelle de ses vœux une solution à la question sociale, il n'en demeure pas moins, selon S. Barrows, que dans son *Germinal* la foule est présentée sous les traits que lui attribue le discours ophlophobe. L'attaque du village de Mont-sou par des femmes qui finissent par châtrer l'épicier Maigrat active clairement l'image de la foule féminine-hystérique. Puis, dans *L'Assommoir*, en faisant des fléaux de l'alcool le thème principal du récit, Zola relaie aussi l'image de la foule alcoolique. Selon S. Barrows, c'est à cette image discursive, dessinée à la fois par *Les Origines* de Taine et *Germinal* de Zola, que les partisans de la psychologie des foules vont s'efforcer de fournir une assise théorique : « à la description et à la narration succéderont la théorie, et à l'observation l'axiome¹⁴ ». Pour l'essentiel, dans *La Psychologie des foules* qu'il publie en 1895, le travail de Gustave Le Bon « consista à reprendre et à synthétiser — voire à plagier *stricto sensu* — les propos de ses prédécesseurs sur le sujet¹⁵ », à savoir synthétiser les analyses de Scipio Sighele¹⁶, Henry Fournial¹⁷ et Gabriel Tarde¹⁸. Il fournit donc un bon aperçu de la manière dont ces derniers constituent leur objet. Le principe général de cette approche est le suivant.

La foule se distingue du simple agrégat dans lequel les individus demeurent extérieurs les uns aux autres. La foule, au contraire, est une âme collective partagée par tous les individus qui la composent mais qui les transcende. Dans cette formation, la conscience des individus s'évanouit et l'âme collective qui se forme est fondamentalement indifférenciée et irrationnelle :

« Dans certaines circonstances données, et seulement dans ces circonstances, une agglomération d'hommes possède des caractères nouveaux fort différents de ceux des individus composant cette agglomération. La personnalité consciente s'évanouit, les sentiments et les idées de toutes les unités sont orientés dans une même direction¹⁹ ».

¹⁴ *Ibid.*, p. 103.

¹⁵ Vincent RUBIO, « La Foule. Réflexions autour d'une abstraction », *Conserveries mémorielles*, n°8, 2010.

URL : <http://journals.openedition.org/cm/737>

¹⁶ En 1891, il publie *La folla Delinquente (La foule criminelle)*.

¹⁷ En 1892, il publie un extrait de sa thèse sous le titre de *Essai sur la psychologie des foules : Considérations médico-judiciaires sur les responsabilités collectives*.

¹⁸ Entre 1892, date à laquelle il donne au Troisième Congrès international d'Anthropologie criminelle une conférence intitulée « Les crimes des foules », il multiplie les études sur le sujet jusqu'à publier en 1901 *L'Opinion et la Foule*.

¹⁹ Gustave LE BON, *La Psychologie des foules*, Paris, PUF, 1963, p. 9.

Dotée d'une âme, la foule obéit, comme n'importe quelle âme individuelle, à une « loi de l'unité mentale²⁰ » qui préside à sa formation et qu'il s'agit d'établir. C'est par contagion et suggestion hypnotique que se forme une foule. Les individus ayant perdu leur pleine conscience ne sont plus capables de raisonnements propres et se contentent de suivre ce que disent ou font les autres :

« Évanouissement de la personnalité consciente, prédominance de la personnalité inconsciente, orientation par voie de suggestion et de contagion des sentiments et des idées dans un même sens, tendance à transformer immédiatement en actes les idées suggérées, tels sont les principaux caractères de l'individu en foule. Il n'est plus lui-même, il est devenu un automate que sa volonté ne guide plus²¹ ».

Contagion et suggestion de type hypnotique rendent la foule particulièrement susceptible d'être manipulée par des personnages charismatiques que Le Bon appelle « meneurs ». Ceci implique que les foules sont toujours le support des plus grandes tyrannies, à commencer par la leur propre. Le Bon l'explique comme ceci :

« Les foules ne connaissant que les sentiments simples et extrêmes ; les opinions, idées et croyances qui leur sont suggérées sont acceptées ou rejetées par elles en bloc, et considérées comme des vérités absolues ou des erreurs non moins absolues. Il en est toujours ainsi des croyances déterminées par voie de suggestion, au lieu d'avoir été engendrées par voie de raisonnement [...]. N'ayant aucun doute sur ce qui est vérité ou erreur et ayant d'autre part la notion claire de sa force, la foule est aussi autoritaire qu'intolérante. L'individu peut supporter la contradiction et la discussion, la foule ne les supporte jamais. Dans les réunions publiques, la plus légère contradiction de la part d'un orateur est immédiatement accueillie par des hurlements de fureur et de violentes invectives, bientôt suivis de voies de fait et d'expulsion pour peu que l'orateur insiste. Sans la présence inquiétante des agents de l'autorité, le contradicteur serait même fréquemment massacré²² ».

Mais elles peuvent parfaitement accepter la tyrannie d'un tiers, le meneur toujours issu d'elles-mêmes :

« L'autoritarisme et l'intolérance sont pour les foules des sentiments très clairs, qu'elles conçoivent aisément et qu'elles acceptent aussi facilement qu'elles les pratiquent, dès qu'on les leur impose. Les foules respectent docilement la force et sont médiocrement impressionnées par la bonté, qui n'est guère pour elles qu'une forme de la faiblesse. Leurs sympathies n'ont jamais été aux maîtres débonnaires, mais aux tyrans qui les ont vigoureusement écrasées. C'est toujours à ces derniers qu'elles dressent les plus hautes statues [...]. Toujours prête à se soulever contre une autorité faible, la foule se courbe avec servilité devant une autorité forte²³ ».

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 14.

²² *Ibid.*, p. 27.

²³ *Ibid.*, p. 28.

Ainsi peut-on constater, comme le résume Vincent Rubio, que « le principe général que développe cette “théorie” est que la foule représente un impérieux danger²⁴ ».

Cette perception de la multitude n'est pourtant pas propre à la fin du XIXe siècle. On peut retrouver un siècle plus tôt des considérations au fond similaire, toutefois sans prétention scientifique, dans les discours politiques. Dominique Reynié rapporte le cas de la Remontrance du Parlement de Paris des 2-4 mars 1776, qui motive le refus d'appliquer l'édit royal de février 1776 de Turgot proposant l'abolition des corporations de métier. L'argument général est le suivant : certes, libéraliser le travail pourrait, en théorie, être économiquement bénéfique, mais, en pratique, cela poserait de graves difficultés de maintien de l'ordre car les corporations permettent une chose que le marché atomisant ne peut faire, à savoir s'assurer de la gouvernabilité du nombre. Le nombre des hommes et des femmes pose problème aux parlementaires parisiens, non pas en soi mais du fait de sa *qualité* : c'est ce que « nos pères avaient senti, c'est ce que V.M. sentait Elle-même que les villes forment une exception avec le reste des Provinces et Paris une exception avec toutes les villes²⁵ ». La qualité en question renvoie donc à la *concentration* du nombre dans l'espace confiné de la ville. Or avant même de lui apposer le nom de « foule », le discours de l'ordre attribue à ce phénomène les mêmes traits :

« Sur quoi repose l'existence des grandes villes ? Sur deux bases également nécessaires : la sûreté et le calme ; la sûreté qui appartient à chaque individu, le calme qui appartient à l'ordre général. Qu'on suspende un moment l'activité des lois qui les maintiennent, l'harmonie cesse, les passions, plus dangereuses dans leur sein parce qu'elles y sont plus excitées, portent l'inquiétude et le trouble dans l'intérieur des familles si le désordre tient à des causes générales, il prend des caractères plus funestes, parce qu'il se communique avec plus de rapidité²⁶ ».

Il y a là déjà, explique D. Reynié, comme une anticipation de l'idée de contagion : « la propension à la désobéissance est constitutive de la foule dont l'observation révèle le penchant émotionnel, son excitabilité, la contagion du désordre [...]»²⁷.

Cette menace du nombre concentré, irrationnel et violent qui hante l'Europe depuis fort longtemps, pose chaque jour une question lancinante au pouvoir : comment s'assurer la maîtrise de cette multitude ? Comment empêcher qu'elle surgisse et, si elle surgit, comment la défaire ? Le problème deviendra d'autant plus aigu que la France entrera, à la fin du XVIIIe siècle, dans la séquence des révolutions.

²⁴ Vincent RUBIO, « La Foule. Réflexions autour d'une abstraction », *op. cit.*,

²⁵ Cité dans D. REYNIÉ, *op. cit.*, p. 68.

²⁶ Cité dans *ibid.*, p. 68-69.

²⁷ *Ibid.*, p. 69.

1.2. L'éclat des censures

Le principe général de la prise en charge de ce problème sous l'Ancien Régime est parfaitement résumé par les Remontrances : quand se communique l'excitation, « un mouvement général devient une émeute générale et il faut alors que l'appareil de la terreur ramène une tranquillité qui ne repose jamais mieux que sur l'autorité continue et vigilante des lois²⁸ ». C'est effectivement sur un mode sévèrement prohibitif et brutalement répressif que la multiplicité volubile, attroupée et mobile sera prise en charge. L'on veut ainsi garantir l'ordre public et sécuriser les processus économiques par *suppression* du problème. En réalité, on ne l'aura que comprimé et rendu plus explosif.

D. Reynié relève que les autorités sont fébriles face à la multitude. La vie urbaine est, dans tous ses plis et recoins, sujette à soupçons. L'édit du 13 décembre 1666 commande l'arrestation des « vagabons, filous et gens sans aveu²⁹ », la fermeture des fumeries et des salles de jeu, on place sous surveillance les marchés et les foires qualifiés de « jours de tumultes³⁰ ». En 1737, une sentence de police du Châtelet de Paris interdit aux femmes faisant commerce dans les Halles et sur les marchés de se « quereller, et de troubler la tranquillité publique³¹ ». « Tout est quasi-délit » remarque D. Reynié. Les cas où la police intervient en l'absence de tout délit (provoquant ainsi, par sa seule présence, les infractions qu'elle veut prévenir), sont nombreux. Ainsi, la multiplication des commandements et interdits concernant une multitude de petites choses montre bien que les « désordres » sont pléthore et que les gouvernants cherchent à affirmer leur autorité à défaut de faire régner effectivement l'ordre public — « désordres » qu'ils interprètent politiquement, convaincus que « chaque entorse à l'ordre public [est] un risque majeur, l'exemple qui peut suffire à propager la désobéissance³² » en suscitant, comme on désignait alors les émeutes, des « émotions populaires ».

Le danger vient, premièrement, de ce que « la multitude bavarde, se parle à elle-même, sans autorisation³³ » et aborde tous les sujets, y compris la politique. Celle qui sera plus tard la foule est un phénomène de circulation des mots et d'opinions qui, s'il n'est pas maîtrisé, est extrêmement dangereux. Dans la rue, où l'on trouve du monde, on peut s'adresser à toutes et

²⁸ Cité dans *ibid.*, p. 68.

²⁹ Cité dans *ibid.*, p. 35.

³⁰ Cité dans *ibid.*, p. 36.

³¹ Cité dans *ibid.*

³² *Ibid.*, p. 38.

³³ *Ibid.*, p. 39.

tous, faire part de ses opinions et exciter une émotion populaire. Peu importe que l'on partage une information vraie ou que l'on colporte une rumeur. Dans l'espace restreint de la ville, la parole circule vite et peut mobiliser un grand nombre de personnes en moins de temps qu'il ne faut pour le dire. Ainsi, l'opinion en milieu urbain constitue une menace très sérieuse pour les tenants de l'ordre. Or, « face à cela, on ne sait pas réagir autrement que par la pure violence. On ne gouverne pas les opinions dissidentes, on les réprime brutalement³⁴ ».

Le traitement des blasphèmes est particulièrement éloquent à cet égard. Les contrevenants à la foi doivent subir des supplices atroces. En 1520, Cadet de Cafauz est condamné par le Parlement de Toulouse à « avoir la langue percée, la tête tranchée, et être mis en quatre quartiers³⁵ ». La langue symbolisant la parole, on la retrouve souvent au centre des supplices et de leur mise en scène : elle est percée, fendue en deux ou simplement tranchée. D'autres fois, on étend le geste aux lèvres. Avant qu'on ne procède à ces opérations, les suppliciés doivent souvent prononcer des mots de contrition qui seront les dernières paroles avant que ne soit définitivement perdue cette faculté ou qu'ils ou elles soient spectaculairement mis à mort à coups de fouet ou brûlé vifs ou vives. Les auditeurs et les auditrices sont également concernés par l'interdit puisqu'on les menace d'amendes s'ils écoutent sans réprover. Comme le montre Foucault dans *Surveiller et punir*, l'éclat des supplices vise à affirmer, par un spectacle de la démesure, la toute-puissance du souverain sur le corps des criminels³⁶, toute-puissance qui consiste ici en un *faire taire* brutal et absolu.

Le traitement des affiches et de l'affichage est également significatif d'une police du nombre qui poursuit l'objectif de la maîtrise par des tentatives d'élimination du phénomène redouté. Comme les autres formes d'expression publique, imprimée ou non, l'affiche fera l'objet d'une politique de censure. C'est qu'elle a « pour elle-même l'anonymat de celui qui sait l'apposer sans se faire prendre. Elle a aussi pour elle la force des mots publiés, placardés pendant quelque temps, exposée au regard d'un public, passant mais considérable³⁷ ». L'affiche est donc une arme puissante en ce qu'elle peut toucher beaucoup de monde et avoir un impact important. L'« affaire de Placards » en 1534 en révèle les enjeux éminemment politiques. Le placardage clandestin et en quantité d'un texte anticatholique sur les murs de Paris et d'autres villes ainsi que sur la porte de la chambre royale de François I^{er} au château d'Amboise, ce qui constituait un affront direct envers la personne du roi, conduisit ce dernier à mettre fin à sa politique de conciliation envers les protestants. Six personnes furent arrêtées et

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Arrêt cité dans *ibid.*, p. 40.

³⁶ FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 58-66.

³⁷ D. REYNIE, *op. cit.*, p. 43.

condamnées au bucher, une septième, l'imprimeur, fut pendu puis son corps fut brûlé. On fait alors régner la censure non seulement sur l'affichage mais aussi sur l'imprimerie, la presse, les crieurs et les colporteurs. En 1652, un arrêt du Parlement prévoit de condamner « au fouet et au carcan ceux qui seront trouvez imprimant, affichant, criant, publiant ou débitant placards contre l'autorité du Roy, libelles scandaleux et tentant à sédition³⁸ ».

Conscientes de la force d'impact de l'affichage, les autorités royales ne peuvent vouloir les bannir puisqu'elles constituent de puissants outils à leur disposition. Mais ne pouvant non plus s'en réserver le monopole pour qu'elles servent uniquement à exposer les commandements royaux — tant leur production et leur placardage sont choses aisées qui se soustraient facilement à la surveillance —, elles adoptent une politique de contrôle préventif. L'année suivante, un autre arrêt du parlement interdit aux imprimeurs l'impression d'affiches à placarder sans autorisation préalable des autorités, sous peine d'être considérés « comme des perturbateurs du repos public³⁹ » et d'être, conséquemment, condamnés à mort. Si les particuliers peuvent procéder à un affichage, ce ne peut être que pour les affaires avec l'autorisation expresse des autorités. Enfin, ce mécanisme de censure s'accomplira par l'application d'un principe de restriction qui restreint le droit d'affichage à une catégorie de personnes déterminée, les afficheurs. Ils doivent être au nombre limité afin de restreindre le champ des responsabilités, capables de lire et d'écrire pour ne pas affecter l'ignorance et bien reconnaissables grâce à une plaque de cuivre signalant leur métier. Cependant, comme dans tout système prohibitif, ces mesures ne contraignent que celles et ceux qui font un usage légal et sans danger pour le pouvoir de l'affichage et autres modes d'expression publique. Celles et ceux qui veulent exprimer une critique publique peuvent toujours « placarder sur les murs d'une ville la feuille devant laquelle une foule s'attroupera bientôt⁴⁰ ».

Le danger vient, deuxièmement, de ce que la proximité et la misère urbaines constituent un foyer d'émergence d'*actions collectives*. La coprésence dans la rue de nombreuses personnes, quelle que soit sa nature, est pendant longtemps traitée comme un seul et même phénomène pouvant déboucher sur des troubles. Ainsi, après avoir réprimé la révolte des Maillotins, Charles VI fit interdire, par l'ordonnance du 27 janvier 1382, toute assemblée, qu'elle soit une corporation de métier ou un attroupement dans la rue sous peine d'être déclarée rebelle. Jusqu'au XVIIe siècle, cette politique indifférenciée et strictement prohibitive se poursuit. Un arrêt du 24 septembre 1724 interdit expressément tout

³⁸ Cité dans *ibid.*

³⁹ Cité dans *ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 45.

attroupement dans Paris et ses environs. Les châtiments conjuguent la saisie des biens, l'enfermement et la mise à mort selon la gravité des cas. Selon D. Reynié, la multiplication de ces textes entre la fin du XIV^e siècle et le XVIII^e siècle, indique que pour les tenants de l'autorité publique, le problème n'est pas celui du simple maintien de l'ordre. Il est fondamentalement d'ordre politique en ce sens qu'il y va de la capacité de maintenir la domination sur la multitude. Le Code Michaud en 1629 interdit toute association car il voit de potentielles rébellions, voire des tentatives d'« intelligence ou ligue avec [des] princes ou potentats, républiques ou communautez, dedans ou dehors le royaume⁴¹ ». Dans son article 11, l'ordonnance criminelle d'août 1670, voulue par Louis XIV, les assemblées illicites entrent explicitement dans la catégorie des crimes de lèse-majesté et sont associées ainsi aux rebellions et aux émotions populaires. En ce sens, D. Reynié précise que :

« Il n'y a pas d'usage révélant plus fortement la résistance à l'autorité que l'occupation de la voie publique. Parce que l'usage politique de la voie publique commande la forme de l'*attroupement*, il exprime la véritable désobéissance et s'impose donc comme la forme à proscrire absolument. Pour qui veut empêcher l'apparition des attroupements, il faut interdire l'accès à la rue. Le lieu de l'action politique en commande la forme. Dès lors, toute "assemblée" devient périlleuse⁴² ».

Toutefois, cette police prohibitive-répressive des attroupements capables de se muer en action collective séditeuse ne va pas sans poser des problèmes pratiques. En effet, elle se heurte à une impossibilité matérielle : comment interdire ce que la forme même de la ville rend inévitable ? C'est dans la nature même de l'espace urbain que de donner lieu à une multitude assemblée *de facto*. Par exemple, une altercation au marché, où il y a par définition une foule, peut donner lieu à une émeute, mais on ne peut interdire les foires commerciales sans nuire à l'économie. Poussée au bout de sa logique, la politique prohibitive devrait interdire la ville elle-même. C'est pour cette raison que les débordements ne seront jamais empêchés et les autorités seront toujours condamnées à courir après les attroupements effectivement rebelles. Pour preuve, la gestion de la « guerre des farines », nom donné à une vague d'émeutes survenues d'avril à mai 1775 en réaction à une hausse des prix des céréales du fait d'un retrait de la police royale des grains (politique libérale voulue par Turgot) donnant lieu à des entraves, des affrontements et des pillages importants dix-sept jours durant. Face à l'importance du désordre, les autorités reconnaissent qu'elles ne peuvent punir tout le monde. La déclaration officielle du 5 mai déclare bien que les « brigands attroupés [...] doivent être réprimés, arrêtés et punis », mais c'est pour préciser aussitôt que c'est « pour en

⁴¹ Cité dans *ibid.*, p. 47.

⁴² *Ibid.*, p. 48.

imposer à ceux qui échapperont à la punition, ou qui seroient capables d'augmenter le désordre⁴³ ». Ce qui est admis à demi mots ici, ce n'est pas seulement que des individus sont en mesure d'échapper aux représentants de l'ordre, mais le fait que le désordre est encore possible, qu'il surgira à nouveau.

Il y eut bien des tentatives d'innovations juridiques. D. Reynié rapporte qu'on a commencé à distinguer l'attroupement, l'assemblée et le rassemblement quotidien. Le premier est toujours illicite et défini comme une réunion « tumultueuse de gens sans autorité et sans aveu⁴⁴ ». La seconde peut être illicite ou licite. Elle est interdite si elle transgresse les lois, excite les émotions populaires et, de ces deux façons, porte atteinte à l'autorité royale ; mais elle est autorisée si son but n'est pas de troubler l'ordre public. Enfin, le troisième renvoie aux rencontres dues aux affaires et au hasard, sans chef ni préméditation. On cherche également à définir les critères qui permettent de distinguer entre assemblées licites et illicites. On débat sur le nombre de personnes assemblées, mais surtout sur leur qualité sociale car cela permet de déduire leurs intentions. Les juristes parient que s'il s'agit de miséreux, alors leur réunion est très probablement destinée à porter atteinte à l'ordre public.

Par toutes ces tentatives prohibitives et répressives de maîtrise de l'usage des places publiques par le nombre, les autorités se donnent un objectif qui ne sera pas étranger à la police démocratique de la multitude :

« La conviction de toute autorité est là : il ne doit pas y avoir de rassemblement sur la voie publique. La voie publique doit être un lieu de passage, [...] le lieu d'une activité sociale et économique ordinaire. Elle n'est pas le lieu d'une quelconque action politique, un lieu voué à l'affairement, voire à l'affairisme, un lieu parcouru par une multitude d'individualités et non par une foule rassemblée comme telle⁴⁵ ».

Cependant, les moyens qu'elle se donne ne sont pas opératoires, estime D. Reynié. Bien qu'elle ait affiné ses catégories juridiques, celles-ci demeurent insuffisantes à cause du principe qui les anime, celui de l'interdiction de l'accès des masses à la voie publique dans un contexte, la ville capitaliste naissante, qui induit pourtant un tel accès avec une implacable nécessité.

⁴³ Cité dans *ibid.*, p. 46-47.

⁴⁴ Cité dans *ibid.*, p. 49.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 50.

1.3. Le nouvel intérêt pour l'opinion plébéienne

Les opinions des masses ont fait longtemps l'objet d'un déni se traduisant, on l'a vu, par une répression brutale si un jugement critique devait venir se donner à lire ou à entendre dans les rues de la ville. Arlette Farge montre, dans son ouvrage consacré à l'opinion publique populaire au XVIII^e siècle⁴⁶, que le roi n'exige pas de ses sujets qu'ils jugent, encore moins qu'ils expriment leurs jugements, mais qu'ils aient des affects de gratitude et d'admiration, qu'ils ressentent un amour du même type que les enfants éprouvent pour leur père et qu'ils le manifestent publiquement. Ceci participe de cet espace que J. Habermas qualifie de « sphère publique de représentation⁴⁷ ». Cette notion désigne la mise en scène publique de la vie privée du roi en tant qu'elle incarne le pouvoir suprême. Le « public » est ici le spectateur passif de la grandeur et de la majesté royales. Il ne peut adopter qu'une attitude *acclamative*. Son rôle est de manifester son adoration et son enthousiasme face « à l'éclat des démonstrations organisées sous ses yeux⁴⁸ ».

Pourtant, plutôt que de se contenter de cet impératif acclamatif, on commence à s'intéresser aux manifestations effectives des « humeurs » de la plèbe et à les inscrire dans un véritable champ documentaire, celui des mémoires. Pour retrouver les paroles de la plèbe, A. Farge s'attache notamment aux écrits des mémorialistes. C'est dans un contexte troublé (entre 1720 et 1725 ont eu lieu trois émeutes majeures, la première contre des arrestations de pauvres que l'on déporta vers la Louisiane, les suivantes pour des raisons économiques, qui ont donné lieu à des répressions brutales), que Buvat, un homme du monde, Marais et Barbier, deux avocats, tournent leur regard vers la foule pour la raconter dans leurs journaux. Mais cet intérêt nouveau n'implique pas un regard circonstancié. Ce sont essentiellement leurs préjugés de classes qu'ils consignent dans leurs journaux. La foule y apparaît en effet au prisme de deux types d'événements : les faits divers et les rassemblements. Dans le premier cas, c'est à travers des récits sordides de viols et de meurtres que son portrait est dressé page après page ; dans le second « on ne distingue rien qu'un agrégat d'êtres anonymes dont le rassemblement fait toujours plus ou moins peur. À la peur inscrite en filigrane s'ajoute du mépris, de la condescendance, voire de l'ironie⁴⁹ ». En outre, les paroles de la multitude ne sont jamais considérées pour elles-mêmes par ces trois hommes, mais toujours en relation avec des

⁴⁶ Arlette FARGE, *op. cit.*

⁴⁷ Jürgen HABERMAS, *L'espace public, archéologie de la publicité comme dimension constructive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1988, p. 17-19.

⁴⁸ A. FARGE, *op. cit.*, p. 30.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 31.

événements en lien avec la Cour qui est leur véritable centre d'intérêt. On ne leur prête aucune autonomie. C'est toujours dans le rapport qu'elle noue avec le monde royal que la foule devient l'objet d'observations, d'interrogations et de jugements. Ainsi, c'est encore depuis les attendus d'une sphère publique de représentation qu'elle est considérée, le plus souvent pour rapporter ses transgressions comme les injures lancées lors de diverses cérémonies. Les mémorialistes ne voient donc en elle que des manifestations émotionnelles et corporelles :

« Le peuple décrit l'est en général dans sa manifestation corporelle [...]. Il est là fixé dans ses gestes bruyants et dans la grossièreté de sa condition physique. C'est son corps qui est le plus visible ; pas grand-chose effectivement ne se trouve noté sur ses capacités mentales ou intellectuelles. Le peuple est là : il s'entend dans la véhémence de son acquiescement comme dans celle, menaçante, de ses refus⁵⁰ ».

Pourtant, par la seule présence de la foule dans ces récits destinés aux classes dominantes et homogènes à leurs perceptions du populaire, quelque chose se joue qui excède le dénigrement explicite. La multitude est racontée. Ses propos, ses faits et gestes, bien que déformés, constituent, au siècle des Lumières, des couches de discours de plus en plus épaisses. Par les Mémoires, son existence fait son entrée dans les salons littéraires et les cafés, s'impose à la considération de la bourgeoisie et de la noblesse cultivées. La multitude entre ainsi, comme par effraction, dans ce que J. Habermas a appelé « la sphère publique bourgeoise » qui oppose à la domination l'usage critique et public de sa raison, non certes en tant que sujet mais comme thème de discussion. Le récit de ses transgressions, mais aussi de ses affres et souffrances constitue, pour nombre d'esprits critiques, une image d'arrière-fond qui a probablement nourri la dénonciation des abus de l'Église et de l'État. Peut-être le démocratisme d'avant-garde du marquis d'Argenson a-t-il été marqué par ces portraits effrayants et pathétiques ?

Cela dit, la perception bourgeoise reste très empreinte du mépris aristocratique des petites gens et la foule demeure malgré tout à ses yeux un agrégat informe d'être irrationnels. Il faut même considérer, comme l'a montré Geoff Eley⁵¹, que la sphère publique bourgeoise s'est constituée *par* leur exclusion. Ses institutions propres (presse, salons, cafés...) n'étaient pas seulement inaccessibles à toutes et tous, mais abritaient une socialité qui se construisait selon un *ethos* de distinction aristocratique. Autrement dit les discussions qui s'y déroulaient sous les apparences du rationnel et de l'universel étaient en réalité le vecteur de constitution

⁵⁰ *Ibid.*, p. 32.

⁵¹ Voir Geoff ELEY, « Nations, Publics, and Political Cultures : Placing Habermas in the Nineteenth Century », in Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, 1992, p. 289-339.

d'une socialité élitare, exclusive par définition. C'est donc, déduit Nancy Fraser, en repoussant hors de soi la plèbe, mais aussi les femmes, comme des êtres passionnels et irrationnels, que les hommes bourgeois « en sont venus à se considérer eux-mêmes comme une "classe universelle" et affirmer leur aptitude à gouverner⁵² », ce qui, historiquement, a signifié la volonté de supplanter l'aristocratie d'une part et celle de dominer la plèbe d'autre part. Dès lors, depuis la sphère publique bourgeoise, la plèbe ne pouvait qu'apparaître comme dénuée d'une pensée et d'un discours autonomes, elle ne pouvait qu'être refoulée dans la masse informe et bruyante de la foule.

Aussi est-on surpris d'apprendre, en lisant A. Farge, que c'est moins du côté des Lumières que des services de police qu'une véritable inflexion a lieu dans la manière d'appréhender les opinions de la multitude. Dans ce dernier siècle avant la Révolution, les autorités, à la demande du roi lui-même, commencent à donner pour mission aux agents de police de traquer les dires du peuple de façon organisée. Chose nouvelle : on veut savoir ce que *pense* le peuple. C'est à une véritable activité de renseignement, d'espionnage même, à laquelle se livrent les autorités. La contradiction est patente : alors qu'elles nient l'opinion populaire dans la place publique par sa prohibition et sa répression, elles se mettent pourtant à la sonder, initiant par là une pratique promise à un bel avenir. En pratique donc, elles reconnaissent que les opinions de la multitude sont les souveraines secrètes de la place publique. Les « avis » de la plèbe deviennent une véritable obsession des autorités. Leur intérêt est de permettre d'anticiper et de prévenir les mouvements d'« humeur » en réprimant les dangers immédiats et en adaptant le spectacle monarchique à ce qu'on croit être les « attentes » du peuple.

Des policiers se spécialisent dans cette activité de mouchard. La plèbe les appelle les « mouches ». Ils rédigent des rapports dits « gazétins », sous forme de notations brutes de ce qui se dit, sans commentaire ni hiérarchisation. Mais de leur lecture, remarque A. Farge, il

« ressort un effet somme toute inattendu : à l'insu même des auteurs de gazétins, une sorte de vision critique vient doucement rider la surface d'ensemble des comptes rendus. Au fur et à mesure que se trouvent notées des réflexions désobligeantes, des propos acerbes et parfois des remises en cause radicales entendues ça et là, l'ensemble prend un ton vigoureux et sec [...]. Leurs notations, transmises à cru [...] donnent un relief particulier à l'envahissement notoire de la parole critique⁵³ ».

⁵² Nancy FRASER, « Repenser la sphère publique : une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement », *Hermès, La revue*, vol. 31, n°3, 2001 p. 132.

⁵³ A. FARGE, *op. cit.*, p. 40.

Ainsi, l'inscription des paroles plébésiennes dans ces rapports de police provoque un effet paradoxal : ce qui, dans le jugement des élites privilégiées au sujet de la parole populaire, n'est qu'un bruit incohérent, forme, par effet d'accumulation, les linéaments d'un discours critique dont la prise de connaissance est utile pour les autorités. Par le travail des mouches, il ne s'agit plus seulement de réprimer des transgressions de la loi, mais de prendre connaissance des opinions délictueuses pour en sonder le contenu et en mesurer la portée. L'opinion, officiellement niée, prend une épaisseur certaine dans ces gazétins pour être soumise à la scrutation des officiers. Elle parvient même au sommet : le lieutenant général, synthétisant les informations, devait en faire part au roi en personne lors des visites hebdomadaires qu'il lui rend. Durant l'année 1728 une vague de répression s'abat sur les jansénistes qui sont très proches du peuple, ce qui suscita une vague d'indignation populaire. À cette occasion, les mouches s'étonnent par écrit et font en même temps savoir que la plèbe est capable d'articuler et d'élaborer des convictions. L'autorité prend alors conscience qu'elle n'a pas seulement affaire à des « émotions populaires », violentes et irrationnelles, mais à un phénomène plus complexe qu'il convient de suivre et comprendre dans ses tours et détours avec, pour objectif, de mieux garantir l'ordre. « Tout est modifié en ces années là : il ne s'agit plus d'émeutes contre le prix du pain ou de saillies injurieuses lors d'une cérémonie royale, mais de vivre soudainement encerclé de paroles et de conduites qui changent le visage du peuple⁵⁴ ».

Mais le pouvoir monarchique n'était pas prêt à admettre pleinement cette réalité. Sous ses yeux la multitude est en train de se politiser et de se constituer en une sphère d'expression et d'action plébésiennes qui va bientôt fissurer son régime légal de prohibition-répression. A. Farge montre l'existence d'une presse clandestine, destinée au petit peuple, sous la forme d'imprimés qui circulaient de main en main. En font partie les Nouvelles ecclésiastiques jansénistes, appelées aussi Nouvelles à la main (que les mouches prennent pour cible privilégiée). Ce mouvement religieux critique de l'Église et du pouvoir royal est fortement persécuté. Il s'est alors donné pour objectif d'informer la plèbe par ses Nouvelles à la main. On y dénonce le libertinage et on dépeint les gens de la Cour comme des êtres immoraux. On lui explique aussi les difficultés économiques qu'elle rencontre tout en prenant soin de souligner la responsabilité du roi. Et on l'informe des persécutions subies par les jansénistes. Ces Nouvelles sont donc une institution clandestine qui atteste de la constitution d'une sphère publique plébésienne : les distribuer aux humbles constitue ceux-ci en destinataires privilégiés,

⁵⁴ *Ibid.*, p. 46.

ce qui présuppose et entretient leur capacité de jugement public critique et les détache du rôle purement acclamatif dans lequel ils sont habituellement tenus. En les prenant à témoin de la répression étatique, les jansénistes font d'eux les dépositaires et même les commettants d'une critique de l'État. Mais les Nouvelles ecclésiastiques ne sont pas le seul facteur constitutif de cette opinion publique plébéienne. Il existe en effet

« bien d'autres formes de perception du politique que celles octroyées par les gazettes : les actes, les pratiques quotidiennes forgent [des avis] face à des événements politiques et royaux, les espaces parisiens favorisent telle ou telle attitude, les modes d'adhésion ou de ressentiment contre le roi sont emplis de jugement nourris à partir de la scène royale jouée chaque jour différemment⁵⁵ ».

Autrement dit, indépendamment de tout processus de lectures cumulées, de débats progressifs, se forme de façon autonome une opinion plébéienne « en relation avec une pluralité de phénomènes qui l'invitent à prendre parti et l'entraîne à penser⁵⁶ ». Dès lors ce qui se déploie et se consolide ces années-là au sein de la multitude, c'est la certitude d'un rôle autre que celui de l'acclamation. Émerge ainsi, explique A. Farge, la conscience d'un

« droit de savoir et de juger de plus en plus convaincu de lui-même [...]. La légitimité de *penser sur* l'emporte sur son interdiction. La transgression est efficace ; elle génère, dans les circonstances culturelles et politiques du temps, une audace et une assurance qui sont un des faits politiques majeurs du siècle⁵⁷ ».

La foule, que l'on dit irrationnelle et dangereuse, affirme non seulement l'existence de ses opinions, mais les fait également entrer dans un processus de politisation. Ce que montre la description d'A. Farge est la lente montée de la critique non seulement à l'égard de l'Église et de la Cour, mais aussi de la personne même du roi. Les Nouvelles à la main, les rapports d'interrogatoire de la Bastille ou encore les gazétins indiquent que les propos populaires sont de plus en plus sévères à l'égard du souverain. L'acte de Damiens n'est pas un hasard compte tenu de l'atmosphère psychosociale de ces années : « tuer le roi est toujours un rêve, un désir, une réalité pour certains membres de la société, des songes et des visions alimentent ce désir⁵⁸ ».

Face à cette ébullition de l'espace de la foule les autorités sont clairement dépassées car elles nient officiellement ce dont elles admettent pourtant l'existence et la centralité officieusement. Elles reconnaissent par leur pratique de renseignement ce qu'elles déniaient par ailleurs, à savoir que le régime de censure et de répression n'est plus à même de contenir la

⁵⁵ *Ibid.*, p. 62.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 63.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 215.

poussée des opinions de la multitude. La Révolution va bientôt venir faire éclater une première fois la chape de plomb.

2. Le gouvernement démocratique de la foule

« 1789 consacre le triomphe politique du populaire, accordant à une vérité sociologique le privilège d'une reconnaissance explicite⁵⁹ ». Le nouvel ordre ne nie plus la multitude, il en a fait le peuple souverain. La liberté d'expression est célébrée par la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. En 1789 puis en 1790, des décrets affirment le droit de se réunir, puis la constitution de 1791 garantit « le droit de s'assembler paisiblement et sans armes en satisfaisant aux lois de police ». Mais cette reconnaissance généreuse ne résout pas le problème de police qui s'est aggravé : comment gouverner et discipliner une multiplicité qu'on vient de couronner ? Les nouveaux gouvernants, issus de la bourgeoisie, n'ont pas cessé de craindre la multitude plébéienne comme en témoignent les limitations au droit de réunion adoptées par décret ces mêmes années. 1789 est un moment de désobéissance généralisée et le retour de l'ordre est le premier défi de la nouvelle puissance publique. Après s'être appuyés sur son énergie pour s'imposer, les nouveaux gouvernants se doivent maintenant de la juguler avant d'en subir le contrecoup. D'où un retour des restrictions dès avant l'adoption de la constitution : interdiction de publications à forme impérative, obligation de déclaration préalable, etc. Mais maintenant que la multitude a été consacrée, que le nouveau régime gouverne au nom de la Révolution et du peuple insurgé, qu'il a fait de la prise de la Bastille son mythe fondateur, il ne lui est plus tout à fait possible de revenir à la vieille politique de compression. Entre 1789 à 1901, on peut dire que les gouvernants républicains vont peu à peu produire une nouvelle police législative des masses qui aura pour but de conjurer les manifestations d'insurgence mais par d'autres moyens : la démocratisation.

On tient volontiers — et à juste titre — l'espace public actuel, les libertés qui y règnent et ses institutions (presse, forums publics, associations, etc.), pour le cœur battant de la démocratie moderne (à côté de l'élection). En l'absence de participation directe et d'un droit politique limité au vote, il offre de véritables possibilités de contrôle de l'activité des gouvernants. En ce sens, comme le défend J. Habermas dans *L'Espace public*, il n'y pas de

⁵⁹ D. REYNIE, *op. cit.*, p. 80.

juste compréhension de la démocratie moderne sans prise en compte de la sphère publique mise en place par la bourgeoisie. Si son constat est incontestablement juste, il demeure qu'il en a idéalisé l'émergence et, par conséquent, manqué le *sens*. Une description lucide⁶⁰ montre plutôt que la liberté acquise par sa constitution

« paraît moins donnée pour elle-même que pour la forclusion de la ville et de la foule, dans une opération où la consécration de l'opinion publique enveloppe le ferme accomplissement de l'ordre public. En suivant le déploiement progressif de l'opinion publique, le régime républicain des libertés se présente [...] comme un résultat [...] résolument commandé par un problème pratique [...] : celui des conditions permettant le maintien de l'autorité sur d'imposantes masses humaines, d'autant plus capables de furieuses colères que le capitalisme attise les grands feux de la misère et du profit, et auxquelles la ville offre ses places, ses rues, ses rumeurs et ses rassemblements⁶¹ ».

En d'autres termes, l'espace public démocratique, tel qu'il a été historiquement produit, n'est pas un lieu neutre dont les forces d'émancipation font indifféremment le poste avancé de leur lutte, mais un dispositif de police des masses qui prend appui sur les libertés des sujets pour s'en assurer la maîtrise. Il est le résultat du face-à-face de longue haleine entre la multitude tumultueuse et des gouvernants républicains qui cherchaient les moyens de la maîtriser et d'en neutraliser les élans insurgents.

Le projet fondamental qui sous-tend la démocratisation de l'espace politique français est celui d'une police législative qui, moins négative que productive, passe par la transformation de l'espace du politique en espace pacifié, c'est-à-dire par la reconfiguration des rapports conflictuels en relations pacifiées au sein d'un espace séparé de la rue, où l'agir ne consiste qu'en échange d'opinions et où l'insurgence est remodelée en débat d'idées. En somme, de la multitude il s'agit de faire un *public* et de ses modes d'implications politiques une *opinion publique* afin de garantir la stabilité de l'ordre sociopolitique et d'assurer les circulations économiques (2.1.). La mise en œuvre de ce projet consiste en une fragmentation juridique des conduites politiques. Au terme d'un long processus, la législation républicaine a fini par séparer les libertés de publication, de réunion et d'association. L'impératif sous-jacent était de conduire les sujets à participer sans agir (2.2.). Le cas concret de la fin du XIXe siècle permet d'observer cette logique à l'œuvre au sein de dispositifs concrets : la délibération sans action est imposée comme le cœur de l'agir politique, ce qui permet d'évacuer la conflictualité insurgente au profit d'un souci pour l'unité nationale (2.3.).

⁶⁰ Au sens précisé au chapitre 2.

⁶¹ *Ibid.*, p. 14-15.

2.1. L'espace public, un idéal policier

Pour saisir en quoi consiste le projet de transformation de la foule en public, il est utile de commencer par la fin, c'est-à-dire par le moment où son contenu s'est imposé comme une évidence. C'est à l'articulation du XIXe et du XXe siècle que la psychologie des foules de Tarde l'a enregistrée et intronisée comme norme. Contrairement à Le Bon, Tarde abandonne peu à peu, à partir de 1893, le discours criminologique et pénal pour lui substituer des considérations sociologiques⁶² qui ne sont pas dépourvues de prétentions normatives. Dans ces réflexions, que l'on trouve dans les articles « Le public et la foule » (1898) et « L'opinion et la conversation » (1899), le regard sur la foule se modifie, devient moins négatif. Le Bon considérait que l'humanité (européenne) vit à l'âge des foules toujours potentiellement criminelles (en accord avec les premiers écrits de Tarde et de Sighele). D'après V. Rubio⁶³, pour conjurer ce danger il s'est volontiers considéré comme un Machiavel moderne. Il pensait pouvoir fournir les outils scientifiques permettant la manipulation de la foule, seule manière de la contrôler. Il voyait dans la figure du « grand meneur » non pas le facteur décisif d'émergence d'une foule criminelle (comme l'ont avancé Tarde et Sighele avant lui⁶⁴), mais la solution car « lui seul, par la “puissance fascinatrice” qui le caractérise, peut véritablement soumettre et dominer la foule⁶⁵ ». Pour Tarde en revanche, le salut ne viendra pas d'un « meneur » manipulateur (dont on ne peut jamais s'assurer des bonnes intentions), mais du résultat d'un processus socio-historique de modernisation qu'il convient d'entretenir et d'approfondir : la transformation progressive de la foule en *public*. « *Je ne puis accorder à un vigoureux écrivain, le Dr Le Bon, que notre âge soit “l'ère des foules”. Il est l'ère du public ou des publics, ce qui est bien différent*⁶⁶ ». Tarde explique que les foules sont des *groupements* « naturels » primitifs qui, sous les effets de l'urbanisation et des innovations techniques, sont en train de céder le pas, dans une évolution qui est aussi un *progrès*, à ce « groupement d'ordre supérieur⁶⁷ » qu'est le public.

Qu'est-ce qui distingue le public de la foule ? Le principal critère est celui de la proximité ou de l'éloignement. Il y a foule (et donc danger) lorsque les individus sont physiquement proches ; en revanche un public surgit là où un lien se tisse entre des individus

⁶² Louise SALMON, dans « Gabriel Tarde et l'affaire Dreyfus, réflexions sur l'engagement d'un homme de pensée », *Champ pénal/ Penal field*, vol. 2, 2005. URL : <http://journals.openedition.org/champpenal/447>

⁶³ Voir Vincent RUBIO, « Permanence et métamorphoses de la foule », *Hermès, La Revue*, vol. 70, n°3, 2014, p. 83-87.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 84.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Gabriel TARDE, « Le public et la foule », *L'opinion et la foule*, Paris, PUF, 1989, p. 38.

⁶⁷ *Ibid.*, p.

sans qu'ils ne soient en présence les uns des autres. Aussi le définit-il comme « une collectivité purement spirituelle, comme une dissémination d'individus physiquement séparés et dont la cohésion est toute mentale⁶⁸ ». Il renvoie donc à un esprit commun, c'est-à-dire à des croyances similaires et simultanées qui prennent le nom d'*opinion publique*. Comment se forme cet esprit ? Tout comme pour la foule, par la communication ou, selon la terminologie de Tarde, par la conversation. Mais là où la foule procède par des échanges directs, de bouche à oreille, le public et son opinion se forment de façon indirecte. Ils impliquent un ensemble d'individus dispersés « où l'influence des esprits les uns sur les autres est devenue une action à distance, à des distances de plus en plus grandes⁶⁹ ». Quant à ce qui permet le « transport de la pensée à distance⁷⁰ », ce sont les journaux. La presse est donc une institution qui joue un rôle absolument fondamental dans la métamorphose de la foule. Pour Tarde, le public est en ce sens un phénomène fondamentalement moderne.

Mais il y a plus que le constat. Tarde estime que ce devenir public de la foule est salvateur : « J'incline à croire, malgré tout, que les profondes transformations sociales que nous devons à la presse se sont faites dans le sens de l'union et de la pacification finales⁷¹ ». Qu'est-ce donc qui fait sa supériorité sur la foule ? C'est l'individualisation des corps qu'il suppose : elle court-circuite toute action collective de rue. Le public ne fait pas d'émeute, ni d'attentat. Il consiste concrètement en publicistes, lecteurs et lectrices qui interagissent en restant chez eux et chez elles sans troubler l'ordre public et les circulations économiques. Deuxièmement, le fait que le public et son opinion se constituent par l'échange d'informations disposées par des plumes journalistiques et littéraires dans des réflexions écrites contribue à détacher les individus de la socialité passionnelle et irrationnelle des échanges oraux au sein des foules. Le public est en ce sens le devenir civilisé de la foule. Mais tout public est-il nécessairement une réalité positive ? Tarde reconnaît bien que les publics peuvent être manipulés ou dégénérer en foule du fait de leur caractère d'entité collective qui ne peut jamais l'emporter en intelligence et en circonspection sur l'individu. Ainsi certains publicistes peuvent parfaitement exciter des passions haineuses qui, sans avoir l'explosivité de celles qui embrasent les foules, peuvent néanmoins être patiemment entretenues, article après article, et toucher un nombre d'individus plus important⁷². Et « du

⁶⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 30.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 35.

⁷¹ *Ibid.*, p. 70.

⁷² Selon Tarde, contrairement à la foule qui est toujours relativement restreinte en nombre, « le public est indéfiniment extensible ». *Ibid.*, p. 38.

*public surexcité [...] naissent des rassemblements tumultueux dans la rue*⁷³ ». L'issue réside alors dans les qualités individuelles des intellectuels qui sont au public ce que les meneurs sont à la foule. Ils doivent élever les esprits et leur donner la saine raison pour guide : « les individualités dirigeantes que nos sociétés contemporaines mettent en relief sont de plus en plus les écrivains [...] ; et l'action puissante qu'ils exercent est préférable assurément à l'aveuglement des foules acéphales [...] »⁷⁴ ». C'est ainsi que l'intellectuel guide des masses est advenu.

Se dessine alors, dans ce discours socio-historique qui décrit l'évolution des sociétés tout en définissant ce qui en elle comporte des risques et constitue un progrès de l'humanité, une *norme de conduite politique* pour tout sujet moderne : délaisser la rue et ses passions, renoncer à l'action collective, intégrer un public, y pratiquer la conversation à distance en quête de rationalité et, pour ce faire, se laisser éclairer par des intellectuels qui travaillent à « porter toujours plus haut la haute culture »⁷⁵ ».

Ce qui est pour Tarde, à l'extrême fin du XIXe siècle, un phénomène tangible, était pour les gouvernants de la fin du XVIIIe une idée, le début d'un projet qu'il fallait développer mais dont la pertinence et l'efficacité semblaient encore trop incertaines pour l'emporter sur la vieille police compressive. Néanmoins, il y avait déjà une volonté expresse de neutraliser la puissance acquise par la multitude plébéienne au lendemain de la Révolution qui s'incarnait concrètement dans les clubs, ces sociétés populaires qui pouvaient rassembler des milliers de membres. La hantise de la nouvelle puissance publique, ce sont bien ces assemblées, mêlant en une seule réalité expression libre, réunion et association. Les libertés d'expression, de réunion et d'association fraîchement proclamées et accordées d'un seul tenant par le décret du 14 décembre 1789 et confirmées par la Constitution de 1791 posent des problèmes de gouvernabilité car elles permettent un développement sans obstacle des clubs qui font de l'ombre à la puissance étatique en cours de constitution et la menacent à chaque instant. En entretenant une socialité politique durable et concertée, tournée vers l'action collective sur la place publique, ils n'hésitent pas à faire pression sur les fonctionnaires, les juges et les élus. On leur reproche ainsi « d'avoir agi comme des institutions élues ou d'avoir fait pression sur elles »⁷⁶ ». Cela ressort nettement des restrictions apportées dès le mois de mai 1791, avant même l'adoption de la Constitution. Les 18-20 mai, l'Assemblée constituante déclare

⁷³ *Ibid.*, p. 46.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 71.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Paula COSSART, *Le meeting politique, de la délibération à la manifestation (1868-1939)*, Rennes, PUR, 2010, p. 105.

significativement qu'« aucun citoyen et aucune réunion de citoyens ne pourront afficher sous le titre d'arrêtés, de délibération, ni sous autre forme obligatoire et impérative ». La loi du 29-30 septembre 1791 affermira cette limitation, en « défendant aux clubs d'assigner à leur barre un fonctionnaire ou un citoyen, de mettre obstacle aux actes de l'autorité, de publier leurs débats et d'organiser des pétitions⁷⁷ ». Dans le rapport qui accompagne la loi, Le Chapelier s'indigne :

« elles [les sociétés populaires] citent à leur barre des fonctionnaires publics pour qu'ils viennent rendre compte de leur conduite, elles arrêtent les poursuites judiciaires pour qu'ils viennent rendre compte de leur conduite, elles arrêtent les poursuites judiciaires contre les prétendus patriotes et exigent que dans tous les tribunaux, des places soient réservées aux clubistes qu'elles envoient pour surveiller les juges ; elles chargent enfin leurs commissaires de missions qui ne pourraient être conférées que par les autorités constituées⁷⁸ ».

La multitude insurgeante ainsi organisée en sociétés populaires partisans articulant libre expression, occupation de la place publique et action collective, pose d'autant plus problème que le républicanisme français est caractérisé par ce que P. Rosanvallon appelle la « *culture politique de la généralité*⁷⁹ » qui n'admet aucun corps intermédiaire entre les citoyens et la puissance publique. Il n'y a, à ses yeux, que les citoyens individuels et l'État. On soupçonne toute association d'imposer des intérêts particuliers, d'empêcher la formation et l'expression de la volonté générale et de tendre à provoquer le chaos. Rousseau est certainement celui qui, dans des lignes très célèbres, a le mieux formulé cette réticence :

« Quand il se fait des brigues, des associations partielles aux dépens de la grande, la volonté de chacune de ces associations devient générale par rapport à l'État ; on peut dire alors qu'il n'y a plus autant de votants que d'hommes, mais seulement autant que d'associations. Les différences deviennent moins nombreuses et donnent un résultat moins général [...]. Il importe donc pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État et que chaque Citoyen n'opine que d'après lui⁸⁰ ».

Pour les gouvernants et les juristes républicains les clubs sont donc des multitudes organisées en factions tumultueuses et séditionnelles qui tendent à renverser l'État et le « bon ordre⁸¹ » dont il est le garant. C'est pourquoi ils les accuseront d'« avoir concurrencé les pouvoirs publics⁸² », de s'être érigés « en petits parlements » d'après le juriste Baffrey, voire de s'être

⁷⁷ *Ibid.*, p. 30.

⁷⁸ Cité dans D. REYNIE, *op. cit.*, p. 93.

⁷⁹ Pierre ROSANVALLON, *Les corps intermédiaires dans la démocratie* : Cours au Collège de France, 2001-2002, p. 939. URL : https://www.college-de-france.fr/media/pierre-rosanvallon/UPL28719_UPL52110_RosanvallonR01_02.pdf

⁸⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, Livre II, ch. 3, Paris, Flammarion, 2001, p. 69.

⁸¹ *Ibid.*, Livre III, ch. 18, p. 140.

⁸² *Ibid.*, p. 107.

constitués en « État dans l'État⁸³ », selon l'expression de Jousseau, député sous le second Empire.

Mais dans la mesure où l'exclusion des masses de la vie politique n'est plus envisageable, non seulement parce qu'elle priverait la puissance publique de toute légitimité, mais surtout parce que les conditions matérielles la rendent impraticable, un nouveau projet de police émerge au niveau législatif. D. Reynié fait remarquer que l'on trouve dans les débats parlementaires portant sur le problème des clubs et qui se sont tenus en 1796 sous le Directoire, des considérations programmatiques qui préfigurent les descriptions de Tarde d'une foule maîtrisée et pacifiée par sa transformation en public. Par exemple, on trouve dans les propos de Baptiste Mailhe lors d'une intervention au conseil des Cinq-cents, une véritable proto-psychologie des foules destinée à répondre aux impératifs pratiques de police des masses :

« Il y a bien entre la presse et les clubs, cette analogie qui se trouve entre la pensée écrite et la pensée articulée ; mais il existe d'énormes différences [...]. La pensée articulée, dans un club ou devant un nombreux auditoire, agit simultanément sur la masse des citoyens réunis ; la pensée écrite ne frappe qu'un lecteur à la fois [...]. À la vérité l'écrivain séditieux peut agir sur tous les membres du corps social, puisqu'ils peuvent tous devenir ses lecteurs ; mais son action est disséminée, ses effets sont isolés ; et quelque puissance morale qu'il puisse acquérir [...] l'homme vertueux, l'homme éclairé aperçoit le poison, et en avertit ceux qu'il approche ; l'homme égaré a le droit de réfléchir ; l'homme criminel ou corrompu n'ose pas se livrer à la coupable provocation qu'il vient de lire, ignorant l'effet qu'elle a produit ou qu'elle produira sur ses concitoyens [...]. Enfin l'autorité publique prévoit les moyens que cette provocation pourrait élever sur l'opinion, et se tient en mesure de prévenir ou de dissiper l'orage. L'orateur factieux d'un club est dans une position bien différente : il a une plus grande puissance morale que l'écrivain, et, de plus encore, il a devant lui tous les matériaux nécessaires pour la réaliser. Aux prestiges de la licence, qui sous le nom de liberté, flatte communément, il joint toute la magie de la déclamation ; il échauffe en même temps et les esprits inflammables et les esprits les plus froids ; il agit sur l'assemblée comme un vent orageux sur la mer qu'il soulève : les flots qui ont reçu le premier mouvement l'impriment sur-le-champ aux flots voisins, et l'impulsion communiquée réagissant avec la même force que l'impulsion reçue, il en résulte une agitation toujours soutenue et toujours croissante. L'orateur voit lui-même les effets qu'il produit, et en règle plus sûrement les effets qu'il lui restent à produire ; c'est ainsi qu'il peut parvenir à jeter l'assemblée dans un état d'électricité révolutionnaire⁸⁴ ».

Comme le fait remarquer D. Reynié, la nouveauté ici est que ce n'est pas le contenu séditieux de l'opinion qui pose problème mais la manière dont elle va circuler. Or cette perspective induit un nouvel exercice du pouvoir, non plus d'abord négatif, mais positif et producteur. En

⁸³ Cité dans P. COSSART, *ibid.*, p. 107

⁸⁴ Cité dans D. REYNIÉ, *op. cit.*, p. 100-101.

effet, par sa distinction entre deux pratiques sociales de la liberté d'expression politique (qui préfigure de façon frappante la distinction entre foule et public chez Tarde), l'une propre aux clubs et dangereuse, l'autre caractéristique de la presse et vertueuse, Mailhe fait de cette dernière une norme. Il formule ainsi implicitement la volonté de parvenir à produire un espace politique qui se conforme aux traits de la socialité de l'espace des journaux et des livres. Pour débarrasser l'espace politique des phénomènes tumultueux et séditieux, il conviendrait idéalement de substituer la distance à la proximité, l'écrit aux prestations orales, les considérations réfléchies aux excitations passionnelles, des collectifs sérialisés (public) aux groupes assemblés (foule).

C'est notamment le droit qui sera mobilisé pour mettre en place cette police productive sous les espèces d'un gouvernement de la foule. Il ne faut pas s'arrêter à l'image du droit comme exercice négatif du pouvoir qui se contenterait d'interdire ou de laisser être. Pour ce qui est de la question de l'espace politique, son usage va peu à peu se transformer par rapport à celui de l'Ancien Régime. Selon D. Reynié, les républicains ont fait du droit une *technologie*. Là où son ancien fonctionnement avait pour principe le contrôle de la liberté par sa compression et son étouffement, « le droit comme technologie aura pour principe *le contrôle par la liberté*⁸⁵ ». C'est un droit dont

« la matière première est [...] la liberté. Le travail accompli sur cette matière a pour but d'en réduire le volume et d'en redessiner les formes de telle sorte que non seulement l'exercice de la liberté sera possible sans contrevenir à la sécurité de la puissance publique [...], mais encore *l'exercice de la liberté contribuera au renforcement de l'autorité*⁸⁶ ».

La première inflexion s'est produite en 1789, puis ne cessera de reculer et de revenir en réponse à des nécessités conjoncturelles, jusqu'à s'imposer durablement avec la législation de 1881 sur le droit de la presse et le droit de réunion ainsi que la loi de 1901 sur la liberté d'association.

L'objectif stratégique de ce dispositif législatif consiste à démocratiser l'espace politique en l'ouvrant à la participation libre *et* réglée de la multitude afin de permettre sa maîtrise. Il ne s'agit pas seulement de mettre des bornes négatives et extérieures, mais de se servir de la libre participation comme d'une *modalité de la réalisation de l'ordre* : « il ne suffira pas seulement qu'elle ne menace en aucune façon l'ordre public. *Il faudra qu'elle soit en mesure de le conforter*⁸⁷ ». Plus précisément, il est question d'en normaliser les conduites

⁸⁵ *Ibid.*, p.141. [Mes italiques].

⁸⁶ *Ibid.*, p. 142.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 101-102. [Mes italiques].

en transformant l'*espace du politique*, i.e. l'espace d'affrontement entre dominants et dominés, logiques policière et insurgeante, en *espace public*, à savoir une sphère de débat entre opinions dans laquelle la logique insurgeante doit se muer en conflit « consensuel » ne mettant plus en cause le régime en place et la puissance publique qui l'incarne. Le principe fondamental de ce dispositif est de produire une *participation sans action* en structurant juridiquement le champ des conduites politiques de façon à les réorienter depuis l'agir tumultueux vers l'échange d'opinions. Autrement dit, « il pose l'équivalence entre la participation politique et l'action d'opiner. Ici [...] *le contenu de l'action se réalise entièrement dans le fait d'opiner. Participer, c'est opiner*⁸⁸ ».

2.2. Opérations principales

Les principales opérations de ce gouvernement législatif sont au nombre de trois. Premièrement, une opération de *déplacement*. Il s'agit de faire migrer les conduites politiques de la place publique vers l'espace public. « Le danger, explique le député Giraud en 1880, est dans ces milliers de personnes accumulées dans la rue, dans cette agitation que vous ne pouvez plus arrêter par vos bons conseils, par vos paroles conciliantes ». Dans l'esprit des législateurs, la prise de la Bastille est le repoussoir par excellence : un attroupement investit la rue et par la force du nombre s'empare d'un lieu de pouvoir provoquant l'effondrement de la puissance publique. Mais la prohibition de la réunion publique est parfaitement contre-productive, ainsi que l'explique Giraud aux adversaires de sa légalisation dans des espaces circonscrits :

« quand la population est agitée, quand elle éprouve le besoin de se grouper, de se réunir pour une résistance [...] à un acte qu'elle croit illégitime, mais elle descend dans la rue ! Elle se trouvera toujours, et ce n'est pas parce qu'elle pourra se réunir dans un endroit déterminé que cela deviendra plus dangereux pour l'autorité. Au contraire, c'est en ajournant la réunion, c'est en fermant la porte du local où cette réunion doit avoir lieu que vous jetterez dans un autre endroit, dans la rue, ceux qui étaient venus pour se réunir⁸⁹ ».

Ce mécanisme « naturel » implique que la compression du bouillonnement des masses entraîne nécessairement son éruption violente. C'est pourquoi seule sera performante une politique de déplacement vers des espaces de décompression. Il convient de conduire les libertés collectives vers des espaces aménagés et régulés, tels que la presse, les salles de réunion ou les locaux associatifs, pour en « absorber l'activité politique » c'est-à-dire en

⁸⁸ *Ibid.*, p. 163

⁸⁹ Cité dans D. REYNIE, *ibid.*, p. 154.

canaliser et affaiblir le torrent en ouvrant les vannes de la parole. Comme le montre P. Cossart, la réunion a été pensée par les républicains comme un « exutoire délégitimant l'action⁹⁰ ». C'est ce qu'explique Auguste Vacquerie dans les colonnes du journal radical-républicain *Le Rappel* en 1869 : « Chez les peuples libres, le droit de réunion est permanent [...]. C'est une évaporation quotidienne des passions et des mécontentements. Les meetings sont les soupapes de sûreté contre les explosions⁹¹ ». Aussi, aucune opinion n'est *a priori* problématique. C'est la modalité de sa manifestation qui l'est. Tant qu'elle reste dans la salle de réunion, elle ne représente aucun danger. Tout peut s'y dire tant que cela ne conduit pas à agir. Mieux : les républicains encouragent la libre expression de toutes les opinions, y compris celles qu'ils jugent extrêmes (socialistes et anarchistes) car ils sont persuadés que, la pression relâchée, elles retomberont comme des soufflés. D'après P. Cossart, les journalistes républicains, après 1881, interprètent la présence du public aux réunions socialistes ou anarchistes non comme une adhésion préparant un soulèvement révolutionnaire, mais comme le fait d'une curiosité des gens qui viennent à ces meetings comme on va au spectacle, pour se divertir et s'amuser des excès de quelques énergumènes qui, de toute façon, finiront par lasser.

Contrairement à ce qu'avance D. Reynié, la circonscription d'espaces réservés pour une parole qui n'a d'autre fin qu'elle-même n'est pas destinée à rendre invisible et inaudible le moment de la participation politique aux yeux et aux oreilles du reste de la population qui arpente parallèlement les rues. Comme y insiste P. Cossart, il y a une différence de taille entre la politique du second empire et celle de la III^e République. La loi de 1868 impose en effet la clôture et la *couverture* des lieux de réunions. La même année, l'avocat Henri Ameline commente : « il semble que le local doive être *clos* et *couvert* en ce sens que les oreilles ou les yeux de ceux qui n'y sont pas admis ne puissent rien voir ou entendre de ce qui s'y passe⁹² ». Or, ces deux conditions disparaissent de la loi de 1881. Il n'y est pas question de *local* mais de *lieu* de réunion. Ce peut être n'importe lequel, à condition qu'il soit circonscrit. Comme le dit Naquet, le rapporteur de la loi sur la liberté de réunion adoptée en 1881, « les réunions publiques peuvent avoir lieu en plein air, pourvu que ce ne soit pas sur les voies publiques, c'est-à-dire sur une place, dans une rue, dans un chemin⁹³ ». L'objectif est double : éviter la passage à l'action collective de rue et bien cloisonner les activités sociales de sorte à préserver les circulations économiques (et la puissance qu'en retire l'État) des désordres politiques. Il faut donc, selon Naquet, les réserver à la seule activité économique : « le jour ou vous

⁹⁰ P. COSSART, *op. cit.*, p. 74.

⁹¹ Cité dans P. Cossart, *ibid.*

⁹² Cité par P. Cossart, *ibid.* p. 71.

⁹³ Cité dans D. REYNIE, *op. cit.*, p. 155.

permettriez à la réunion publique d'entraver [...] la circulation commerciale dans les marchés, ce jour-là vous porteriez obstacle à la liberté générale, votre liberté serait de la licence, du despotisme⁹⁴ ».

Ainsi, par l'aménagement législatif de lieux politiques légaux, il s'agit de déplacer les foules vers des espaces spécifiques pour les conduire à adopter librement des conduites inoffensives et utiles. Mais qu'est-ce qui garantit que la multitude va préférer les investir en lieu et place de la rue ? C'est à nouveau Naquet qui offre une réponse : « La liberté est conservatrice de l'ordre en toute matière. Dès que vous laissez aux citoyens le moyen légal de l'agitation politique pour faire triompher leurs doctrines c'est à ce moyen qu'ils s'adressent ; dès que vous leur retirez, c'est à la violence qu'ils font appel⁹⁵ ». La raison en est simple : les espaces licites sont sans risque. La loi ouvre des lieux de participation immunisés, c'est-à-dire protégés de toute répression, ce qui en rend l'usage préférable à celui de la rue où les corps sont toujours exposés au recours de la force publique. La loi force moins qu'elle ne parie sur la rationalité des agents et leur calcul des risques.

Deuxièmement, une opération de *métamorphose* du sujet politique. Conformément aux souhaits de Mailhe et au constat de Tarde, « au moment d'affirmer la fondation d'un humanisme moderne, commente D. Reynié, l'obsession de la maîtrise du nombre conduit [...] à n'admettre comme seuls collectifs que l'auditoire et le lectorat, c'est-à-dire le *public*⁹⁶ ». Cette mutation permet de réaliser la réduction de l'action à l'opinion au niveau des sujets et ce de deux manières. D'une part, en installant les individus dans des collectifs dont les pratiques caractéristiques ne sont que celles de l'échange langagier et de l'écoute ou de la lecture. Là où la signification classique de la délibération en fait une préparation rationnelle de la décision, *i.e.* de l'action, la production de l'espace public moderne la réduit à la seule dimension de la discussion éclairée qui n'a pas à préparer une action mais à former une opinion publique. Le sujet politique, individuel ou collectif, de la démocratie est celui dont l'opinion est coupée de l'agir. Il est réduit à un être de langage. D'autre part, les publics sont paradoxalement des collectifs individualisants. La presse, notamment, a des effets de sérialisation (au sens sartrien) : elle disperse les sujets qui composent le lectorat de sorte qu'ils ne se lient les uns aux autres que spirituellement et à distance comme le précise Tarde.

« La lecture, explique D. Reynié, individualise la perception en même temps qu'elle opacifie la communauté des lecteurs dont l'existence, quoique réelle, relève du point de vue du lecteur d'un véritable acte de foi. [...] L'opinion

⁹⁴ Cité dans *ibid.*, p. 156.

⁹⁵ Cité dans *ibid.*, p. 148.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 81.

imprimée empêche [ainsi] l'expérience immédiate d'une convergence d'opinions. Or, la performance de l'opinion séditeuse est déterminée par l'effectuation d'une telle expérience en tant qu'elle est à même de réduire pour chacun [...] la crainte de la répression, d'accroître les chances de transformer l'opinion séditeuse en une action séditeuse⁹⁷ ».

Quant aux réunions, n'ayant d'existence que ponctuelle les sujets y demeurent extérieurs les uns aux autres et rentrent chez eux comme ils sont venus, seuls. De ces deux façons, on rend improbable la concertation, la définition d'un objectif commun et l'engagement dans une action collective.

Enfin, une opération de *redéfinition du sens et de la portée* de la subjectivation politique des assujettis. Au moment de la discussion de la loi de 1868 sur le droit de réunion, le gouvernement impérial et ses partisans entendent imposer un régime d'autorisation préalable aux réunions politiques. Elles sont dangereuses disent-ils, car elles sont des lieux où les passions s'excitent et où les idées extrêmes se radicalisent sous l'effet d'orateurs exaltés prompts à lancer des milliers de gens dans la rue. Or ces idées extrêmes sont politiquement situables. C'est ce qui ressort de cette déclaration de Jean-Baptiste Josseau, membre de la commission portant le projet de loi, qui est très clair à ce sujet :

« Quant aux sujets politiques, permettre de les traiter dans les réunions publiques, à l'époque où nous sommes, et sans tenir compte de l'expérience acquise, des agitations qu'elles ont produites, des insurrections qu'elles ont fomentées à une époque non encore éloignée de la nôtre, est-ce prudent ? Est-ce possible ? Pour ma part je ne le crois pas. [...] Le droit de réunion en matière politique [...] a toujours été considéré [...] comme un instrument de révolution⁹⁸ ».

Il est donc très clair que l'extrémisme est attribué aux révolutionnaires alors que les pensées raisonnables sont celles des conservateurs. Ce sont, à cette époque, essentiellement les socialistes en général qui sont visés. Leurs pensées sont tenues pour des « illusions auxquelles ne peuvent croire que des "adeptes" et non comme des idées pouvant être défendues avec raison par des citoyens éclairés⁹⁹ ». Or les républicains qui s'opposent farouchement à cette loi et défendent la liberté de réunion, le font sur fond d'une même défiance que les bonapartistes vis-à-vis des courants socialistes-révolutionnaires. Mais leur conviction est au contraire que c'est la réunion qui permettra de vaincre les « idées extrêmes » de ces derniers et de neutraliser les pratiques de subjectivation révolutionnaire. Jules Simon, par exemple, avance que la compression de la liberté de réunion provoque précisément le mal qu'elle veut

⁹⁷ *Ibid.*, p. 103

⁹⁸ Cité dans P. COSSART, *op. cit.*, p. 85.

⁹⁹ P. COSSART, *ibid.*, p. 90.

prévenir : « Par la répression, vous ne triomphez que d'un homme, et l'erreur, qui n'était rien, devient quelque chose quand, par votre faute, celui qui l'enseignait est devenu un martyr¹⁰⁰ ».

La neutralisation du danger se joue alors dans le sens et la portée attribués à la réunion. Le repoussoir par excellence étant le modèle des clubs en général et des clubs rouges en particulier, il faut imposer un espace public qui écarte la dimension partisane et antagoniste. Les réunions, arguent les républicains, ne doivent pas être des espaces où l'on se concerte pour préparer la lutte contre une autre partie de la société, mais un espace de discussion sur le bien commun ouvert à tout le monde. Ainsi entendent-ils redéfinir l'espace politique comme espace public de *disputationes* sans action et sans division, censées tendre vers un consensus par un dépassement progressif des intérêts particuliers. Autrement dit, les réunions comme lieux de débats sont donc conçues comme un « moyen de former une opinion publique soucieuse du bien commun, un rempart contre les divisions perçues comme susceptibles de déstabiliser la démocratie représentative¹⁰¹ ». Mais comment la discussion peut-elle permettre cela ? C'est ce qu'objecte le gouvernement impérial en la personne du ministre d'État Rouher pour qui croire que « dans les réunions publiques l'influence de la raison souveraine [domine] toujours les passions tumultueuses » c'est faire montre d'une « candeur profonde¹⁰² ». Jules Simon répond non seulement que la répression ne peut parvenir qu'à un résultat pire, mais surtout que la discussion libre et publique est la seule à même d'avoir des effets, car

« il n'y a d'autre arme contre l'erreur que le raisonnement. Voilà des doctrines qui vous déplaisent : quel est le moyen d'en venir à bout ? [...] C'est d'aller là où elles s'enseignent, et de les discuter hardiment [...]. Non, Messieurs, il n'y a pas de répression contre les délits de pensée, il n'y a que la démonstration, que la lutte, il n'y a d'autre force contre l'erreur que la vérité¹⁰³ ».

En ce sens, la libre expression des opinions extrêmes n'est pas à craindre car la délibération directe des citoyens doués de raison peut défaire les élucubrations socialistes. En effet, les réunions devant être ouvertes, ces opinions seront soumises à la *contradiction* qui permettra de les disqualifier : « si les théories aventureuses ne se cachent pas toujours, elles s'écroulent devant la contradiction qui donne toujours, en définitive, la victoire au bon sens général¹⁰⁴ », explique en 1869 le journaliste républicain Charles Delescluze dans *Le Réveil*. Ainsi, c'est par la liberté elle-même, dans le cadre circonscrit de la réunion délibérative, qu'émergera la

¹⁰⁰ Cité dans P. COSSART, *ibid.*, p. 88.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 83.

¹⁰² Cité dans *ibid.*, p. 85.

¹⁰³ Cité dans *ibid.*, p. 88.

¹⁰⁴ Cité dans *ibid.*, p. 87.

régulation du discours. Décrivant les bienfaits de cette liberté concrètement à l'œuvre, le journaliste Léon Plée écrit en 1869 dans *Le Siècle* que « lorsque les réformateurs des réunions se présentaient avec leurs plans radicaux, il suffisait d'un auditeur leur demandant leurs moyens pour les faire descendre de leur piédestal. [...] Chacun remarquait d'ailleurs que les excentricités diminuaient ; les excès de langage se tempéraient¹⁰⁵ ». À l'inverse, écrivent en 1869 Charles Limousin et André Rousselle¹⁰⁶, « avec la liberté, [...] avec le grand jour, les doctrines qui renferment une parcelle de vérité s'épurèrent dans la lutte, se rapprocheront, et finiront peut-être par se confondre dans une aspiration commune vers la justice par la liberté¹⁰⁷ ». Ainsi, en 1881, les républicains légaliseront ce laissez-faire par lequel doivent se dissiper les rêveries socialistes à travers le libre travail de la contradiction et par la force du meilleur argument, et se construire un consensus sur le bien commun destiné à éclairer le suffrage des citoyens. L'espace public à réaliser est donc conçu et législativement construit de façon à écarter la conception de la société comme espace divisé entre des intérêts inconciliables et, par conséquent, du politique comme lutte d'une partie dominée contre une partie dominante.

2.3. Les moyens de la bonne législation

Comment les différentes législations ont-elles précisément permis ces trois opérations ? Mon intention n'est pas ici de retracer les pérégrinations de ce processus législatif « laborieux, relativement hasardeux, longtemps incertain¹⁰⁸ » — cette enquête a déjà été menée, notamment par D. Reynié —, mais de restituer l'essentiel de la démarche. Pour en comprendre le sens, rappelons-nous combien les clubs révolutionnaires sont un repoussoir dans l'esprit des législateurs républicains. Tout au long du XIXe siècle, les travaux de juristes ou les débats parlementaires portant sur les droits de réunion ou d'association sont hantés par le souvenir des clubs jacobins¹⁰⁹. P. Cossart indique qu'en 1868, par exemple, la convocation du souvenir de 1789 est utilisée pour justifier une nouvelle loi soumettant la liberté de réunion au régime prohibitif de l'autorisation préalable. « Rendre libres et sans contrôle les réunions

¹⁰⁵ Cité dans *ibid.*, p. 91.

¹⁰⁶ Le premier est journaliste au *Siècle* et le second avocat.

¹⁰⁷ Cité dans *ibid.*, p. 90.

¹⁰⁸ D. REYNIÉ, *op. cit.*, p. 14.

¹⁰⁹ Paula COSSART, *op. cit.*, p. 105-107.

politiques, c'est rétablir le droit aux clubs¹¹⁰ », avertit Jousseau, l'un des membres de la commission ayant rédigé le projet de loi. « Ne rappelons pas parmi nous un instrument révolutionnaire ! » s'exclame-t-il. S'ils suscitent tant de crainte, explique P. Cossart, c'est parce ce qu'ils apparaissent comme une hybridation monstrueuse de la libre expression, de la réunion et de l'association qui les aurait dotés d'une force démesurée. La « parole articulée » excitera d'autant mieux une assemblée dont les liens sont concertés et durables et qui débouchera bientôt sur un attroupement agissant dans la rue.

Or c'est précisément au niveau de cette hybridation, mère de tous les tumultes, que se concentreront les efforts législatifs. Dans le sillage de D. Reynié, on peut dire que leur méthode a consisté en une *fragmentation-recomposition* des libertés collectives. Pour faire surgir l'espace public depuis un espace politique *de facto* investi par la multitude insurgeante, il s'est agi, par le droit, « de faire éclater le monde réel, de le remodeler et enfin d'en polir les angles¹¹¹ », et ce aux conditions de l'ordre politique et de l'efficacité économique. Il est question de désolidariser les pratiques sociales de la libre expression, de la réunion et de l'association qui étaient de fait souvent articulées, de façon à faire émerger différentes formes de participation politique et de « rigidifier les frontières entre elles¹¹² ». Dans la mesure où elle est une mise en œuvre du principe de production d'une participation sans action, cette fragmentation suppose en même temps un partage normalisant consistant à « [désigner] les formes sous lesquelles l'action sociale sera autorisée, voire valorisée, comme participation politique légitime¹¹³ » et donc à interdire et dévaloriser les pratiques à l'hybridité persistante : « certaines formes seront promues comme “droits” ou “libertés” tandis que d'autres seront disqualifiées comme contraires à la “tranquillité publique”¹¹⁴ » et souvent qualifiées de « licencieuses ». Par la fragmentation il devient possible d'isoler des modes de participation distincts et d'accroître le contrôle sur eux par des régulations spécifiques tendant à faire passer la fragmentation des pratiques qui y correspondent comme une « réalité objective ». Avec le temps et la force de l'habitude, il est certain qu'elles sont devenues seconde nature chez les sujets politiques contemporains.

L'histoire de cette fragmentation-recomposition court de 1789 à la loi de 1901 légalisant les associations. Cependant, je me contenterai ici d'une présentation synchronique. Ce qui eut lieu, c'est une triple séparation : celle de la liberté d'expression d'avec la réunion-

¹¹⁰ Cité dans *ibid.*, p. 106

¹¹¹ D. REYNIÉ, *op. cit.*, p. 110.

¹¹² P. COSSART, *op. cit.*, p. 110.

¹¹³ D. REYNIÉ, *op. cit.*, p. 161.

¹¹⁴ *Ibid.*

association (1) ; celle de la réunion d'avec l'association (2) ; et celle de l'association d'avec la faction (3) — séparation dont le principe était de prévenir les attroupements et donc l'action collective.

(1) Si l'on prend acte du fait de la multitude concentrée dans l'espace urbain, explique D. Reynié, on s'aperçoit que l'expression publique était imbriquée dans la réunion et l'association. Toutes les trois l'étaient de fait en 1789 dans ces formes hybrides qu'étaient les clubs. On a donc cherché à isoler les libertés d'expression et de la presse des libertés de réunion et d'association qui étaient, longtemps durant, tenues pour une seule et même réalité, à savoir un attroupement potentiellement agissant. L'idéal pour la puissance publique, tel qu'on l'a vu énoncé par Mailhe, est que s'exprimer librement ne doit pas se faire sur la place publique en présence physique d'une assemblée, mais par écrit dans les livres ou la presse. D. Reynié fait remarquer qu'un premier signe de cette séparation et du rejet de la réunion-association conçue comme attroupement tumultueux et séditieux se trouve dans les articles 10 et 11 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* elle-même : « dans le “hourra !” de la *Déclaration*, les contemporains pouvaient-ils noter que la réunion et l'association ne sont pas données comme “droits” ?¹¹⁵ ». En effet, elles ne sont tout simplement pas mentionnées alors même qu'elles sont une réalité tangible et déterminante de la Révolution en cours. La distinction est certes laissée dans le non-dit, mais celui-ci est très parlant. Les rédacteurs de la *Déclaration* accordent volontiers le droit à la parole publique, mais rechignent visiblement à en tirer l'une des ses implications concrètes, qui est une réalité massive au moment même où ils écrivent, à savoir que cette parole puisse se tenir en présence d'autres individus sur la place publique. Sans un mot, les nouveaux gouvernants laissent entendre qu'il est préférable que l'expression citoyenne ait lieu loin de toute réunion-association. Où et comment ? De façon privilégiée, par écrit dans l'espace imprimé du journal ou du livre, c'est-à-dire loin de la place publique, comme en témoignent les restrictions apportées par les lois du 18-20 mai 1791 et du 22-28 juillet 1791 au droit d'affichage dans les rues, ainsi que les préconisations de Le Chapelier dans un rapport du 3 mai 1791 à l'Assemblée constituante contre les « crieurs publics » : « nous avons tout fait pour la liberté et, peut-être avons-nous laissé, momentanément, quelque chose à la licence en ne faisant aucune disposition sur les cris qu'on entend¹¹⁶ ». C'est que les crieurs publics, commente D. Reynié, « concentrent tout ce que l'on s'applique à proscrire. Ils occupent la rue [...] crient les nouvelles, les opinions, suscitent l'attroupement, la discussion, la dispute, propagent

¹¹⁵ D. REYNIÉ, *op. cit.*, p. 80.

¹¹⁶ Le Chapelier, cité dans *ibid.*, p. 91.

l'émotion ou la rumeur, électrisent l'espace social qu'ils imposent comme espace public réel¹¹⁷ ». Le déplacement de l'expression vers l'espace de l'imprimé permet, comme le remarquait Mailhe, de réaliser la participation du grand nombre, mais en le sérialisant, c'est-à-dire en s'assurant que le collectif soit fragmenté en individualités qui ne peuvent plus converger immédiatement et de passer ensemble à l'action. La loi du 29 juillet 1881 consacrera la liberté de la presse comme une réalité distincte de la réunion et de l'association, réalité qui appelle une régulation et un contrôle spécifiques et irréductibles.

(2) La réunion et l'association ne firent l'objet d'une catégorisation juridique distincte qu'à partir de 1834. Alors que l'article 291 du Code pénal (1810) soumettait, indistinctement, les réunions-associations périodiques de plus de vingt personnes à une autorisation préalable, provoquant des tactiques de contournement par création de sections de moins de vingt membres qui se réunissent de façon irrégulière, la Monarchie de Juillet cherche à le durcir dans la loi du 10 avril 1834 en stipulant dans son article 1 que les dispositions du Code pénal doivent s'étendre « aux associations de plus de vingt personnes alors même que ces associations seraient partagées en sections d'un nombre moindre, et qu'elles ne se réuniraient pas tous les jours ou à des jours marqués ». Mais l'article 3 introduit une nouveauté. En menaçant de punition quiconque prête son logement « pour une ou plusieurs réunions d'une association non autorisée », il laisse entendre que, pour les associations autorisées, la réunion est licite sans autorisation ni déclaration préalable spécifique. Il y a là une ouverture pour un droit de réunion séparé qui semble devenir moins menaçant que l'association. Lors de la discussion parlementaire, le député Étienne Hervé qui soutient la loi déclare qu'elle n'est pas hostile *a priori* à la liberté de réunion et propose une distinction conceptuelle des deux phénomènes (bien qu'elle ne se traduira pas encore juridiquement) : « se réunir, c'est vouloir s'éclairer et penser ensemble, s'associer, c'est vouloir se concerter, se compter et agir¹¹⁸ ».

Se fait ainsi jour une liberté une liberté de réunion légitime à la condition impérative qu'elle ne partage pas avec l'association sa propension à la ligue et à l'action pour demeurer dans l'espace de l'échange d'opinions. Inversement, c'est à partir du modèle de la presse qu'elle est pensée : les individus réunis doivent l'être comme s'ils étaient un lectorat. L'assemblée se pense donc comme un auditoire. Cette même opposition se retrouve jusqu'à la fin du XIXe siècle, sous la plume du juriste Maurice Hauriou par exemple qui déclare en 1893 que la réunion renvoie à un « groupe d'hommes qui se forme pour penser en commun » là où « l'association [...] suppose des hommes groupés d'une façon permanente pour agir en

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Cité dans *ibid.*, p. 117.

commun¹¹⁹ ». Durabilité, concertation, caractère partisan et action collective, tels sont les critères à chaque fois retenus pour légitimer la réunion tout en rejetant l'association. C'est très exactement cette conception qui est au cœur de la loi du 30 juin 1881 consacrant le droit de réunion. Alors même qu'on avance qu'elle ne traite que du droit de réunion, il demeure une mention significative de l'association dans l'article 7 : « les clubs demeurent interdits ». En en faisant des espaces de rencontre obligatoirement temporaires et irréguliers entre des individus qui échangent des opinions tout en demeurant extérieurs les uns aux autres, cette loi rend les réunions compatibles avec l'impératif républicain de généralité et son individualisme : face à l'État ne se trouve que des citoyens délibérant sur le bien commun et non des corps intermédiaires.

(3) La liberté de s'associer ne sera légalisée en 1901 qu'en étant séparée elle aussi, d'une part, de la possibilité de l'attroupement et de l'action collective séditieuse ainsi que, d'autre part, des corps intermédiaires partisans. S'agissant du premier aspect, rappelons que la libre association est reconnue sans aucun droit à l'attroupement sur la place publique. Le droit de manifestation, duquel elle est séparée, n'est véritablement reconnu qu'en 1935. Ainsi, les syndicats, premières associations à être reconnues dès 1884, se voient imposer une définition juridique qui leur bloque la possibilité d'exprimer des revendications dans la rue. La loi de Waldeck-Rousseau impose par ailleurs une condition très significative quant à la signification et à la portée politique de l'association : l'article 3 affirme qu'elles ne peuvent avoir pour but « de porter atteinte à la forme républicaine du gouvernement ». En d'autres termes, son activité ne peut être insurgente sans tomber sous le coup de la répression. Pour ce qui est du second aspect, on peut considérer avec P. Rosanvallon que la loi de 1901 ne constitue pas un revirement dans le républicanisme français, qui l'aurait amené à reconnaître des corps intermédiaires et à renier l'individualisme corollaire de son culte de la généralité. Loin de disparaître « le jacobinisme originel s'était réorganisé et refondé¹²⁰ ». Bien qu'il y ait un clair infléchissement, il demeure que la loi conçoit l'association comme un contrat passé entre « des individus qui demeurent absolument souverains¹²¹ » de sorte que la seule véritable totalité à laquelle ils doivent avoir affaire demeure l'État. Au sein de l'association, donc, c'est toujours à l'expression de la volonté générale que les citoyens et citoyennes doivent travailler. Ils y sont avant tout appelés par l'idéal d'« une discussion rationnelle sur le bien commun à

¹¹⁹ Cité dans P. COSSART, *op. cit.*, p. 104

¹²⁰ P. ROSANVALLON, *Les corps intermédiaires dans la démocratie : Cours au collège de France, 2002-2003*, p. 1013. URL :

https://www.college-de-france.fr/media/pierre-rosanvallon/UPL28739_UPL25235_prosanvallon.pdf

¹²¹ Cité dans P. COSSART, *op. cit.*, p. 113.

laquelle succède une délibération intime débouchant sur une décision collective donnée comme l'expression véritable de l'intérêt général, non comme l'affirmation d'une opinion plus ou moins commune¹²² ». Après tout, Rousseau avait déjà prévu cette reconnaissance d'entités intermédiaires qui ne concurrencent pas l'État : « Que s'il y a des sociétés partielles, il en faut multiplier le nombre et en prévenir l'inégalité [...]. Ces précautions sont les seules bonnes pour que la volonté générale soit toujours éclairée, et que le peuple ne se trompe point¹²³ ».

Ainsi fut juridiquement construit en France l'espace politique comme espace public. Un édifice aux éléments rigoureusement différenciés a été dressé pour s'assurer de la gouvernabilité des libertés collectives et éviter les hybridations inflammables qui menacent l'ordre politique et socio-économique. À chaque reconnaissance, il s'est agi de conduire les sujets à adopter des conduites politiques qui ne peuvent plus déboucher sur une action collective séditeuse, mais participent à chaque fois à la définition du bien commun et servent ainsi de levier conservateur de l'autorité et la puissance de l'État. L'agir politique a ainsi été réduit à la discussion publique.

3. La discipline démocratique de la foule

Le gouvernement des conduites ne saurait suffire à produire ses effets s'il ne s'accompagnait d'une prise en main disciplinaire des sujets. L'autocontrôle individuel est le nécessaire soubassement de la conduite dialogique qu'on entend promouvoir comme ce qui remplace l'action. C'est le problème des passions et des émotions de la foule. Les actions collectives à portée insurgente sont associées à des décharges émotionnelles non civilisées.

Or, si la multitude ne sait pas se contrôler, c'est qu'elle manque d'éducation. On va voir, premièrement, que la discipline sociale est envisagée, sous les espèces d'une démopédie, comme une entreprise nécessaire pour que surgisse de la fange populaire le citoyen éclairé à même de prendre part aux débats et de voter convenablement (3.1.). C'est pourquoi la réunion publique est aussi conçue par les républicains comme un lieu concret d'une police des mœurs apprenant à la multitude à se comporter convenablement en incorporant les normes de la socialité qui sied au régime républicain/démocratique — les deux mots étant employés

¹²² D. REYNIE, *op. cit.*, p. 165.

¹²³ J.-J. ROUSSEAU, Livre II, ch. 3, *op. cit.*, p. 69.

comme des équivalents depuis le début du siècle pour désigner un même régime : le gouvernement représentatif fondé sur et dans la volonté populaire¹²⁴ (3.2.).

3.1. Éduquer et discipliner la multitude

Aux yeux des républicains de la fin du XIXe siècle, le peuple est ignorant et immature. Ceci pose d'autant plus problème que depuis 1848 il dispose du suffrage universel (masculin) et dispose du pouvoir de décision en dernière instance. Et pour cause, cette même année il a élu un homme qui mit fin à la IIe République sans que sa popularité ne se soit jamais démentie par la suite. Le peuple est un roi ignare qui peut précipiter la fin de la République par de mauvaises délibérations dominées par des idées fausses et extrêmes, mais aussi par des comportements inconvenants ou violents. « L'ignorance du peuple, s'exclame alors Jean Macé en 1861, est maintenant un danger public. Auparavant, c'était seulement une honte¹²⁵ ». Mais contrairement aux réactionnaires et aux partisans de l'ordre, les républicains n'attribuent pas l'état supposé dégradé de ses mœurs et de ses capacités intellectuelles à une nature immuable propre au vulgaire. Dans la droite ligne de Rousseau, ils pensent que le peuple est bon par nature, mais qu'il a été corrompu par de mauvaises institutions, celle de l'absolutisme. L'assujettissement dans lequel il a été plongé des décennies durant ne pouvait qu'empêcher l'apprentissage de la liberté.

Souvent, les Français sont comparés aux Britanniques pour remarquer que ces derniers ont supposément des discours et des conduites plus matures et responsables, respectueuses des lois. Les conservateurs et les réactionnaires en déduisent des considérations racialisantes attribuant aux Français une inaptitude foncière à la liberté, ainsi qu'on peut le constater dans les lettres de Fernand Giraudeau, écrivain acquis à l'Empire, publiées en 1868 dans la presse : « depuis deux mille ans, nous sommes capricieux, mobiles, incapables d'un effort soutenu. Deux mille ans ne nous ont pas corrigés : des défauts aussi robustes sont bien, je pense, défauts de race, défauts organiques, défauts plus ou moins incurables¹²⁶ ». Les républicains déduisent au contraire le nécessaire apprentissage de la liberté. Ils font souvent remarquer que, contrairement aux Britanniques, c'est de façon soudaine que les Français ont acquis la liberté, mais que l'usage raisonnable de celle-ci n'a rien d'immédiat. Ainsi, si la multitude française vote mal, provoque des désordres et se laisse séduire par des opinions réputées extrêmes,

¹²⁴ Francis DUPUIS-DERI, *Démocratie, histoire politique d'un mot aux États-Unis et en France*, Montréal, Lux Editeur, 2013. Voir le chapitre 4.

¹²⁵ Cité dans P. ROSANVALLON, *Le Sacre du citoyen*, Paris, Gallimard, 1992, p. 477.

¹²⁶ Cité dans P. COSSART, *op. cit.*, p. 165.

celles des socialistes, c'est parce qu'après des générations d'assujettissement elle s'est trouvée comme grisée par une libération soudaine. C'est ce qu'avance le député Édouard Laboulaye dans un discours de 1869 : « Un peuple à qui l'on rend la liberté est comme un malade qu'on a tenu longtemps enfermé et qu'on expose à l'air extérieur. Le premier jour, cela lui monte à la tête¹²⁷ ».

Le problème est donc d'articuler la multitude avec la raison afin de donner lieu à un exercice de la liberté qui ne soit plus licencieux et menaçant pour l'ordre et le régime. Alfred Fouillé, penseur influent auprès de personnalités républicaines importantes comme Léon Bourgeois ou Gambetta, exprime le problème dans *La Revue des Deux Mondes* en 1884 ainsi :

« Le suffrage universel a ses contradictions intimes, ses “antinomies”, qui sont autant d'énigmes que la démocratie doit résoudre [...]. Toutes ces contradictions reviennent à l'antinomie fondamentale du *droit* de suffrage, accordé à tous, et de la *capacité*, qui n'appartient réellement qu'à un certain nombre [...]. Réconcilier la supériorité numérique avec la supériorité intellectuelle, voilà la “quadrature du cercle” de la démocratie¹²⁸ ».

Aussi suppose-t-on qu'il est possible de réformer la multitude et de produire des citoyens capables de discernement et de bon comportement. P. Rosanvallon montre que la résolution de ce problème est l'un des « objectifs centraux des républicains après 1880¹²⁹ ». Le *Manuel républicain* de Jules Barni énonce parfaitement cet impératif : « les institutions républicaines, pour se fonder et durer, supposent des mœurs républicaines¹³⁰ ». Ernest Renan, dans sa *Prière sur l'Acropole*, se fait lyrique : « Démocratie [...] apprends-nous à extraire le diamant des foules impures¹³¹ ». La charge de la production du bon citoyen est attribuée principalement à l'éducation nationale. Il faut assurer, selon l'expression de Jean Macé, « l'éducation du maître inculte¹³² ».

Ce programme, explique P. Rosanvallon, est hérité de la Révolution. Les pères fondateurs français voulaient « former un *homme nouveau*, adéquat à la Cité régénérée que l'on entend édifier¹³³ », un homme qui se détourne de ses intérêts particuliers et se consacre entièrement à la volonté générale et au bien public. C'est pourquoi l'appel à la *vertu* est central. L'instruction publique doit inscrire de nouvelles *habitudes*, façonner l'esprit et les mœurs, « changer le cœur des hommes¹³⁴ ». Or, d'après P. Rosanvallon, si la seconde

¹²⁷ Cité dans P. COSSART, *op. cit.*, p. 168.

¹²⁸ Cité dans P. ROSANVALLON, *Le sacre...*, *op. cit.*, p. 468.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 469.

¹³⁰ Cité dans P. COSSART, *op. cit.*, p. 164.

¹³¹ Cité dans P. ROSANVALLON, *Le sacre...*, *op. cit.*, p. 470.

¹³² *Ibid.*, p. 476.

¹³³ *Ibid.*, p. 471.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 474.

génération des républicains, celle qui vécut le second empire et les débuts de la IIIe République, reprend ce programme, elle lui donne néanmoins une inflexion nettement intellectualiste : « le projet républicain [...] est aussi très directement de *former des acteurs politiques conscients*¹³⁵ ». Inspirés par Condorcet, ils penseraient que la démocratie exige avant tout de l’instruction, c’est-à-dire une diffusion des connaissances : « c’est par l’instruction que les assemblées spontanément tumultueuses et irréfléchies peuvent progressivement se transformer en cénacles paisibles [...]. La démocratie repose d’abord pour lui [Condorcet] sur l’*égalité* en raison des hommes, et non sur la fusion des sentiments¹³⁶ ». Ce rationalisme s’atteste, d’après l’historien, dans l’influence déterminante qu’exerça Kant sur les milieux républicains *via* la diffusion de ses œuvres par Jules Barni. Il s’agit avant tout de former des citoyens conscients et rationnels.

Cependant, P. Rosanvallon n’a pas suffisamment pris la mesure de la dimension *disciplinaire* de cette démopédie démocratique qui ne s’adresse pas uniquement à la conscience des acteurs, mais tend à leur faire incorporer des normes de conduites et à générer ainsi des *habitus* républicains. C’est ce dont témoigne ce mot d’ordre de Michelet qui, après l’élection de Louis-Napoléon Bonaparte, s’exclama : « il ne faut pas que la République soit extérieure, à la surface ; *il faut qu’elle entre et pénètre*¹³⁷ ». Cet aspect est bien mis en avant par Yves Déloye, pour qui la politique éducative républicaine de la fin du XIXe siècle consiste à « éveiller chez les futurs citoyens certaines dispositions psychologiques, encourager à certaines formes de sociabilité, en un mot éduquer les sensibilités et les mœurs civiques à des fins politiques¹³⁸ ». Analysant les manuels d’instruction morale et civique en croisant les conceptualités d’Elias et de Foucault, il montre que l’entreprise de citoyennisation intervient comme une transformation de la matière subjective selon des normes de conduites républicaines. Selon lui, il s’agit « de transformer l’*habitus* psychique afin d’habituer les individus à un état de société qui exige [...] une profonde modification de la manière de voir, de sentir et de se comporter politiquement », et ce afin de donner naissance « au “bon citoyen” qui sait gouverner ses passions et maîtriser ses émotions¹³⁹ ». En d’autres termes, l’objectif est de vaincre l’immaturité populaire qui la conduit à tant d’errances morales en développant chez les individus des mécanismes d’autocontrôle, conscients ou automatiques, par lesquels ils se rendent maîtres de leur vie affective et rationalisent leurs conduites

¹³⁵ *Ibid.*, p. 473-474.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 474.

¹³⁷ Cité dans *ibid.*, p. 489. [Mes italiques].

¹³⁸ Yves DELOYE, *École et citoyenneté, l’individualisme républicain de Jules Ferry à Vichy*, Paris, Presses de la FNSP, 1994, p. 21.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 26.

conformément aux normes sociopolitiques telles que les définit la police républicaine. Ainsi, il devient possible de libérer les individus, de leur ouvrir l'espace politique sans craindre ni insécurité ni tumultes séditions (effets des émotions populaires dérégées), à condition que leur caractère soit formé de sorte qu'ils se modèrent et se contrôlent rationnellement : « la discipline individuelle est considérée comme la plus sûre garantie contre le désordre politique, comme le complément nécessaire des lois issues de la souveraineté nationale¹⁴⁰ ». L'autogouvernement rationnel citoyen doit permettre d'éviter les troubles et les divisions tout « en se dispensant de toute force morale extérieure à l'individu à partir du moment où ce dernier intériorise les exigences de la morale civique¹⁴¹ ».

La psychologie, explique Y. Déloye, joue un rôle privilégié pour accomplir cette entreprise de moralisation. Henri Marion et Paul Janet, auteurs de manuels scolaires, introduisent dans la manière de concevoir la pédagogie morale des considérations qui en sont issues : « en étudiant scientifiquement le comportement de l'homme en société, la psychologie permet d'éclairer les liens entre dispositions psychologiques, qualités morales et comportements politiques¹⁴² ». Autrement dit, la définition des normes de conduites citoyennes passe par l'identification de mécanismes psychologiques naturels réputés correspondre aux attentes républicaines en termes de moralité et de civilité. Il y a, affirme Henri Marion, « un accord de principe entre la spontanéité morale de l'enfant et le travail qui vise à éduquer sa raison pour la rendre capable de jugement réfléchi¹⁴³ ». On trouverait ainsi un terreau objectif favorable à l'émergence et au développement du « bon citoyen » qu'il faudrait connaître et utiliser. Contrairement à la conception catholique de l'éducation dont les manuels exigent une répression sévère de l'expression des passions, la psychopédagogie républicaine avance que les passions sont, en elles-mêmes, innocentes et mêmes nécessaires au bon citoyen, sans quoi il serait mort moralement : « une âme inerte, sans passions, que rien ne toucherait vraiment, explique Henri Marion, serait une âme médiocre et diminuée¹⁴⁴ ». Instaurer le primat de la raison chez les individus, ce n'est pas tenter d'étouffer la sensibilité, mais en réguler la vie. Par exemple, Paul Janet distingue trois étapes dans le devenir passionnel : il y a d'abord les simples inclinations naturelles qui tendent, ensuite, à être violentes et désordonnées, formant ainsi les passions au sens strict, avant de se cristalliser en habitude et en caractère durables, et donner ainsi naissance au vice. Il s'agit alors, non pas de

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 92.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 97.

¹⁴² *Ibid.*, p. 90.

¹⁴³ Cité dans *ibid.*, p. 91.

¹⁴⁴ Cité dans *ibid.*, p. 95.

réprimer la vie affective par la raison, mais de jouer des sentiments contre d'autres pour les équilibrer et en faire un usage constructif qui tend vers une vie affective maîtrisée mais non tarie. C'est là un point important car on voit que la police pédagogique républicaine ne va pas sans la production d'une véritable vie affective démocratique qui n'est pas fiévreuse et potentiellement vicieuse, mais raisonnée et vertueuse.

Enfin, il s'agit de faire en sorte de produire des conduites civiques qui concourent à la cohésion et à l'unité de la nation dans son ensemble. Se contrôler, rationaliser son attitude, ce n'est pas adopter des conduites d'habileté et de calcul égoïste, mais prendre en compte les autres et, de proche en proche, l'ensemble de la communauté nationale. Il s'agit ainsi d'inscrire dans l'individu l'habitude de la prévision des conséquences de ses actes sur la collectivité dans son ensemble. Dans les manuels d'instruction morale et civique on trouve de nombreux exemples qui situent l'enfant dans le grand Tout national pour lui souligner l'importance des interdépendances et des solidarités sans lesquelles il ne serait rien. Ainsi, le futur citoyen intègre-t-il peu à peu des mécanismes d'autolimitation par lesquels il donne priorité à la nation une et indivise à laquelle il doit tout. Or, dans ces conditions, le sujet démocratique sera construit de sorte à être inscrit dans des rapports sociaux et politiques dont l'enjeu est la cohésion et l'absence de divisions. Dès lors, c'est toute la subjectivation conflictuelle du mouvement ouvrier (qui s'affirme ces mêmes années en se fondant sur la conviction de la division du social, de l'irréductibilité des intérêts de classe) qui est ainsi disqualifiée en creux. Aux yeux du citoyen, elle ne peut apparaître que comme une attitude excessive, expression d'idées extrêmes, d'un manque de civilité, de maîtrise de soi et même de souci pour la solidarité nationale.

J'aimerais indiquer, pour clore ce point, que l'on se trouve ici face aux origines des processus de citoyennisation décrit au chapitre 5. Cependant, le dispositif né à la fin du XIXe siècle présente une discontinuité notable avec son héritier du point de vue de son objectif stratégique. Un siècle plus tard, il ne sera plus question de produire des électeurs éclairés par leur instruction, mais essentiellement des sujets qui, pour devenir employables, doivent construire de compétences économiquement utiles. Mais il ne faut pas idéaliser le passé. Ce que la IIIe République attendait du citoyen à travers son instruction est un engagement pour le collectif sous les espèces d'une obéissance volontaire. C'est pourquoi, indique P. Rosanvallon, « cette énorme entreprise démopédique ne se limite pas à la formation des intelligences. On veut que les citoyens soient aussi de bons soldats et de vaillants patriotes¹⁴⁵ ». On voulait

¹⁴⁵ P. ROSANVALLON, *Le sacre...*, *op. cit.*, p. 489-490.

alors un rapprochement entre l'école et le régiment, là où aujourd'hui c'est à un rapprochement avec l'entreprise que l'on œuvre. La Ligue française de l'enseignement, fondée par Jean Macé, s'est effectivement rapprochée de l'armée, *via* les bibliothèques régimentaires, et avait pour devise : « Pour la Patrie, par le livre et par l'épée ». Un tel mot d'ordre n'a plus qu'un sens très marginal aujourd'hui et pourrait aisément être pastiché ainsi : « Pour la Croissance, par les compétences et le CV ».

3.2. Le rôle disciplinaire des réunions politiques

C'est dans le cadre de cette grande opération éducative du citoyen-électeur que se comprend l'un des rôles attribués à la réunion politique et, à travers elle, à l'espace public : remédier à l'immaturation et l'inculture du peuple qui se comporte et vote mal. Par exemple, lors des débats préparant la loi de 1881, Louis Blanc, défenseur d'une liberté absolue de réunion, s'exclame :

« Car enfin, supprimez le droit d'association, affaiblissez le droit de réunion, bâillonnez la presse, empêchez ceux qui savent et ceux qui pensent d'exercer autour d'eux l'action de leur intelligence, et vous n'aurez plus dans le suffrage universel qu'une puissance aveugle. Vous aurez la domination du nombre au service du premier César venu ; vous aurez l'Empire ; vous aurez des plébiscites votés par des millions de voix pour mettre un homme à la place d'une nation et l'institution qui devait donner la vie à la souveraineté du peuple n'aurait servi qu'à la détruire !¹⁴⁶ ».

En effet, selon P. Cossart, la réunion politique a été conçue comme un complément important de l'instruction publique dans l'entreprise de réforme morale de la multitude. Autrement dit, l'espace public démocratique a été voulu comme un espace de discipline sociale. C'est la pratique de la discussion, devenue l'être même de l'agir politique des gouvernés, qui est envisagée comme le vecteur de la production de conduites instruites et morales :

« Par le fait de prendre part à des débats où les arguments fondés en raison doivent être la principale arme pour convaincre, l'individu est amené à apprendre le contrôle de ses attitudes, de ses émotions, en obéissant aux règles de la civilité républicaine nécessaire au bon déroulement de la réunion¹⁴⁷ ».

Les normes propres à la socialité des réunions politiques doivent ainsi s'incorporer peu à peu à mesure que les individus y participent. Aux critiques qui promettent qu'elles seront des lieux de désordre du fait des mœurs sauvages de la multitude, ils répondent qu'elles

¹⁴⁶ Cité dans D. REYNIE, *op. cit.*, p. 152.

¹⁴⁷ P. COSSART, *op. cit.*, p. 162.

enclenchent un cercle vertueux : il n'est pas besoin d'être bon citoyen avant de se réunir, car plus on participe aux réunions, meilleur citoyen l'on devient. Au demeurant, cela ne peut être autrement car il est impossible d'être citoyen sans s'exercer à la citoyenneté. Ainsi, « la réunion politique est considérée [...] comme l'occasion même d'apprendre à se comporter en citoyen, et non pas seulement à mettre en application des normes et des valeurs apprises ailleurs¹⁴⁸ ». C'est sur fond de cette « entreprise de citoyennisation¹⁴⁹ » par la discussion, qu'on espère que se formera une opinion publique éclairée qui servira de fondement à ses suffrages et consolidera l'attachement, non garanti *a priori*, au régime démocratique représentatif — opinion publique qui intéresse les gouvernants moins parce qu'elle réalise l'idéal des Lumières du citoyen éclairé que parce qu'elle constitue, selon l'expression d'un juriste républicain, l'« instrument de gouvernement par excellence¹⁵⁰ ».

À un premier niveau, la loi est envisagée comme un levier pour assurer la disciplinarisation des citoyens. L'immaturation attribuée à la plèbe par les républicains est une des raisons pour lesquelles la liberté absolue de se réunir n'est pas accordée. La population française n'étant pas habituée à la liberté, il faut des règles pour encadrer le processus par lequel ses habitudes vont peu à peu se réformer. Ainsi, la loi de 1881 impose certaines modalités comme la déclaration préalable du jour, de l'heure et du lieu (art. 4, abrogé aujourd'hui), de la forme et de l'objectif de la réunion (art. 5 abrogé également), ainsi que la constitution d'un « bureau composé de trois personnes au moins [...] chargé de maintenir l'ordre, d'empêcher toute infraction aux lois, d'interdire tout discours contraire à l'ordre public et aux bonnes mœurs, ou contenant provocation à un acte qualifié crime ou délit » (art. 8). Cette dernière exigence montre bien qu'il s'agit de policer par la liberté, car la loi ne contraint pas directement l'ordre, mais l'impose comme étant à la charge de celles et ceux qui organisent la réunion. La loi permet au pouvoir étatique de s'effacer en prescrivant l'autodiscipline.

Mais, à un second niveau, cette réglementation encadre et permet une disciplinarisation qui se fait à même la pratique communicationnelle à l'œuvre dans les réunions. Comme je l'ai dit, c'est la discussion elle-même, en tant qu'elle est séparée de l'action collective, qui en est le vecteur. Tout comme la presse, l'individualisation qu'opère la réunion, l'arrachement à la présence vibrante de la foule, doit empêcher les effets de contagion des opinions extrêmes et des passions qui les animent. Mettre les individus en

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 163.

¹⁵⁰ *Ibid.* p. 50.

situation de débat réglé, avec distribution de la parole, temps de l'écoute et temps de l'intervention, effort de concentration et choix des mots, construit progressivement à la fois des capacités de raisonnement et de réflexion ainsi qu'une maîtrise de soi, de ses émotions et de ses passions. Il y a une solennité de la réunion républicaine, sanctuaire de la raison en exercice, qui doit discréditer par avance les prises de paroles intempestives et les rendre honteuses, de sorte que les individus sont forcés de développer des mécanismes de réfrènement. La discussion est donc conçue comme une technique de production de sujets réfléchis et capables de se contenir afin d'être en mesure d'acquérir l'instruction nécessaire pour éclairer leur suffrage. Cependant, si cette réflexion renvoie à l'idéal des Lumières, elle consiste en même temps, du point de vue pratique du pouvoir, à développer chez l'individu non pas seulement la maîtrise de connaissances pertinentes pour juger des affaires communes, mais surtout la capacité à prévoir les conséquences de ses actes. À l'ombre de l'idéal éclatant du citoyen éclairé se tient la réalité du sujet docile, celui dont la réflexion consiste aussi à déterminer les coûts de la désobéissance :

« Si la “réflexion”, explique D. Reynié, est désignée avec autant de confiance comme un obstacle à la sédition, ce n'est pas parce qu'elle renvoie à l'idéal du “citoyen éclairé” mais parce qu'elle renvoie à la réalité de l’“individu rationnel”. L'intérêt concret des gouvernés représente un appui infiniment plus ferme que leur vertu supposée¹⁵¹ ».

Il n'est pas question de dire ici que la discipline républicaine produit un individu égoïste. Bien plutôt, elle vise la genèse de sujets *responsables*, conscients des conséquences négatives sur eux-mêmes comme sur l'ensemble de la nation de conduites impulsives. Il s'agit de développer un sens élargi de la prévision des conséquences des actes et des paroles, de sorte à ce que l'horizon des sujets dépasse la seule perspective de la décharge émotionnelle immédiate pour se constituer en souci pour la communauté nationale et l'ordre qui lui est nécessaire. Ainsi, il est attendu des réunions qu'elles permettent de dissiper les idées socialistes et anarchistes perçues comme l'expression de passions exacerbées et comme défense d'intérêts particuliers creusant une division délétère dans le corps politique et social.

Tout comme dans la pédagogie scolaire, la maîtrise des passions attendue ne répond pas à une volonté de répression. Il est vrai que la pratique de la réunion républicaine est animée par un idéal rationaliste : les échanges qui s'y déroulent doivent correspondre à un échange d'arguments et non à des tentatives de séduction par l'émotion. L'opinion publique ne doit pas être l'expression d'un enthousiasme acclamatif. Les sujets qui prennent la parole

¹⁵¹ D. REYNIÉ, *op. cit.*, p. 104.

comme ceux qui les écoutent doivent maintenir sous contrôle toute expression passionnelle pour rester individuellement et collectivement maîtres de soi. La presse républicaine, rapporte P. Cossart, vante le « calme », la « modération », le « paisible » des réunions républicaines tout en dénonçant les réunions socialistes ou anarchistes qui seraient des lieux pour « amateurs d'émotions » et où « tout est fièvre, passion, emportement ». Cependant, l'émotion est *de facto* présente dans les réunions républicaines et, plus généralement, lors des fêtes républicaines des années 1880 ou lors de tournées de personnalités importantes comme Gambetta. Mais loin de toute contradiction, le républicanisme défend l'idée d'un usage raisonné des passions. L'absence d'affects signerait la mort morale de la démocratie.

P. Cossart établit ce point en prenant pour fil conducteur les réunions dans lesquelles s'illustre Gambetta. Homme très éloquent et passionné, il provoquait de fortes émotions auprès du public et était célèbre notamment pour cette raison. Cependant, Gambetta lui-même, dans ses discours, en appelait à la pondération de l'enthousiasme et à la retenue démocratique au nom de l'expression de la raison. C'est dans cette apparente contradiction que s'engouffrent ses adversaires qui l'accusent à la fois d'être un exalté intempérant inapte aux fonctions dirigeantes, mais aussi de pratiquer le césarisme pour susciter l'acclamation et le plébiscite populaire. Lui-même et ses défenseurs répondent alors, dans le même esprit que les psychopédagogues aperçus ci-haut, qu'en réalité la passion ne contredit pas nécessairement la raison. Mieux : il faut favoriser les émotions qui sont conformes à la raison civique. Elles peuvent être bonnes chez l'orateur comme dans le public. Quand Gambetta s'exprime publiquement, son émotion est louable car, dit-on, elle trouve sa source dans une conviction emportée par des arguments rationnels. Camille Pelletan parle en 1877 de la fougue de Gambetta comme d'une « ardeur mesurée et réfléchie¹⁵² ». Dès lors, loin d'être manipulatrice, elle acquiert ainsi une vertu pédagogique qui permet de faire passer des idées abstraites plus facilement au sein du public, de sorte que sa passion est un aiguillon pour l'exercice de la raison. « Ce qui était dans leur esprit, écrit-on dans *Le Rappel* en 1872, à l'état de doute obscur devenait lumière et éblouissement¹⁵³ ».

Quant à l'émotion du public, elle est arraisonnée. L'enthousiasme que les gens manifestent pour Gambetta n'est pas de nature acclamative, dit-on. Il témoigne plutôt d'une façon de se satisfaire du bon déroulement de l'échange discursif. En d'autres termes, les émotions éprouvées par le public doivent être réorientées depuis la personne de Gambetta vers les idées, les valeurs et les institutions de la République dans lesquelles elles doivent

¹⁵² Cité dans P. COSSART, *op. cit.*, p. 192.

¹⁵³ Cité dans *ibid.*

trouver leur unique source. Le charisme du tribun ne doit être que l'occasion de leur manifestation, non sa source. Les réunions politiques sont donc destinées à produire des individus dont la vie émotive auto-disciplinée produit une affectivité démocratique caractérisée comme célébration de la nation républicaine et des idéaux philosophiques qui la fondent. Ainsi, la construction de l'espace public doit déboucher sur une vie politique dans laquelle les citoyens se montrent capables d'une obéissance volontaire, d'un dédain pour l'action collective perçue comme emportement irrationnel et d'une célébration du régime de la démocratie représentative comme dernière étape du progrès humain.

Comme le sentiment du *respect* tel que le décrit Kant¹⁵⁴, cette affectivité portée à l'endroit de la démocratie trouve sa source non pas dans les inclinations pathologiques de la vie sensible, mais dans la raison. En déterminant la volonté par le seul impératif catégorique, explique le philosophe de Königsberg, on humilie la sensibilité qui poursuit toujours, spontanément, vers des satisfactions égoïstes. Mais cette humiliation est productive, elle suscite un double mouvement affectif, celui d'une *humilité* face à la majesté du devoir et celui d'une *élévation* de soi face à cette liberté dont on s'est montré capable en s'arrachant au déterminisme naturel qui agit sur nous par la sensibilité. C'est un tel sentiment arraisonné qui doit, à suivre les fondateurs de la IIIe république, animer le sujet démocratique : il doit humilier sa vie affective pour s'élever vers les idéaux républicains.

CONCLUSION : *Résister à la police démocratique*

Il convient, pour achever ce chapitre, de préciser que le dispositif de démocratisation de l'espace politique tel qu'il a été décrit ici n'est pas, plus que les autres, une machine totalisante de pouvoir qui épuiserait le sens des pratiques politiques modernes pour en faire ses purs et simples effets mécaniques. Comme je l'ai mentionné à plusieurs reprises, la police démocratique ne s'exerce pas contre mais à même la liberté à laquelle elle donne la forme générale de l'autonomie comprise comme autogouvernement et autodiscipline. Autrement dit, ses effets d'assujettissement et d'exclusion ne vont pas sans la mobilisation de conduites volontaires. Or ceci laisse évidemment le champ à des contre-conduites. Cela est d'autant plus vrai que l'espace public est une interface entre dominants et dominés qui, en permettant la dépressurisation des poussées de la multitude, n'est néanmoins jamais à l'abri de

¹⁵⁴ Voir notamment KANT, *Critique de la raison pratique*, Livre I, chapitre 3, trad. L. Ferry et H. Wismann, Paris, Gallimard, 1985, p. 105-126.

débordements. Les modules participatifs et délibératifs peuvent toujours être réappropriés et détournés de leur destination première. Plus encore, les normes qu'ils véhiculent peuvent faire l'objet de transgressions radicales.

Selon P. Cossart, à l'aube du XXe siècle, de nombreux républicains sont déçus par les vingt dernières années et déplorent que, loin d'avoir été policées par les réunions, les mœurs plébéiennes seraient plus sauvages que jamais. De fait, l'idéal républicain d'une participation sans action ne s'est pas réalisé car il a rencontré de nombreuses résistances. Les perturbations sont nombreuses à partir des années 1890 et témoignent d'une discipline qui peine encore à être incorporée : « les comportements dans les assemblées, les usages faits du droit de réunion, l'éloignent [la réunion] de cet idéal qui semblait pouvoir se réaliser dans les premières années de la république¹⁵⁵ ». Le souhait d'un peuple délibérant sans agir semble avoir fait long feu, comme en témoigne le succès des analyses de Gustave Le Bon auprès des élites sociales et politiques. La peur de la foule est revenue après une décennie d'optimisme confiant. Mais il y a plus grave que les simples troubles dus à des emportements spontanés. Se multiplient en effet des transgressions volontaires qui témoignent d'une rétivité déterminée à n'être pas citoyen aux conditions de la police démocratique-républicaine. Cette rétivité est interprétée comme inscription sur le long terme de mœurs vicieuses dans une partie de la multitude. On n'accuse pas le peuple dans son ensemble, car on continue de croire en sa perfectibilité, mais une minorité d'agitateurs qui rend difficile d'organiser des réunions délibératives sereines. Boulangistes, anarchistes, socialistes et nationalistes antidreyfusards sont dénoncés pêle-mêle, rassemblés dans une même catégorie sur la seule base d'un critère d'exclusion, celui d'être responsables d'un refus de l'entreprise de pacification démocratique des mœurs et de constituer une menace extrémiste.

Pour décrire plus avant les contre-conduites, prenons pour fil conducteur les pratiques anarchistes dans les réunions. Les militants révolutionnaires et anti-autoritaires sont de farouches opposants à la République naissante. De façon très significative, ils expriment dans leur presse, constate Vivien Bouhey, leur refus de s'appeler « citoyens » et leur préférence pour le mot de « compagnons ». Ainsi peut-on lire en 1888 dans la *Cocarde* :

« Citoyen était le mot républicain, j'allais dire révolutionnaire : mais citoyen impliquait un droit de cité (*civitas, civis*), un contrat consenti avec un pouvoir directeur : citoyen ne convenait qu'à des esclaves — au point de vue anarchiste. Il fallait trouver autre chose. On créa le terme de compagnon, qui, de fait, n'engage à rien¹⁵⁶ ».

¹⁵⁵ P. COSSART, *op. cit.*, p. 198.

¹⁵⁶ Cité dans Vivien BOUHEY, *Les Anarchistes contre la République, contribution à l'histoire des réseaux sous la Troisième République (1880-1914)*, Rennes, PUR, 2008, p. 69.

Leurs actions contre la République forment un répertoire qui leur est spécifique (troubles à l'ordre public, propagande orale et écrite, propagande par le fait) dont fait partie la pratique de l'obstruction dans les réunions politiques. Cela consiste, rapporte P. Cossart, à crier, siffler et parfois chanter. Ces interventions intempestives ne relèvent en rien d'un chahut spontané dû à un mécontentement éprouvé dans le cours du débat, mais d'un vacarme prémédité, organisé et accompli collectivement. L'objectif immédiat des anarchistes est de couvrir un temps la voix de l'orateur, d'empêcher que la réunion se tienne ou se poursuive, voire de la récupérer par le recours à la force physique en forçant les organisateurs et orateurs à leur céder l'estrade afin qu'ils puissent déployer leur propre propagande. Ces pratiques impliquent une transgression complète de la normalité délibérative par laquelle les républicains ont cherché à structurer les réunions. En effet, la visée fondamentale des anarchistes par ces obstructions est de rendre impossible la discussion avec leurs « ennemis », que ce soit des républicains proches du gouvernement, des nationalistes antisémites (à l'époque de l'Affaire Dreyfus) ou même, parfois, des cousins socialistes accusés d'être autoritaires. Non seulement il y a un refus de l'échange, mais il y a également une volonté de faire taire. Au cœur des réunions qu'on veut pacifiées, ils entendent mettre au jour les rapports de force qui structurent la société tout en y prenant part en démontrant leur propre force.

Il est vrai, toutefois, comme le rappelle P. Cossart, qu'ils se font de leurs propres réunions une représentation proche de celle des républicains. La discussion argumentée, rationnelle et contradictoire est valorisée. Cependant, ils ne lui attribuent en rien la même signification politique : ni rôle disciplinaire, ni aucune volonté de neutralisation de l'action collective. Bien au contraire — et c'est là qu'on trouve la deuxième forme de transgression —, ils n'hésitent pas à recourir à la violence. Ils préméditent des rixes dans les réunions adverses en s'y rendant à plusieurs armés de triques. Mais surtout, leurs réunions sont des lieux où se pratiquent constamment des appels à la violence comme conséquence logique des discussions :

« Si les réunions anarchistes entrent en conflit ouvert avec l'entreprise républicaine de pacification des mœurs par la participation aux réunions, c'est surtout lorsque nombre de discours qui y sont prononcés relèvent directement d'un appel à commettre des actes violents et, quand ils adviennent, d'une apologie de cette violence¹⁵⁷ ».

Or dans la mesure où cette violence est dirigée contre le régime démocratique et l'ordre bourgeois qu'il protège, on peut considérer que les anarchistes s'approprient la liberté de

¹⁵⁷ P. COSSART, *op. cit.*, p. 211.

réunion en lui donnant une dimension insurgente. Ainsi, ce n'est pas la réunion en elle-même qui est policière mais la circonscription de son usage.

Il se trouve justement que la digue que les républicains pensaient avoir dressée entre les paroles et les actes a été rompue avec la multiplication des faits de violence entre 1890 et 1894. Que ce soient les attentats célèbres, comme celui de Ravachol, ou une multitude de dynamitages, d'incendies, de sabotages et vandalisme, ou d'agressions, ces pratiques ont poussé les gouvernants à durcir le droit de réunion par les lois de 1893-1894 qui rendent punissables les apologues d'actes violents en constituant le délit de provocation indirecte à accomplir de tel faits¹⁵⁸. Ces nouvelles lois, qualifiées de scélérates, ont été dénoncées comme une atteinte au droit d'opinion en rupture avec la philosophie libérale de 1881, ce à quoi leurs promoteurs ont répliqué qu'il n'était pas question d'interdire l'expression des opinions anarchistes, mais la préparation directe ou indirecte d'attentats par des appels ou des apologues. Vingt-cinq ans après la libéralisation, il n'était donc plus question pour les républicains au pouvoir de laisser tout dire, car, on-t-ils estimé, les mots extrêmes conduisent à agir.

Ainsi, vingt ans après l'octroi de la liberté de réunion, on peut dire que l'entreprise de gouvernement et de citoyennisation des masses plébéiennes par les réunions politiques à prétention globale est un échec. Les résistances opposées au dispositif républicain de police des mœurs ont achevé de transformer leur nature même. Comme le montre P. Cossart, elles commencent peu à peu à se transformer en ce qu'elle appelle des « réunions-manifestations », c'est-à-dire des assemblées non contradictoires ayant pour objectif, non le débat en vue de la détermination de l'intérêt général, mais la démonstration de force par le nombre. C'est ce qu'on appellera bientôt des « meetings ». Par ailleurs, le lien se trouvera même fortement réaffirmé entre la réunion et l'action collective de rue quand, dans les années 1920, le PCF cherchera à contourner l'isolement de ses démonstrations de force (impliqué par les salles fermées ou les lieux circonscrits) en donnant « la consigne de compléter les meetings par des manifestations de rue¹⁵⁹ ». Ainsi, assiste-t-on, par-delà la volonté de fragmentation de l'espace des conduites politiques au XIXe siècle, à « une imbrication croissante des deux moyens d'action, un chevauchement des frontières entre meeting et manifestation de rue¹⁶⁰ ». On peut donc dire que, pour une part, les diverses résistances opposées à la police démocratique-républicaine ont ainsi maintenu et réaffirmé, dans une certaine mesure, le

¹⁵⁸ La loi de 1881 ne punissait que la provocation directe.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 273.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 274.

rapport de force et l'antagonisme au sein de l'espace politique contre sa transformation en espace public consensuel.

Cependant, l'échec de la police par la réunion délibérative est tout relatif. Il ne signifie absolument pas l'abandon définitif de la stratégie générale qui se manifeste sous diverses formes encore aujourd'hui, comme l'ont montré les trois précédents chapitres. Malgré les « lois scélérates » qui marquent un net retour vers la législation compressive, la réalité est que la législation de 1881 n'est jamais remise en cause. Elle est même renforcée en 1907 quand la liberté de réunion est étendue par la suppression des dernières restrictions¹⁶¹. Six ans auparavant, c'est la liberté d'association qui était accordée. Le droit de manifestation ne le sera qu'en 1935, mais on peut considérer qu'il est le résultat d'une entreprise de pacification des pratiques d'investissement de la rue. Selon Danielle Tartakowsky, alors qu'entre la Révolution française et la Commune, « la rue fait politique et donc histoire au premier chef », la manifestation émerge peu à peu après la répression de l'expérience communarde et la déqualification de la méthode insurrectionnelle qui s'en est suivie, comme une pratique dissociée de l'attroupement séditionnel :

« Depuis 1848, le suffrage universel qui légitime la force du nombre a créé les conditions (intellectuelles) d'émergence de la manifestation, en tant qu'elle en est la mise en scène pacifique, à ce titre singulièrement distincte de ces formes d'investissement antérieures que furent les “journées”, révoltes ou révolutions¹⁶² ».

En d'autres termes, la manifestation est reconnue comme conduite démocratique quand l'occupation de la rue est séparée de tout mouvement séditionnel pour être réduite, autant que faire se peut, à la simple manifestation d'une opinion. Prendre la rue, c'est uniquement prendre la parole dans la rue. C'est pourquoi, quand bien même les réunions sont devenues, pour les plus importantes d'entre elles, des manifestations de force par exhibition à la fois du nombre et de la force, il demeure que le rapport de force engagé l'est de plus en plus dans un espace public global où chaque parti défend ses idées pour qu'elles soient débattues en d'autres lieux comme la presse, le parlement, et bientôt la radio et la télévision sans que l'ordre en vigueur ne soit remis en cause. Si les anciens mouvements de rue « firent et défirent les régimes près d'un siècle durant¹⁶³ », les manifestations « ne jouent plus aucun rôle dans la naissance ou la mort des régimes¹⁶⁴ ». D. Tartakowsky avance même qu'elles constituent un mode de régulation des crises qui « signifie que la partie se joue sur le terrain de la maîtrise

¹⁶¹ Ont été abrogés les articles 2, 3 et 4 qui imposaient notamment l'obligation de déclaration préalable.

¹⁶² Danielle TARTAKOWSKI, « Quand la rue fait l'histoire », *Pouvoirs*, vol. 116, n°1, 2006, p. 20.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 21.

hégémonique, non sur celui de la violence, en impliquant l'adhésion aux codes constitutifs d'une société et, par là, l'absence de crise du régime¹⁶⁵ ».

¹⁶⁵ *Ibid.*

TROISIEME PARTIE
SORTIR DE LA DEMOCRATIE ?

CHAPITRE 8

« Il faut désamorcer l'antagonisme »

« L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de la lutte de classes. [...] Oppresseurs et opprimés ont été en opposition constante, ils ont mené une lutte ininterrompue, tantôt cachée, tantôt ouverte, lutte qui chaque fois s'est terminée par une transformation révolutionnaire de la société tout entière ou par la ruine commune des classes en lutte »

Marx & Engels¹

INTRODUCTION

Au tournant des années 1980, l'époque est marquée par le reflux des motifs communiste et révolutionnaire et la prédominance de la démocratie libérale. On parle de la fin des idéologies², de la politique et de l'histoire³, on fantasme l'avènement d'une société caractérisée par une classe moyenne réputée universelle enfin débarrassée du conflit et marquée par un consensus à l'égard des institutions parlementaires comme du marché capitaliste. Dans ce contexte, la théorie politique de gauche radicale, qui cherche à se réinventer à distance d'un marxisme orthodoxe moribond, intervient avec l'espoir de contester le quasi-monopole que le libéralisme triomphant s'est octroyé sur la démocratie en la faisant jouer, durant la guerre froide, comme l'autre d'un communisme qualifié de totalitaire. L'enjeu était alors de ne pas céder à celles et ceux qui annonçaient la victoire définitive de la démocratie libérale contre toute volonté de transformation radicale de la société tout en se

¹ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, trad. Emile Botigelli, Paris, Flammarion, 1998, p. 73-74

² Voir notamment Daniel BELL, *La fin des idéologies*, Paris, PUF, 1997.

³ Francis FUKUYAMA, « La fin de l'histoire ? », *Commentaire*, vol. 47, n°3, p. 457-469.

renouvelant en profondeur par rapport à un certain marxisme jugé dépassé. C'est ainsi que J. Rancière conçoit sa propre intervention dans ces années là :

« Sur tous les tons, mille discours d'universitaires ou d'hommes de gouvernement chantaient la fin dernière des illusions de l'histoire ou de la révolution [...] : la politique était désormais affranchie de toute promesse d'émancipation sociale, de tout horizon eschatologique. Elle était rendue à sa nature de gestion avisée des intérêts d'une communauté. La meurtrière égalité céda la place au calcul des équilibres économiquement profitables et socialement tolérables. La démocratie, enfin sortie de ses origines révolutionnaires, était ramenée au consentement majoritaire sur l'équilibre des intérêts de la communauté et de ses différentes parties⁴ ».

Il s'agissait alors, d'une certaine manière, de réactiver cette origine révolutionnaire à nouveaux frais. Non seulement montrer que la démocratie ne se réduit pas à l'élection et à la représentation, mais également, à rebours du marxisme orthodoxe, qu'elle ne relève pas de la tromperie idéologique et que ses « formes » sont importantes. Dans les termes de J. Rancière à nouveau :

« [...] Repenser la démocratie, l'égalité ou la communauté en prenant une double distance : à l'égard de ceux qui se félicitaient du cours nouveau de la démocratie raisonnable, enterrant les folles utopies égalitaires et les déchirements de la lutte des classes ; mais aussi à l'égard de ceux qui y voyaient une preuve renouvelée du mensonge de la forme démocratique et de la rhétorique égalitaire couvrant les réalités de l'exploitation de classe⁵ ».

Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, au début des mêmes années 1980, envisageaient les choses d'une façon similaire, quoique depuis une problématique qui leur était propre. Leur objectif était bien de prolonger la tradition insurgeante de lutte contre la domination. « Notre problème central, écrivent-ils, est d'identifier les conditions discursives d'émergence d'une action collective, destinée à lutter contre les inégalités et à contester les relations de subordination »⁶. Constatant, d'une part, une « offensive anti-démocratique » de la part d'une « “nouvelle droite” néo-conservatrice ou néo-libérale⁷ » ayant imposé son hégémonie en minant l'État-Providence produit des luttes socialistes et, d'autre part, l'épuisement du marxisme orthodoxe incapable, du fait de son économisme, de prendre en considération la multiplication des sujets de la lutte à la fin des années 1960, ils en appelaient à « une nouvelle politique de gauche fondée sur le projet d'une démocratie radicale⁸ ». Ils

⁴ Jacques RANCIÈRE, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 1998, p. 9-10

⁵ *Ibid.*, p. 11.

⁶ Ernesto LACLAU et Chantal MOUFFE, *Hégémonie et stratégie socialiste, vers une politique démocratique radicale*, trad. Julien Abriel, Besançon, Les Solitaires Intempestifs, 2009, p. 267.

⁷ *Ibid.*, p. 295.

⁸ *Ibid.*, [trad. modifiée], p. 40.

abandonnaient eux aussi la vieille critique des faux-semblants de la démocratie libérale, mais pour appeler à son approfondissement. La lutte de transformation sociale est à reprendre à l'intérieur de ce qu'ils appellent « la révolution démocratique », c'est-à-dire l'avènement des principes d'égalité et de liberté comme « nouvelle matrice de l'imaginaire social ⁹ » à la fin du XVIIIe siècle :

« La tâche de la gauche ne peut donc pas être de renoncer à l'idéologie libérale-démocratique, mais au contraire, de l'approfondir et de l'étendre dans la direction d'une démocratie radicale et plurielle ¹⁰ ».

L'opération principale de ces théoriciens fut donc la tentative de sauvetage des pratiques insurgées par-delà le naufrage du communisme marxiste-léniniste et au sein d'une discursivité nouvelle, marquée par le référent démocratique. C'est sans nul doute chez Claude Lefort que l'on en trouve, quelques années auparavant, l'une des sources principales. Il fut parmi les premiers (avec Cornelius Castoriadis notamment) à proposer un renouvellement des catégories de pensée de la gauche (par une critique féroce du mépris marxiste pour les formes démocratiques que sont l'institution parlementaire et les droits fondamentaux) et à construire une théorie radicale de la démocratie ¹¹ destinée

« à tous ceux qui ne se satisfont plus d'une analyse en termes de rapports de production [...] et que l'abandon de la perspective du communisme n'induit nullement à se réfugier dans une vision religieuse ou morale du monde, mais incite à chercher de nouveaux moyens de pensée et d'action ¹² ».

La notion de conflit est au cœur de cette nouvelle stratégie théorique qui substitue le référent démocratique au référent communiste. Contre la conception prédominante de la démocratie qui l'associe à l'État de droit libéral et au consensus, notamment portée par le courant dominant de la « démocratie délibérative », les théoriciens radicaux ont valorisé le conflit et défendu une démocratie conçue elle-même comme pratique du conflit. Ils ont dénoncé le nouveau mythe de la classe moyenne universelle et de la « politique » envisagée comme « ni de droite, ni de gauche », mais simplement efficace, en défendant l'idée que la société est *divisée*, traversée par des rapports de domination divers, et que la pratique politique démocratique est une lutte et non une discussion pacifiée. Aussi J. Rancière redéfinit-il la politique non pas comme l'« art de diriger les communautés » mais comme

⁹ *Ibid.*, p. 271.

¹⁰ *Ibid.*, p. 303-304.

¹¹ Voir l'ouvrage collectif Martin BREAGH, *et al.*, *Thinking Radical Democracy, the Return to Politics in Post-war France*, Toronto Press, 2015. Les coordinateurs y font des penseurs antitotalitaires que sont Lefort et de Castoriadis les deux premiers représentants de la pensée démocratique radicale dont seraient héritiers J. Rancière, Etienne Balibar et Abensour. S'ils n'évoquent pas Laclau et C. Mouffe c'est parce leur ouvrage porte exclusivement sur la pensée française.

¹² LEFORT, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, p. 46.

« forme dissensuelle de l'agir humain, une exception aux règles selon lesquelles s'opèrent le rassemblement et le commandement des groupes humains ». Identifiée par lui à la politique, « la démocratie n'est ni une forme de gouvernement ni un style de vie sociale, elle est un mode de subjectivation par lequel existent des sujets politiques¹³ ». Or, cette subjectivation consiste dans la présentation d'un tort à qui ne sait l'entendre, elle est fondamentalement de l'ordre de la *mésentente*. C. Mouffe insiste de son côté sur le caractère antagonique de toute formation sociale. La démocratie est, pour elle, agonistique, c'est-à-dire qu'elle est une lutte hégémonique contre des adversaires auquel il s'agit d'imposer une définition spécifique de la démocratie. Sa position prend notamment appui sur Lefort et son idée que la société est ontologiquement divisée, traversée par un conflit irréductible dont il faut recueillir les effets en faisant de l'agir politique une contestation de l'ordre institué par la défense ou la revendication de droits de l'homme toujours en excès sur leur institutionnalisation.

On peut pourtant se demander si la redéfinition de la lutte contre la domination au sein d'un discours qui place le signifiant « démocratie » en son centre n'implique pas un certain nombre de tensions. « Démocratie » est un mot dangereux. Sa signification est, comme on l'a vu, un véritable champ de bataille, de sorte qu'il ne peut être anodin non seulement d'en user, mais surtout de l'ériger au rang de signifiant maître. Faire du mot utilisé par l'« ennemi » de l'époque le concept central d'une théorie radicale n'implique-t-il pas le risque de manœuvrer sur son terrain ? En abandonnant les références maîtresses au « communisme » ou à la « révolution », les démocrates radicaux sont désormais dans la situation des joueurs (J) du jeu de Gallie (G) qui cherchent à définir le sens véritable de la démocratie (D). Or, on a vu que ce jeu est sous-tendu par un processus policier qui le rend possible et fait tenir les joueurs ensemble sur un terrain commun. La question est alors de savoir si, dans cette position, les théories de la démocratie radicale peuvent échapper aux effets policiers du discours démocratique en général. Ne reconduisent-elles pas les pratiques de production d'un sujet politique domestiqué dont l'exposition physique est diminuée, l'agir est autocontrôlé et réduit au dire ? Chantal C. Mouffe n'appelle-t-elle pas en effet à « désamorcer le potentiel antagonisme qui existe dans les relations humaines¹⁴ » en constituant un « consensus conflictuel¹⁵ » ? S'agissant de J. Rancière, son insistance sur la nécessaire dimension conflictuelle de la politique ne l'empêche pas d'en faire une « argumentation », une

¹³ J. RANCIÈRE, *Aux bords... op. cit.*, p. 16.

¹⁴ C. MOUFFE, *The Democratic paradox*, Londres, Verso, 2000, p. 101. [Toutes les citations à suivre, *Hégémonie* excepté, sont ma traduction].

¹⁵ *Ibid.*, p.103.

« interlocution politique¹⁶ ». Quant à Lefort, ne réduit-il pas toute volonté révolutionnaire à un « fantasme de toute-puissance » animé par un attrait secret pour l'Un, terreau du totalitarisme ?

S'impose donc un examen du rôle joué par la notion de conflit dans ces théories. Quelles significations lui sont-elles attribuées ? Quel est le *sens* du programme d'alliance entre insurgeance et démocratie ? Il faut d'emblée répondre, avec toutes les nuances nécessaires que l'on verra, que les théories radicales de la démocratie, dont l'objectif avoué est pourtant de réactiver (diversement) l'idée de lutte contre la domination afin de contester le consensualisme et le néolibéralisme dominants, participent en réalité de la police démocratique du politique, c'est-à-dire du désamorçage et de la colonisation des pratiques insurgentes en leur imposant la modalité communicationnelle comme condition constitutive. On verra que le conflit comme *transformation* du monde par op-position d'un monde incommensurable est recodé dans les termes d'une conflictualité dont l'horizon est une *modulation* du monde existant.

Je commencerai par exposer la manière dont les théoriciens de la démocratie radicale ou agonistique ont polémique avec le modèle délibératif dominant et son consensualisme pour lui opposer l'idée que le conflit est le cœur du politique et donc (pour eux, c'est tout un) de la démocratie (1). Par la suite, je montrerai en quoi le conflit qui est réintégré est néanmoins perçu comme une menace qu'il s'agit de désamorcer en le rapportant à un consensus préalable et en l'assimilant à un jeu réglé et limité par l'horizon démocratique (2). J'achèverai enfin ce chapitre en montrant que le point d'émergence de cette conception du conflit comme danger est à trouver dans une *réduction communicationnelle* du politique qui exclut par avance l'idée d'un conflit comme pratique op-positionnelle structurée par l'incommensurabilité (3). Je conclurai, enfin, en précisant la signification de pratiques insurgentes qui échappent à la police démocratique.

Dans les réflexions qui suivent, je vais évoquer tour à tour C. Mouffe, J. Rancière et Lefort, mais je ne cherche à aucun moment à retracer des filiations ou des jeux d'influence réciproques entre eux. Il n'est pas non plus question de s'attarder sur les variations de pensée de chacun. Seul importe la mise au jour de la stratégie policière sous-jacente à leurs discours démocrates. Le diagnostic de ce qui se joue dans ces discours radicaux est plus pertinent que celui des approches de la démocratie plus *main stream* car ils incarnent un cas limite dans la mesure où ils se prétendent les porteurs d'une politique qui entend faire vivre et renouveler la

¹⁶ J. RANCIERE, *La mésentente*, Paris, Galilée, 1995, p. 72.

tradition de la lutte. Ils constituent pour cette raison un cas privilégié pour examiner ce qui se joue dans le codage démocratique du politique, c'est-à-dire du conflit entre dominants et dominés.

1. Le conflit contre le consensus.

Les théories radicales de la démocratie se sont en partie constituées dans le rejet des approches qui placent la pratique délibérative et l'horizon du consensus au cœur de la démocratie et donc du politique. C. Mouffe et J. Rancière, à l'instar d'autres agonistes ou radicaux¹⁷, les accusent de favoriser le *statu quo*. Leur rejet du conflit dans la zone de l'irrationnel, les rend en effet incapables de penser l'émancipation et les conduit même à délégitimer par avance toute tentative en ce sens. C'est pourquoi C. Mouffe et J. Rancière cherchent à démontrer que la démocratie est par essence conflictuelle (1.1.) et que cette conflictualité n'est en rien irrationnelle mais déploie une logique spécifique (1.2.).

1.1. Le conflit comme essence du politique

L'insistance de C. Mouffe sur le conflit est d'abord ontologique. Dans *Hégémonie et stratégie socialiste*, cosigné avec Laclau, elle soutient que l'être de toute société est pour elle fondamentalement structuré par l'antagonisme. Cette notion renvoie à deux choses. Premièrement, cela signifie que la société se caractérise par un pluralisme irréductible qui ne peut se ramener à une totalité close ou suturée. Il est à noter que ce pluralisme se distingue de celui d'un Rawls pour qui il s'agit d'un fait contingent porteur potentiel d'instabilité et auquel

¹⁷ Il y a débat quant à savoir si on doit parler d'un seul et même courant de pensée nommé « démocratie agonistique » ou bien si on a plutôt affaire à deux, le second devant être nommé « démocratie radicale ». Le premier serait notamment représenté par C. Mouffe, mais également James Tully, William E. Connolly ou Bonnie Honig, là où le second le serait par J. Rancière, E. Balibar, Badiou et Slavoj Zizek. Andrew Schaap retient l'option du courant unique et distingue en son sein entre agonistes stratégiques (J. Rancière, etc.) et agonistes pragmatiques et expressivistes (Andrew SCHAAP, *Lax and Agonistic Politics*, Farnham, Ashgate, 2009, p. 1). Pour lui, les premiers privilégient la lutte en vue de dépasser la domination là où les seconds chercheraient simplement une amélioration. La seconde est défendue par Mark Wenman (Mark WENMAN, *Agonistic Democracy, Constituent Power in the Era of Globalisation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, note 45, p. 54.) contre A. Schaap. Il affirme qu'au contraire les deux orientations cherchent à lutter contre la domination et ce qui les distingue est plutôt la conception qu'ils se font de cette lutte. Pour les radicaux, elle relève de la révolution, c'est-à-dire de la volonté de renouvellement absolu, là où pour les seconds elle relève de l'« augmentation », à savoir l'approfondissement des ressources émancipatoires déjà présentes dans la démocratie existante. Pour ma part, bien que les critères des deux classifications soient utiles pour des arguments ponctuels, je m'en tiendrai à les rassembler dans la même catégorie car je cherche avant tout à dégager leur socle commun et je parlerai donc indifféremment de radicaux ou d'agonistes.

il faudrait remédier par l'établissement de principes régulateurs. Le pluralisme de C. Mouffe ne renvoie pas au seul fait de la diversité des individus, des groupes et de leurs conceptions du bien. A la suite de Lefort, elle en fait la structure constitutive du social qui est alors nécessairement indéterminé, impossible à unifier : « par “pluralisme” je désigne la fin de toute idée substantielle de la vie bonne, ce que Claude Lefort appelle “la dissolution des repères de la certitude”¹⁸ ». En d'autres termes la société n'est jamais clôturée autour d'une signification unique, elle est nécessairement brisée en une pluralité de positions et de points de vue. Mais ce pluralisme n'est pas un havre de paix, il relève indissociablement de l'antagonisme. D'où la seconde signification, plus stricte, de l'antagonisme : toute « objectivité sociale » ou identification collective est fondée sur un acte de pouvoir, sur une *exclusion* constitutive. Aucune identité individuelle ou de groupe n'est possible sans un acte qui trace et impose une frontière entre « nous » et « eux ». Et dans la mesure où l'antagonisme est constitutif il est aussi indépassable, impossible à conjurer, contrairement à ce que croient les consensualistes comme Rawls ou Habermas ou encore les marxistes révolutionnaires (les premiers en protégeant l'espace public de la diversité par son refoulement dans les espaces privés, les seconds en espérant un monde sans division en classes). Pour C. Mouffe, la résolution rationnelle de l'antagonisme est une « impossibilité conceptuelle¹⁹ ». Elle prend en effet appui sur la notion derridienne de « dehors constitutif » pour décrire le processus de *différenciation* inscrit dans l'être même de toute identité sociale. Ceci implique donc que les actes d'exclusion ne peuvent être éliminés dans la mesure où le pouvoir « ne doit pas être conçu comme une relation externe ayant lieu entre deux identités préconstituées, mais comme ce qui constitue ces identités elles-mêmes²⁰ ». Par conséquent, toute objectivité sociale, c'est-à-dire toute identité individuelle et collective existante est hégémonique, à savoir le produit d'un acte de pouvoir ayant exclu un autre acte de pouvoir. « La question du pluralisme, écrite, [...] ne peut être envisagée seulement en termes de sujets déjà existants et ainsi réduite à leurs conceptions du bien. L'attention doit porter sur le processus même de constitution des sujets du pluralisme. C'est là, en effet, que reposent les problèmes les plus cruciaux aujourd'hui²¹ ».

C'est pour cette raison que le pluralisme propre aux sociétés modernes est toujours potentiellement explosif. Dans ses écrits *solo*, C. Mouffe trouve chez Carl Schmitt les ressources conceptuelles pour traduire en termes politiques cette ontologie sociale. Elle porte

¹⁸ C. MOUFFE, *The democratic paradox*, op. cit., p. 18 [Ma traduction]

¹⁹ *Ibid.*, p. 98.

²⁰ *Ibid.*, p. 21.

²¹ C. MOUFFE, *The Return of the Political*, Londres, Verso, 1993, p. 149.

en effet son attention sur *le* politique définit comme « la dimension de l'antagonisme qui est inhérent aux relations humaines²² ». Ceci signifie que toute communauté politique se forme nécessairement par et à travers une relation d'inclusion/exclusion. Cela dit, contrairement à Schmitt, C. Mouffe pense que la communauté politique n'est jamais homogène mais toujours ouverte car l'identité présuppose toujours une *différence* comme sa condition de possibilité *et d'impossibilité*. L'identité se pose toujours en se différenciant et il ne peut y avoir d'identité collective qui soit une totalité close et autoréférentielle. Rien de tel qu'une communauté homogène, vidée de toute différence, comme la fantasme dangereusement Carl Schmitt pour qui l'antagonisme est toujours extérieur.

La vie politique ne peut donc aller sans conflit, chose qu'ignorent les théoriciens de la démocratie délibérative qui cherchent à fonder la démocratie représentative sur des bases normatives plus solides et ambitieuses que la version instrumentale et élitiste défendue naguère par le modèle dit « agrégatif » particulièrement en vogue dans la science politique américaine d'après-guerre²³. Selon ce dernier, en effet, l'idéal d'une démocratie où le peuple souverain se manifeste par l'expression d'une volonté générale est illusoire et ne correspond pas à la réalité empirique des démocraties de masse modernes. Celles-ci sont composées d'individus essentiellement tournés vers leurs intérêts privés qui n'agissent et ne font de choix qu'en fonction de préférences individuelles. Exit la figure du citoyen actif participant à la définition d'un bien commun qui transcende ses intérêts particuliers. Le tournant délibératif des théories de la démocratie, qui intervient dans les années 1980, entend revaloriser les idées de bien commun et de volonté générale en faisant porter l'attention sur « la question de la rationalité des décisions collectives²⁴ ». La délibération est censée permettre la construction politique des préférences dans un espace public d'argumentation rationnelle tournée vers un consensus collectif au lieu de les considérer comme des atomes préexistants qui ne font que s'agréger par compromis ou à l'occasion de votes. Mais, selon C. Mouffe, dans la mesure où les délibérativistes croient à la possibilité d'un consensus pleinement rationnel et inclusif supposé rassembler le peuple en une communauté unifiée à travers une légitimation délibérative des règles et décisions collectives, ils tentent de réduire la dimension constitutive du social qu'est l'antagonisme. Effrayés par les conflits potentiels portés par la pluralité moderne des conceptions du bien, Rawls et Habermas tenteraient de conjurer ce danger en

²² C. MOUFFE, *The Democratic Paradox*, *op. cit.*, p. 101.

²³ Pour une présentation du courant de la démocratie délibérative et de son émergence contre la démocratie agrégative, voir Alice LE GOFF et Charles GIRARD, *La démocratie délibérative, anthologie de textes fondamentaux*, Paris, Hermann, 2010.

²⁴ Alice LE GOFF, « Vers une approche pragmatiste et critique de la démocratie délibérative », *Cités*, n°3, 2011, p. 264.

pensant les conditions de production d'un accord public qui s'affirmerait par-delà toute division. Cette opération repose, selon elle, sur la distinction, que font les deux auteurs, entre les sphères privée et publique. Les visions du monde déraisonnables ou substantielles sont confinées dans la première et seules celles qui sont raisonnables ou procédurales, capables d'accords rationnels, sont destinées à animer la seconde. C'est sur cette base que, par un processus d'argumentation publique et pacifique, l'on pourrait atteindre un consensus qui permettrait de définir le bien commun tout en éliminant les dangers du conflit, qu'il se manifeste sous le forme d'une féroce compétition d'intérêts égoïstes ou d'une cruelle guerre identitaire.

Or, ce recouvrement de l'antagonisme fondamental implique trois inconséquences dangereuses. Premièrement, la croyance que le conflit puisse être éliminé d'une société empêche de comprendre l'origine même de tout consensus, à savoir le fait qu'il ne peut être atteint sans exclusion. En ignorant ce point essentiel, les théoriciens délibératifs dissimulent leur propre acte de pouvoir, très précisément la nature stratégique du consensualisme. C. Mouffe étaye son analyse en évoquant le consensus par recoupement de Rawls. D'après elle, ce dernier ne peut être un accord pleinement inclusif, mais uniquement le rassemblement des seuls libéraux et, par conséquent, l'exclusion des non-libéraux. Rationalité publique et principes libéraux sont en effet indissociables chez Rawls. On ne peut intégrer le débat public sans admettre au préalable ces derniers. Toute vision du monde qui ne se montrerait pas « raisonnable », qui n'admettrait donc pas les principes de la rationalité libérale, se verra *refoulée* dans la sphère d'une métaphysique privée. Ainsi, selon C. Mouffe, il y a, au cœur du processus de production du consensus, un antagonisme qui est rendu invisible par la distinction entre « simple pluralisme » et « pluralisme raisonnable », c'est-à-dire entre la diversité *de facto* des visions du monde et la diversité *de jure* des visions qui se recoupent et composent la raison publique car elles comportent une composante libérale. De cette manière, en effet, les exclusions peuvent être déniées par l'affirmation qu'elles sont le résultat nécessaire du libre exercice de la raison publique. Le consensualisme libéral rawlsien déguise une décision politique, un pur acte de pouvoir, en processus de justice rationnelle. Aussi C. Mouffe conclut-elle que « hélas, il ne suffit pas d'éliminer le politique dans ses dimensions d'antagonisme et d'exclusion de sa théorie pour le faire disparaître du monde réel. Il revient avec virulence²⁵ ».

²⁵ C. MOUFFE, *The Democratic Paradox*, op. cit., p. 31.

Ce faisant — deuxième inconséquence —, les défenseurs du modèle délibératif de démocratie promeuvent une « dangereuse utopie de la réconciliation²⁶ ». Par leur insistance sur le consensus et leur déni de l'antagonisme, ils se rapprochent, selon C. Mouffe, des politiques de la « troisième voie » ayant caractérisé la social-démocratie de Bill Clinton, Tony Blair et Gerhard Schröder dans les années 1990 et 2000, dont le propre était d'affirmer l'obsolescence de l'affrontement gauche/droite²⁷. De même que ces politiques, ils portent une part de responsabilité dans l'émergence de formes extrêmes d'antagonisme que représentent l'extrême droite et le fondamentalisme. Parce que l'idéal consensuel des thuriféraires de la fin des idéologies et de la lutte des classes implique l'effacement des frontières politiques, de l'acte d'exclusion/inclusion et des conflits entre différents groupes, dissous dans la fiction de l'unité rationnelle, le mécontentement social ne peut trouver des formes d'expression qui soient contenues dans des identifications collectives mesurées. Dès lors, les conflits se manifestent autrement, à travers des identifications collectives hostiles au pluralisme démocratique, c'est-à-dire à travers une affirmation de soi essentialiste qui débouche sur un nationalisme raciste ou un fondamentalisme religieux.

Enfin, C. Mouffe accuse les défenseurs du consensus rationnel de légitimer et de naturaliser le *statu quo* et ses injustices. Affirmer que tel ou tel consensus est fondé en raison, i.e. objectif et neutre, c'est ignorer son caractère hégémonique (contingent et produit d'un rapport de forces) et poser une identification collective donnée, avec ses présupposés et ses règles, comme universelle et nécessaire. Il devient ainsi impossible de contester un tel consensus car il est supposé être l'expression même de la justice. A l'inverse, soutient C. Mouffe, reconnaître et assumer les actes de pouvoir et d'exclusion qu'implique toute identification collective comme une dimension nécessaire de toute vie démocratique permet de « les mettre en lumière, de les rendre visibles de sorte qu'ils peuvent faire l'objet de contestations²⁸ ». Autrement dit, la contestation du *statu quo* demeure impossible tant qu'un consensus donné est considéré comme rationnellement fondé, et par là même conforme à la justice, débarrassé de toute relation asymétrique.

Pour J. Rancière, l'idée même d'une démocratie consensuelle est contradictoire et doit être qualifiée de « post-démocratie ». Si la démocratie consiste dans la manifestation polémique d'un tort, dans la sphère d'apparence nécessairement conflictuelle d'un compte des incomptés, la démocratie consensuelle en est la négation pure et simple dans la mesure où son

²⁶ *Ibid.*, p. 29.

²⁷ Voir C. MOUFFE, *On The Political*, Londres, Routledge, 2005.

²⁸ C. MOUFFE, *The Democratic Paradox*, *op. cit.*, p. 34.

idéal d'une intercompréhension collective sans accroc consiste à « faire disparaître l'apparence troublée et troublante du peuple et son compte toujours faux derrière des procédures [...] de mise en harmonie du compte des parties et de l'image du tout [...]. La communauté y est incessamment présentée à elle-même. Le peuple n'y est plus jamais impair, incomptable ou irréprésentable²⁹ ». En termes plus communs, on dira que le consensualisme démocratique tend à rendre inapparent et inopérant l'agir politique envisagé comme contestation de l'ordre établi, qu'il considère seulement comme un dysfonctionnement irrationnel et dangereux.

Faut-il voir en approche agonistique de la démocratie et du politique un éloge irrationnel de l'usage de la force en politique ? Considérer que le politique est ultimement structuré par des relations de pouvoir, n'est-ce pas enterrer tout espoir que l'on puisse un jour atteindre une société bien ordonnée où le pouvoir n'est plus violent et despotique, mais soumis à des principes de justice valides ? L'insistance sur la place centrale accordée au conflit ne risque-t-elle pas de faire le lit d'un nihilisme politique à tendance guerrière soumettant la raison humaine aux rapports de forces ? Iris M. Young, pourtant très critique à l'égard du modèle délibératif tel qu'il a été développé dans le sillage de Habermas et Rawls, reproche au modèle agonistique de C. Mouffe de

« n'avoir aucun moyen de distinguer des issues normativement légitimes de la volonté du plus fort et de ne faire aucune différence entre des préférences subjectives et des jugements plus objectifs sur la justice ou la justesse³⁰ ».

I. M. Young renvoie alors les penseurs du conflit démocratique aux thuriféraires néolibéraux de la démocratie agrégative, lesquels réduisent celle-ci à une compétition entre des individus pour prendre le pouvoir et à des citoyens consommateurs dont l'activité se borne à choisir de élus selon leurs préférences individuelles. Cette approche conçoit la démocratie comme un espace de conflit d'intérêts. Or, selon Young c'est précisément ce à quoi aboutirait aussi le modèle agonistique :

« Certains de ces théoriciens politiques qui défendent un modèle agonistique de politique démocratique n'expriment pas un point de vue différent du modèle de compétition entre groupes d'intérêt dans laquelle des intérêts agrégés peuvent faire le droit³¹ ».

La critique est enlevée, mais elle rate sa cible. Pour les agonistes, l'antagonisme et la rationalité ne sont pas antithétiques. Leur contestation du rationalisme du modèle

²⁹ J. RANCIERE, *La mésentente*, op. cit., p. 144.

³⁰ Iris Marion YOUNG, *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 50. [Ma traduction]

³¹ *Ibid.*, p. 51

consensualiste n'est pas une critique de la raison *per se*. Ne pas reconnaître le caractère impur de la raison politique, c'est-à-dire l'entrelacement du conflit et de la rationalité dans les pratiques politiques, « c'est, dénonce J. Rancière, s'enfermer dans les fausses alternatives qui demandent de choisir entre les lumières de la rationalité communicative et les ténèbres de la violence originaire ou de la différence irréductible³² ». Les agonistes soutiennent au contraire que le conflit qu'ils valorisent ne relève en rien de la compétition d'intérêts égoïstes, qu'il est tourné vers l'universel et qu'il est le véhicule de l'émancipation :

« La rationalité politique n'est précisément pensable qu'à la condition d'être dégagée de l'alternative où un certain rationalisme veut l'enfermer : ou bien l'échange entre partenaires mettant en discussion leurs intérêts ou leurs normes, ou bien la violence de l'irrationnel³³ ».

Rejeter ou relativiser le conflit c'est s'empêcher de voir qu'il *est* la rationalité propre aux pratiques d'émancipation politique, sa *logique* même ; c'est renforcer du même coup le *statu quo*. Il convient maintenant de déterminer plus précisément en quoi consiste la raison du conflit.

1.2. Le conflit comme pratique rationnelle

J. Rancière a consacré à cette question le troisième chapitre de *La méésentente* intitulé « La raison de la méésentente ». Il y discute notamment la pragmatique universelle dont Habermas fait le fondement de la démocratie et qui a inspiré de nombreuses approches délibératives dites « procédurales³⁴ ». Cette théorie peut être schématiquement résumée de la manière suivante. L'interaction langagière est le fondement de la société, car elle est ce qui rend la reproduction sociale possible dans la mesure où la communication est l'élément dans lequel les individus se constituent par l'accès à l'altérité. Pour être rationnelle et émancipatrice, l'activité politique doit se former conformément à la normativité inhérente à l'agir communicationnel. Elle doit donc prendre la forme d'une discussion dans laquelle les interlocuteurs effectuent des actes de langage par lesquels ils cherchent une

³² J. RANCIERE, *La méésentente*, p. 71.

³³ *Ibid.*, p. 71.

³⁴ Les approches procédurales de la délibération issues de J. Habermas s'opposent aux approches dites « substantielles » développées dans le sillage de Rawls. L'approche substantielle subordonne la légitimation délibérative du pouvoir à des principes préalables à la délibération elle-même. Chez Rawls, il s'agit du principe de justice qu'est l'équité, c'est-à-dire d'abord la liberté individuelle et ensuite l'égalité (égalité des chances et stratégie maximin). Quant au procéduralisme il ne pose aucune limite *a priori* à la délibération. Les principes de justice sont constitués à travers la procédure délibérative elle-même qui les présuppose.

intercompréhension mutuelle, c'est-à-dire à obtenir l'accord de l'autre. Contrairement aux actes perlocutoires qui sont stratégiques et instrumentaux en ce qu'ils visent à provoquer un certain effet sur l'interlocuteur, les actes illocutoires, au fondement de toute communication et donc de la socialisation, façonnent une situation dans laquelle est requis l'engagement des locuteurs dans une relation intersubjective tournée vers l'intercompréhension. Sur cette base, la vie politique doit consister dans la rencontre entre des locuteurs qui doivent confronter des prétentions à la validité et les justifier rationnellement en leur faveur dans l'espoir de convaincre (et non de persuader) les autres et d'atteindre ainsi un accord. Le consensus est donc posé comme l'horizon normatif, immanent à toute interaction sociale, d'une vie politique rationnelle, c'est-à-dire faite de justesse et de justice.

A l'opposé, J. Rancière insiste sur le conflit qu'il appelle *mésentente*. On a déjà évoqué la distinction qu'il fait entre de la police et la politique. La première désigne un processus de constitution d'un ordre communautaire par la distribution en parties des corps selon des places, des fonctions et des identités. Elle est un partage du sensible distinguant entre le perceptible et le non perceptible, entre ceux qui parlent et ceux dont la parole n'est perçue que comme du bruit. C'est pourquoi la police constitue un *tort* fait aux sans-part, une expression que J. Rancière utilise pour désigner ceux qui n'ont pas de partie dans le découpage des places et des fonctions. Quant à *la* politique, que J. Rancière identifie intégralement à la démocratie, elle est le processus d'« introduction dans le champ de l'expérience d'un visible qui modifie le visible³⁵ », qui induit un bouleversement du partage policier du sensible par la surimposition « sur le décompte des parties de la société l'effectivité d'une part des sans-part³⁶ ». Autrement dit, politique et démocratie sont « la conduite d'un litige³⁷ », l'affirmation conflictuelle de l'égalité contre l'assujettissement policier qui la nie. Il s'agit, plus précisément, de manifestations verbales de l'égalité destinées à rendre perceptible l'existence de sujets doués d'un langage articulé : « elles produisent des inscriptions de l'égalité et elles argumentent les inscriptions existantes³⁸ ». Ce schéma conceptuel qui comprend *le* politique comme l'opposition de ces deux logiques hétérogènes, rend caduque toute compréhension de la politique et de la démocratie comme activités communicationnelles tournées vers l'intercompréhension. En effet, aucun consensus ne peut être trouvé entre police et politique, les sans-part ne peuvent entrer dans aucune délibération dans la mesure où ils ne sont même pas perçus comme des sujets parlants, mais comme des

³⁵ *Ibid.*, p. 140.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

« animaux » bruyants. « La démocratie, explique J. Rancière, institue donc des communautés spécifiques, des communautés polémiques qui mettent en jeu l'opposition même des deux logiques, la logique policière de la distribution des places et la logique politique du trait égalitaire³⁹ ». Aussi, la politique ne peut-elle se manifester que de façon conflictuelle sur le mode de la *mésentente*.

Mais J. Rancière ne réduit pas la vie politique à un pur affrontement de forces aveugles dénuées de *logos*. Au contraire, il considère comme Habermas que la politique est une affaire de langage. En effet, il parle de « déclaration égalitaire⁴⁰ », de « situation d'interlocution et d'argumentation⁴¹ » ou encore de « litige argumentatif politique⁴² ». Toutefois, sa politique « communicationnelle » n'est pas une relation neutre et sans ambiguïté où les locuteurs présenteraient, à égalité, des prétentions à la validité qu'il s'agirait de partager :

« On identifie ainsi la rationalité du dialogue avec le rapport de locuteurs qui s'adressent l'un à l'autre, sur le mode grammatical de la première et de la deuxième personne, pour confronter leurs intérêts et leurs systèmes de valeurs et mettre leur validité à l'épreuve. On tient trop facilement pour acquis que cela constitue une description exacte des formes du *logos* politique rationnel et que c'est, en conséquence, ainsi que la justice se fraie un chemin dans les relations sociales »⁴³.

J. Rancière questionne ce schéma : « est-ce bien ainsi que le *logos* circule dans les relations sociales ?⁴⁴ ». L'interlocution selon lui n'a pas lieu entre des égaux⁴⁵. Le « “dialogue” politique⁴⁶ », tel qu'il l'entend, a toujours lieu non entre des partenaires, mais entre des sans-part et des agents de la police. Il est nécessairement asymétrique et paradoxal puisqu'il a lieu entre celles et ceux qui s'adressent à celles et ceux qui ne les entendent pas. Par exemple, le maître d'usine ne considère pas être dans un espace public d'argumentation entre concitoyens, mais dans un espace privé où il n'y a qu'un patron et ses travailleurs. Par conséquent, il ne peut entendre leurs revendications de justice et d'égalité, car, pour les

³⁹ *Ibid.*, p. 141.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 127.

⁴¹ *Ibid.*, p. 78.

⁴² *Ibid.*, p. 77.

⁴³ *Ibid.*, p. 72.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Bien entendu, J. Habermas ne suppose pas non plus que les interlocuteurs soient socialement égaux. Mais il demande qu'ils entrent en discussion en faisant *comme si* : chacun doit mettre *entre parenthèses* sa propre situation sociale pour ne prendre appui que sur les seules ressources rationnelles de la communication. Seule doit primer la force du meilleur argument. Les interlocuteurs sont tenus pour égaux en tant qu'êtres de langage. Or, J. Rancière indique que cette égalité n'est jamais reconnue par la police et que donc la discussion comme il entend n'a jamais lieu.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 71.

comprendre ainsi, il faudrait un monde commun (un espace d'argumentation entre égaux) qui n'existe pas pour lui. Les sujets de cet échange sont en effet irréels puisque, de son point de vue, il n'y a pas de concitoyens, mais un maître et des serviteurs. Il en va donc de même pour l'objet revendiqué qui ne peut avoir un sens que si ces sujets égaux existent. Or, aux yeux du maître ils ne peuvent exister. Pour lui, « il y a donc là seulement une révolte, un bruit de corps irrités. Et il suffit d'attendre qu'il cesse ou de prier l'autorité de le faire cesser⁴⁷ ».

Ainsi, quand un maître engage un dialogue avec un serviteur et lui demande : « Vous m'avez compris ? », il n'émet pas une prétention à la validité soumise à l'exigence de l'intercompréhension, il joue plutôt sur le sous-entendu de cette (fausse) question qui est « Vous n'êtes pas en mesure de comprendre, vous n'avez qu'à obéir⁴⁸ ». Tout se joue dans l'ambiguïté du « comprendre » : saisir des problèmes ou prendre Des ordres. Le maître réalise un acte de langage singulier dans lequel la compréhension est doublée par un acte de pouvoir qui opère une séparation entre celles et ceux qui sont en mesure de comprendre des problèmes et celles et ceux qui ne peuvent qu'exécuter des ordres.

« Dans la logique pragmatique, le locuteur est obligé, pour le succès de sa propre performance, de la soumettre à des conditions de validité relevant de l'intercompréhension. Faute de quoi, il tombe dans la “contradiction performative” qui ruine la force de son énoncé. Or “Vous m'avez compris ?” est un performatif qui se moque de la “contradiction performative”, parce que sa performance propre, sa manière de se faire comprendre, est de tracer la ligne de partage entre deux sens du même mot et deux catégories d'êtres parlants. Ce performatif fait entendre à ceux auxquels il s'adresse qu'il y a des gens qui comprennent les problèmes et des gens qui ont à comprendre les ordres que les premiers leur donnent⁴⁹ ».

Du côté des sans-part, leur tour dans l'interlocution ne consiste pas non plus à émettre une prétention à la validité qui serait retenue ou rejetée par un partenaire égal. Leur acte de langage, explique J. Rancière, est lui aussi très singulier car il ouvre une scène argumentative où s'exhibe le partage du sensible, où apparaît la distinction implicite entre deux langages (celui des problèmes et celui des ordres) et deux types d'êtres (les commandants et les exécutants). La performance langagière propre aux sans-part, précise J. Rancière, consiste à répondre à la (fausse) question du maître à deux niveaux. Premièrement, ils disent : « nous vous comprenons puisque nous comprenons », ce qui revient à affirmer l'égale capacité de compréhension ; deuxièmement, ils commentent la situation même de l'interlocution : « Nous comprenons ce que vous dites quand vous dites “vous m'avez compris ?”. Nous comprenons

⁴⁷ *Ibid.*, p. 82.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁹ *Ibid.*

qu'en disant "vous m'avez compris", vous dites en fait : "vous n'avez pas besoin de me comprendre, pas les moyens de me comprendre, etc."⁵⁰ ». Autrement dit, l'interaction politique consiste non pas à en une *disputatio* concernant la validité de telle ou telle prétention, mais en un *commentaire* émancipateur, depuis la position de la troisième personne, de la situation même de l'interlocution dont le tort qui en est constitutif est mis en évidence. La politique, et partant la démocratie, c'est donc l'interlocution comme *mésentente*. Elle n'est pas un différend qui porterait, comme chez Lyotard, sur l'usage et le sens des mots, mais elle

« concerne moins l'argumentation que l'argumentable, la présence ou l'absence d'un objet commun entre un X et un Y. Elle concerne la présentation sensible de ce commun, la qualité même des interlocuteurs à le présenter. La situation extrême de mésentente est celle où X ne voit pas l'objet commun que lui présente Y parce qu'il n'entend pas que les sons émis par Y composent des mots et des agencements de mots semblables aux siens⁵¹ ».

Autrement dit, dans la structure de la mésentente ce qui est en litige n'est pas le contenu de l'interlocution, mais l'interlocution elle-même : son contexte, son objet et les sujets mêmes qui y participent. Il faut que les sans-part fassent la démonstration qu'ils peuvent et veulent avoir part. La rationalité de la politique, de la démocratie, passe donc par la remise en question fracassante d'un partage qui semblait pourtant naturel entre des être doués de *logos* et d'autres capables seulement de *phonè*. Subitement, les animaux parlent. Leur performance consiste à perturber l'ordre policier et à démontrer l'égalité des êtres parlants en déclarant :

« Nous comprenons que vous voulez nous signifier qu'il y a deux langues et que nous ne pouvons pas vous comprendre. Nous percevons que vous faites cela pour partager le monde entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent. Nous disons au contraire qu'il y a un seul langage qui nous est commun et qu'en conséquence nous vous comprenons même si vous ne le voulez pas. Bref nous comprenons que vous mentez en niant qu'il y ait un langage commun⁵² »

La confrontation engagée ici est alors porteuse d'universel car elle est la démonstration d'un *logos* égal et d'un monde partagé par-delà la division policière. Les ouvriers en grève, estime J. Rancière, revendiquent des droits sur la base de l'égalité humaine et ouvrent ainsi « une scène d'argumentation singulière. Le sujet ouvrier qui s'y fait reconnaître comme interlocuteur doit faire *comme si* la scène existait, comme s'il y avait un monde commun d'argumentation⁵³ ». La mésentente n'est donc pas de l'ordre d'une violence aveugle ou de la défense virulente d'intérêts particuliers, mais a pour enjeu l'égalité déjà existante de tous les

⁵⁰ *Ibid.*, p. 74.

⁵¹ *Ibid.*, p. 14.

⁵² *Ibid.*, p. 75.

⁵³ *Ibid.*, p. 81.

êtres parlants qui se manifeste *nécessairement* de façon conflictuelle car elle ne peut être vérifiée que par l'interruption d'un ordre *qui toujours déjà la nie*. Il s'agit de faire voir aux dominants qu'il y a bel et bien un monde commun déjà là. Le conflit comme mésentente est donc ce par quoi est manifestée l'existence effective d'un monde commun d'êtres également parlants, c'est-à-dire d'un monde tissé par un *logos* universel.

2. Un conflit à domestiquer

A ce niveau d'analyse, il semblerait que les approches radicales sont aux antipodes du consensualisme, relais évident de la police démocratique du politique en ce qu'il implique un escamotage des pratiques insurgentes. Cependant, à y regarder de plus près on constate que les agonistes ont plus de choses en commun qu'ils ne le pensent avec le modèle délibératif. Ils définissent en effet de manière analogue les relations politiques et le conflit — définition qui correspond à la norme que leur impose la police démocratique. S'agissant de C. Mouffe cela s'indique dans une problématique de la stabilité et de l'ordre qu'il s'agit de maintenir (2.1.) ainsi que dans l'idée que le conflit a lieu entre des acteurs également légitimes, ce qui revient à minimiser la domination et donc le conflit comme insurrection contre la domination (2.2.).

2.1. Le conflit comme menace : la nécessité de l'ordre

La position de C. Mouffe à l'égard du conflit politique est pour le moins ambivalente. Ainsi que le remarque Mark Wenman⁵⁴, la conception qu'elle s'en fait a évolué depuis sa collaboration avec Laclau dans *Hégémonie et stratégie socialiste*. Dans cet ouvrage fondateur, l'antagonisme est conçu essentiellement comme un rapport de domination et par conséquent le conflit politique, par conséquent, comme « résistance [...] lutte contre la subordination⁵⁵ ». Sans être abandonnée, cette définition du conflit, reprise dans ses écrits plus récents où elle développe son propre modèle de démocratie nommé « pluralisme agonistique »⁵⁶, va être subordonnée à une conception schmittienne du politique et de l'antagonisme. La lutte pour l'émancipation se pensera désormais sur la base de la division fondamentale entre amis et

⁵⁴ M. WENMAN *Agonistic Democracy*, *op. cit.*, p. 190-192.

⁵⁵ E. LACLAU et C. MOUFFE, *Hégémonie*, *op. cit.*, p. 266.

⁵⁶ Le premier ouvrage qui marque cette seconde période est *The Return of the Political* (1993).

ennemis. Or, ce glissement a de lourdes implications. Comme l'a remarqué Wenman, « il y a une différence essentielle entre la lutte qui oppose opprimés et oppresseurs, qui est le produit d'une demande d'émancipation, et le conflit entre amis et ennemis qui génère un discours portant sur la nécessité de l'ordre et de la sécurité⁵⁷ ». Ce passage de Marx à Schmitt, en quelque sorte, est en vérité un retour à Hobbes. L'enjeu pour C. Mouffe n'est autre désormais que de prévenir la dégénérescence en guerre civile de l'affrontement entre amis et ennemis, ce qui revient à retrouver la problématique du *Léviathan*, celle des conditions pour garantir l'ordre et la sécurité (bien qu'avec des solutions aux antipodes de celles de Hobbes).

Relisant librement *La notion de politique*⁵⁸ de Schmitt, C. Mouffe considère que le politique est nécessairement porteur de grands dangers. Dans la mesure où il implique la création d'un « nous » par l'exclusion d'un « eux », il ouvre nécessairement la possibilité menaçante d'une guerre à mort. En effet, si « nous » et « eux » ne désignent plus dominés et dominants, mais des différences d'*identités* (culturelles, philosophiques, religieuses, sexuelles, etc.), celles-ci peuvent cesser d'être de simples altérités pour donner lieu à des rapports d'hostilité, *i.e.* devenir des oppositions entre amis et ennemis en guerre potentielle. C'est le cas « quand l'« autre », qui n'était jusqu'alors considéré que comme différent commence à être perçu comme quelqu'un qui rejette « mon » identité et donc comme celui qui menace « mon » existence⁵⁹ ». Et, comme on l'a vu, la dénégation de l'antagonisme ne peut que renforcer cette logique en faisant le lit du fondamentalisme et de l'extrême droite, autant d'identités qui se perçoivent comme closes et qui refusent toute négociation. L'« autre » devient un ennemi « mortel ». D'où la nécessité d'établir un ordre pacifique : le partage conflictuel en termes d'ami/ennemi doit être contrôlé car il menace l'existence de la communauté politique et, partant, de la démocratie elle-même. La position de C. Mouffe prend un tour paradoxal ici : elle entend faire simultanément place au conflit au sein de la démocratie, tout en cherchant à l'en préserver. La solution schmittienne est d'emblée écartée : C. Mouffe ne propose pas de prévenir l'antagonisme extrême par une volonté souveraine forte, capable de créer une pleine homogénéité. En effet l'antagonisme est irréductible, que ce soit à l'extérieur ou à l'intérieur. La volonté de Schmitt de dépasser le pluralisme, qu'il réduit à une métaphysique libérale antipolitique, n'est qu'une façon très dangereuse de nier l'antagonisme et de l'exacerber. Aussi, le problème de la philosophe est-il désormais le suivant : « comment

⁵⁷ M. WENMAN, *op. cit.*, p. 190.

⁵⁸ C. SCHMITT, *La notion de politique*, trad. M-L. Steinhäuser, Paris, Flammarion, 1999.

⁵⁹ C. MOUFFE, « For a Politics of Nomadic Identity », in G. ROBERTSON, *et al.* (éds.), *Travellers' Tales : Narratives of Home and Displacement*, Londres, Routledge, 1994, p. 108.

est-il possible de créer et maintenir un *ordre* pluraliste ?⁶⁰». Autrement dit, comment générer une communauté qui fasse place à la dimension constitutive de l'antagonisme compris comme partage entre « nous » et « eux », tout en empêchant sa dégénérescence en affrontement meurtrier entre les différentes identités ?

La solution qu'elle avance est de permettre à l'antagonisme de s'exprimer, mais sous des formes désamorçées. En effet, elle distingue l'*antagonisme* de l'*agonisme*. Le premier est la possibilité ouverte, par le politique (et qui est donc irréductible), de la guerre entre des *ennemis* où les belligérants qui ne négocieront jamais leurs identités car il y va de leur existence. L'agonisme est l'antagonisme désamorcé, c'est-à-dire un affrontement réduit à une rivalité entre *adversaires* qui ne mènent pas un combat à mort mais se reconnaissent mutuellement un droit légitime à exister. Toutefois, désamorcer n'est pas nier. C. Mouffe cherche à multiplier les relations agonistiques car elles permettent, libèrent et limitent l'expression de l'antagonisme. L'agonisme ne diffère donc pas de l'antagonisme comme l'inimitié et l'*inimicus* diffèrent chez Schmitt de l'hostilité et du *hostis*. Pour le juriste allemand l'inimitié n'est pas politique mais privée ou morale. C'est la position d'un *hostis* qui est la condition du politique. C. Mouffe entend bien préserver cette dimension : l'agonisme n'est pas une négation de l'antagonisme et l'adversaire n'est pas une négation de l'ennemi. Ils sont une modification de son mode d'être de sorte à en bloquer la portée destructrice. Déminer ainsi l'explosivité de l'antagonisme contenu dans *le* politique est, selon C. Mouffe, le travail de *la* politique qu'elle définit comme « l'ensemble des pratiques, discours et institutions qui cherchent à *établir un ordre* et organiser la coexistence humaine dans des conditions qui sont toujours conflictuelles car elles sont affectées par la dimension du politique⁶¹ ». Il s'agit non seulement de protéger la démocratie mais également de l'aviver car les relations agonistiques empêchent sa dangereuse fixation dans une interprétation exclusive du lien communautaire et des principes fondamentaux qui l'animent (égalité et liberté). La domestication de l'antagonisme dans un ordre pluraliste est par exemple censée, à la fois, ouvrir la possibilité de la lutte contre la tentative de clôture néolibérale du sens de la communauté, et prévenir l'exacerbation de cette lutte en guerre civile. Le conflit devra donc prendre la forme d'une contestation de la signification des principes démocratiques imposée par l'actuelle hégémonie néolibérale. Mais, le conflit démocratique précède tout contenu idéologique : même si elle est plus progressiste et égalitaire, la nouvelle hégémonie ne devra

⁶⁰ C. MOUFFE, *The Return of the Political*, *op. cit.*, p. 4. [Mes italiques].

⁶¹ C. MOUFFE, *The Democratic paradox*, *op. cit.*, p. 101. [Mes italiques].

jamais fixer définitivement la signification des principes de la communauté politique, faute de quoi elle dégèrerait en totalitarisme.

Toutefois, en dépit de la place accordée à la lutte hégémonique, C. Mouffe a une conception de la démocratie structurée par une problématique de l'ordre qui lui donne une allure policière. Le conflit acceptable et désirable appelé agonisme — désaccord légitime entre adversaires — a en effet comme condition de possibilité un *consensus* qui le précède et qui le limite. En lieu et place de la conception homogénéisante de la communauté par Schmitt, C. Mouffe insiste sur la notion de « communalité »⁶² qui désigne l'unique voie permettant de laisser être le pluralisme antagonique sans que ses potentialités meurtrières ne s'actualisent. La communalité est en effet un type de communauté où l'on trouve un lien fort qui forme le *demos*, mais aussi un espace permettant à la diversité des identités de s'exprimer à travers l'agonisme. Dans un tel cadre, les sujets sont des « ennemis amicaux, c'est-à-dire des personnes qui sont amies car elles partagent un espace symbolique commun, mais qui sont aussi ennemies car elles veulent organiser cet espace symbolique commun de différentes façons⁶³ ». D'une part, cela signifie que la démocratie est et doit être une sphère de relations conflictuelles, mais d'autre part, cela requiert que les citoyens soient des amis : ils doivent s'unir en se référant au même pôle symbolique, à savoir les principes d'égalité et de liberté. Par conséquent, *au sujet de ces principes il doit y avoir un consensus* qui intervient comme un fait préalable qui délimite le champ du conflit légitime. Sans ce consensus, aucun agonisme n'est possible. Deux choses sont à noter ici. Premièrement, la démocratie comme régime pluraliste est hors de portée du conflit. C. Mouffe *clôture* l'horizon de la lutte en faisant des principes démocratiques sa condition de possibilité et d'impossibilité. En dehors de leur espace symbolique c'est le chaos de la guerre (l'antagonisme exacerbé) ou la nuit totalitaire (l'antagonisme étouffé). Deuxièmement, ce consensus implique, comme on va le voir, une opération de domestication des pratiques conflictuelles insurgeantes.

L'objectif n'est pas d'accuser C. Mouffe de sombrer dans une approche purement consensualiste. Comme le montre Wenman, les critiques qui voient dans son « consensus conflictuel » une incohérence et une adhésion non avouée au modèle délibératif⁶⁴, ignorent que la notion de consensus peut parfaitement trouver un usage légitime en dehors du rationalisme de ce dernier. Chez C. Mouffe, cette notion ne désigne pas un accord rationnel

⁶² Voir C. MOUFFE, *The Democratic Paradox*, p. 50 et 55.

⁶³ *Ibid.*, p. 13.

⁶⁴ On trouve ces critiques dans : Kieth BREEN, « Agonism, Antagonism and the Necessity of Care », in Andrew Schaap (éd.), *Law and Agonistic Politics*, op. cit., p. 138-139 ; Andrew KNOPS, « Agonism as Deliberation - On Mouffe's Theory of Democracy », *Journal of Political Philosophy*, vol. 15, n°1, 2007, p. 115-126. (2007).

pleinement inclusif, mais une appartenance passionnelle à la même communauté fondée sur des investissements libidinaux et sur le partage concret d'une même forme de vie — aspects de la démocratie qu'elle théorise en se référant à Freud⁶⁵ mais surtout à la philosophie du langage de Wittgenstein⁶⁶.

Cela dit, même si le consensus selon C. Mouffe n'implique pas une négation du conflit, elle partage avec le modèle délibératif l'insistance sur l'importance première de l'accord et sur la nécessité de conjurer le conflit — *fond stratégique qui leur est commun et qui donne leur sens à ces discours démocrates pourtant si différents*. Le conflit agonistique est relatif à un consensus préalable au maintien duquel il doit travailler. En ce sens, C. Mouffe est proche des considérations critiques de la théorie délibérative qui en restent néanmoins partie prenante en s'efforçant de montrer comment les procédures délibératives peuvent intégrer des relations conflictuelles comme l'un de leurs moments⁶⁷. Corrélativement, son insistance sur le consensus est liée à sa croyance en la nécessité de l'ordre. Or cette idée est inévitable si dès le départ le conflit est conçu comme un phénomène dangereux toujours déjà présent dans les relations humaines. Wenman l'établit de façon très claire : « pour Mouffe, il semble que le premier, voire le seul bien de la démocratie agonistique est de garantir l'ordre et la sécurité contre la possibilité, toujours présente en arrière plan, de l'antagonisme⁶⁸ ». Tout comme les théories délibératives critiques, C. Mouffe ne valorise donc pas le conflit en lui-même, mais pour ce qu'il permet d'obtenir en termes d'ordre et de stabilité pluralistes. Dans tous les cas, il représente un danger, mais la spécificité de C. Mouffe est de vouloir combattre le feu par le feu. Dans ces conditions, il est évident que le conflit ne signifie plus d'abord une lutte contre la domination qui serait *en elle-même* émancipation. Au contraire même, cette lutte n'est qu'une des manifestations possibles de l'antagonisme, qui peut, comme toutes les autres (haine raciale, fondamentalisme religieux, etc.) dégénérer en guerre ouverte et qu'il s'agit donc aussi de domestiquer. Tel est donc l'un des plis partagés par les discours démocratiques

⁶⁵ C. MOUFFE, *On the Political*, op. cit., p.25-29. L'autrice reprend l'analyse menée par Freud, dans *Malaise dans la civilisation* et *Psychologie de masse et analyse du moi*, sur la constitution des identités collectives. Elle en retire l'idée de *sublimation* de l'antagonisme, c'est-à-dire la possibilité de détourner les pulsions libidinales primitives du sujet humain (conçu comme fondamentalement agressif) de leur destination immédiate pour les orienter vers des réalisations autres dans des productions socialement valorisées, à limiter l'agressivité pour entrer dans un lien d'identification avec autrui.

⁶⁶ C. MOUFFE, *The Democratic Paradox*, op. cit., p. 60-79.

⁶⁷ Voir : Nancy FRASER, « Repenser, la sphère publique : une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement », trad. Muriel Valenta, *Hermès, La Revue*, vol. 31, n°3, 2001 ; Archon FUNG « Deliberation Before the Revolution. Toward an Ethics of Deliberative Democracy in an Unjust World », *Political Theory*, vol. 33, n°3, 2005, p. 397-419 ; Alice LE GOFF, « Démocratie délibérative, contestation et mouvements sociaux. L'idée d'un "activisme délibératif" et ses implications », *Archives de philosophie*, vol. 74, n°2, 2011, p. 241-257 ; I. M. YOUNG, *Inclusion and Democracy*, op. cit., & « Activist Challenges to Deliberative Democracy », *Political Theory*, vol. 29, n°5, 2001.

⁶⁸ M. WENMAN, op. cit., p. 200.

contemporains : conjurer le conflit politique qui menace toujours de dégénérer en chaos social. Dans mon langage : mobiliser une police du politique.

2.2. Le conflit comme jeu : l'oubli de la domination

On pourrait objecter que C. Mouffe admet bien pourtant une notion de conflit compris comme lutte émancipatrice contre la domination. Si elle le fait, dira-t-on, c'est au sein de l'espace limité du pluralisme démocratique évoqué plus haut. Pour elle en effet, cette lutte ne peut être légitime que dans un tel espace à la santé du quel elle doit même participer. C. Mouffe a souvent décrit l'agonisme comme un conflit entre différents types de doctrines politiques (socialisme, néo-libéralisme, néo-conservatisme, etc.) se battant pour imposer leur hégémonie, c'est-à-dire leur définition des principes démocratiques. Au sein de ce conflit, le néolibéralisme est présenté comme étant actuellement l'interprétation dominante de la démocratie, une interprétation qui prend une forme oppressive. L'agonisme décrit alors la lutte contre cette domination et les efforts de ses partisans pour la maintenir. Dans le même esprit, C. Mouffe insiste également sur la nécessité de contester l'hégémonie néolibérale en ranimant les élans de la gauche pour transformer le monde. Pour elle, le combat doit être mené contre l'idéologie résumée par le fameux TINA (*there is no alternative*) de Margaret Thatcher, c'est-à-dire contre la réduction de l'agir politique à la modulation pragmatique et efficace du *statu quo* à travers la recherche d'un consensus supposément non idéologique entre des agents neutres. Se voulant par-delà le conflit entre capitalisme et socialisme, les partisans de la « troisième voie » ont fermé la possibilité de toute contestation de l'actuelle domination capitaliste : « ils ne mettent pas en question l'actuelle hégémonie dominante et il n'y a aucune tentative en vue de transformer profondément les relations de pouvoir⁶⁹ ». Pour C. Mouffe, il est donc d'une importance cruciale de dévoiler la nature antagonique du politique car elle permet de montrer la contingence de toute objectivité sociale et donc d'ouvrir la possibilité de faire pièce à l'actuelle domination néolibérale. D'où la nécessité de relancer l'opposition gauche/droite⁷⁰. C'est seulement dans le cadre d'un espace politique où l'action est pensée comme conflictuelle qu'il y a possibilité de dépasser l'ordre néolibéral. La politique agonistique, *i.e.* la démocratie, est donc la lutte pour établir une nouvelle hégémonie dominante de gauche, une identité collective d'inspiration socialiste. Plus précisément, la lutte

⁶⁹ C. MOUFFE, *On the Political*, op. cit., p. 21.

⁷⁰ C. MOUFFE, *The Democratic Paradox*, 118-119.

agonistique « est une lutte entre des projets hégémoniques concurrents qui ne peuvent jamais se réconcilier rationnellement ⁷¹».

Cependant, cette référence à la lutte contre la domination est beaucoup plus ambiguë qu'il n'y paraît. On a déjà vu que la problématique de l'émancipation est subordonnée à celle de la sublimation de l'antagonisme en agonisme. Elle est confinée à la question de l'ordre et, par conséquent, soumise à un consensus démocratique préalable. Mais il y a plus ici : aussi conflictuel que semble être le modèle agonistique de l'agir politique en comparaison du modèle délibératif idéaliste, l'affrontement doit toujours avoir lieu entre des acteurs qui sont *également légitimes*. Sans doute y a-t-il une inégalité factuelle entre l'hégémonie dominante et ceux qui veulent la contester. Mais, pour autant que les adversaires se reconnaissent mutuellement comme ayant la même légitimité à défendre leurs idées, il y a une égalité de principe entre eux. Or ceci entraîne une conséquence fondamentale quant à la manière dont le conflit doit être pensé et mené : dans un cadre démocratique, les adversaires sont tous des prétendants à l'hégémonie. L'adversaire, note C. Mouffe, est « quelqu'un dont nous combattons les idées, mais dont le droit à les défendre n'est pas mis en question ⁷² ». La question qui s'impose est alors la suivante : dans la mesure où les idées des dominants constituent un élément de la domination, y a-t-il un sens pour les dominés qui luttent contre cette domination de les reconnaître comme aussi légitimes que les leurs et, par conséquent, de traiter le dominant comme le partenaire égal d'un débat ? Cette égalisation de principe des différentes prétentions hégémoniques semble en réalité renforcer le *statu quo*. La situation « adversiale » a, chez C. Mouffe, la forme d'un *jeu* compétitif entre des joueurs soumis à des règles communes (principes démocratiques) qui laissent les prétentions de la domination intactes, comme si elles étaient du même ordre que celles des dominés. Les commentaires de Wenman sont précieux à cet égard. Il indique en effet que l'agonisme de C. Mouffe est très proche de théoriciens qui proposent une interprétation politique du jeu, tels que Huizinga et Roger Caillois ⁷³ pour qui « le jeu agonistique est associé à une compétition (*contest*) ritualisée à l'intérieur dans "terrain de jeu" clairement délimité ⁷⁴ ». Pour Huizinga, en effet, les joueurs « doivent s'en tenir aux règles malgré leur désir ardent de gagner ⁷⁵ ». Le schéma agonistique est donc strictement analogue à un match qui laisse le dominant intact à la fin du jeu, de sorte que si le néolibéralisme respecte les règles du jeu démocratique, il doit être toléré et reconnu

⁷¹ C. MOUFFE, *On the Political*, op. cit., p. 21.

⁷² C. MOUFFE, *The Democratic Paradox*, op. cit., p. 102.

⁷³ Voir Roger CAILLOIS, *Les Jeux et les Hommes*, Paris, Gallimard, 1992.

⁷⁴ M. WENMAN, op. cit., p. 212.

⁷⁵ Voir Johan HUIZINGA, *Homo Ludens, essai sur la fonction sociale du jeu*, cité dans *ibid.*, p. 212.

comme un joueur également légitime à prendre part au jeu. L'adversité agonistique est, d'une certaine manière, une opposition « justice *versus* justice ». Mais, dans ces conditions, est-il encore possible de lutter contre la domination ? Certes le dominant peut perdre des matchs. Mais cette objection n'est recevable que si l'on fait abstraction de la dissymétrie effective, de la guerre qui sourde sous les procédures pacifiées de l'agonisme. En réalité, le dominant ne peut perdre que des batailles, mais jamais la guerre car celle-ci ne peut lui être déclarée. L'agonisme ne fait pas place à une véritable lutte entre des belligérants aux positions asymétriques et incommensurables. Point de « pure distance » entre eux, puisqu'ils sont co-présents sur un terrain délimité par les règles du jeu démocratique. Or, si le politique est, comme je l'ai avancé, un antagonisme entre les positions incommensurables de la domination et de l'insurgeance, alors les idées politiques dominantes n'existent que comme dominantes. Elles ne peuvent donc être des adversaires égaux devant des règles partagées. Par conséquent, elles ne peuvent être une simple différence. Lutter contre elles c'est nécessairement travailler à les supprimer car c'est supprimer la relation de domination dont elles tirent leur être et sans lesquelles elles ne seraient pas. Le problème de l'approche de C. Mouffe est que sa volonté de transformer l'antagonisme en agonisme au nom du pluralisme tend à faire du champ politique un multiculturalisme. Dans son cadre d'analyse, le pôle dominant n'est pas pleinement spécifié comme tel, puisque les dominants et leurs prétentions ont un droit égal à l'existence et que leur présence sur le terrain de jeu doit être *tolérée* comme celle de participants à part « égale » au jeu démocratique. S'ils gagnent, il faut l'accepter et tenter de gagner la fois prochaine. C. Mouffe ne considère pas que le jeu puisse être truqué, voir qu'il ne s'agit pas d'un jeu du tout dans la mesure où ce sont les mêmes qui gagnent toujours ou qui ne peuvent jamais vraiment perdre.

Nous avons donc affaire chez C. Mouffe à une élision assez sophistiquée de la domination qui, tout en constatant son existence et en appelant à lutter contre elle, interdit de chercher à la détruire, y compris par des moyens pacifiques. A ses yeux, ce serait en effet une entreprise de négation de la pluralité et d'une suture de la totalité sociale. Cette élision résulte de sa peur de l'antagonisme extrême (dont l'exacerbation est en même temps la tentative de sa négation). Mais si l'on doit tirer toutes les conséquences de sa théorie, les pratiques insurgentes collectives doivent être ajoutées à sa liste noire : émeutes, révoltes, insurrections et révolutions sont indésirables car elles tendent toutes vers l'exacerbation de l'antagonisme.

La raison profonde de cette étrange égalisation des positions est à trouver dans sa redéfinition de l'antagonisme. Il n'est plus conçu d'abord comme lutte entre dominants et dominés, mais, en termes schmittiens, comme guerre latente contre un ennemi à détruire,

principalement caractérisé par sa différence, et non par sa domination. Son enjeu n'est alors plus l'émancipation à l'égard d'une domination mais la sauvegarde d'une identité contre une menace. Cette potentielle guerre ouverte entre identités, C. Mouffe l'inscrit ontologiquement, à la manière de Lefort, dans l'être du social et en fait une division absolument irréductible. Enfin, elle repense l'antagonisme à partir de l'idée de pluralisme politique empruntée au libéralisme⁷⁶, mais relue à travers la philosophie de la différence de Derrida. Il s'ensuit une dramatisation du libéralisme politique sous le nom de pluralisme agonistique. La société moderne, du fait de sa grande diversité, est toujours perçue comme le lieu d'un danger extraordinaire qu'il faut conjurer. Or dans un tel cadre, les dissymétries sociopolitiques sont comprises comme des différences. La division au cœur du social, pour parler comme Lefort, n'est pas principalement celle des Grands et du peuple, mais la diversité des visages de l'humanité en général dont la différence de position dans la hiérarchie sociale n'est qu'un cas particulier. Dès lors, tous les adversaires sont prioritairement conçus comme des porteurs de visions du monde qui, comme l'implique la dimension normative de la notion de pluralisme, doivent être tolérés et respectés comme tels. Le néolibéralisme apparaît alors étrangement comme une expression de la diversité humaine parmi d'autres et il convient de lui reconnaître le droit d'exister.

Bien entendu, C. Mouffe rejette une vision du pluralisme qui s'abîmerait dans une indistinction relativiste puisqu'elle considère qu'il doit être limité et structuré par un consensus préalable sur les principes démocratiques que sont la liberté et l'égalité. Mais ceci ne fait que repousser le problème, le néolibéralisme étant aussi réputé faire siens ces principes. Par conséquent l'hégémonie néolibérale doit être respectée car elle est l'expression d'une version de la démocratie. L'agonisme ne peut donc être qu'une « confrontation vibrante entre des *positions démocratiques*⁷⁷ ». Chercher à détruire la position néolibérale c'est donc commettre un acte antidémocratique extrémiste qui exacerbe l'antagonisme. C'est ici qu'apparaît nettement une opération de police derrière l'usage de cette idée de tolérance démocratique adossée à la problématique de l'ordre, idée qui ne manque pas d'évoquer les réflexions de Marcuse dans un essai intitulé *Repressive tolerance*⁷⁸. Selon lui, dans la société contemporaine la tolérance a perdu ses liens avec son sens original, celui qu'elle prenait

⁷⁶ Dès 1993, dans *The Return of the Political*, elle cherchait à politiser le libéralisme (en faisant appel à Schmitt), et à libéraliser la politique socialiste : « notre intention a été de réinscrire les visées socialistes à l'intérieur du cadre d'une démocratie pluraliste et d'insister sur leur articulation avec les institutions du libéralisme politique », *op. cit.*, p. 90

⁷⁷ C. MOUFFE, *op. cit.*, p. 104.

⁷⁸ Herbert MARCUSE, « Repressive Tolerance », in Robert P. WOLF, Barrington MOORE et Marcuse, HERBERT, *A Critique of Pure Tolerance*, Boston, Beacon Press, 1965.

quand le libéralisme naissant l'opposait à l'intolérance du pouvoir absolutiste d'Ancien Régime. La véritable tolérance est celle qui ne tolère pas l'intolérance érigée en système de domination. Mais, « ce qui est proclamé et pratiqué comme tolérance aujourd'hui sert, dans la plupart de ses manifestations effectives, la cause de l'oppression⁷⁹ » car au lieu d'en appeler à « l'intolérance vis-à-vis des politiques, attitudes et pratiques dominantes⁸⁰ », elle fonctionne comme intolérance vis-à-vis des pratiques insurgentes et sert à les exclure en les taxant d'extrémisme. Ce qui est rejeté par le dispositif théorique de C. Mouffe c'est la possibilité de penser un dépassement du néolibéralisme et du capitalisme (ou toute autre structure de domination) dans les termes d'une lutte de transformation du monde qui *travaille à les rendre impossibles*. La suppression des positions de domination est subrepticement toujours associée, dans la théorie démocratique de C. Mouffe, à la violence et l'anomie. Or, la lutte contre la domination ne fait sens qu'en s'efforçant d'établir les conditions d'impossibilités de celle-ci par l'op-position d'un monde autre.

En résumé : on peut dire que la théorie démocratique du conflit de C. Mouffe contribue à une police du politique qui tend à rejeter la lutte radicale contre la domination dans la zone de l'extrémisme, tout en la remodelant sous une forme domestiquée qui accepte le dominant comme un adversaire également respectable. Ceci contribue donc à produire un espace du politique qui ne soit plus un champ de bataille mais un terrain de jeu. Or, ce jeu démocratique est, chez C. Mouffe un jeu *de langage*.

3. La réduction communicationnelle

La construction d'un concept de conflit comme menace d'un affrontement entre ennemis qu'il convient de maîtriser trouve son point d'émergence dans la présupposition que le politique est fondamentalement un rapport communicationnel, un espace où il s'agit de s'entendre. S'il est vrai que la volonté de « domestiquer l'hostilité⁸¹ » est étrangère à J. Rancière, il reste que lui aussi écarte, comme on va le voir, certaines pratiques insurgentes comme irrationnelles et contreproductives car elles ne sont pas en mesure de nouer un dialogue avec le pôle de la domination. Il en va de même pour Lefort qui affirme que le

⁷⁹ *Ibid.*, p. 81.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ C. MOUFFE, *The Democratic Paradox*, *op. cit.*, p. 101.

rapport politique relève de la libre expression et que toute pratique qui s'en excepte prend une pente totalitaire.

On peut considérer, à partir des réflexions menées dans *Langage et production* par le marxiste de l'école de Budapest György Markus, que les théoriciens du conflit démocratique partagent avec les tenants la théorie délibérative la même orientation de la pensée : pour les uns comme pour les autres, « le langage et la communication linguistique sont considérées comme le *paradigme universel* de toutes les formes de rapports et d'objectivations humains⁸² ». La communication n'est pas un thème ou un objet qu'ils auraient en commun mais une problématisation qui fait de l'interlocution et de l'intercompréhension le point de départ de l'analyse de toutes les formes d'interactions sociales en général, et politiques en particulier. On dira alors ici qu'en identifiant le conflit politique à la démocratie C. Mouffe, J. Rancière ainsi que Lefort participent à une *réduction communicationnelle* du politique qui évacue la possibilité de penser l'insurgence en termes de transgression op-positive et d'incommensurabilité car elle implique que les rapports conflictuels avec le pôle de la domination ne peuvent avoir lieu que sur la base d'une commune mesure et d'un monde partagé. Sans rejeter le paradigme du langage, qu'il cherche à articuler à celui de la production hérité de Marx pour refonder une théorie critique, Markus pointe les limites de ce réductionnisme communicationnel :

« il ne fait guère de doute que le paradigme du langage et de la communication peut fournir une solution de rechange intéressante à l'interprétation marxiste de la vie et de l'histoire humaine [...]. Mais à l'aide de ce paradigme [certaines philosophies du XXe siècle] formulent une critique *conservatrice* du capitalisme. La question est de savoir si le paradigme de la "communication" (quelle que soit la manière de le définir) peut servir à des fins *radicales*. Et on n'hésitera pas à répondre à cette question par la négative [...] ⁸³».

Il convient maintenant de préciser en quoi exactement les discours démocratiques de C. Mouffe (3.1.), J. Rancière (3.2.) et Lefort (3.3.) participent à ce devenir « conservateur » de la critique et en quoi ils ne sont pas à la hauteur de la radicalité politique qu'ils entendent opposer au démocratisme libéral hégémonique.

⁸² György MARKUS, *Langage et production*, trad. J. Cohe, *et al.*, Paris, Denoël/Gonthier, 1982, p. 17.

⁸³ *Ibid.*, p. 136.

3.1. Le conflit démocratique, un jeu de langage

Chez C. Mouffe les relations agonistiques sont essentiellement des interlocutions. En effet, il est très significatif que l'un des rares cas concrets qu'elle évoque pour illustrer le politique désamorcé et refaçonné en conflit démocratique soit la pratique parlementaire⁸⁴. Celle-ci incarne pour elle l'antagonisme maîtrisé qui ne dégénère pas en guerre meurtrière. Cela signifie donc que l'agonisme, comme l'indique le mot même de « parlement », consiste uniquement en des prises de parole. Il est vrai cependant qu'elle fonde cette référence sur l'analyse développée par Elias Canetti dans *Masses et puissance*. Pour elle, cette analyse permet de mettre à distance le modèle délibératif, car la politique n'y apparaît pas comme une discussion accouchant d'un consensus rationnel pleinement inclusif, mais comme un affrontement de volontés d'hégémonie pacifié par le moment du vote qui n'est rien d'autre que « le vestige de la rencontre sanglante que l'on mime de diverses manières, menaces, injures, excitation physique pouvait aller jusqu'aux coups et aux jets de projectiles⁸⁵ ». Pour Canetti, en effet, dans le parlement moderne il ne s'agit pas d'abord de discuter pour s'accorder. Il attire plutôt l'attention sur le vote qui tout en étant une procédure d'expression de voix, « exploite la structure psychologique des armées en lutte⁸⁶ ». Le parlementarisme est un écho de la guerre civile, la possibilité de la mort en moins, ce qui est tout le sens de l'affaire : « un Parlement n'est parlement qu'aussi longtemps qu'il exclut les morts⁸⁷ ». Le vote parlementaire n'est pas le moment final qui vient clore une discussion tournée vers un consensus raisonnable, mais un moment où les partis en présence mesurent leurs forces :

« Personne n'a jamais cru réellement que l'opinion du plus grand nombre soit aussi, lors d'un vote, la plus sage du fait qu'elle l'emporte. C'est une volonté qui s'oppose à une autre volonté, comme dans la guerre [...]. L'adversaire battu aux voix ne se soumet nullement parce qu'il ne croirait soudainement plus à son bon droit : il s'avoue tout simplement battu. Ce qui lui est facile car il ne lui arrive rien. [...] S'il avait peur pour sa vie il réagirait tout autrement. Mais il compte sur les batailles futures. Elles sont en nombre illimité, dans aucune il ne sera tué⁸⁸ ».

Pour C. Mouffe, cette analyse permet donc aussi d'exhiber un cas de sublimation démocratique du politique qui supprime la violence tout en ne niant pas l'antagonisme qui est en son cœur. De plus, l'immunisation des sujets permet d'étendre la vie politique au-delà du *hic et nunc* de la bataille où la vie et la mort se jouent en sécurisant l'existence des identités et

⁸⁴ C. MOUFFE, *On the Political*, op. cit., p. 21-25.

⁸⁵ Elias CANETTI, *Masse et puissance*, trad. Robert Rovini, Paris, Gallimard, 1966, p. 200.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 199.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 200.

⁸⁸ *Ibid.*

en leur ouvrant la perspective de luttes infinies et l'espoir de victoires à venir. Cependant, la description que Canetti fait de la vie parlementaire est assez réductrice. Le moment du vote n'est pas qu'une manière de trancher. Il suppose aussi, en amont, des débats et de l'argumentation pour emporter la conviction. La chose est importante, sans quoi il n'existerait que le moment du vote. En effet, l'essentiel de la vie parlementaire n'est pas le seul temps des suffrages. Quand il advient, c'est pour conclure et clore des procédures préalables qui consistent, précisément, dans le fait de *parlementer* — procédures qui ne sont pas un faux-semblant mais forment l'essentiel de la vie parlementaire. En France, par exemple, celui-ci prend des formes diverses et variées avec leurs règles propres : les sessions ordinaires, extraordinaires et les congrès qui ont lieu dans l'hémicycle, mais également les commissions, les délégations, les comités, les missions, les groupes d'études, etc. Chacun de ces moments possède ses règles et sa dramaturgie propres, mais à chaque fois c'est l'échange des raisons et des arguments qui est pratiqué donnant lieu à des compromis mais aussi à des accords. Ce qui désamorce donc l'antagonisme dans le parlement, c'est aussi et d'abord ce qui a lieu avant tout scrutin, à savoir le débat. L'*immunitas* en son cœur impose une rupture avec l'affrontement direct et physique et sa substitution par le dialogue, chose qui ne tue pas. Les échanges de coups et lancers de projectiles signalent en réalité un dysfonctionnement du dispositif parlementaire qui peine à sublimer l'agressivité. Seul le dialogue permet de l'éviter et d'empêcher que les sujets les plus controversés ne dégénèrent en antagonisme. L'interlocution est la conséquence nécessaire de l'immunité. Pour être cohérente, C. Mouffe doit donc reconnaître que c'est la dimension dialogique qui l'intéresse dans le phénomène parlementaire en tant qu'exemple de désamorçage de l'antagonisme, que c'est elle qui fait la teneur propre des relations agonistiques qui forment l'essence de la démocratie. Cela dit, il ne faut pas en conclure trop vite que la philosophe reprend le modèle délibératif sans le dire. Comme on l'a vu, elle rejette explicitement l'exigence rationaliste d'une discussion publique capable de dégager un consensus neutre et objectif. Cependant, son adhésion au débat parlementaire comme cas exemplaire de l'agonisme démocratique implique sans aucun doute que, si celui-ci n'est pas *délibératif* au sens technique qu'on lui donne dans le modèle délibératif, il est délibératif au sens large d'échange de raisons. Et, faut-il ajouter, s'il n'est pas tel, il retombe dans l'antagonisme, si bien que toute pratique politique qui ne serait pas de type délibératif est par avance rejetée dans la zone des extrêmes.

Cette dimension dialogique de l'agonisme de C. Mouffe peut aisément se reconstruire à partir de l'usage qu'elle fait du second Wittgenstein. A première vue, elle s'intéresse à ses vues à partir de la question de la constitution du consensus préalable à toute relation

agonistique. Mais, on peut aussi dégager une réponse à un fil problématique qui lui est souterrain : qu'est-ce qui exactement fait la teneur des relations agonistiques ? Elles sont de type « argumentatif ». Très souvent, C. Mouffe indique que l'enjeu de l'agonisme, pour chaque adversaire, est d'imposer sa *définition* des principes démocratiques. Ceci prend son sens dans un cadre wittgensteinien faisant de la vie politique un *jeu de langage*. Pour le philosophe autrichien, la signification d'un mot dépend de son usage des situations pratiques toujours singulières et changeantes. Il n'existe pour lui rien de tel qu'un langage unique et transparent, mais une infinité de jeux de langages correspondant à une infinité de formes de vie. Chacun d'entre eux est gouverné par des règles de significations qui ne sont pas extérieures au jeu. Elles ne transcendent par leurs applications particulières, mais en sont inséparables car leur compréhension même dépend de leur usage nécessairement toujours dans un contexte particulier. Pour Wittgenstein l'idée d'une signification essentielle fondant les définitions des mots ou la compréhension des règles est donc pure chimère. Autrement dit, il n'existe aucun noyau de signification invariable. On ne peut trouver que des « airs de famille ». La signification, déclare Wittgenstein, est « un réseau complexe de similarités qui se chevauchent et s'entrecroisent⁸⁹ ». La notion d'air de famille sert à la fois à exhiber l'absence de frontière nette, l'impossible exactitude, qui caractérise différents usages du « même » concept et à pointer leur unité relative afin d'éviter une absolue dispersion du sens. L'air de famille est une notion attentive à la pluralité, mais elle est également pacificatrice. Chantal Mouffe applique ce modèle aux relations politiques. Elle envisage la société démocratique moderne comme un jeu de langage dont les règles immanentes sont les principes d'égalité et de liberté. Leur signification n'est jamais nettement arrêtée mais dépend, à chaque fois, de l'usage qui en est fait par tel ou tel acteur, contre un autre, selon des situations sociales singulières qui leurs sont propres. L'agonisme apparaît alors comme une confrontation sans fin dont l'enjeu est la définition des principes démocratiques. Il est, en d'autres termes, une querelle de mots régulée par des règles partagées bien que non univoques. Il ne s'agit pas d'une *disputatio* visant une définition neutre et objective, comme la rêvent les délibérativistes, mais d'une *controverse*, c'est-à-dire une polémique pour imposer une interprétation possible des principes démocratiques. Concrètement, cela signifie que l'agonisme est, par exemple, la dispute entre néolibéraux, socialistes, anarchistes, républicains, etc. quant à la signification de la démocratie sous l'horizon de laquelle ils se tiennent tous et en vertu de laquelle ils partagent donc un air de famille. En d'autres termes, les néolibéraux et

⁸⁹ Ludwig WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques*, I, 66, trad. Françoise Dastur, *et al.*, Paris, Gallimard, 2005.

leurs adversaires polémiquent en défendant diverses définitions de la démocratie sans que jamais aucune ne puisse être reconnue comme neutre et objective. Mais leurs définitions partagent un air de famille de sorte qu'ils participent tous à une *même forme de vie*, la démocratie pluraliste moderne.

Je propose donc de considérer que l'agonisme de C. Mouffe et le consensualisme de Habermas relèvent d'un même paradigme communicationnel, c'est-à-dire d'une réduction des pratiques politiques au dialogue. Mais, là où Habermas parle de délibération, au sens d'une discussion orientée vers l'intercompréhension, C. Mouffe pourrait parler de controverse, c'est-à-dire un débat impur (plus réaliste) qui mêle perlocution et illocution, rapport de forces et échange de raisons. C. Mouffe cite Wittgenstein pour fonder ce qui distingue sa conception de l'interaction démocratique par rapport à la délibération à visée consensuelle :

« Quand deux principes qui se rencontrent ne peuvent être réconciliés, alors chaque homme déclarera que l'autre est un idiot et un hérétique. Je dirais que je vais "combattre" cet homme, — mais *ne donnerais-je pas des raisons ? Certainement ; mais jusqu'où cela ira-t-il ? A la fin vient la persuasion*⁹⁰ »

Une distinction entre modèle délibératif et modèle polémique de démocratie paraît, à cet égard, plus juste que l'opposition délibération/conflit, tant l'approche de C. Mouffe incline essentiellement à intégrer la conflictualité dans une orientation communicationnelle (et même consensuelle, on l'a vu) qui la précède. La controverse ou la polémique valorisées par C. Mouffe sont donc loin d'un affrontement entre les projets incommensurables de la domination et de l'insurgence. Nulle transformation du monde n'est portée par la controverse car il s'agit d'une dispute sur le sens d'un même monde, d'une même forme de vie, que le néolibéralisme et ses adversaires ont donc en partage. Les dominants et leurs adversaires vivent dans une même communauté non homogène que C. Mouffe appelle « communalité » et ils participent tous à sa reproduction bien que pour certains cela passe par des réformes ou des accommodements. Le conflit tel que l'envisage C. Mouffe n'implique jamais l'opposition d'un *autre* monde, seulement d'autres versions de *ce* monde. Dans un tel cadre, non seulement « il n'y a aucune alternative » (radicale), mais il ne peut y en avoir. On y trouve seulement un « réseau de similarités, qui se chevauchent et s'entrecroisent » où seuls des déplacements et des modulations sont possibles.

On peut dire que C. Mouffe, de par son ontologie essentiellement discursive, maintenue depuis son premier ouvrage, et sa référence à Wittgenstein, participe de

⁹⁰ *Ibid.*

l'orientation de pensée que György Markus appelle « paradigme communicationnel »⁹¹. Son usage de la philosophie du langage de Wittgenstein en particulier, la conduit à une réduction communicationnelle du politique qui a pour conséquence de revoir à la baisse les prétentions de la critique et de rendre impensable la transformation du monde. En effet, dans l'analyse wittgensteinienne, selon Markus,

« Le langage est l'activité sociale dans le monde ; c'est en même temps la forme d'objectivation par laquelle le "monde" et l' "activité humaine" se constituèrent à l'origine. Cette unité indissoluble des règles de langage, des situations objectives et des modes sociaux d'action, Wittgenstein l'appelle "jeu de langage". Les jeux de langage sont les données premières, les *Ur-phenomena* de la vie sociale humaine [...]. En révélant le caractère pratico-social de la compréhension humaine, Wittgenstein tente d'indiquer les limites inhérentes de la compréhension ainsi que celles de la praxis sociale consciente. Les règles d'un jeu de langage contiennent *eo ipso* les critères de leur application. Elles permettent de juger si les performances verbales et non verbales d'une "forme de vie" donnée sont correctes ou incorrectes, vraies ou fausses, bonnes ou mauvaises. Cependant *la critique doit toujours être relative au contexte d'un jeu de langage donné* [Mes italiques]. Seules les règles *intersubjectives* d'un langage créent la possibilité de développer des convictions et des opinions *subjectives*, critiques ou non. Bien sûr, la réforme d'un langage [...] est toujours possible ; *ce qui n'est pas possible, c'est la critique d'un jeu de langage (c'est-à-dire une forme de vie) en tant que totalité* [Mes italiques]. Soit on joue à un jeu, soit on n'y joue pas⁹² ».

En d'autres termes, la conception de la vie politique comme un jeu de langage matrice de toute critique et de toute contestation implique que rien ne peut être pensé, dit ou fait en dehors de lui, c'est-à-dire de la forme de vie démocratique. Etrange destin que celui de cette théorie du pluralisme radical que de déboucher sur une telle clôture des possibles. Car celle-ci est bien plus profonde que la simple définition substantielle de la vie bonne que C. Mouffe combat. Elle est une limitation « transcendantale » des pratiques politiques. Par conséquent, la théorie démocratique agonistique de C. Mouffe, en pratiquant une réduction communicationnelle du politique, nous condamne, selon le mot de François Furet, à « vivre dans le monde dans lequel nous vivons⁹³ ».

⁹¹ Laclau et C. Mouffe ont effectivement voulu sortir du paradigme de la production qu'ils jugent nécessairement substantialiste et economiciste incapable de prendre en charge la diversité des sujets et des luttes, pour considérer les formations sociales comme essentiellement discursives. Il reprennent la notion de formation discursive à Foucault, mais s'en distinguent fortement : « notre analyse rejette la distinction entre pratiques discursives et pratiques non discursives. Elle affirme : [...] *que tout objet se présente comme objet de discours* ». *Hégémonie et stratégie socialiste, op. cit.*, p. 198.

⁹² MARKUS, *op. cit.*, p. 36-37.

⁹³ François FURET, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, Paris, Robert Laffont, 1995, p. 19. p. 809.

3.2. La mésentente démocratique, une scène argumentative

A première vue, l'ambiguïté de C. Mouffe à l'égard du conflit n'existe pas chez J. Rancière : lutter contre l'ordre dissymétrique du *statu quo* est la définition même de la politique, donc de la démocratie, qui prend la forme de la mésentente. Sa logique propre et celle de la police sont dites « incommensurables ». Mais le sont-elles vraiment ? Bien qu'il le fasse d'une manière qui lui est propre, il participe également à la réduction du politique au communicationnel (en un sens évidemment plus large que celui que donne Habermas à ce mot), ce qui aboutit à la même conséquence que chez C. Mouffe : faire des pratiques de lutte un dialogue et exclure toute forme de conflit qui n'en procède pas. On l'a vu, chez J. Rancière, la politique est explicitement présentée comme une « adresse », une « argumentation », un « dialogue », une « interlocution » et son affrontement avec la police comme une « scène argumentative ». Le concept même de mésentente implique que le problème politique est celui des conditions de la compréhension et de la mécompréhension. Les sans-part prennent la parole qui leur est déniée pour dénoncer ce déni et, simultanément, faire la preuve de leur capacité à parler à celles et ceux qui la nient, c'est-à-dire qu'ils tentent de se faire accepter comme êtres parlants par celles et ceux qui leur nient cette capacité partagée à part égale par l'humanité. Bref, la mésentente est certes un conflit, mais elle est aussi et d'abord une interlocution.

Mais ce caractère dialogique du conflit propre à la démocratie ranciérienne conduit-il à une exclusion de la lutte comme op-position d'un monde incommensurable ? A travers la mésentente, l'adresse des sans-part dévoile un monde commun en prouvant qu'il y a un langage commun que la police nie :

« Cette mésentente qui s'appellera mouvement social ou mouvement ouvrier, a consisté à dire que ce monde commun existait ; que la qualité commune à l'être parlant en général et à l'ouvrier employé à telle fonction en particulier ; et que *cette qualité commune était aussi commune aux ouvriers et à leurs employeurs, qu'elle était leur appartenance à une même sphère de communauté*⁹⁴ ».

La politique n'est ni le rejet purement négatif de l'ordre inégalitaire, ni la projection dans le lointain d'un idéal d'égalité non encore advenu, elle est la démonstration de l'égalité présentement existante de tous les êtres parlants, d'une communauté des égaux déjà là. Est-ce à dire alors que sans-part et privilégiés échangent à égalité sur fond d'un consensus démocratique partagé comme chez C. Mouffe ? Rien de tel pour J. Rancière qui parle de la

⁹⁴ J. RANCIERE, *La mésentente*, op. cit., p. 81.

démonstration d'« un commun litigieux » et structurellement dissymétrique. Car, d'une part, les interlocuteurs de la mésentente ne sont pas sur un même plan où ils se reconnaissent un droit égal à défendre leurs idées et, d'autre part, leur désaccord n'est pas non plus une controverse au sujet du sens de principes partagés. La structure de la mésentente implique, d'un côté, que les ouvriers qui interjettent l'égalité de la capacité de parole ne sont pas reconnus par leurs maîtres : « cette reconnaissance n'a pas lieu parce ce qu'elle présuppose elle-même n'est pas reconnu, à savoir qu'il y ait un monde commun, sous la forme d'un espace public où deux groupes d'êtres parlants, les maîtres et les ouvriers, échangeraient leurs arguments⁹⁵ ». En d'autres termes, la controverse se C. Mouffe est impossible ici car les subordonnés ne sont pas reconnus comme des êtres parlants. Chez elle, il n'y a que des êtres parlants d'emblée reconnus comme tels par les polémistes. D'autre part, comme on l'a vu, la mésentente porte non sur le sens d'un objet (délibération ou controverse), mais sur la situation même de l'interlocution. Les sans-part la *commentent* et mettent en jeu la qualité des interlocuteurs et leur titre à prendre part à l'interlocution. L'enjeu est de vérifier l'égalité, de déterminer s'il y a une scène commune entre maîtres et serviteurs :

« le problème n'est pas de s'entendre entre gens parlant [...] des “langues différentes” [...]. Il est de savoir si les sujets qui se font compter dans l'interlocution “sont” ou “ne sont pas”, s'ils parlent ou s'ils font du bruit [...]. La querelle ne porte pas sur des contenus de langage plus ou moins transparents ou opaques. Elle porte sur la considération des êtres parlants comme tels⁹⁶».

Or, en ce point, la question est de savoir si cette conduite du litige parvient à ne pas reproduire la neutralisation policière du conflit politique repérée chez les autres théoriciens de la démocratie. Au vu de ce qui a été dit, la réponse semble positive dans la mesure où l'interjection de l'égalité des êtres parlants met à jour un monde commun ignoré par la police, un monde qui serait incommensurable au monde de la police et dont le dévoilement soudain sur la scène du dialogue perturbe son fonctionnement, la contraint à des déplacements ou des refontes.

Il est en réalité permis de douter. Il faut repartir de la critique que Charlotte Nordmann adresse à J. Rancière et dont il a déjà été question en conclusion du chapitre 3. En substance, elle lui reproche de purifier la politique, d'oublier son hétéronomie, c'est-à-dire ses conditions matérielles d'émergence. Pour J. Rancière, la subjectivation politique a lieu à travers des « énoncés voyageurs », des performances langagières qui transcendent les déterminations matérielles. Le langage politique a selon lui une force propre, irréductible aux privilèges

⁹⁵ *Ibid.*, p. 82.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 79.

sociaux ou aux normes, par laquelle le sujet parlant s'arrache, par son irruption dans une scène d'argumentation polémique, à son identité sociale fixée par la police. Il est transcendance, voix sans corps. La subjectivation politique passe par une énonciation qui est une désincorporation. Mais, ce faisant, J. Rancière n'hypostasie-t-il pas le langage, érigé abusivement en réalité absolue ? C. Nordmann avance qu'une pensée adéquate de l'émancipation, sous peine de se rendre aveugle à ce qui la détermine souterrainement, doit prendre en considération que les rapports entre la police et la politique sont affectés par l'élément historique où ils se déploient⁹⁷. Sur cette base, on peut avancer que J. Rancière ne voit pas qu'il n'est pas indifférent pour la politique que la police revendique le dialogue. Comme on l'a vu, il se trouve que l'une des modalités de la police moderne du politique est précisément la mise en communication. Par conséquent, en donnant au langage un rôle constitutif de la subjectivation politique et une dimension transcendante, J. Rancière reconduit et dissimule sans y prendre garde l'un des traits caractéristiques des pratiques d'assujettissement de la vie politique. La subjectivation parlante qu'il décrit n'est qu'un des visages d'*homo communicans*. L'hypostase ranciérienne du langage, son refus de tout éclairage « méta-politique⁹⁸ » qu'il accuse de reconduire les inégalités, le conduit à concevoir le rapport de la police au langage de façon simpliste et purement négative : elle est ce qui n'entend pas et ce qui peut faire cesser le bruit — une machine sourde qui réduit au silence. Or, comme on l'a vu, la police démocratique du politique consiste notamment dans un *faire parler* que les techniques de management participatif, notamment, illustrent bien (voir chapitre 5). Elles ne se contentent plus de faire taire le travailleur, de lui nier toute compétence. Bien au contraire, elles ne cessent de l'inciter à prendre la parole et à donner son avis au sein de dispositifs où il est tenu pour l'égal de ses interlocuteurs. La lutte ne peut plus simplement passer par la démonstration que les travailleurs ne font pas du bruit mais sont dotés de parole, car cette capacité est déjà reconnue et mise en scène, ce qui court-circuite la charge perturbatrice de la déclaration d'égalité.

Que J. Rancière reconduise inconsciemment le motif de la communication déployé par la police démocratique, cela a des effets directs sur la manière dont il pense que le conflit politique se manifeste. En le définissant comme *commentaire* sur la situation de l'interlocution il reproduit en réalité l'une des dimensions de la pratique communicationnelle

⁹⁷ Voir C. NORDMANN, *Bourdieu/Rancière, la politique entre sociologie et philosophie*, Paris, Amsterdam, 2006, p. 181.

⁹⁸ Voir J. RANCIERE, *La mésentente*, *op. cit.*, p. 118, sq. Pour J. Rancière, la méta-politique est la démarche critique qui rapporte les pratiques politiques à une détermination sociohistorique sous-jacente. Il lui reproche de toujours conclure à l'inégalité et de rendre impossible la pensée de l'égalité. Une telle pensée est représentée par Marx, Bourdieu et Foucault.

imposée par la police démocratique : l'interlocuteur est tenu pour une *condition nécessaire* de l'échange et ne peut être contesté comme tel. Or, chez J. Rancière ce dernier n'est pas un égal, c'est le patricien, le maître, l'employeur, etc., en un mot le pôle de la domination. La déclaration de l'égalité est donc une adresse faite à ce pôle, elle est une *demande* qui présuppose son existence. Autrement dit, la subjectivation politique doit être une demande de reconnaissance adressée au dominant dont elle trouble, certes, le monde, mais sans remettre fondamentalement en cause sa domination car l'interlocution suppose nécessairement son existence en tant que destinataire.

. Dans ces conditions, la lutte politique de J. Rancière ne peut avoir la qualité d'incommensurabilité qu'il lui prête vis-à-vis du pôle de la domination : elle ne se déploie que sous sa condition puisqu'elle ne peut avoir lieu que si elle s'adresse à lui. L'incommensurabilité de la police et de la politique suppose, à l'inverse, une absence de mesure commune entre elles et par conséquent une *incommunicabilité*, elle implique que la lutte ne fasse pas du pôle de la domination un partenaire et encore moins une condition nécessaire. Elle suppose plutôt l'ouverture de la possibilité d'*un monde qui rende la domination actuelle impossible*, ce qui suppose donc la possibilité de sa chute. Non pas le dépassement de toute domination, mais le dépassement de *cette* domination. Car, que le pouvoir *per se* soit irréductible et présent dans toute socialisation humaine, idée que la perspective généalogique non seulement reconnaît mais fait radicalement sienne, cela n'implique pas qu'il soit nécessaire de faire de telle ou telle forme de domination historique un destinataire irréductible de revendications. Cette manière de penser, sans être à proprement parler conservatrice, est animée par une crypto-philosophie de l'histoire qui juge que le temps des révolutions a fait long feu et que nous sommes entrés, après 1989, dans une ère d'aménagement infini, plus ou moins exigeant, des relations de pouvoir et de domination.

Enfin, il apparaît que la définition ranciérienne du sujet politique est normalisante. J. Rancière ne pose pas une règle ou un principe auquel la volonté doit obéissance, mais décrit l'optimum comportemental qu'un sujet doit adopter pour prétendre être politique : être un sujet parlant exprimant l'égalité. La subjectivation politique doit être une énonciation politique. Cette dimension normalisante de la définition du sujet politique s'atteste à ses conséquences anomisantes présentes explicitement chez J. Rancière lui-même. Comme l'écrit ironiquement C. Nordmann, il est conduit à mettre en place une véritable « police des frontières ». En effet, faire de toute subjectivation politique une subjectivation linguistique, c'est prolonger l'exclusion policière des pratiques non communicationnelles, celles des asservis, des subordonnés qui ne sont pas en mesure d'articuler leur révolte en discours ou qui

ne le souhaitent pas, dans la zone des anomalies dangereuses (ou stériles du point de vue de l'émancipation) et par là *les priver de toute signification politique*. La police démocratique de J. Rancière s'est notamment appliquée aux émeutes survenues dans les quartiers populaires français en 2005. Pour lui les émeutiers en révolte généralisée ne *sont pas* des sujets politiques pour cette raison qu'ils n'ont pas pris la parole pour déclarer l'égalité et tenter de faire reconnaître un monde commun qu'ils ont en partage avec leurs maîtres. Il déclara en effet que « ce mouvement de révolte n'a pas trouvé une forme politique, telle que je l'entends, de *constitution d'une scène d'interlocution reconnaissant l'ennemi comme faisant partie de la même communauté que vous*⁹⁹ ». Pour lui, en l'absence de mots, il n'y a que des corps qui ont faim, soif ou sont en colère. De pures contractions musculaires d'organismes qui courent, attaquent, jettent des pierres et des cocktails Molotov, détruisant des biens publics et privés, fuyant les forces de l'ordre, résistant aux arrestations, émettant des crachats et vociférant des insultes. Rien qui, pour J. Rancière, n'ait du sens, celui-ci n'étant possible que par le discours, la démonstration verbale de l'égalité qui arrache chacun à son corps, c'est-à-dire à sa place et à sa fonction.

Ce rejet rancièrien de l'émeute est celui d'une forme spécifique de pratique insurgente qu'il appelle la révolte. Il est intéressant de relever que les douze occurrences de ce terme dans *La mésentente* sont toutes affectées d'une signification négative. Il oppose tout simplement les notions de la révolte à de *la* politique, ce qui vient compliquer (chose peu remarquée par ses lecteurs) son schéma central distinguant la politique de *la* police. Pour illustrer cette nouvelle opposition, plus discrète, il convoque, pour l'approuver, le récit de la sécession de l'Aventin que Ballanche oppose à celui de Tite-Live : « Ballanche reproche à l'historien latin son incapacité à penser l'événement *autrement* que comme une *révolte*, un soulèvement de la *misère* et de la *colère* instituant un *rapport de forces privé de sens*¹⁰⁰ ». Rapportée ainsi à de pures modifications corporelles, la révolte engage un conflit qui est presque aussi dépourvu de sens que le choc entre deux roches. Plus exactement, J. Rancière la rapporte à un type de conflit particulier relevant du « paradigme de la “guerre servile” et de l’“esclave révolté” » et qui consiste en une « réalisation purement guerrière de l'égalité des dominants et des dominés¹⁰¹ ». Il l'illustre par la révolte des esclaves appartenant aux guerriers Scythes telle que la raconte Hérodote. Ces derniers avaient pour habitude de crever les yeux de leurs esclaves pour qu'ils ne puissent envisager autre chose que leur travail. Mais

⁹⁹ J. RANCIERE, « Le scandale démocratique », *Libération*, 15 déc. 2005. [Mes italiques]

¹⁰⁰ J. RANCIERE, *La mésentente*, *op. cit.*, p. 45. [Mes italiques].

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 32.

un jour ils partirent conquérir la Médie et s'absentèrent le temps d'une génération. Les enfants de leurs esclaves nés entre temps conservèrent donc la vue et constatèrent qu'ils n'avaient rien de si différent qui justifiât qu'ils soient asservis. Ils conclurent qu'ils étaient les égaux des guerriers, s'armèrent et établirent des fortifications pour empêcher le retour de leurs anciens maîtres *par la force*. Les conquérants revenus furent repoussés, mais l'un d'eux eut l'idée de leur exhiber le fouet. A sa vue, les nouveaux guerriers décampèrent comme des poulets effrayés. La leçon de J. Rancière est que l'absence d'usage du langage, la révolte brute et, parfois, violente, n'inscrit pas la liberté politique : « ils ne peuvent transformer l'égalité guerrière en liberté politique¹⁰² » pour cette raison que leur soulèvement frontal et muet n'ouvre aucune communauté polémique dans laquelle le tort est exposé et traité. Sur la scène du visible, le partage du sensible n'a pas été brouillé, la force symbolique du fouet n'a pas été contestée et sa signification est donc demeurée parfaitement évidente : « vous nous devez naturellement obéissance ».

S'il faut reconnaître à J. Rancière une certaine lucidité quant au destin souvent tragique des émeutes qui finissent délégitimées ou réprimées sans rien obtenir, leur réduction à un rapport de force dénué de sens est éminemment problématique. Qu'elles puissent être des tentatives d'émancipation en échec n'implique en effet pas qu'elles son étrangères à l'émancipation. Il y a dans son propos un saut normalisant quand il affirme que « la classe des incomptés *n'existe que* par la *déclaration* même par laquelle ils se comptent comme ceux qui ne sont pas comptés¹⁰³ ». Dès lors, pour lui, toute pratique insurgente qui n'est pas conforme à la norme communicationnelle n'est pas politique. Mais, faut-il demander, qu'est-ce que la révolte si elle ne relève ni de la police (contre laquelle elle se soulève) ni du conflit authentiquement politique tel que le donnent à voir les scènes de mésentente ? Quel statut exact J. Rancière accorde-t-il à la « guerre servile » ? Une lecture attentive montre qu'elle est toujours abordée par lui dans le langage même de la police ! Autrement dit, J. Rancière la qualifie systématiquement avec le vocabulaire qu'il utilise pour qualifier la perception que la police se fait des revendications des incomptés.

« La politique *existe*, écrit-il, quand l'ordre naturel de la domination est interrompu par une institution d'une part des sans-part. Cette institution *est le tout* de la politique comme forme spécifique de lien [...]. En dehors de cette institution, *il n'y a pas* de politique, il n'y a que l'ordre de la domination ou le *désordre de la révolte*¹⁰⁴ ».

¹⁰² *Ibid.*, p. 33.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 62. [Mes italiques].

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 31. [Mes italiques].

La révolte est du côté du bruit, du désordre, de l'irrationalité. Ailleurs il en fait « un bruit de corps irrité¹⁰⁵ ». Et il y aurait à choisir de façon tranchée entre « bruit de la révolte ou parole qui expose le tort¹⁰⁶ ».

Se décèle donc un véritable travail de police sous la plume démocrate de J. Rancière. Or, cela suscite le soupçon que la politique et l'émancipation ne se comprennent que sous condition policière. En d'autres termes, on réalise encore à quel point, chez lui, le conflit n'est jamais destiné à déployer une liberté incommensurable au monde de la police, mais se trouve conditionné et limité par une communication qui doit avoir lieu avec elle. Il ne peut y avoir de politique qu'à la condition *sine qua non* que la police soit (au moins) en mesure d'enregistrer les plaintes des incompétents, c'est-à-dire que le tort soit entendu. J. Rancière le dit on ne peut plus clairement :

« il y a de la politique parce que la *logos* n'est jamais simplement la parole, parce qu'il est toujours indissociablement le *compte* qui est fait de cette parole : le compte par lequel une émission sonore est entendue comme de la parole, apte à énoncer le juste, alors qu'une autre est seulement perçue comme du bruit signalant plaisir ou douleur, consentement ou révolte¹⁰⁷ ».

Se lit très nettement, dans cette citation, la réduction du conflit au paradigme de la communication qui non seulement érige l'« ennemi » en interlocuteur inévitable, mais le transforme également en condition même de l'émancipation, puisque la contestation n'a de signification que si elle est une parole susceptible d'*être prise en compte*. En ce sens le discours ranciérien contribue pleinement à la police démocratique en ce qu'il instaure la communication comme norme pour les sujets (ce qui rejette la perspective d'une transformation radicale du monde) et qu'il travaille à l'anomisation des pratiques qui n'en relèvent pas, les repoussant du côté de l'irrationalité du bruit et du désordre.

3.3. Politique des droits de l'homme : le conflit comme revendication

Cette tendance philosophique à la réduction communicationnelle du politique trouve l'un de ses lieux d'émergence dans la scène antitotalitaire¹⁰⁸, notamment chez Claude Lefort. On l'a vu, il est celui qui, contre la croyance eschatologique en la fin de la division de classe,

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 82.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 83. Le fait que J. Rancière cite des paroles d'ouvriers en grève rejetant la qualification de « révoltés » ne change rien à l'affaire. Ce qu'ils rejettent c'est le sens que les maîtres donnent à ce moment qui les désigne comme des séditieux, fauteurs de troubles recherchant le désordre pour le désordre. Des casseurs dirait-on à d'autres époques. Or en définissant ainsi la révolte en général, J. Rancière ne fait que reprendre sa qualification policière.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 45.

¹⁰⁸ C'est-à-dire dans la lutte discursive menée contre le marxisme et le communisme. Voir, *Ibid.*, chapitre 1.

matrice du totalitarisme qu'il pense trouver chez Marx et le marxisme et que concentrerait la notion de communisme, a placé le conflit et la division irréductible du social au cœur du social — le politique étant alors plus pertinent que l'économique pour saisir la société. Et la démocratie se trouve être l'unique régime de l'histoire qui accueille et déploie la division originaire du social, à savoir l'irréductible conflit entre les Grands et le peuple, assumant ainsi pleinement l'indétermination de son fondement et ouvrant par là-même sur une expérience de la liberté. Ce qui m'intéresse désormais est la conception précise que se fait Lefort de l'agir politique. Dans son cadre théorique, évidemment, il ne peut être que conflictuel et ne peut jamais se réduire à une délibération consensuelle et pacifiée. Si, dans son *Machiavel*, c'est à l'agir du Prince qu'il a porté son attention, ses écrits ultérieurs sont davantage concernés par la dissidence dans le bloc de l'Est et par les mouvements sociaux, classiques ou nouveaux, à l'Ouest, c'est-à-dire par l'agir du peuple. On peut alors, comme Abensour, voir en Lefort le défenseur d'une démocratie sauvage qui « désigne positivement l'ensemble des luttes pour la défense des droits acquis et la reconnaissance des droits bafoués ou non encore reconnus¹⁰⁹ ». L'agir politique démocratique est donc une lutte, une lutte pour des droits, et le sujet de cet agir un sujet de droit qui ne se contente pas de jouir de libertés individuelles, mais se soulève et se définit dans la lutte pour des droits qui excèdent son individualité. Un célèbre texte rédigé en 1979 sur les droits de l'homme¹¹⁰ tend à confirmer cette interprétation et offre un excellent aperçu de la manière dont Lefort conçoit l'agir conflictuel et émancipatoire sous horizon démocratique. Il défend l'idée que les droits des humains ne se réduisent pas aux droits des individus, monades pré-politiques séparées les unes des autres¹¹¹, mais relèvent au contraire du politique et sont, à ce titre, des vecteurs d'« une lutte réelle contre l'oppression¹¹² ». Mais quelle est exactement la teneur du conflit déployé par cette lutte pour les droits ?

Avant de répondre, il convient d'expliquer en quoi les droits de l'homme sont une politique. Pour le montrer, Lefort doit les sauver de la critique marxienne et court-circuiter en même temps leur récupération rhétorique par les communistes de son temps qui se donnaient bonne conscience à peu de frais tout en continuant d'affirmer le caractère globalement positif des régimes socialistes. Dans ses réflexions *Sur la question juive*¹¹³, Marx fait des droits de

¹⁰⁹ Miguel ABENSOUR, « “Démocratie sauvage” et “principe d'anarchie” », *La démocratie contre l'État*, Paris, Félin, 2004, p.256.

¹¹⁰ LEFORT, « Droits de l'homme et politique », *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, p. 45-86.

¹¹¹ Pour une critique de l'interprétation strictement libérale des droits de l'homme, voir par exemple LEFORT, « Les droits de l'homme et l'État-providence », *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986, p. 31-58.

¹¹² LEFORT, « Droits de l'homme et politique », *op. cit.*, p. 47.

¹¹³ Karl MARX, *Sur la question juive*, trad. J. F. Poirier, Paris, La Fabrique, 2006.

l'homme une idéologie bourgeoise, c'est-à-dire une entreprise de mystification qui fait passer pour citoyen — membre de la communauté politique tourné vers l'universel — l'homme individuel qui n'est rien d'autre que l'individu égoïste. En d'autres termes, les déclarations des droits de l'homme seraient fondamentalement animées par un individualisme possessif qui exprime la séparation réelle entre l'homme et le citoyen d'une part, et de la société civile (sphères des affaires individuelles) d'avec l'État (sphère de l'universel), provoquée par le mode de production capitaliste et la révolution politique bourgeoise, d'autre part. De la longue et fine réplique de Lefort, il n'est utile de retenir ici que l'argument, à tonalité très ironique, selon lequel Marx reprendrait à son compte l'interprétation bourgeoise et libérale des droits humains. Il reconduirait la distinction — lieu commun de son époque¹¹⁴ — rendue célèbre par Benjamin Constant entre l'homme et le citoyen, la liberté des modernes et la liberté des anciens, de sorte qu'il sombrerait « dans un piège, qu'il a été dans d'autres occasions, mais aussi à d'autres fins, habile à démonter : celui de l'idéologie¹¹⁵ ». Ce faisant, ajoute Lefort, Marx ignore « ce qu'ils signifient en pratique¹¹⁶ ». Il ne prendrait pas la mesure de la transformation induite dans la vie politique par les déclarations des droits de l'homme en comparaison de l'Ancien Régime, il ne réaliserait pas que s'est instauré un « nouveau mode d'accès à l'espace public¹¹⁷ ». Les différentes déclarations n'attribuent pas les droits de l'homme à des individus comme on leur attribuerait des choses. La liberté proclamée par la Déclaration de 1789 n'est pas une propriété privée d'individus séparés, mais une « liberté de rapports »¹¹⁸. Les articles 10 et 11 sur la liberté de conscience et d'expression, que Marx aurait esquivés, permettent de l'attester, parce qu'ils font advenir « un droit de l'homme [...] de sortir de lui-même et de se lier aux autres par la parole, l'écriture, la pensée¹¹⁹ ». Il y a donc bien, d'après Lefort, une politique des droits de l'homme, car ces droits relient et ne séparent pas. Mais l'argument est plus profond : ils impliquent, dans leur dimension symbolique, une « conception générale de la société¹²⁰ ». En rejetant les droits du côté de l'illusion, Marx ignorerait la mutation historique fondamentale qu'a été l'invention démocratique, celle de la désincorporation du social consécutive à « la disparition du “corps du roi” dans lequel s'incarnait la communauté¹²¹ » et qui la pourvoierait d'un fondement positif. D'où le caractère sauvage de la société démocratique qui demeure « incernable du fait

¹¹⁴ Voir E. BALIBAR, *La proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF, 2010, p. 68.

¹¹⁵ LEFORT, « Droits de l'homme et politique », *op. cit.*, p. 57.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 57.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 58.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 59.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*, p. 48.

¹²¹ *Ibid.*, p. 65.

qu'elle ne saurait se rapporter à elle-même dans tous ses éléments et se représenter comme un seul corps, privée qu'elle est devenue de la médiation d'un pouvoir incorporé¹²² ». Le droit et le pouvoir s'y trouvent alors désintriqués et leur fondement vidé, de sorte que le pouvoir ne peut plus avoir la maîtrise du droit, ne peut plus se l'incorporer, celui-ci étant toujours en excès sur lui. Autrement dit, les déclarations des droits de l'homme sont l'avènement d'un droit irréductible à son institutionnalisation dans un droit positif :

« la notion de droits de l'homme fait signe en direction désormais d'un foyer immaîtrisable ; le droit en vient à figurer vis-à-vis du pouvoir une extériorité ineffaçable¹²³ »

Plus loin il précise :

« Les droits de l'homme ramènent le droit à un fondement qui, en dépit de sa dénomination, est sans figure, [...] et, en ceci, se dérobe à tout pouvoir qui prétendrait s'en emparer [...]. Ils sont [...] en excès sur toute formulation advenue¹²⁴ ».

S'ouvre donc par la déclaration de ces libertés inédites dans l'histoire humaine un espace public que le pouvoir ne peut plus, comme dans les régimes monarchiques ou totalitaires, s'incorporer et réduire en espace « privé ». Ce faisant, le droit devient le véhicule d'un nouveau rapport au pouvoir, celui de son infinie mise en question et contestation publiques.

Aussi doit-on comprendre que la liberté de rapports, définie comme tissu du politique, n'est pas l'échange irénique d'avis et d'opinions entre semblables. L'espace public démocratique est, selon Lefort, un lieu de lutte, théâtre d'un affrontement indépassable sur le fondement du pouvoir : « à partir du moment où les droits de l'homme sont posés comme ultime référence, le droit établi est voué au questionnement [...]. Or, là où le droit est en question, la société, entendons l'ordre établi, est en question¹²⁵ ». Le conflit démocratique se manifeste donc comme une « *opposition de droit*¹²⁶ » qui, dans la mesure où ce dernier est un « foyer immaîtrisable¹²⁷ », consiste en une dénonciation de la domination, qu'elle soit sociale (exploitation, racisme, sexisme, etc.) ou étatique. Plutôt qu'une lutte d'intérêts qui réduirait le politique à un rapport de forces aveugles, la lutte démocratique se distingue comme une lutte *symbolique* qui tend à mettre le pouvoir démocratique face à ses propres principes et à l'exposer au risque d'en être dissocié. Or, symbolique ne veut pas dire inefficace. Bien au contraire, les effets d'émancipation sont bien réels : « ne voit-on pas que sous la poussée de

¹²² *Ibid.*, p. 67.

¹²³ *Ibid.*, p. 66.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 68.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*, p. 69.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 66.

ces droits, la trame de la société politique ou tend à se modifier, ou apparaît de plus en plus comme modifiable ? »¹²⁸. Lefort prend argument des luttes plurielles qui ont émergé dans les années 1970, luttes qui, d'après lui, ne défendaient pas des intérêts mais revendiquaient des droits : les ouvriers de Lip, les paysans du Larzac, les femmes, les homosexuels, les écologistes ont tous lutté avec succès « en référence à des principes publiquement reconnus qui se sont pour une part imprimés dans des lois et qu'il s'agit de mobiliser pour détruire les bornes légales auxquelles ils se heurtent¹²⁹ ». Un peu plus loin, il ajoute, admiratif, que « remarquables sont les concessions du gouvernement¹³⁰ ».

Est-ce à dire que Lefort nous livre la formule d'une démocratie insurgeante ? C'est sur le fond de cette analyse qu'Abensour croit déceler dans les droits de l'homme selon Lefort une « instance révolutionnaire » portée par une lutte politique où se joue « l'aspiration à une autre forme de communauté¹³¹ ». Pourtant, celui-ci exclut explicitement une telle perspective. Aucun renversement de la domination, aucune société alternative ne sont ni envisagées ni envisageables. On pourrait même dire que tout le dispositif conceptuel de Lefort est destiné à remodeler le conflit politique de sorte à bloquer les pratiques insurgeantes en les rapportant à la tentation totalitaire et à les remodeler en pratiques communicationnelles. En effet, le fondement indéterminé du social qui ouvre la société démocratique au conflit implique trois choses : premièrement, que la société est impossible à unifier ; deuxièmement, que le pôle du pouvoir est irréductible (la société étant divisée, elle doit poser à distance d'elle-même un pouvoir lui permettant, par sa médiation, d'acquérir son identité) ; troisièmement, que les sujets de la lutte sont pluriels. De là suit, pour Lefort, cette conséquence :

« Il faut donc se résoudre à abandonner l'idée d'une politique qui comprimerait les aspirations collectives dans le modèle d'une société-autre ou, ce qui revient au même, l'idée d'une politique qui surplomberait le monde dans lequel nous vivons, pour laisser tomber sur lui les foudres du jugement dernier¹³² ».

En réalité, cette conclusion est parfaitement arbitraire. Le raisonnement de Lefort repose sur cette idée que les pratiques de transformation radicale dont il résume le sens dans l'expression de « révolutionnarisme », sont une entreprise de « solution globale des conflits¹³³ » passant par le projet de « fusionner » les foyers multiples de luttes en un « Peuple-Un¹³⁴ » via la

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*, p. 73.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 74-75.

¹³¹ *Ibid.*, p. 70.

¹³² *Ibid.*, p. 78.

¹³³ *Ibid.*, p. 73.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 84.

conquête de l'État puis sa destruction en vue de l'« abolition du pouvoir¹³⁵ » et de la division de classe. Or, une telle entreprise constitue une négation manifeste de la division originaire du social et, partant, de la démocratie et des droits de l'homme, en ce qu'elle est animée par « un fantastique attrait pour l'Un et [par] une tentation irrésistible à le précipiter dans le réel¹³⁶ ». Certains passages semblent même aller jusqu'à imputer une pente totalitaire à toute projection utopique :

« Qu'est-ce que cette [...] amoureuse étreinte de la société bonne, sinon un équivalent du fantasme de toute-puissance ? Qu'est-ce que le royaume imaginaire de l'autonomie, sinon un royaume gouverné par une pensée despotique ? »¹³⁷

Mais, et c'est là où le bât blesse, toute insurgeance est-elle une eschatologie de l'abolition du pouvoir et de la fin du conflit ? Rien n'est moins sûr. Qui mieux que Foucault a insisté sur l'impossibilité de supprimer les rapports de pouvoir et sur l'inexistence d'un dehors du pouvoir ? Il ne conclut pourtant pas à l'*irréversibilité* des rapports de domination. Au contraire, étant des relations stratégiques, ils sont toujours susceptibles d'un retournement. Si le plus souvent on trouve « des points de résistance mobiles et transitoires¹³⁸ » qui ressemblent aux luttes plurielles pour les droits évoquées par Lefort, il reste qu'elles peuvent avoir un caractère insurgent de façon locale (pas de globalité nécessaire) quand elles renversent un rapport de forces spécifique. L'affaire Lip en est un bon exemple. Mais on peut également considérer avec Foucault que l'essaimage des résistances et des insurgeances peut se densifier et connaître un « codage stratégique [...] qui rend possible une révolution¹³⁹ ». Or, ce codage n'implique pas nécessairement le fantasme jacobin pour le Peuple-Un. Il peut être l'effet d'une convergence temporaire et « spontanée », non construite par un parti d'avant-garde centraliste qui chercherait à se l'incorporer comme la révolution du jasmin tunisienne ou (mais les deux peuvent se conjuguer) le produit d'une construction hégémonique menée par des groupes organisés pluralistes comme le réformisme révolutionnaire d'un Jean Jaurès ou, encore, une construction sécessionniste comme lors de la révolte du Chiapas. Ce sont là trois exemples d'expériences insurgentes dont la notion de révolutionnarisme, taillée uniquement à des fins antitotalitaires, ne peut rendre compte. C'est que Lefort commet une

¹³⁵ *Ibid.*, p. 77.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 84.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ FOUCAULT, *La volonté de savoir, Histoire de la sexualité*, tome 1, Paris, Gallimard, 1976, p. 127.

¹³⁹ *Ibid.* Outre Foucault, on peut également convoquer la réflexion de John HOLLOWAY dans *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, Paris, Syllepse, 2008. Il y défend l'idée anti-léniniste que l'objectif de la révolution n'est pas de prendre le pouvoir, de conquérir l'État, mais de lutter contre le pouvoir. La révolte des dominés, qu'il appelle le cri, est l'affirmation d'un pouvoir, mais ce pouvoir n'est pas un *pouvoir-sur*, mais un *pouvoir faire*.

erreur analogue à celle qu'il reproche à Marx : il ne considère que l'une des versions possibles de l'insurgeance, à savoir celle du marxisme-léninisme, voire du stalinisme, et de l'imaginaire jacobin qui les sous-tend, à savoir le fantasme d'une volonté collective unitaire et homogène incarnée par le Parti et destinée à réaliser une société homogène. Aussi, généralise-t-il indûment ce qui vaut pour ce type de pratique à toutes les pratiques insurgentes. Le discours lefortien se laisse donc capter par le discours de son adversaire : il pense la révolution (et le communisme) dans les termes mêmes que ce dernier propose. Ce faisant, et non sans ironie, Lefort se rapporte aux pratiques insurgentes comme Marx aux droits de l'homme : il les réduit à une illusion. Si « le droit [...] n'a d'autre sens [aux] yeux [de Marx] que celui qu'il lui assigne dans la représentation bourgeoise » de sorte que « loin de se borner à rejeter une interprétation de la loi, il efface la dimension de la loi comme telle¹⁴⁰ », on peut également s'amuser à affirmer que *la révolution n'a d'autre sens aux yeux de Lefort que celui qu'il lui assigne dans la représentation marxiste de sorte que loin de se borner à rejeter une interprétation de l'insurgeance, il efface la dimension de l'insurgeance comme telle.*

En vis-à-vis de cette exclusion on trouve la construction d'une subjectivité politique de type communicationnel. Revenons aux droits de l'homme et à leur politique : quelle est la teneur précise de la liberté de rapports que Lefort y découvre ? De quoi sont tissés ces *rapports* ? Que l'on se souvienne qu'il découvre leur nature dans les articles 10 et 11 de la Déclaration de 1789, articles consacrés à la liberté d'expression : « la liberté d'opinion est une liberté de rapports, comme il est dit en l'occurrence, une *liberté de communication*¹⁴¹ ». Précisons d'emblée que, comme chez C. Mouffe et J. Rancière, cette communication n'est pas pacifiée. Elle est la modalité propre aux luttes pour les droits évoquée ci-haut. Elle a donc lieu dans le contexte d'une division conflictuelle entre dominants et dominés. Mais ce conflit consiste exclusivement à prendre la parole. Le tout de la lutte est l'expression, celle qui se réclame des droits humains et dénonce des situations de domination. Elle *revendique* au pouvoir soit le respect de ceux qui sont institutionnalisés, soit de nouveaux droits. Autrement dit, la lutte est une communication entre parties en conflit dont le vecteur et l'enjeu sont le droit opposé à la domination, mais le pouvoir est ici constitué en *interlocuteur*, ce qui suppose qu'il est un partenaire nécessaire pour que le jeu démocratique de revendication de droits et leur reconnaissance puisse avoir lieu. Le caractère indépassable du pouvoir en général est réduit au caractère indépassable de *ce* pouvoir. Cette constitution communicationnelle de la lutte politique pose deux problèmes. Premièrement, à l'instar de Marx (à nouveau), Lefort

¹⁴⁰ « Droits de l'homme et politique », *op. cit.*, p. 62.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 59.

prend pour argent comptant une conception déterminée de l'espace public, celle qui est dessinée dans la *Déclaration* de 1789, sans en saisir le *sens* pratique. Il ignore le rapport de forces qui, durant les événements révolutionnaires, a poussé les nouveaux gouvernants de l'Assemblée constituante à proposer un nouveau gouvernement des foules. On l'a vu au chapitre 7, la *Déclaration* doit aussi se comprendre depuis son silence. L'introduction de la liberté d'opinion et d'expression a pour pendant l'absence de mention de la liberté de réunion qui est pourtant la forme d'espace public à l'œuvre *in vivo* pendant la période révolutionnaire. Les rédacteurs se livraient donc à un exercice de circonscription de l'espace public qui le déréalise : la communication des opinions comme mode d'être politique n'est pas chose naturelle, mais le résultat d'une coupure entre l'espace public et la place publique, entre le langage et les mouvements de rue dont la modalité principale est celle de la *prise* et de *l'occupation* des lieux de pouvoir et dont la portée est insurgeante. La pensée démocratique de Lefort est ainsi directement tributaire de la police du politique entamée dès 1789. Elle tient pour évident que le sujet des droits de l'homme soit uniquement un sujet *revendicatif* et ne voit pas qu'implicitement cela signifie qu'il ne peut confronter le pôle de la domination que par le verbe et le contester qu'en le questionnant¹⁴².

Or, deuxièmement, cette structuration communicationnelle du conflit politique a pour conséquence de laisser intact le pôle de la domination. Toute lutte pour les droits ne prend pas nécessairement ce tour. La *Déclaration* de 1789 a bien été révolutionnaire eu égard à l'Ancien régime et, note Lefort, les droits de l'homme ont une portée révolutionnaire dans les sociétés totalitaires car ils supposent une « conception générale de la société ¹⁴³ », une conception démocratique d'une société divisée, plurielle, au fondement indéterminé, dont le totalitarisme est par essence la négation puisqu'il rêve d'une société Une et en refuse la division originare. Ceci signifie, bien entendu, que le totalitarisme ne les viole pas par accident mais par vocation et, inversement, que leur revendication ne peut que l'atteindre en plein cœur : « en luttant pour les faire reconnaître, des dissidents *s'attaquent au fondement politique du système* »¹⁴⁴. Mais sitôt qu'on entre dans le régime démocratique institué, lesdits droits perdent leur caractère insurgeant. C'est qu'il n'est pas un système comme un autre mais *leur propre émanation* et ne peut donc être nié par eux, ce qui entraîne un rapport la lutte et le pouvoir qui porte la marque de la réduction communicationnelle du conflit. Elle se manifeste très précisément dans le rapport entre la conscience du droit, qui excède toujours sa réalisation, et

¹⁴² Ce n'est pas un hasard non plus si Lefort fait de la démocratie le régime du questionnement interminable, une interrogation portant sur le fondement infigurable du social.

¹⁴³ LEFORT, « Droits de l'homme et politique », *op. cit.*, p. 48.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 70. [Mes italiques].

son inscription dans des institutions positives, rapport que Lefort qualifie d'ambigu. Si, d'une part, son institutionnalisation tend nécessairement vers « sa pétrification dans un corps de lois » qui entrave sa dynamique de liberté et d'invention toujours renouvelée, de l'autre, l'existence d'un État établissant un corpus de droit positif « fournit *l'appui nécessaire* à la conscience du droit ¹⁴⁵ ». Cette dernière précision a des conséquences très importantes : le pôle de la domination qu'est l'État démocratique moderne n'est pas seulement un obstacle ou un point d'appui occasionnel et purement instrumental pour la lutte pour l'émancipation, *il est sa condition nécessaire de possibilité*. L'extériorité et la distance irréductibles du pouvoir, effets d'un conflit indépassable, ne sont pas contingents. Le social ne peut pas ne pas être représenté par un pouvoir par lequel il se pose en le posant à distance de lui-même. Or, la conséquence est que le politique ne peut pas ne pas trouver dans la représentation politique, fonction du pouvoir d'État, « le medium nécessaire à sa structuration ¹⁴⁶ ». Il n'est de lutte pour la liberté qui ne suppose son « ennemi » comme condition de cette liberté. Autrement dit, *les changements dont sont capables les luttes démocratiques ne sont possibles que si le pouvoir auxquelles elles s'affrontent est à leur principe*. On peut alors dire que la conflictualité démocratique relève non de la transformation en vue d'un avenir autre, mais de la modulation du déjà-là dans la mesure où il ne peut plus s'agir de renverser un pouvoir qui, enfanté par la révolution démocratique, reconnaît publiquement les principes des droits de l'homme. Chez Lefort, seuls les dissidents de l'Est sont révolutionnaires ; les contestataires de l'Ouest ne peuvent être que les gardiens d'une révolution qui a déjà eu lieu, les *Pasdarans* de la vérité advenue du social. On touche ici au fond du conflit démocratisé : la liberté qu'il déploie ne travaille pas à la transformation du présent mais à la défense et à la conquête de nouveaux droits dans le cadre de ce présent, si bien qu'il faut parler de liberté conservatrice. Non pas la conservation du réalisé — Lefort insiste inlassablement sur le caractère toujours en excès sur soi de la démocratie moderne qui l'ouvre à l'histoire et à la créativité de la liberté — mais la conservation d'une structure symbolique du social advenue avec la révolution démocratique dont il s'agit de maintenir l'ouverture à la liberté. La liberté doit y travailler moins à accoucher d'un *Novum* radical, qu'à la préservation et l'approfondissement de sa propre possibilité actuelle. Perpétuel entretien de la flamme de la liberté par elle-même. Cette temporalité présentiste et circulaire de la liberté démocratique, qui a moins trait au nouveau

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 70. [Mes italiques].

¹⁴⁶ Nicolas POIRIER, « La division du social : Lefort lecteur de Machiavel », in Nicolas POIRIER (dir.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015, p. 116. J'ai ajouté ce qui est surligné ici.

qu'au renouveau, éternel retour du printemps, Lefort la fait explicitement sienne quand il appelle à

« résister à la tentation d'échanger le présent contre l'avenir [et à] faire l'effort de lire dans le présent les lignes de chance qui s'indiquent avec la défense des droits acquis et la revendication des droits nouveaux¹⁴⁷ ».

Que la lutte démocratisée ne soit plus invention d'un futur au-delà du pouvoir présent, cela implique sa réduction au rôle de *limitation* de ce même pouvoir pour l'empêcher de dégénérer en totalitarisme. Elle ne peut être qu'une lutte négative qui s'enracine ontologiquement dans le désir du peuple de n'être pas opprimé¹⁴⁸. Comme le rappelle Nicolas Poirier, Lefort a, dans ses premiers textes, conçu la négativité de façon hégéliano-marxiste et l'émancipation prolétaire comme « le mouvement réel qui abolit l'état actuel ». Plus tard, avec l'abandon de la perspective révolutionnaire, « il ne s'agit plus pour Lefort d'insister sur le fait que les dominés, “prolétariat” ou “peuple”, doivent faire l'expérience de la négativité et viser un horizon où serait transformée l'intégralité de leur condition¹⁴⁹ ». La nouvelle négativité consiste plutôt en une *limitation* du pouvoir de l'État. Mais, ce ne sont pas, comme dans le libéralisme, les individus qu'il s'agit de protéger contre l'État, mais le rapport social lui-même qui, dans son indétermination et son ouverture, est le terreau d'une liberté indéfiniment renouvelée par les luttes, qu'il faut préserver de toute captation totalitaire animée par le fantasme de l'Un. C'est que l'État est intrinsèquement le lieu où s'engendre une tendance à « la concentration des moyens des production, d'information, de réglementation et de contrôle des activités sociales¹⁵⁰ ». C'est pourquoi il pense que l'émancipation par la conquête de l'État est une illusion dangereuse et qu'il convient mieux de s'en remettre aux revendications plurielles de droits issues de la société civile :

« C'est du sein de la société civile, sous le signe de l'exigence indéfinie d'une reconnaissance mutuelle des libertés, d'une protection mutuelle de leur exercice, que peut s'affirmer un mouvement antagoniste de celui qui précipite le pouvoir étatique vers son but¹⁵¹ ».

La lutte démocratique est par conséquent un travail non plus de transformation mais de conjuration des risques de despotisme et de préservation des chances présentes de liberté.

De là suit un rapport spécifique à l'histoire. Pointer l'opération de limitation du travail de la lutte à la conservation du présent ne signifie pas que Lefort nie l'histoire. Plus

¹⁴⁷ LEFORT, « Droits de l'homme et politique », *op. cit.*, p. 86.

¹⁴⁸ Voir chapitre 1.

¹⁴⁹ N. POIRIER, *op. cit.*, p. 116

¹⁵⁰ LEFORT, « Droits de l'homme et politique », *op. cit.*, p. 77.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 78.

exactement, il nous livre une conception présentiste de l'histoire : il y a bien un travail et une expérience de liberté qui se manifeste par la revendication de nouveaux droits, mais cette liberté ne peut que se déployer dans la limite démocratique déjà là. L'expérience démocratique telle qu'il l'envisage n'est donc pas une clôture des possibles, car elle est indéterminée, toujours ouverte et en excès sur toute réalisation, comme il ne cesse de le rappeler. Dont acte. Pour autant, en faisant de cette indétermination un *fondement originnaire* — fût-t-il vide — qui commande le destin du politique, la pensée de Lefort a pour effet discursif de circonscrire les pratiques de liberté à *un seul type de devenir*. L'histoire de la liberté apparaît alors comme *une démocratie infinie qui toujours travaille à se maintenir ou se retrouver comme démocratie*. Mais s'il n'y a plus lieu d'échanger le présent contre le futur, si le nouveau doit céder le pas au renouveau, n'assiste-t-on pas alors, d'une certaine façon, à la construction discursive d'une conscience politique marquée par la conviction de la fin de l'histoire ? Le discours de Lefort est morphologiquement semblable à celui d'un Fukuyama décrétant que la démocratie libérale existante est le sommet et le *terminus* de l'histoire humaine. Bien entendu, le philosophe français ne fait absolument pas l'éloge de l'existant et insiste toujours sur la dimension *en excès* de l'expérience démocratique sur ses propres réalisations. Pour autant, si elle n'est pas réalisée comme un fait, elle est symboliquement advenue comme principe générateur¹⁵². Nous vivons sous son signe depuis la Révolution. Or ce signe est notre maître. Le discours lefortien prend ainsi l'allure d'un *utopisme conservateur* affirmant qu'il n'y a pas d'autre possible (souhaitable) que celui qui reproduit et approfondit les structures fondamentales non du réel mais de l'*advenu*, à savoir la structuration symbolique démocratique du politique et le type d'institution, cette fois factuellement existant, qui lui permet d'être¹⁵³.

¹⁵² Lefort dit des droits de l'homme qu'« on doit se garder de leur conférer une *réalité* dans notre propre société. Ces droits sont [...] des principes générateurs [...]. Ils n'existent pas à la manière d'institutions positives, dont on peut inventorier les éléments de fait, même s'il est sûr qu'ils animent des institutions. Leur efficacité tient à l'adhésion qui leur est apportée [...]. Bref, les droits ne se dissocient pas de la conscience des droits ». *Ibid.*, p. 70-71.

¹⁵³ Au sujet des droits toujours, il précise immédiatement après la précédente citation : « Mais il est non moins vrai que cette conscience des droits se trouve d'autant mieux partagée quand ils sont déclarés, que le pouvoir affirme s'en faire le garant, que sont rendus visibles par les lois les repères des libertés ». *Ibid.*, p. 71.

CONCLUSION : *Éléments pour une conflictualité par-delà la démocratie*

Peut-être peut-on résumer ce qui réunit les philosophies radicales de la démocratie par cette description que propose C. Colliot-Thélène du positionnement et de la conception du conflit que se font Etienne Balibar et Lefort, et qui peut parfaitement s'appliquer à C. Mouffe et J. Rancière :

« [...] le déplacement qui s'est opéré il y a une vingtaine d'années de la question de la révolution à celle de la citoyenneté a eu pour conséquence que [leur] radicalisme ne vise plus l'éradication du pouvoir, non plus que sa conquête ou la participation à celui-ci, mais qu'il prend acte de son irréductible extériorité. Le pouvoir est désormais conçu comme le *partenaire nécessaire* d'une relation conflictuelle qui ne peut connaître que des solutions provisoires, le *destinataire de revendications qui le présupposent en même temps qu'elles ne cessent de le mettre en question*¹⁵⁴ ».

Le politique est, dans ces discours, l'objet d'une opération de réduction qui impose une ligne de partage entre des pratiques conflictuelles communicationnelles et des pratiques conflictuelles porteuses d'un grand danger qu'il convient de conjurer. Chez C. Mouffe, ce danger est celui de la guerre meurtrière des identités qui se déchirent ; pour J. Rancière, il est celui de la guerre servile où s'abîment les révoltes non « isophones » ; quant à Lefort, sa crainte est celle d'un basculement du désir de liberté dans la nuit de la servitude totalitaire. La pensée démocratique radicale contemporaine porte profondément la trace du remaniement des catégories de pensée opéré par la police démocratique qui travaille, ici au niveau du discours, à dessiner un type de rapport spécifique de subjectivité politique à la rétivité gouvernable.

Pour clore ce chapitre, je voudrais exhiber des pratiques d'émancipation insurgentes qui échappent à cette police et qui demeurent donc fondamentalement impensables pour la philosophie démocrate de la démocratie, y compris dans sa version radicale. Premièrement, je prolongerai la réflexion sur le cas des émeutes, réduites par J. Rancière à une guerre servile, pour montrer que l'absence de langage ne signifie pas l'absence de politique. Leur politique passe nécessairement par la violence. Mais, il ne faudra pas déduire de là un éloge de la violence contre la communication. Mon objectif est autre : même si j'ai pointé le caractère assujettissant du rôle attribué au langage et au droit, mon propos ne consiste pas à rejeter tout usage du langage ou du droit au nom de la transformation émancipatrice. Il n'est pas question de jouer les agitations de rue et le mutisme de la violence émeutière *contre* des espaces

¹⁵⁴ Catherine COLLIOT-THELENE, « L'interprétation des droits de l'homme: enjeux politiques et théoriques au prisme du débat Français », *Trivium*, n°3, 2009. [Mes italiques].
URL : <http://journals.openedition.org/trivium/3290>

publics institutionnels. Mon objectif a été au contraire de montrer comment ces deux dimensions ont été *séparées* par la police démocratique de façon à expurger le politique de toute pratique insurgeante. C'est pourquoi, deuxièmement, je voudrais esquisser la possibilité de concevoir un *langage insurgeant non communicationnel* et, troisièmement, un *droit insurgeant non revendicatif* — bref, un langage et un droit politiques par-delà la démocratie et son ombre. Enfin, pour conclure, je clarifierai le rôle du modèle de la guerre pour penser le politique.

« *L'inarticulable* »

Le tour communicationnel de la pensée radicale contemporaine, disais-je, a rendu politiquement inintelligibles les pratiques qui ne passent pas par le langage mais par une violence muette. C'est le cas des émeutes de 2005 que J. Rancière ne parvient pas à saisir autrement qu'en les reléguant aux convulsions d'esclaves dont les corps se contractent sous les coups des maîtres. Dans *La résistance infinie*, Alain Brossat évoque cette expérience politique spécifique qu'est l'inarticulable. Réfléchissant à la signification des actes de violence en politique dont les responsables n'ont émis aucun discours de justification, laissant les observateurs avec le spectacle sidérant du bruit et de la fureur de la destruction, il écarte les explications psychiatriques (« ce sont des fous ! ») et tétalogiques (« ce sont des monstres ! »), car elles dépolitisent l'événement et ne peuvent saisir ce qui s'y joue en termes de lutte et de domination de sorte qu'elles n'y entendent rien. Des auteurs muets d'actes violents, A. Brossat nous dit qu'ils sont « en délicatesse avec le langage » et qu'ils éprouvent « une difficulté spécifique à enchaîner une action sur un discours et un discours sur une action¹⁵⁵ ». Nous aurions affaire à une « *plèbe* dont le destin serait de faire image (exposable en tant qu'associée à des images de danger, de désastre, de cauchemars), à défaut d'être instituée dans le langage¹⁵⁶ ». Être une image avant d'être une voix, tel est en effet le régime d'existence publique de la jeunesse de banlieue qui les réduit au spectacle médiatique du fracas et de la désolation¹⁵⁷. Aucun émeutier ne prendra la parole, ne désignera de porte-parole, pour émettre des revendications ou présenter un tort. D'où vient ce silence qui accompagne tant de bruit ? A. Brossat choisit de développer une réponse à partir d'une fiction, *Billy Budd, marin* de Herman Melville, qui raconte l'histoire d'un jeune marin anglais arraché à son navire marchand nommé *Les Droits de l'homme* et embarqué de force sur le *Bellipotent*

¹⁵⁵ Alain BROSSAT, *La résistance infinie*, Paris, Lignes, 2006, p. 62.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ Voir, Jérôme BERTHAUT, *La banlieue du « 20 heures »*. *Ethnographie de la production d'un lieu commun journalistique*, Marseille, Agone, 2013.

pour mener la guerre à la France révolutionnaire. Figure christique, innocence pure, qui a tendance au bégaiement sous le coup de l'émotion, il subit la persécution diabolique de John Claggart le maître d'armes qui, comme tous, l'aime mais entreprend de le détruire car il ne peut supporter de s'avouer la nature homosexuelle de son amour. A. Brossat attire l'attention sur les procédés très spécifiques de ce persécuteur :

« il y a du côté de Claggart, ce paradoxe d'une figure de pouvoir entièrement despotique, policière, installée dans l'élément de l'illimitation [...], mais qui récuse ici les moyens courants de la cruauté et de la férocité. Dans son affrontement avec Billy, Claggart ne gouverne pas à la terreur et à l'effroi [...] mais au *logos*¹⁵⁸ ».

Sa domination se manifeste en effet à travers la pleine maîtrise du langage qu'il monopolise et manipule à souhait et dont il fait « un instrument de violence morale et politique destructive, une violence qui a cependant l'apparence du vrai ¹⁵⁹ ». En effet Claggart excelle dans l'art du mensonge et de la duplicité et finit par accuser l'innocent Billy d'insubordination, de trahison et de rébellion. Or, quand le jeune marin est invité à s'exprimer et à se défendre par le très droit et juste Capitaine Vere, aucun mot ne sort de sa bouche. Melville décrit la scène ainsi :

« Cet appel ne suscita chez Billy qu'une étrange gesticulation muette et un gargouillement étranglé ; la stupeur causée par l'accusation assénée si soudain à sa jeune inexpérience, et peut-être aussi l'horreur que lui inspiraient les yeux de son accusateur mettant à jour son défaut d'élocution latent et l'intensifiant au point de lui lier convulsivement la langue¹⁶⁰ ».

L'accaparement du langage par le bourreau, sa désappropriation chez la victime réduite à des convulsions corporelles, va déboucher sur un acte de violence extrême. Billy Budd tue Claggart d'un coup de poing tout en hurlant « un... un... un... démon ! ». Le monopole que ce dernier a sur la parole a rendu cette issue inévitable : « *Devenu irréfutable*, le maître inique ne pourra être repoussé que sur un mode exterminateur (extrême et hyperviolent)¹⁶¹ ». En d'autres termes, dans cette situation, le traitement du tort par le langage, que ce soit par la controverse ou par la mésestente, est impossible. C'est ce que conclut A. Brossat au sujet de la mésestente rancière qui fait du conflit une adresse et un commentaire de la situation de parole et de présentation du compte litigieux des incomptés : « ce modèle ne fonctionne pas, car le processus d'égalisation conflictuelle est d'emblée exclu par la perte du langage dont le plébéien connaît l'épreuve¹⁶² ».

¹⁵⁸ A. BROSSAT, *La résistance infinie*, op. cit., p. 75.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 74.

¹⁶⁰ Herman MELVILLE, *Billy Budd, marin*, cité dans *ibid.*, p. 70.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 75.

¹⁶² *Ibid.*, p. 79.

Mais, au-delà du cas de Billy Budd, et de façon plus radicale encore, le silence d'un dominé peut être *actif* et non subi car motivé pour cette raison que, s'il n'est pas incapable de parler, il reste inapte à parler *sa* langue car la domination l'en a privé pour lui imposer la sienne si bien que toute contestation ne fera que confirmer le langage même de la domination. C'est un peu comme si Billy Budd avait réussi à s'exprimer, mais en le faisant, donnait, à son corps défendant, raison à Claggart. Si les émeutiers de 2005 avaient pris la parole en revendiquant, dans le langage de la démocratie régnante, leur citoyenneté et le traitement égal qui doit en découler mais qui chaque jour est nié, le pouvoir démocratique pourrait leur répondre : « mais si vous êtes des citoyens, pourquoi vous comportez-vous comme des criminels ? Pourquoi insultez-vous quotidiennement la police et caillassez-vous les pompiers qui font leur travail ? Pourquoi ne vous exprimez-vous pas pacifiquement par des manifestations déclarées en préfecture et pourquoi ne votez-vous pas ? Vous n'êtes donc pas des citoyens mais des séditieux et des criminels ». Et si en prenant la parole ces jeunes dénonçaient la ségrégation raciale qui les maintient en situation d'exclusion sociale, le pouvoir leur répondrait : « mais de quelle race parlez-vous ? Ma constitution le dit : je suis "sans distinction de race". Vous êtes des citoyens à part entière et avez les mêmes droits que tous les autres ». En d'autres termes, si les dominés revendiquent leur égale citoyenneté, on leur rétorquera qu'ils ne sont pas de vrais citoyens, et s'ils regrettent de ne pas l'être, on leur répondra qu'ils le sont. Duplicité retorse du discours dominant qui rend la cause du banlieusard inarticulable en l'enfermant par avance dans une contradiction. Le syllogisme de l'égalité est rendu impossible. Le langage démocratique que J. Rancière tente de réhabiliter en montrant, contre le marxisme qui en a fait une forme trompeuse, que le mouvement ouvrier s'est appuyé sur lui pour démontrer l'égalité, est fondamentalement piégé. D'où le mutisme et la violence inévitables.

Qu'est-ce qui fait alors des gestes comme ceux de Budd ou des émeutiers des gestes insurgents ? Sont-ils des modes d'action par défaut, signe d'une dépossession profonde de sujets réduits effectivement à l'animalité qui vocifère ? En quoi cette violence a-t-elle un sens politique ? La violence de Budd est une *révolte* contre un homme inique à la malignité totale. Mais c'est évidemment un geste de désespoir. Claggart a gagné la partie car plus rien ne peut lui être rétorqué. Il est parvenu à disposer de tout le dire, si bien qu'une fois son accusation terminée, tout était dit. Ne restait donc que la violence. De même, dans le cas des émeutiers de 2005, il s'agissait d'un soulèvement contre la police et ses violences, mais aussi plus généralement contre une situation d'humiliation économique et culturelle qui est faite aux gens par la société française. Il faut bien comprendre que les émeutes ne sont pas de purs

actes de destruction mus par une subjectivité psychotique en décompression ou par décrochage moral monstrueux, ni même, faut-il ajouter, par une aliénation profonde, une altération radicale des capacités humaines. Ils manifestent au contraire une affirmation de liberté et d'égalité sur un mode très particulier, aporétique à n'en pas douter, voire contradictoire, qui active une violence « destinée à *foudroyer* [...] le persécuteur [...], une violence qui se conçoit comme absolue et, à ce titre même, absolument rédemptrice ¹⁶³ ». Elle peut se présenter de deux manières déjà aperçues en conclusion du chapitre 3 : soit sur un mode vengeur qui procède à une égalisation « nihiliste » en provoquant une douleur ou une destruction mutuelle (égalité dans la souffrance ou dans la mort. Puisque je souffre, nous souffrirons tous), soit sur un mode « intégralement *vindicatif*¹⁶⁴ » qui inverse par la force brute les positions dans le rapport de domination, ne serait-ce que de façon passagère (passage de la soumission à la domination : « tu m'as dominé, je te domine à mon tour »¹⁶⁵).

Ce premier aperçu d'une pratique transgressive de la police démocratique peut bien paraître effrayant et on pourrait, à bon droit, se demander s'il ne vaut pas mieux s'accommoder des machines communicationnelles de la *démocratie* pour tenter de les perturber et de les problématiser. Mais, il ne faut pas croire que cette analyse tend à ne laisser de choix qu'entre la contestation démocratique pacifique et la violence salvatrice (ce qui relèverait davantage du chantage). La critique menée ici ne cherche pas à présenter ces pratiques violentes comme une alternative à la *démocratie*, mais comme ce qu'elle rend incompréhensible et qu'elle anomise en les criminalisant, ce qui revient à fermer les yeux sur, et donc à reconduire, les rapports de domination contre lesquelles elles se sont insurgées en op-posant, à leur manière, la possibilité d'un monde autre.

« *Dégage !* »

La critique de la réduction communicationnelle du conflit ne saurait donc être un rejet du langage en politique au profit d'une mystique de la violence. Au contraire, elle permet de dégager un sens spécifique du langage politique qui serait de type insurgé. Est-ce une absurdité de suggérer un langage sans communication ? Dans le paradigme communicationnel, le langage se comprend depuis sa capacité à nouer des liens et à projeter un horizon de sens commun. Chez Habermas, les prétentions à la validité scientifique, pratique ou esthétique font toujours signe vers des mondes communs tissés par l'intercompréhension : les mondes

¹⁶³ *Ibid.*, p. 81-82.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 82.

¹⁶⁵ C'est dans la volonté de faire durer cette inversion que se loge, peut-être, la possibilité d'une subjectivation fasciste chez les dominés.

objectif, social ou subjectif. Pourtant, il n'est pas dit que là se trouve l'entière essence du langage. Le considérer, c'est saisir le langage du point de vue de son pouvoir de socialisation par le sens et donc de constitution d'un ordre symbolique. Quand il est question des pratiques insurgentes qui travaillent à défaire l'ordre présent du monde social, à le rendre impossible, il n'est pas nécessairement orienté vers le partage d'une signification (par la mise entre parenthèses des situations asymétriques des interlocuteurs) rendue possible au sein d'une communauté de communication, mais il se déploie également comme déchirure du langage quotidien, comme brisure du monde de significations partagées par défaut que certains subissent quand d'autres en profitent. C'est un langage qui ne se communique pas. Nul ésotérisme ici : *il signifie qu'il n'y a pas de signification commune ni de monde commun qui en serait l'horizon*. Cette idée n'est pas contradictoire si l'on prête attention à la logique énonciative propre aux situations insurrectionnelles ou révolutionnaires. Prenons comme exemple cette performance verbale particulière qu'a été le slogan « Dégage ! » durant la révolution tunisienne de 2011. Cet impératif adressé au tyran Ben Ali incarne l'acte de langage étonnant de l'insurgence révolutionnaire. Les insurgés signifient que plus aucun échange n'aura lieu avec le tyran. C'est une fin de non recevoir qui lui retire son droit à interagir en langage, le terme de toute possibilité pour lui de signifier politiquement, de s'adresser à eux. « Dégage ! » est donc un acte de langage dont le succès repose paradoxalement sur le refus de laisser le droit à la parole, donc sur la négation de l'interlocuteur au moment même où l'on s'adresse à lui. Il fait comprendre qu'*il n'y a plus rien à se dire et qu'il n'est plus possible de se comprendre, de signifier et de faire monde ensemble, que le monde initié par l'insurrection signifie la fin de son monde*. Ce langage tenu par les Tunisiens à celui qui fut leur maître est la marque d'un conflit insurgent dont l'agonisme démocratique de C. Mouffe non seulement ne peut rendre compte, mais contribue à rendre impossible car il exige que les adversaires partagent des principes communs sans quoi il y aurait une chute dans l'antagonisme. Mais cet antagonisme est-il la révolution elle-même ? Est-ce elle qu'il convient de conjurer ? Ce cas de figure n'est pas envisagé par C. Mouffe qui revendique ne réfléchir que dans le cadre des démocraties occidentales dont elle ne questionne jamais le bienfondé¹⁶⁶. Ce langage échappe aussi au schéma ranciérien du

¹⁶⁶ J'ai eu le privilège de pouvoir exposer mon argument à Chantal Mouffe en personne lors de la *Fourth Graduate Conference of Political Theory*, organisée par Sciences Po Paris au CEVIPOF en juin 2016 et dont elle était l'invitée d'honneur. J'ai pu lui indiquer que le schéma conceptuel agonisme/antagonisme ne pouvait prendre en charge le cas de ces « énoncés insurgents ». Elle me répliqua alors qu'il était normal que ce genre d'énonciation remettant en cause le monde présent dans sa totalité ait été possible dans la Tunisie de 2011, car elle n'était pas une démocratie. C'est le caractère dictatorial de son régime qui appelait une conflictualité de ce genre. Mais, en démocratie, précisa-t-elle, cela n'a pas lieu d'être pour cette raison que l'oppression y serait

commentaire, et battu en brèche par lui, car le tyran n'est plus un destinataire à qui faire reconnaître son égalité d'être parlant. Il n'est pas celui à qui il faut faire reconnaître que l'on « compte ». En effet, les motifs de l'honneur et de la dignité bafoués étaient très présents comme ressorts subjectifs durant le soulèvement, si bien qu'il aurait été humiliant à un point insoutenable que de faire de Ben Ali un interlocuteur à qui demander une reconnaissance. Toute prise de parole de sa part était devenue parfaitement *intolérable*. Or, ceci implique que le conflit déployé ne consiste pas à se faire compter comme « incompté » au sein du tout social (reconnaissance du tort et réparation) mais à compter *plus que tout*. Il y a un débordement complet des rapports de domination dont les schémas de l'agonisme, de la mécontente et de la revendication de droits ne peuvent rendre compte. Si C. Mouffe, J. Rancière et Lefort ne peuvent l'envisager, c'est parce que leurs modèles sont fondamentalement dépendants du paradigme de la communication qui pose, *a minima*, que « l'intercompréhension est inhérente au langage humain comme son *telos* ¹⁶⁷ ». Mais, les slogans de la révolution de jasmin exhibent un usage inédit où la cessation de l'intercompréhension devient le *telos* du langage et la compréhension son moyen. Les insurgés ouvrent en effet la possibilité d'un monde émancipé qui ne se discute pas. En ce sens, le langage insurgent est ce qui introduit de l'incommensurable entre dominants et dominés, c'est-à-dire un monde de signification qui n'a aucune commune mesure avec celui de la domination et se présente à elle comme une anomalie qu'elle ne peut assimiler.

« *Le nouveau droit* »

La critique de la réduction communicationnelle a aussi montré comment, s'agissant de Lefort, cette réduction le conduit à penser la jonction entre la lutte et les droits de l'homme selon un schéma revendicatif qui fait du pouvoir un partenaire nécessaire. Pour autant, le droit ne se réduit pas à cette dimension (ni à celle d'une technique de pouvoir). Affirmer ses droits ce n'est pas nécessairement les faire reconnaître par un pouvoir devenu condition de leur expression même. On trouve notamment les linéaments d'une telle approche chez Foucault. On lui attribue très souvent, et non sans raison, un antijuridisme qui lui fait traiter le droit comme la superstructure idéologique des mécanismes disciplinaires. Il estime, en effet, que le

sinon incomparable, en tout cas moindre. Cette réponse est pourtant loin d'être satisfaisante, non seulement parce qu'elle traite la démocratie comme une valeur absolument évidente, mais également parce qu'elle présuppose, là aussi, un schéma de pensée qui rappelle celui de Lefort et fait étrangement écho, morphologiquement, à la théorie de la fin de l'histoire de Fukuyama. En effet, dire qu'il n'y a pas de pratique révolutionnaire en démocratie, qu'une fois advenue la démocratie, il n'y avait nul sens à vouloir une transformation radicale des conditions de vie revient à dire que l'histoire a atteint une forme de *terminus*.

¹⁶⁷ J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, trad. Jean-Marc Ferry, Paris, Fayard, 1987, p. 297.

droit envisagé depuis la théorie normative et la problématique de légitimité comme un rapport de souveraineté, masque le fonctionnement effectif de la domination. Il ajoute qu'une lutte au nom du droit, non seulement manque sa cible mais la renforce car elle ne voit pas que le droit est récupéré par des dispositifs disciplinaires qui ont remplacé la dualité du permis et du défendu par celle du normal et de l'anormal. Dans le domaine pénal, le schéma loi-infraction-châtiment est colonisé par un autre : norme-déviante-correction. Foucault pourrait donc répondre à Lefort que si les prisonniers se contentaient de revendiquer le respect de leurs droits par l'institution carcérale, ils ne feraient que reconduire leur assujettissement disciplinaire. Il invite alors à considérer que le rapport politique est fondamentalement un rapport guerrier, un rapport de forces que le droit conçu comme rapport de souveraineté dissimule. Est-ce à dire qu'il convient d'abandonner le droit et n'envisager l'action politique que comme un rapport de forces aveugles ? Tel n'est pas le cas pour Foucault qui envisage plutôt de penser un autre droit (aspect ignoré par ses critiques) qui échappe à la problématique de la légitimité, un droit qui se pense plutôt depuis le modèle de la guerre comme partie prenante d'un rapport de force. Qu'est-ce à dire ? Ne prend-on pas ici le risque de réduire le droit à la force, le juste au fait ? Voici la proposition foucauldienne : pour résister au pouvoir disciplinaire :

« A dire vrai, pour lutter contre [...] le pouvoir disciplinaire dans la recherche d'un pouvoir non disciplinaire, ce vers quoi il faudrait aller ce n'est pas l'ancien droit de la souveraineté ; ce serait dans la direction d'un *nouveau droit*, qui serait anti-disciplinaire mais qui serait en même temps affranchi du principe de la souveraineté¹⁶⁸ ».

Autrement dit, il y aurait une notion de droit qui s'articulerait en dehors de la problématique de la souveraineté et de la légitimité et qui nous permettrait de penser les droits de l'homme d'une autre façon. Mais quelle est-elle ? Les indications de Foucault à ce propos sont rarissimes. On peut commencer par des caractérisations négatives. Il n'est pas un droit illégitime, mais par-delà l'opposition du légitime et de l'illégitime. C'est à même les rapports de force qu'il faut le saisir, *i.e.* en termes de lutte, de combat, d'affrontement, de stratégie, de victoire et de défaite, bref en faire une *force*. Mais cette idée semble détacher le droit du juste. N'est-ce pas rejeter ce qui fait son sens même et le distingue du fait, à savoir son caractère de *devoir être* ? Est-ce le rapporter à l'idée contradictoire de droit du plus fort ? Si le droit est à ressaisir depuis le modèle de la guerre, alors il ne peut être que le droit d'un camp. Mais n'est-ce pas reconduire la réduction du droit à la force factuelle ?

¹⁶⁸ FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* » : *Cours au Collège de France, 1976*, Seuil-Gallimard, 1997, p. 36. [Mes italiques].

A bien lire Foucault, on peut avancer que ce droit est à penser hors du « triple préalable du sujet, de l'unité et de la loi¹⁶⁹ ». Cela signifie, premièrement, que le sujet de droit insurgant ne préexiste pas au rapport de force qu'il engage avec une force antagonique mais se construit par à travers ce rapport. Rien de tel qu'un *jusnaturalisme* ou un individualisme libéral. Mais, deuxièmement, contrairement à Lefort et d'autres qui admettent cette dimension non donnée du sujet, ce droit n'est pas ce qui se revendique auprès d'un pôle de pouvoir tenu pour une nécessaire médiation permettant à la société de se ressaisir dans son unité (malgré sa division). Il ne tend pas vers un ordre politique où la pluralité s'unifierait de façon juste et ne fait pas société avec le pôle de la domination. Il est un sujet du droit d'un camp contre un autre, un sujet strictement divisant. C'est le droit *des Niveleurs*, *des révolutionnaires français*, etc. Enfin, la juste limitation du pouvoir et de ses excès n'est pas son affaire. Il ne circonscrit rien de tel qu'une sphère de légitimité pour de la domination mais s'attaque à elle comme le pôle d'une relation à détruire. Par conséquent un tel droit se déploie depuis une perspective singulière, celui du camp de celui qui le déclare dans un rapport de forces historiquement situé. Il n'est pas neutre, ni *a priori* universel, mais partisan, partie prenante d'une bataille. Foucault dit du sujet d'un tel droit qu'il

« tient le discours du droit, il fait valoir le droit, il le réclame. Mais ce qu'il réclame et ce qu'il fait, ce sont “ses” droits — “c'est nos droits”, dit-il : droits singuliers, fortement marqués par un rapport de propriété, de conquête, de victoire, de nature¹⁷⁰ ».

Ce nouveau droit, porté par un sujet singulier, n'est pas ce qui doit rendre justice aux parties du conflit, ce qui doit régler la juste coexistence. Aussi, le rapport au pouvoir qu'il implique n'est pas celui d'une revendication qui le présuppose en même temps comme condition nécessaire de son existence. Il entre en guerre avec lui et le traite comme un « ennemi ». Il s'agit, dit Foucault de « déclarer la guerre en déclarant des droits¹⁷¹ » et d'entamer une lutte qui « déchire la société et [...] parle de droit [...] pour déclarer la guerre aux lois¹⁷² ». Déclarer ce droit, le faire advenir, c'est obtenir une victoire contre telle ou telle domination, préfigurer, au moment de son énonciation, un monde où elle est défaite, c'est-à-dire lui opposer la virtualité d'un monde qui lui est incommensurable car il la rend impossible. Mais en quoi un tel droit guerrier ne s'abîme-t-il pas dans la force brutale, fût-elle celle de la révolte ?

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 38.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 45.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 64.

¹⁷² *Ibid.*, p. 64.

Bien qu'il soit l'une des modalités d'une force singulière, celle de l'insurgeance, il n'est pas dénué de *valeur*. Il n'est pas un droit universel, mais il a *affaire à l'universel* qui n'existe que dans ses déclarations singulières. Par opposition à une norme qui se caractérise par son caractère d'universel extensif, la valeur de ce droit consiste dans le déploiement d'une vérité, celle d'une liberté et d'une égalité qui s'*éprouvent* à même leur déclaration singulière sur le mode spécifique de la transgression et de l'égalisation. La vérité n'est pas neutre : « on dira d'autant mieux la vérité qu'on est dans un camp¹⁷³ » ajoute Foucault avant de préciser :

« On a un discours historique et politique [...] qui prétend à la vérité et au bon droit, à partir d'un rapport de force, pour le développement même de ce rapport de force, en excluant, par conséquent, le sujet qui parle – le sujet qui parle du droit et cherche la vérité – de l'universalité juridico-philosophique¹⁷⁴ ».

Nulle contre-normativité n'est posée ici qui fonderait l'universalité d'un nouvel ordre où chacun trouvera sa juste place et fonction. Affirmer son droit dans la lutte c'est « poser un droit frappé de dissymétrie, fonder une vérité liée à un rapport de force, une vérité arme et un droit singulier¹⁷⁵ ».

On pourrait objecter qu'un tel droit ignore l'institution et son rôle dans le politique et se réduirait à une existence éphémère, celle d'une révolte sans lendemain, car aucune force publique ne viendrait le soutenir et l'installer dans la durée. Mais, à l'inverse, l'institution tend à pétrifier le mouvement insurgé de libération et d'égalisation. Pour sortir de ce dilemme classique, il y a deux possibilités. Ou bien reconnaître l'éphémère de l'insurgeance et se satisfaire, comme Arendt¹⁷⁶, de ce que la libération est reconduite en liberté, que la révolution se mue en institutions d'une société démocratique libre. Mais ce serait là accepter subrepticement la dualité de l'insurgeance et de l'institution car cette dernière viendrait relayer et remplacer la première qui doit se muer en simple revendication. Ce serait également ainsi renoncer à la perspective d'une transformation du monde et tomber dans un utopisme conservateur qui considère, d'une certaine manière, que la lutte finale a déjà eu lieu. Ou bien, considérer qu'en réalité, des institutions peuvent maintenir dans la durée la dynamique insurgée de la libération *per se*. C'est exemplairement le cas dans la constitution de 1793 qui, dans l'article 35, consacre le droit à l'insurrection, qui donc, en d'autres termes, consacre un droit de faire la guerre au droit. On trouve chez Fichte, par exemple, des réflexions en ce sens. Dans son *Fondement du droit naturel*, il promeut la mise en place d'une institution

¹⁷³ *Ibid.*, p. 46.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 46.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 46.

¹⁷⁶ Voir Hannah ARENDT, *De la révolution*, trad. M. Chrestien, Paris, Gallimard, 2013.

appelée « *éphorat*¹⁷⁷ ». Elle consiste en une « puissance absolument négative » qui doit être intégralement indépendante des pouvoirs « positifs » que sont le législatif et l'exécutif, à savoir la domination. Les éphores, élus sans candidature (car elle favorise les brigues), avec un mandat impératif et pour un temps bref, ont pour rôle d'exercer « un pouvoir *absolument prohibitif* » capable de « *suspendre le pouvoir public tout entier* et dans toutes ses parties¹⁷⁸ ». Mais se pose évidemment la possibilité d'une corruption des éphores et d'une pétrification des élans insurgés que l'éphorat est censé reconduire à un niveau juridico-institutionnel. Or, c'est là que la solution de Fichte se distingue le plus radicalement des habituels mécanismes de limitation, comme la balance des pouvoirs et les garde-fous constitutionnels libéraux ou la place faite, comme chez Lefort, à la contestation/revendication. Le philosophe allemand propose, en ce cas, un « supplément d'éphorat », ce qui n'est rien d'autre qu'une insurrection populaire proprement dite, c'est-à-dire un renversement du pouvoir. Ainsi, que ce soit avec la Constitution de 1793 ou l'éphorat imaginé par Fichte, on a affaire à un rapport entre institution et insurrection oublié sous le règne de la perspective démocratique. Il n'est plus question soit de les opposer absolument, soit de charger la première de neutraliser la seconde en élaborant un moyen de résistance alternatif à elle (ce en quoi consiste très exactement l'opération de la police démocratique). Ces deux exemples indiquent que l'institution n'est pas nécessairement dans un rapport d'extériorité à la lutte. Elle n'est pas cette instance hétérogène qui lui reconnaîtrait ou lui refuserait des demandes, mais peut l'inclure en elle, la prolonger et *lui donne priorité sur elle-même*. C'est le sens précis du « supplément d'éphorat » que de faire passer la libération devant la liberté.

Guerre sociale, insurgée ou destructrice

Il reste un dernier point à éclaircir. Si l'insurrection se pense depuis le modèle de la guerre, en quoi diffère-t-elle de l'antagonisme redouté par C. Mouffe et qu'elle appelle à désamorcer ? Pour répondre, je m'appuierai sur une remarque du *Manifeste du parti communiste*. Après avoir posé que la lutte des classes est la structure qu'ont connue toutes les sociétés humaines jusqu'à nos jours, Engels et Marx affirment que cette lutte a eu deux issues possibles : « chaque fois elle s'est terminée par une transformation révolutionnaire de la société tout entière ou par la ruine commune des classes en lutte¹⁷⁹ ». Dans mes termes : la guerre sociale débouche ou bien sur une guerre insurgée ou bien sur une guerre

¹⁷⁷ Johann G. FICHTE, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Paris, PUF, 1984, p. 174, sq.

¹⁷⁸ *Ibid.* [Mes italiques].

¹⁷⁹ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, Paris, Flammarion, 1998, p. 73-74.

destructrice. La guerre sociale qui continue de gronder sous la paix civile et qui est constitutive du politique n'est pas la guerre entre deux entités préconstituées comme des groupes ethniques, des tribus, des cités ou des États. Elle est le rapport entre la domination et la lutte contre la domination. Mais cette guerre sociale sourde n'a pas *d'abord* pour virtualité l'affrontement antagonique entre des positions sociales devenues des identités crispées luttant pour leur survie et œuvrant pour la destruction de l'autre. Ce qu'on gagne à lire le *Manifeste* c'est l'idée que la guerre destructrice qui tend à la dévastation de la société n'est qu'une virtualité à côté d'une autre, celle de sa transformation en d'autres rapports. C. Mouffe suspend à tort le politique à la virtualité de la première. A la suite de Carl Schmitt, elle impose arbitrairement le modèle de la guerre *extérieure*, c'est-à-dire entre deux identités (États ou autre) qui se battent pour leur existence, pour penser la division sociale et le politique. L'insurgeance implique un conflit d'une autre nature. Il n'est pas question d'éliminer l'autre pour survivre. Pour les dominants, il s'agit de l'assujettir pour en tirer profit, pour les dominés il s'agit de se libérer de cet assujettissement et des places, identités et fonctions qu'il impose. Dans l'affrontement entre le maître et son serviteur, l'insurgeance ne cherche pas à détruire le maître, mais la relation elle-même, c'est-à-dire la servitude. Bien entendu, dans la guerre extérieure les identités ennemies ne sont pas des entités réellement préexistantes. Elles se constituent dans et par leur hostilité réciproque. Aussi, faut-il plutôt dire que la guerre destructrice est une issue qui *supprime* toute relation par la mise à mort ou l'asservissement, là où la guerre insurgeante est une issue qui *transforme* la relation par l'invention d'une nouvelle vie et la libération de toutes et tous.

L'insurgeance se distingue aussi de l'antagonisme tel qu'il est compris par Schmitt et C. Mouffe, en ce qu'elle noue une relation, un rapport nouveau *par-delà* sa négativité. La notion de désordre fraternel d'Abensour, évoquée au troisième chapitre, a déjà permis de l'esquisser. Le soulèvement, individuel ou collectif, contre une domination noue des liens de camaraderie dans la lutte. Mais, elle projette simultanément la possibilité de nouveaux rapports qui conditionnent celle-ci. Car les camarades en lutte, contrairement aux amis de Schmitt, nourrissent leur lien non pas de ce qu'ils sont mais de ce qu'ils peuvent être. S'insurger ce n'est pas affirmer son être actuel contre ce qui le contrarie ou le menace mais construire des liens (et donc se construire) à partir d'une virtualité, à partir d'une réserve de devenir, contre ce qui actuellement la rend impossible. Cette virtualité est le lieu où se nouent ces rapports et qui n'est, par définition, pas actuel. C'est un non-lieu, une utopie.

CHAPITRE 9

Le gris et l'azur. Vers une philosophie de l'avenir

« À mon avis, vous [Foucault] avez été le premier à nous apprendre quelque chose de fondamental [...] : l'indignité de parler pour les autres ».

Gilles Deleuze¹.

« Selon Fourier, les imbéciles et les philosophes ont en commun de prendre les figures utopiques au pied de la lettre, les uns par naïveté [...], les autres par rouerie [...] ».

Miguel Abensour²

« Ontologies of the present demand archeologies of the future, not forecasts of the past ».

Frederic Jameson³

INTRODUCTION

Toute la réflexion généalogique menée jusqu'à présent a consisté dans l'effort de franchissement, de transgression, de la limite démocratique, de la captivité aspectivale et de l'assujettissement des sujets politiques qu'elle suppose. Il est apparu en effet que la démocratie, *telle qu'elle a été réellement vécue*, a été, pour une part importante, une police du politique vouée à domestiquer les forces insurgentes qui s'y manifestent et à le modeler conformément à des logiques de puissance. Aussi l'enjeu est-il de sortir de la démocratie comme limite, de s'émanciper du régime pratico-discursif qu'elle a mis en place. Je précise à nouveau que ce projet n'est pas antidémocratique. L'épochè généalogique neutralise par avance toute contre-normativité qui voudrait substituer des idéaux prémodernes ou

¹ « Les intellectuels et le pouvoir. Entretien entre Michel Foucault et Gilles Deleuze », *L'Arc*, n° 49, mai 1972.

² ABENSOUR, *Utopiques I. Le procès des maîtres rêveurs*, Paris, Sens & Tonka, 2013, p. 73.

³ Frederic JAMESON, *A Singular Modernity, Essay on the Ontology of the Present*, Londres, Verso, 2002, p. 215.

antimodernes à l'horizon normatif qui est aujourd'hui le nôtre. Mais il n'est pas question non plus de refonder la démocratie à distance de cette police, de la purifier en quelque sorte, comment tentent de le faire les critiques radicales aujourd'hui car, comme je me suis efforcé à le monter, il est illusoire de penser pouvoir maîtriser un tel signifiant qui, du fait même de son caractère flottant et expansif, déborde toute entreprise de fixation et de délimitation théorique, si bien que ces efforts courent le danger très probable de reconduire souterrainement cela même qu'elles veulent combattre.

Nous voilà donc face au problème de savoir quoi faire. La généalogie de la démocratie s'efforce en effet de précipiter le crépuscule de notre idole politique, ce qui ne manque pas d'interroger quant à la possibilité d'une lumière pour orienter nos pas dans la pénombre du soir. Vers où se diriger si la démocratie ne peut plus être l'étendard de l'émancipation ? Que peut proposer la généalogie une fois qu'elle en a diminué l'éclat ? Ces questions mettent la pensée généalogique dans un profond embarras : ses gestes critiques de dénaturalisation et de transgression ouvrent-ils sur une alternative ? Est-elle à même de dessiner de nouveaux horizons, de proposer un projet ? Ne s'abîme-t-elle pas, comme le soupçonnent ses farouches critiques, dans une esthétique nihiliste de la destruction faite du simple plaisir cynique de désorienter ? Le problème est structurel : repoussant toute normativité, elle refuse de formuler des idéaux, une définition de la vraie vie qui puisse guider l'action. Pour elle, cette manière de penser déploie une volonté de vérité qui ne se reconnaît pas comme telle et qui reconduit des rapports de pouvoir là où elle est censée les critiquer.

À première vue, il n'y aurait que deux possibilités : ou bien rejeter la généalogie comme pensée inconséquente, ou bien se satisfaire de son caractère déconstructif. Pour ma part, je ne retiendrai aucune de ces deux voies. La première, parce qu'elle nous priverait d'une ressource critique inestimable ; la seconde parce qu'elle mène au désenchantement et à l'inaction. Aussi emprunterai-je une troisième voie, celle de l'utopie : il convient de compléter la critique généalogique par une projection utopique. Cette proposition ne peut manquer d'étonner. L'utopie n'incarne-t-elle pas la pensée la plus normative qui soit, l'idéalisme le plus débridé ? Projection de mondes idéaux, n'est-elle pas la manifestation de la volonté de vérité politique la plus aveugle vis-à-vis d'elle-même ? Quand, dans sa préface à la *Généalogie de la morale* Nietzsche expose son intention de parcourir « le formidable pays de la morale [...] qui a réellement existé, réellement été vécu avec des questions absolument neuves⁴ » (comme j'ai proposé une exploration⁴ de la démocratie telle qu'elle a effectivement

⁴ NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, §7, trad. P. Wotling, Paris, Librairie Générale Française, 2000, p. 58.

été vécue, armé du questionnement nietzschéo-foucauldien) et qu'il oppose son geste inédit à celui de l'histoire naturelle de la morale, coupable de garder, en sous main, la présupposition d'une morale véritable et idéale, Nietzsche a recours à une métaphore chromatique : l'azur est une couleur platonicienne, celle des philosophies qui projettent des arrières-mondes, des idéaux dans un ciel transcendant la vie et la dépréciant ; quant au gris il qualifie l'attitude propre à la critique évaluatrice des valeurs morales elles-mêmes. « Quelle couleur, demande-t-il, doit être cent fois plus importante que l'azur pour les généalogistes de la morale, c'est là une chose qui crève les yeux : à savoir le gris, je veux dire ce qui repose sur les documents, ce qui peut réellement être constaté, ce qui a réellement existé »⁵. Est-il possible d'imaginer une alliance entre le bleu et le gris ? Peut-on envisager un azur terrestre ?

1. Les aveux de la chaire

En exposant les origines de la démocratie réelle, telle qu'elle a été vécue au milieu des rapports de force historiques, il s'est agi de s'émanciper de la limite constitutive de notre présent politique, d'en pointer le caractère partiel et arbitraire, d'en montrer les effets assujettissants et d'ouvrir ainsi la possibilité de devenir autres. Mais cette ouverture est-elle autre chose qu'une table rase privant de tout repère ? Elle n'a en réalité dégagé que des possibles complètement indéterminés. Or, comment s'orienter dans un espace blanc ? Foucault a toujours décliné les innombrables invitations à proposer une réponse, à projeter des directions. Non pas arbitrairement, mais, comme on l'a vu, parce que l'accent mis par lui sur le nouage du pouvoir et de la vérité rend très difficile la possibilité d'un discours projectif, d'un savoir de l'avenir, qui n'aurait pas lui-même des effets assujettissants. Je m'emploierai à montrer ici qu'il ne parvient pas à sortir de cette aporie qui fait fond sur une critique de l'intellectuel universel et une promotion de l'intellectuel spécifique (1.1.) et qui aboutit à un effacement délétère du discours philosophique par rapport aux luttes (1.2.).

1.1. Le spécifique contre l'universel et l'attitude expérimentale

Foucault n'a pas ignoré le problème de la projection qui succède à la critique. Aux gestes de dénaturalisation et de transgression des limites du présent (« attitude limite⁶ »), il ajoute celui

⁵ *ibid.*

⁶ FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits*, t. IV, n°339, Paris, Gallimard, p. 574.

qu'il qualifie d'« attitude expérimentale⁷ » dont la visée est de « saisir les points où le changement est possible et souhaitable [...] pour déterminer la forme précise à donner à ce changement⁸ ». Mais ce moment positif sur lequel doit déboucher la critique est immédiatement délimité et ne peut donner lieu à une proposition d'alternative globale :

« Cette ontologie historique de nous-mêmes doit se détourner de tous ces projets qui sont globaux et radicaux. En fait, on sait par expérience que la prétention à échapper au système de l'actualité pour donner des programmes d'ensemble d'une autre société, d'un autre mode de penser, d'une autre culture, d'une autre vision du monde n'ont mené en fait qu'à reconduire les plus dangereuses traditions⁹ ».

Ce rejet n'est pas celui de la volonté de transformation sociale en elle-même, mais de celle qui se présente comme une perspective, réformiste ou révolutionnaire, voulant transformer la société en jetant sur elle un regard totalisant et surplombant. Foucault attribue ce type de pensée à l'intellectuel universel qui prétend « se faire écouter comme représentant de l'universel¹⁰ » et être capable de dire le sens de l'Histoire humaine. Selon lui, on trouverait ce type intellectuel dans un « marxisme affadi » qui aborde l'histoire d'en haut, en rapporte le cours d'ensemble à quelque moteur général, comme les rapports de production, et prophétise sur son issue finale. Le problème de ce modèle d'intelligibilité, avance Foucault, est qu'il est abstrait et rate les luttes effectives qui sont toujours, estime-t-il en bon nominaliste, d'abord singulières et locales. La généalogie analyse le pouvoir, et les résistances qu'il suscite, par le bas, au ras des pratiques, dans les lieux spécifiques où il s'exerce concrètement, comme l'hôpital psychiatrique ou la prison. Le localisme foucauldien prétend ainsi éviter toute réduction des luttes réelles à des schémas qui les ramènent trop abstraitement à des processus globaux. Dès lors, à une analyse attentive au microprocessus d'assujettissement là où ils se trouvent, doit répondre une attitude expérimentale de micro-propositions qui propose des changements plus circonstanciés et, estime Foucault, bien plus efficaces que les incantations vagues à l'émancipation du genre humain car elles sont en lien direct avec la réalité de la domination :

« Je préfère les transformations très précises qui ont pu avoir lieu depuis vingt ans dans un certain nombre de domaines qui concernent nos modes d'être et de penser, les relations d'autorité, les rapports de sexes, la façon dont nous percevons la folie ou la maladie, je préfère ces transformations même partielles qui ont été faites dans la corrélation de l'analyse historique et de l'attitude pratique aux

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 574-575.

¹⁰ FOUCAULT « La fonction politique de l'intellectuel », *Dits et écrits*, t. III n°184, *op. cit.*, p. 109.

promesses de l'homme nouveau que les pires systèmes politiques ont répétées au long du XXe siècle¹¹ ».

C'est l'intellectuel spécifique qui incarne cette démarche aux yeux de Foucault. Il ne s'agit pas seulement du philosophe historico-critique qui porte son attention sur des objets locaux, ignorés par la tradition philosophique, mais également du « savant-expert » qui travaille « dans des secteurs déterminés, en des points précis », qui dispose, de ce fait, d'« une conscience beaucoup plus concrète et immédiate des luttes¹² » et qui peut ainsi faire jouer, au niveau qui est le sien, des savoirs plus efficaces que des principes moraux abstraits ou des schéma explicatifs et mots d'ordres généraux manquant la spécificité du combat mené ici où là, à l'hôpital ou dans les instituts de recherche nucléaire. Cet intellectuel peut proposer des issues concrètes à des problèmes concrets.

Bien entendu, ce modèle se heurte au « danger de s'en tenir à des luttes de conjoncture, à des revendications sectorielles [...]. Risque surtout de ne pas pouvoir développer ces luttes faute de stratégie globale et d'appuis extérieurs¹³ ». Aussi Foucault insiste-t-il sur le fait que son approche n'est pas sans généralisation possible. Au plan du diagnostic des microprocessus d'assujettissement, les problèmes spécifiques que sont l'enfermement des fous, l'incarcération de criminels, la recherche nucléaire ne sont pas dépourvus de généralité. Ils renvoient à des expériences qui nous concernent tous potentiellement. La forme prison, par exemple, essaime dans diverses institutions comme l'hôpital, la caserne, l'école, composant ainsi un « archipel carcéral¹⁴ » noué au mode de production capitaliste. Il peut ainsi montrer que ce n'est pas le capitalisme comme système de domination global qui rend possible les relations disciplinaires, mais qu'au contraire c'est le réseau des relations disciplinaires qui rendent possible l'accumulation capitaliste (et la division en classes) en lui assurant la nécessaire accumulation des forces humaines. Dès lors, au plan subséquent de la proposition, même si l'attitude expérimentale doit se déployer d'abord en des lieux spécifiques, elle n'est pas vouée à la dispersion et au désordre. Elle peut avoir une signification et une portée globales. Premièrement, les propositions locales peuvent circuler et être reprises en d'autres lieux de lutte. La disparition de l'intellectuel universel que fut l'écrivain et de la sacralisation de l'écriture dont il était porteur a même permis, explique Foucault, que se nouent

« des liens transversaux de savoir [...] d'un point de politisation à un autre : ainsi, les magistrats et les psychiatres, les médecins et les travailleurs sociaux, les

¹¹ FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *op. cit.* p. 575.

¹² FOUCAULT « La fonction politique de l'intellectuel », *op. cit.*, p. 109.

¹³ *Ibid.*, p. 111.

¹⁴ FOUCAULT, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 304.

travailleurs de laboratoire et les sociologues peuvent, chacun en son lieu propre et par voie d'échange et d'appui, participer à une politisation globale des intellectuels¹⁵ ».

Les divers discours spécifiques peuvent donc converger et potentiellement, mais non nécessairement, donner lieu à un codage stratégique d'ensemble. Mais, deuxièmement, cette circulation et ce codage ne sont possibles que parce que les intellectuels spécifiques interviennent dans un même régime de vérité. Dans la mesure où « la vérité [...] détient des effets réglés de pouvoir¹⁶ » et où notre société s'organise selon un régime de vérité dans lequel « la vérité est centrée sur la forme du discours scientifique et sur les institutions qui le produisent¹⁷ », alors l'intellectuel spécifique est celui qui « occupe une position spécifique mais d'une spécificité qui est liée aux fonctions générales du dispositif de vérité dans une société comme la nôtre¹⁸ ». Par conséquent, son combat local a « des effets, des implications qui ne sont pas simplement professionnels ou sectoriels. Il fonctionne ou il lutte au niveau général de ce régime de la vérité si essentiel aux structures et au fonctionnement de notre société¹⁹ ». Il ne s'agit pas d'un combat pour la vérité contre le mensonge, non pas de la science contre l'idéologie pour « changer la “conscience” des gens²⁰ », mais d'une lutte « autour du statut de la vérité et du rôle économique-politique qu'elle joue²¹ » pour établir une « une nouvelle politique de la vérité²² », un nouveau « régime politique, économique, institutionnel de production de la vérité²³ ».

Cependant, si le principe de cette attitude d'expérimentateur local-général est posé explicitement, sa traduction dans les écrits de Foucault se dégage assez mal. Le généalogiste a-t-il expérimenté quelque chose ? Y a-t-il une différence entre lui et le savant-expert ? Une seconde ligne argumentative va implicitement rendre difficile le geste de proposition pour le philosophe, un peu comme si, n'étant pas expert de tel ou tel domaine, il n'avait rien à dire.

¹⁵ FOUCAULT « La fonction politique de l'intellectuel », *op. cit.*, p. 109.

¹⁶ *Ibid.*, p. 112

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 113.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 114.

²¹ *Ibid.*, p. 113.

²² *Ibid.*, p. 114.

²³ *Ibid.*

1.2. Critique du maître de vérité

Si la figure de l'intellectuel spécifique est préférable à celle de l'intellectuel universel, c'est aussi parce que ses postures englobantes sont porteuses d'effets assujettissants, si bien que l'intellectuel spécifique, s'il se veut critique, devra veiller à ne pas en avoir, ce qui le mènera, on va le voir, à adopter des tactiques d'effacement. Décrit comme un « maître de vérité et de justice²⁴ » prétendant être la conscience de tous, l'intellectuel universel trouve son origine dans l'homme de loi du XIXe siècle :

« On peut supposer que l'intellectuel "universel" tel qu'il a fonctionné au XIXe et au début du XXe siècle est en fait dérivé d'une figure historique bien particulière : l'homme de justice, l'homme de loi, celui qui, au pouvoir, au despotisme, aux abus, à l'arrogance de la richesse oppose l'universalité de la justice et l'équité d'une loi idéale. Les grandes luttes politiques au XVIIIe siècle se sont faites autour de la loi, du droit, de la Constitution, de ce qui est juste en raison et en nature, de ce qui peut et doit valoir universellement. Ce qu'on appelle aujourd'hui l'"intellectuel" [...] est né, je crois, du juriste, ou en tout cas de l'homme qui se réclamait de l'universalité de la loi juste, éventuellement contre les professionnels du droit (Voltaire, en France, prototype de ces intellectuels). L'intellectuel "universel" dérive du juriste-notable et trouve son expression la plus pleine dans l'écrivain, porteur de significations et de valeurs où tous peuvent se reconnaître²⁵ ».

Or cette figure implique une séparation entre théorie et pratique et un rapport hiérarchique entre elles. Elle repose sur un double partage entre, d'une part, un savoir qui commande et une action qui exécute ou réalise et entre celles et ceux qui savent et commandent et celles et ceux qui ne savent pas et n'ont qu'à agir et exécuter. D'après Foucault, on trouve ce schéma dans le marxisme affadi déjà évoqué car, pour lui, quoique le prolétariat soit porteur, du fait de sa position socio-historique, de l'émancipation humaine, il reste qu'il en est peu ou pas conscient (victime qu'il est d'une mystification idéologique), d'où la nécessité d'une avant-garde éclairée qui « par son choix moral, théorique et politique » sera sa proue « consciente et élaborée²⁶ ». Détenteur du savoir, « l'intellectuel disait le vrai à ceux qui ne le voyaient pas encore et au nom de ceux qui ne pouvaient le dire²⁷ ». Détenant ainsi les clefs de l'émancipation véritable, le philosophe pourra dicter sa conduite à la masse des ignorantes et des ignorants. On peut alors parler d'intellectuel législateur, celui ou celle qui a un accès privilégié à la vérité et formule les normes de la vraie vie. Or, selon Foucault, les masses (qui

²⁴ *Ibid.*, p. 109.

²⁵ *Ibid.*, p. 111.

²⁶ *Ibid.*, p. 109.

²⁷ FOUCAULT « Les intellectuels et le pouvoir », *Dits et écrits*, t. II, n°106, *op. cit.*, p. 308.

n'existent jamais comme telles dans leur généralité abstraite, mais toujours dans des situations spécifiques) sont en prise directe avec la réalité du pouvoir dans les prisons, les hôpitaux, les écoles, etc. Aussi estime-t-il que les gens savent très bien ce qu'il en est et ce qu'il convient de faire : « les masses n'ont pas besoin d'eux pour savoir ; elles savent parfaitement, clairement, beaucoup mieux qu'eux ; et elles le disent fort bien. Mais il existe un système de pouvoir qui [...] invalide ce discours et ce savoir [...]. Eux-mêmes, intellectuels, font partie de ce système de pouvoir [...] »²⁸. Foucault conclut alors que l'intellectuel critique n'a pas à indiquer aux gens ce qui doit être fait :

« Je ne veux absolument pas jouer le rôle de celui qui prescrit des solutions. Je considère que le rôle de l'intellectuel aujourd'hui n'est pas de faire la loi, de proposer des solutions, de prophétiser, car, dans cette fonction, il ne peut que contribuer au fonctionnement d'une situation de pouvoir déterminée qui doit, à mon avis, être critiquée²⁹ ».

Si les effets de pouvoir sont reconduits, c'est en raison de la position de maîtrise que l'intellectuel s'arroge en prétendant apporter des solutions. En effet, cela ne peut que redoubler les situations d'assujettissement qui empêchent les assujettis de prendre eux-mêmes en charge leur condition. L'intellectuel ne ferait que prendre une position analogue à celle du chef de parti, du directeur d'établissement, etc., qui sont autant de relais d'un mécanisme de savoir-pouvoir qui s'impose aux gens. Il reproduit le « jeu des hiérarchies sociales », effet du pouvoir et condition de sa reproduction. Si la généalogie se donne pour objectif de désensabler le « savoir des gens³⁰ », voix des luttes effectives, la posture de maîtrise de l'intellectuel universel-législateur le rend nécessairement sourd à ce savoir car elle le disqualifie *a priori* comme incompetent, subjectif, etc., précisément parce qu'il n'est pas passé par les canaux sociaux de qualification et les hiérarchies qu'ils supposent.

Il convient donc de repenser de fond en comble le rapport entre discours intellectuel et masses. Foucault en a donné l'exemple avec le dispositif du G.I.P. auquel il a participé activement. Aux antipodes des modes d'organisation habituels de l'époque, le principe du Groupe d'information sur les prisons était de réunir dans un même groupe, sans aucune unité idéologique ou sociologique préalable, des intellectuels, des magistrats, des aumôniers, des médecins et, surtout, des détenus, des ex-détenus ainsi que leurs familles. Bref, des professionnels de l'institution pénitentiaire et des personnes subissant directement ou indirectement la domination carcérale. Ce qui les rassemblait tous était la seule réalité

²⁸ *Ibid.*

²⁹ FOUCAULT « Entretien avec Michel Foucault », *Dits et écrits*, t. IV, n°281, *op. cit.*, p.86.

³⁰ FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* » : *Cours au collège de France, 1976*, Paris, Seuil-Gallimard, 1997, p. 9.

concrète de la prison où les conditions de détention pour les uns et de travail pour les autres étaient devenues intolérables. Il s'agissait, par ce mode d'organisation inédit, « de faire tomber ces barrières indispensables au pouvoir, en rassemblant détenus, avocats et magistrats ; ou encore, médecins, malades et personnel hospitalier ³¹ ». Le cœur de l'opération, comme le précise la préface à *Enquête dans vingt prisons*, première brochure réalisée et publiée par le G.I.P., a été de récolter des informations, des témoignages qui constitueront des enquêtes destinées à être rendues publiques. Mais celles-ci ne devaient pas être le fait de quelque intellectuel autorisé : « ces enquêtes sont faites non pas de l'extérieur par un groupe de techniciens : les enquêteurs, ici, sont les enquêtés eux-mêmes. À eux de prendre la parole [...]. À eux de prendre en charge la lutte [...] »³². Le partage de la théorie et de la pratique est ici radicalement subverti, nulle avant-garde n'éclaire les masses, nul parti n'édicte de programme, nul intellectuel ne fait prendre conscience. Ce sont les assujettis eux-mêmes qui sont invités à produire un savoir sur leur situation. Les intellectuels qui se trouvaient à l'origine du G.I.P. n'en ont pas fait une chaire d'où professer des théories censées faire prendre conscience et guider, ni n'ont cherché à être les porte-paroles des détenus. Ils ont mis en place une plateforme horizontale où les informations pouvaient circuler de façon transversale entre les membres du groupe et, à l'extérieur, vers le grand public. D'où un rapport théorie/pratique dynamité que Deleuze commente en ces termes :

« Quand vous avez organisé le Groupe d'information sur les prisons, ç'a été sur cette base : instaurer les conditions où les prisonniers pourraient eux-mêmes parler. Ce serait tout à fait faux de dire [...] que vous passiez à la pratique en appliquant vos théories. Il n'y avait là ni application, ni projet de réforme, ni enquête au sens traditionnel. Il y avait tout autre chose : un système de relais dans un ensemble, dans une multiplicité de pièces et de morceaux à la fois théoriques et pratiques. Pour nous, l'intellectuel théoricien a cessé d'être un sujet, une conscience représentante ou représentative. Ceux qui agissent et qui luttent ont cessé d'être représentés, fût-ce par un parti, un syndicat qui s'arrogeraient à leur tour le droit d'être leur conscience. Qui parle et qui agit ? C'est toujours une multiplicité, même dans la personne qui parle ou qui agit. [...] Il n'y a plus de représentation, il n'y a que de l'action, de l'action de théorie, de l'action de pratique dans des rapports de relais ou de réseaux³³ ».

Ce qu'explique Deleuze, c'est qu'au sein du G.I.P., une fois le discours intellectuel et les initiatives des gens arrachée aux identités et fonctions sociales qui les partageaient en savant et ignorant, en théorie commandante et en pratique exécutante, la distinction théorie/pratique n'a plus lieu d'être et chacun se trouve simultanément dans la théorie et dans la pratique. La

³¹ FOUCAULT, « Préface à *Enquête dans vingt prisons* », *Dits et écrits*, t. II, n°91, *op. cit.*, p. 196.

³² *Ibid.*

³³ FOUCAULT « Les intellectuels et le pouvoir », *op. cit.*, p. 307-308.

nature et le rôle de l'intellectuel sont alors profondément affectés : il ne correspond plus à une fonction séparée et supérieure dans la distribution des places sociales le destinant à dire aux autres quoi faire, mais devient une sorte d'accompagnateur des luttes qu'il ne commande ni n'objective plus, mais auxquelles il participe à part égale avec les non intellectuels également capables de produire du savoir. Son rôle devient alors essentiellement celui d'un passeur, d'un relais qui évolue désormais sur un plan horizontal où il n'y a plus de noyaux substantiels comme le penseur qui théorise et la masse qui agit, mais une multiplicité de relations rendant caduque la distinction verticale de la théorie et de la pratique. Le montage du G.I.P. par des intellectuels sert avant tout à faire circuler les savoirs des prisonniers et des professionnels « disqualifiés comme savoirs non conceptuels, insuffisamment élaborés³⁴ » et ensevelis par les théorisations englobantes et les grands programmes de réforme ou de révolution.

Mais dans ces conditions qu'advient-il de la spécificité du discours intellectuel ? Le nivellement que vante Deleuze ne risque-t-il pas de la dissoudre dans « l'action de pratique » ? Ne rejoue-t-il alors pas la séparation théorie/pratique en n'envisageant son dépassement que par la suppression de la théorie au profit de la seule pratique, ce qui revient à maintenir l'idée de leur hétérogénéité ? Il est clair, pour Foucault, que si l'intellectuel change de rôle, la spécificité de son activité est maintenue. Cela se constate dans le fait qu'il distingue très nettement entre le savoir érudit de l'intellectuel et les savoirs disqualifiés des gens. Certes, la généalogie se constitue par l'association de ces deux types de savoirs, par « le couplage des connaissances érudites et des mémoires locales qui permet la constitution d'un savoir historique des luttes et l'utilisation de ces savoirs dans les tactiques actuelles³⁵ ». Mais pour qu'une telle alliance ait lieu, fût-ce de manière horizontale, il faut bien deux choses différentes, deux savoirs différents à allier, la « mémoire brute des combats » et le discours intellectuel dont une spécificité est maintenue. Aussi la question revient-elle, quel est le rôle pratique du discours intellectuel dans cette alliance ? En quoi cela consiste-t-il d'être un relais, un passeur ? Que veut dire dans ce contexte précis l'attitude expérimentale, c'est-à-dire ce mode d'orientation de l'action qui consiste à déterminer où des changements sont possibles et quelle forme leur donner ? Cette définition tend à exiger de l'intellectuel bien plus que le simple rôle de passeur ou de relais. Plus qu'un simple point de passage, elle suppose de sa part une *initiative* censée commencer à frayer un chemin, indiquer un sens. Il est en réalité difficile pour Foucault d'adopter cette attitude car elle risque de tomber sous les coups de sa propre critique, celle qui décèle l'acte de pouvoir que suppose la position de celui ou celle qui

³⁴ FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 9.

³⁵ *Ibid.*

prétendrait dire aux autres quoi faire. Il y a donc une forte instabilité dans la façon qu'a Foucault de concevoir le rôle de l'intellectuel. Quand, en d'autres lieux et occasions, il est amené à préciser son rôle de philosophe, ses formulations entrent en tension avec l'exemple du G.I.P. : « il me semble que “ce qu'il y a à faire” ne doit pas être déterminé d'en haut, par un réformateur aux fonctions prophétiques ou législatives. Mais par un long travail de va-et-vient, d'échanges, de réflexions, d'essais, d'analyses diverses³⁶ ». Cet extrait suggère certes une solution : l'expérimentation devant avoir lieu collégalement entre intellectuels et non intellectuels dans un jeu de propositions, amendements et contre-propositions. Mais ce faisant, Foucault laisse bien passer l'idée que l'idée que l'intellectuel n'est pas qu'un passeur ou un relais, mais qu'il a un rôle beaucoup plus actif. C'est ce que laisse penser très nettement cette autre déclaration :

« la théorie n'exprimera pas, ne traduira pas, n'appliquera pas une pratique, elle est une pratique [...]. [Elle est] Lutte non pour une “prise de conscience” (il y a longtemps que la conscience comme savoir est acquise par les masses [...]), mais pour la sape et la prise du pouvoir, à côté, avec tous ceux qui luttent pour elle, et non en retrait pour les éclairer³⁷ ».

Quelle est la nature exacte de cette pratique théorique engagée dans des luttes ? Quelle est concrètement la teneur de cet engagement « à côté » et « avec » ? Est-ce de contribuer aux luttes par des propositions de changement, mais qui se déploieraient *in medias res*, sans posture de survol et de maîtrise, en prise directe avec la réalité concrète et avec les reprises et discussions faites par les personnes directement concernées par la situation ? Si tel est le cas, quel a été l'apport exact de l'intellectuel Foucault dans ces échanges ? Quel changement a-t-il expérimenté, tenté, soumis à proposition, en tant qu'intellectuel ? L'on peinera, en réalité, à trouver dans ses écrits une trace de ce qu'il a pu proposer non pas en tant que prophète ou législateur, mais localement en tant qu'intellectuel spécifique. La position de Foucault oscille paradoxalement entre engagement et retenue : plus il cherche à faire jouer un rôle pratique au discours intellectuel et plus il aura tendance à s'effacer.

1.2. Le philosophe effacé

Cette tension, résultant de la critique de l'intellectuel universel-législateur, va ultimement pousser Foucault non pas à nier tout rôle à l'intellectuel généalogiste qu'il est,

³⁶ FOUCAULT, « Table ronde du 20 mai 1978 », *Dits et écrits*, t. IV, n°278, *op. cit.*, p. 32.

³⁷ FOUCAULT, « Les intellectuels et le pouvoir », *op. cit.*, p. 308-309.

mais à redéfinir son activité comme une pratique négative : *le généalogiste s'en tiendra à un travail de problématisation*, c'est-à-dire à une « attitude limite » de critique des limites constitutives du présent pour en montrer la contingence et l'arbitraire et ouvrir la possibilité de leur franchissement. Or, cela ne signifie pas autre chose que limiter l'intervention de la généalogie aux seuls niveaux de la dénaturalisation et de la transgression, ce qui revient à un effacement de l'attitude expérimentale promue par ailleurs :

« Le rôle d'un intellectuel n'est pas de dire aux autres ce qu'ils ont à faire. De quel droit le ferait-il ? [...] Le travail d'un intellectuel n'est pas de modeler la volonté politique des autres ; il est, par les analyses qu'il fait dans les domaines qui sont les siens, de réinterroger les évidences et les postulats, de secouer les habitudes, les manières de faire et de penser, de dissiper les familiarités admises [...] et, à partir de cette reproblématisation (où il joue son métier spécifique d'intellectuel) de participer à la formation d'une volonté politique (où il a son rôle de citoyen à jouer) »³⁸.

Les deux parenthèses sont particulièrement significatives, en ce qu'elles distinguent implicitement entre deux rôles, deux discours et deux sujets. Le ou la généalogiste ne jouent leur rôle d'intellectuels qu'en dénaturalisant et transgressant les limites du présent. Il ou elle ne s'affirment que dans la déconstruction. En dehors de cette négativité, dès qu'il s'agit de franchir ces limites dans un sens déterminé, de faire des propositions de changements politiques déterminés, il ou elle se doivent de cesser d'être des intellectuel.le.s pour devenir de simples citoyens ou citoyennes. Il y a ici une distinction non pas entre celles et ceux qui pensent et celles et ceux qui agissent, mais entre deux pratiques, celle intellectuelle de critiquer et celle citoyenne de proposer, entre lesquelles il y a un saut. D'autres passages vont dans ce sens :

« - Mais ne pensez-vous pas avoir, quoi qu'il en soit, un rôle avec vos écrits, vos articles, vos essais, et quel est-il ?
- Mon rôle est de poser des questions effectivement, véritablement, et de les poser [...] avec le plus de complexité et de difficulté de façon qu'une solution ne naisse pas d'un seul coup, de la tête de quelque intellectuel réformateur ou encore dans la tête du bureau politique d'un parti. Les problèmes que j'essaie de poser [...], ne peuvent être facilement résolus. Il y faudra des années, des dizaines d'années de travail, à réaliser à la base avec les personnes directement concernées, en leur rendant le droit à la parole, et de l'imagination politique. Peut-être, alors, réussira-t-on à rénover une situation qui [...] n'amène qu'à des impasses et à des blocages. [...] J'ai joué mon rôle politique en faisant apparaître le problème dans toute sa complexité, en provoquant des doutes, des incertitudes tels que maintenant aucun réformateur, aucun président de syndicat de psychiatres ne se trouve capable de dire : “Voilà ce qu'il faut faire”. Le problème est maintenant posé dans des conditions telles que cela va travailler pendant des années, créant un malaise³⁹ ».

³⁸ FOUCAULT, « Le souci de la vérité », *Dits et écrits*, t. IV, n°350, *op. cit.*, p. 676-677.

³⁹ FOUCAULT « Entretien avec Michel Foucault », *op. cit.*, p. 88.

Non seulement on retrouve encore la volonté de limiter le travail du généalogiste à la seule dimension négative de la problématisation, mais cette négativité est radicalisée ici : son intérêt consisterait dans le fait qu'elle parvienne à donner le vertige et à gêner les pratiques d'orientation de l'action qui sont toujours pensées exclusivement comme l'expression d'une volonté législatrice globalisante. Foucault joue constamment sur une opposition massive entre posture de proposition globalisante et posture de critique spécifique. Or, ce qui est remarquable est qu'elle disparaît dès qu'il n'est plus question de l'intellectuel : il envisage bien des pratiques de proposition non globalisantes pour « les personnes directement concernées » à qui a été rendue « l'imagination politique » (en la retirant à l'intellectuel semble-t-il) pour qu'ils et elles travaillent, lentement mais sûrement, à débloquer les situations difficiles. En conséquence, il semble qu'un discours intellectuel qui formulerait positivement la nature des transformations et devenirs autres que rend possible le travail de critique généalogique, adopte nécessairement une démarche législative et prophétique. Par conséquent, si la généalogie devait être tentée par une détermination de l'avenir, elle s'abîmerait dans une posture de maîtrise et contredirait ses propres attendus. Je crois que la position de Foucault en la matière est foncièrement insatisfaisante pour deux raisons : sa conception du rapport théorie/pratique est incohérente (1) et elle est politiquement démobilisatrice (2).

(1) Son incohérence est double. Premièrement, pour éviter de reconduire la hiérarchie sociale des savants et des exécutants et les rapports de pouvoir auxquels elle sert de véhicule, Foucault récuse, on l'a vu, toute posture surplombante qui se donnerait pour mission de sommer la pratique de matérialiser ce qui a d'abord été élaboré en théorie. À cela il oppose l'idée, on l'a dit, que la théorie est elle-même une pratique parmi d'autres. Ce nivellement est bien entendu salutaire car il tend à abolir le privilège des mandarins, à rendre aux masses la conscience en leur restituant la possibilité de manifester leur savoir propre autrefois discrédité. Cependant, si la participation intellectuelle à la lutte a bien lieu, elle ne le peut que sur le mode négatif de la problématisation, mais jamais sur le mode positif de la projection. Foucault ne va donc pas au bout de son idée d'une identification de la théorie et de la pratique car, quand il est question de dire quoi faire, l'intellectuel s'annule comme intellectuel pour devenir « simple » citoyen, ce qui revient à refuser que la théorie puisse être *positivement* pratique. La séparation théorie/pratique est donc pour une part maintenue par *effacement* de l'intellectuel proposant. En d'autres termes, la théorie ne peut être une pratique à part entière, c'est-à-dire une activité discursive *productive*. Tout se passe comme si elle ne pouvait être pratique qu'en se niant comme pratique théorique pour muter en « pratique pratique »

(passage du rôle d'intellectuel à celui de citoyen). Il ne semble pas pouvoir y avoir d'« action de théorie », comme dit Deleuze, qui soit pleine et entière. Cela ne signifie pas qu'il y aurait quelque chose comme une théorie pure et une pratique pure, puisque toute pratique est discursive et toute discursivité est pratique (pas de pratique muette et de théorie inefficace). Plus exactement, pour neutraliser ses effets de pouvoir, Foucault tend à effacer la dimension proprement pratique de la pratique théorique, c'est-à-dire son caractère de production : de proposition de transformations déterminées du monde. Dans cette situation, la séparation de la théorie et de la pratique n'est pas surmontée dans la mesure où est assigné à l'intellectuel engagé dans des luttes, soit un rôle passif de spectateur quand vient le moment de la production d'autres manières d'être, soit un saut, un passage du statut d'intellectuel vers celui de citoyen ou de citoyenne. On aboutit alors à un étrange résultat dans lequel la pratique théorique ne peut se faire pratique de lutte qu'en étant une pratique amputée. Le problème trouve peut-être sa source dans le fait que, pour Foucault, le pouvoir est productif et donc que la production est un acte de pouvoir qui pose des normes. Un discours intellectuel qui entendrait produire l'esquisse d'une nouvelle forme de subjectivité, imposerait une certaine normalité et exercerait donc inmanquablement un certain pouvoir sur celles et ceux à qui il serait destiné. Seconde incohérence : pourquoi refuse-t-il que l'intellectuel exerce un tel pouvoir alors même qu'il affirme par ailleurs que le pouvoir n'est pas mauvais en soi, mais dangereux ? Pourquoi n'accepte-t-il pas de risquer le danger qu'il y a à proposer de nouvelles façons d'être ? Tout se passe comme si, en réduisant le rôle de l'intellectuel à la critique, il adoptait une posture anarchisante qui entend dépouiller son discours de tout effet de pouvoir, ce qui contredit sa conviction selon laquelle il n'y a pas de vérité sans pouvoir. Et, inversement, si l'on admet, conformément aux présupposés mêmes de l'approche généalogique qui est la sienne, que la critique n'est pas neutre, mais qu'elle est aussi une force engagée dans un rapport de forces, alors comment comprendre le refus de la relayer par un discours projectif qui oriente l'action ?

(2) La position de Foucault débouche ainsi sur une conception de la pratique intellectuelle qui, amputée de toute capacité de projection politique, provoque des effets d'immobilisation sur l'action. Lors d'une table ronde qui s'est tenue en 1978 avec des historiens quelqu'un attire son attention sur le fait que des lecteurs de *Surveiller et punir*, directement concernés par son propos, puisqu'il s'agit de travailleurs sociaux œuvrant dans l'institution pénitentiaire, ont pointé l'effet anesthésiant et paralysant qu'a eu sur eux une

généalogie critique qui s'efforce certes de « travailler sur la rupture des évidences⁴⁰ », mais se garde d'envisager des alternatives. Foucault fait une réponse en deux temps. D'abord, il précise que si ses écrits ont eu un effet paralysant sur lesdits travailleurs sociaux, ce n'est pas au sens d'une anesthésie engourdissant leur capacité de pensée et d'action. La paralysie qu'il a provoquée serait plutôt de l'ordre de l'irritation qui éveille, car ce qu'elle bloque ce sont plutôt les gestes devenus trop évidents : « mon projet est justement de faire en sorte qu'ils “ne sachent plus quoi faire” : que les actes, les gestes, les discours qui jusqu'alors leur paraissaient aller de soi deviennent problématiques, périlleux, difficiles. Cet effet-là est voulu⁴¹ ». En d'autres termes, ce sont les pratiques habituelles produisant et reproduisant la machine disciplinaire qu'il s'est agi de neutraliser et de bloquer. La paralysie provoquée par la critique est ici paradoxalement tenue pour condition de transformation car elle relève du temps d'arrêt nécessaire au décentrement et donc à la réflexion critique : « paralysie n'est pas synonyme d'anesthésie, au contraire. C'est dans la mesure où il y a eu éveil à tout un ensemble de problèmes que la difficulté à agir peut apparaître⁴² ». Un peu plus loin, il ajoute :

« Si les prisons, si les mécanismes punitifs sont transformés, ce ne sera pas parce qu'on aura mis un projet de réforme dans la tête des travailleurs sociaux ; c'est lorsque ceux qui ont affaire à cette réalité, tous ceux-là, se seront heurtés entre eux et avec eux-mêmes, auront rencontré impasses, embarras, impossibilité, auront traversé conflits et affrontements, lorsque la critique aura été jouée dans le réel [...]»⁴³ ».

Dans un second élément de réponse, il entend prouver que cette non immobilisation, cette paralysie qui « esthésie », s'appuie, d'une part, sur le cas des détenus comme preuve factuelle car ils se sont effectivement révoltés contre la condition qui leur était faite et ont exigé des changements et, d'autre part, sur le cas des travailleurs sociaux qui, « s'ils ne savent pas comment s'en sortir, c'est bien la preuve qu'ils cherchent à s'en sortir, donc qu'ils ne sont pas anesthésiés du tout, ni stérilisés – au contraire⁴⁴ ». S'ils se *sentent* bloqués, c'est donc qu'ils sont déjà en train de s'*efforcer* de ne plus l'être.

Ces deux répliquent peinent à convaincre. D'une part, une remarque factuelle : la révolte de 1972 et la création du C.A.P. (Comité d'action des prisonniers) qui prit le relais du G.I.P. la même année, ne nous renseignent en rien sur les effets anesthésiants ou

⁴⁰ FOUCAULT, « Table ronde du 20 mai 1978 », *op. cit.*, p. 30.

⁴¹ *Ibid.*, p. 32.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.* Il est remarquable qu'une nouvelle fois, dès qu'il est question d'un acte de proposition de la part de la part du généalogiste, Foucault agite immédiatement le chiffon rouge de l'intellectuel universel-législateur, n'explorant jamais la possibilité, pour lui, de propositions spécifiques.

⁴⁴ *Ibid.*

« esthésiants » des *écrits* de l'*intellectuel* Foucault, à savoir de sa pratique intellectuelle, car *Surveiller et punir* n'est paru qu'en 1975. D'autre part, au sujet des effets de la réception de son ouvrage par les travailleurs sociaux, il tente un intéressant renversement de l'objection : ce serait la détermination de ce qu'il y a à faire par un intellectuel qui aurait des effets d'engourdissement et d'immobilisation : « c'est pour ne pas les lier et les immobiliser qu'il ne saurait être question de leur dicter "que faire"⁴⁵ ». Autrement dit, le travail de critique des habitudes et l'effort éventuel de transformation mené par les personnes concernées elles-mêmes seraient entravés par l'intervention d'un intellectuel à la « parole prescriptive et prophétique⁴⁶ ». La raison en est que le discours de « la nécessité de la réforme⁴⁷ », du but à atteindre qui en découlerait, servirait de « chantage pour limiter, réduire et stopper l'exercice de la critique⁴⁸ ». Mais quand bien même ce point toucherait juste⁴⁹, tout se passe comme si, sur cette question, Foucault adoptait à son tour une posture de maîtrise qui l'empêche d'entendre les retours de terrain. Plus tard, la même année, il s'en fait lui-même l'écho en ces termes :

« Quand le livre est sorti, différents lecteurs – en particulier, des agents de surveillance, des assistantes sociales, etc. – ont donné ce singulier jugement : "Il est paralysant ; il se peut qu'il y ait des observations justes, mais, de toute manière, il a assurément des limites, parce qu'il nous bloque, il nous empêche de continuer dans notre activité". Je réponds que justement cette réaction prouve que le travail a réussi, qu'il a fonctionné comme je le voulais⁵⁰ ».

Singulière surdité. L'effet de blocage dénoncé est immédiatement réinterprété comme une volonté de continuer les pratiques disciplinaires habituelles. Étrangement, il semble qu'il n'y ait plus ici de savoir des gens à prendre en compte... Pourtant, leur propos, du moins tel que le rapporte l'un des intervenants de la table ronde de 1978, semble dire autre chose : « Si, par exemple, on travaille avec des éducateurs pénitentiaires, on constate que l'arrivée de votre livre a eu sur eux un effet absolument stérilisant, ou plutôt anesthésiant, au sens où, pour eux, *votre logique avait une implacabilité dont ils n'arrivent pas à sortir*⁵¹ ». La logique en question est celle des mécanismes d'assujettissement disciplinaire décrits dans *Surveiller et punir* et de laquelle les petits employés de la grande machine voudraient donc sortir sans en percevoir les lignes de fuite dans l'ouvrage de Foucault. Ce qu'ils semblent dire (du moins,

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Une nouvelle fois, cet argument ne vaut que dans la mesure où on réduit toute proposition intellectuelle à l'expression d'une posture de législateur universel, raccourci que Foucault commet encore ici.

⁵⁰ FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault », *op. cit.*, p. 47

⁵¹ FOUCAULT, « Table ronde du 20 mai 1978 », *op. cit.*, p. 30. [Mes italiques].

selon une interprétation moins soupçonneuse, plus charitable), c'est tout le contraire de ce que leur fait dire Foucault : ils veulent bien cesser ce qu'ils font habituellement, mais en l'absence de toute porte de sortie, de toute perspective alternative, ils sont comme égarés, ne sachant où aller, et n'ont d'autre choix que de continuer. La généalogie critique qui leur est proposée leur dénature certes le système carcéral, mais l'absence d'issue positive empêche l'effet d'ouverture des possibles et renforce son caractère de machine inflexible, si bien qu'ils se sentent pris au piège. Or, l'argument qui établit que le discours de la nécessité de la réforme fonctionne comme un chantage empêchant la critique n'est pas suffisant pour leur répondre. Il ne peut établir le caractère politiquement suffisant de la réduction du rôle du généalogiste à la seule problématisation car celle-ci ne débouche ni nécessairement, ni même probablement sur des pratiques transformatrices. En effet, pointer la contingence de l'ordre présent nous ouvre certes des possibles, mais ceux-ci restent strictement indéterminés, comme si nous étions placés devant une page blanche. On peut aisément comprendre ce que cela a d'immobilisant : en l'absence de toute balise pour se repérer dans le nouvel espace des possibles, nous sommes condamnés au mieux à tâtonner, au pire à nous perdre et à échouer. La critique du présent le met en crise, mais l'issue de celle-ci n'est pas univoque. Elle peut aussi bien déboucher sur une dégradation. Or tout le problème est là : en l'absence de visibilité, de projection d'un avenir, la crainte que les choses empirent peut pousser à un repli sur le *statu quo* qui apparaîtra alors comme un choix raisonnable. Ironie du sort, la critique n'est pas moins menacée ici par un chantage, celui de la « nécessité de la préservation » ; dans un monde sans alternative, elle tend à avoir l'image d'un radicalisme vain, stérile et dangereux car, en transgressant les frontières du présent, elle nous pousse au bord de l'abîme. Chantage de notre temps : « en critiquant tout, vous perdrez vos acquis ». Le cas d'une généalogie critique de la démocratie est un cas d'école pour lui : « à quoi bon s'en prendre à ce que nous avons de plus précieux ? N'est-ce pas courir le risque de rouvrir les portes à des régressions monarchiques, totalitaire ou théocratiques ? »

Dans *The ethos of Pluralization*, William Connolly montre que la « stratégie de détachement⁵² » qui caractérise la généalogie foucauldienne, à savoir une critique des limites du présent sans proposition d'alternatives, est problématique pour l'entreprise généalogique elle-même : « une telle restriction [...] limite les possibilités positives. La généalogie [...] est nécessaire mais inadéquate pour un mode de réflexion qui voudrait se détacher de façon

⁵²William CONNOLLY, *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995, p. 36. [Ma traduction]

critique de la matrice ontopolitique contemporaine⁵³ ». Il y a, autrement dit, une tension, voire une contradiction, entre la volonté de la critique généalogique d'ouvrir de nouvelles possibilités en franchissant les limites de notre conscience restreinte et son refus de préciser quelles voies poursuivre car cela aura pour effet de limiter, voire de fermer, lesdites possibilités et donc de gâcher le travail même de la critique. La désubjectivation à laquelle invite Foucault dans ses différentes enquêtes, qui sont autant de déprises à l'égard de ce qui a été fait de nous, risque de s'abîmer dans une forme de désespérance et de repli sur *statu quo* s'il n'y aucune perspective positive qui assure une prise pour une nouvelle subjectivation. Ne pas donner ni se donner des directions et des balises qui permettent de configurer l'espace des possibles ouvert par la critique, c'est s'exposer au vertige d'un champ de liberté absolument indéterminé. Il semble donc que la critique et la proposition soient deux choses plus intimement liées que ne le pense Foucault et que l'attitude expérimentale qu'il revendique n'est en réalité possible qu'à la condition de le reconnaître. C'est la leçon que l'on peut tirer à la lecture de Michael Walzer selon qui toute critique doit nécessairement projeter un avenir idéal. Dans *La Critique sociale au XXe siècle*, il s'en prend à la conception que se fait Foucault du rôle de l'intellectuel et l'accuse de mener une « politique solitaire⁵⁴ », c'est-à-dire de se rendre incapable de participer à la constitution d'une volonté collective et donc de se dépolitiser. La critique généalogique est pour lui une sorte de rage impuissante contre les systèmes de domination décrits, notamment dans *Surveiller et punir* : « en colère, il agite les barreaux d'acier de la cage. Mais il n'a ni plans ni projets pour faire de cette cage quelque chose qui ressemblerait davantage à un foyer »⁵⁵. Elle est bien une forme d'insoumission contre l'ordre de la domination en vigueur, mais en refusant toute projection dans l'avenir, elle se rend incapable de le transformer et ne peut donc que lui rester soumise. L'attitude généalogique serait finalement comparable à l'agitation frénétique de celles et ceux qu'on entrave d'une camisole de force. Une critique conséquente ne peut donc que se projeter vers un monde meilleur : « l'entreprise critique a peut-être un trait constant. Elle est fondée sur l'espoir : elle ne peut être menée sans quelque sens de ce qui est historiquement possible »⁵⁶.

Il n'y a en réalité aucune nécessité à ce qu'elle soit *a priori* empêchée de s'élancer vers l'avenir. En effet, si Nietzsche était un briseur d'idoles, il ne concevait pourtant pas la critique comme sa tâche primordiale et voyait dans l'attitude qui se satisfait de la seule

⁵³ *Ibid.*, p. 36. Par « matrice » ou « matrice ontopolitique », l'auteur désigne une structure discursive comportant des hypothèses fondamentales sur l'être de la vie politique

⁵⁴ Michael WALZER, « La politique solitaire de Michel Foucault », *La critique sociale au XXe siècle, solitude et solidarité*, trad. Sebastian McEvoy, Paris, Métailié, 1996.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 224.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 30.

critique une tendance au nihilisme : « mon habitude, dit-il, est d'affirmer et de ne m'occuper des objections et des critiques que de façon indirecte et involontaire »⁵⁷. La critique ne peut être le tout de l'attitude philosophique et elle ne prend sens que si elle travaille à un *dire oui*. La pensée doit être, selon Nietzsche, une *philosophie de l'avenir* dont la tâche fondamentale est de *créer* des valeurs nouvelles : « Mais les philosophes véritables sont des hommes qui [...] déterminent en premier lieu le vers où ? et le pourquoi faire ? de l'homme [...], ils étendent une main créatrice pour s'emparer de l'avenir et tout ce qui est et fut devient pour eux, ce faisant, moyen, instrument, marteau⁵⁸ ». Cette création, dans la mesure où elle suit une attitude critique et sceptique, ne prendra pas la forme d'une connaissance certaine, mais celle de l'*expérimentation*. Les philosophes de l'avenir « seront des hommes qui se livrent à des expérimentations⁵⁹ », non au sens scientifique de tester et vérifier des hypothèses, mais au sens existentiel du *Versuch* (voir chapitre 2). Il s'agit de tenter et d'éprouver une nouvelle façon de vivre en assumant l'attrait et le danger que cela peut comporter : « À travers le nom dont je me suis risqué à les baptiser [les philosophes de l'avenir], j'ai déjà souligné expressément cet art de la tentative et le plaisir pris à ces tentatives⁶⁰ ».

Nietzsche indique donc que la critique généalogique est avant tout un moyen pour la projection créatrice qui est la véritable philosophie. Mais cela ne signifie pas qu'une fois élané vers l'avenir, le philosophe doive considérer que les propositions généalogiques sont dépourvues de sens et que lorsque par leur moyen, il les aurait surmontées, devrait pour ainsi dire jeter l'échelle après y être monté. Au contraire, il y a une intrication entre la « connaissance » du présent et du passé qu'établit la critique généalogique et l'attitude d'ensemble de la philosophie qui doit consister dans la création de valeurs pour l'avenir : « [...] critiques dans leur chair et dans leur âme, ils aiment se servir de l'expérimentation en un sens nouveau, peut-être plus étendu, peut-être plus dangereux [...] »⁶¹. Autrement dit, le geste généalogique nietzschéen, bien qu'il se retourne vers le passé pour perturber le présent, est lui-même déjà une main tendue vers l'avenir. Sa négativité n'est qu'apparente : l'évaluation des valeurs existantes à la lumière des processus de leur émergence, ne se contente pas de repérer les forces descendantes, elle repère aussi les forces ascendantes qui doivent servir de point d'appui pour la transvaluation des valeurs à venir. L'enquête généalogique est donc un premier temps de la création. C'est ce qu'exprime cette

⁵⁷ NIETZSCHE, *Le crépuscule des idoles*, trad. Albert Henri et Christian Jambet, Paris, Flammarion, 1985, p. 125.

⁵⁸ NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, §211, trad. P. Wotling, Paris, Garnier-Flammarion, 2000, p. 181-182.

⁵⁹ *Ibid.*, §210, p.179.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

identification sans ambiguïté que l'on trouve dans *Ainsi parlait Zarathoustra* : « Evaluer, c'est créer : écoutez-vous les créateurs ? C'est leur évaluation qui fait des trésors et des bijoux de toutes choses évaluées. Ce n'est que par l'évaluation que se fixe la valeur : et sans évaluation l'existence serait une noix creuse⁶² ». Évaluer c'est non seulement dévaluer les valeurs contraires à la vie, mais c'est aussi, simultanément, affirmer, valoriser les valeurs qui expriment la santé. La négativité de la critique est donc relative à une affirmation : « Détourner le regard : que ceci soit ma seule négation ! Et à tout prendre : je veux [...] n'être plus autre chose que pure adhésion ! »⁶³. Mais, à nouveau, ceci ne réduit pas la critique à une échelle jetable : toute affirmation de force s'exerçant *contre* une autre force pour s'en différencier⁶⁴, la critique est une modalité de l'affirmation. Ainsi, quand dans la *Généalogie de la morale* Nietzsche retrace les différents types d'humanités et les différents types de morales qui leur correspondent, il ne se contente pas de mettre en critique l'idéal moral actuellement en vigueur qui se présente comme *la morale*. La généalogie de la morale déterre en effet la figure des types forts, ensevelie par la morale victorieuse des faibles, qui ouvre un nouvel avenir en annonçant le surhomme. La critique est donc simultanément projection de ce qu'il y a lieu de vouloir être.

2. La généalogie peut-elle avoir un avenir ?

Non seulement donc rien n'interdit à la généalogie de se projeter vers l'avenir, mais cela est même être exigé par sa propre logique comme la condition de réussite de son travail d'ébranlement des murs du présent et d'ouverture de devenirs autres. Aussi convient-il de suivre la suggestion de W. Connolly de compléter la stratégie foucauldienne de détachement par une stratégie d'attachement. Mais en quoi doit-elle consister exactement ? Selon M. Walzer, ce ne peut être que ce qui fait défaut à l'approche foucauldienne, à savoir une théorie morale qui, une fois la dénaturalisation d'un régime d'assujettissement achevé, doit permettre de guider le jugement et l'action pour qu'ils ne se muent pas en rage impuissante. Le rôle politique de l'intellectuel est « de faire la description de ce qui ne va pas de manière à suggérer un remède⁶⁵ ». À cette fin, le recours à des principes moraux serait nécessaire : « La

⁶² NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, « Des mille et un buts », trad. Georges-Arthur Goldschmidt, Paris, Librairie Générale Française, 1983, p.77. [Trad. modifiée].

⁶³ NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, §276, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1982, p. 189.

⁶⁴ DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 2014, p. 9-15.

⁶⁵ M. WALZER, *op. cit.*, p. 22.

critique est orientée vers l'avenir : le critique doit croire que le comportement de ses semblables peut être plus en accord avec les normes morales qu'il n'est actuellement ou que [...] l'organisation de leurs institutions peut être plus juste qu'elle ne l'est actuellement »⁶⁶. L'avenir à projeter ne peut être n'importe quel devenir autre. Il doit être moralement supérieur, sans quoi la critique perdrait toute signification. Et il convient également que soit explicité le sens de cette supériorité et qu'elle soit fondée pour ne pas sombrer dans le subjectivisme moral. C'est du fait de l'absence d'une telle réflexion morale que M. Walzer s'autorise à voir dans la philosophie foucauldienne un « gauchisme infantile⁶⁷ » cédant aux charmes de la radicalité et au mythe de la pure horizontalité. Mais le recours à une théorie morale est en réalité une impasse. Nos problèmes font immédiatement retour. Premièrement, formuler un idéal, c'est réaffirmer des normes. Or pour atteindre le degré de critique qu'elle revendique au sujet de telle ou telle perspective en en vigueur, la généalogie doit se passer de toute prétention normative pour interroger la volonté de puissance qui traverse sa volonté de vérité. Deuxièmement, formuler et fonder un idéal, une norme, c'est pour l'intellectuel se doter du privilège de dire aux autres quoi faire. C'est donc un acte de pouvoir.

On ne saurait se tourner vers Nietzsche non plus. Il est vrai que les valeurs qu'il cherche à créer ne sont pas des idéaux moraux posés par un discours à prétention de neutralité et d'objectivité, mais l'expression du mouvement ascendant de la vie, donc d'une volonté de puissance. Cependant, Nietzsche assume sans sourciller la posture de maîtrise que lui alloue la tâche de créer les valeurs de l'avenir. Il se veut législateur et assume pleinement l'idée que sa philosophie de l'avenir emporte avec elle des effets d'assujettissement. En effet, la création des valeurs qu'il envisage est certes une expérimentation, mais celle-ci ne doit pas demeurer une vague indication. Nietzsche veut qu'elle soit une *législation*. Expérimenter c'est commander, imposer des valeurs : « *les philosophes véritables sont des hommes qui commandent et qui légifèrent* : ils disent "il en sera ainsi !" [...] Leur "connaître" est un *créer*, leur créer est un légiférer, leur volonté de vérité est – *volonté de puissance*⁶⁸ ». Création, commandement, volonté de puissance, c'est tout un. Nulle distinction chez Nietzsche entre forces assujettissantes et forces émancipatrices ; il n'y a que de la domination (saine ou malade). Et la liberté elle-même est *domination* de la vie saine sur la vie malade, elle est une résistance surmontée et assujettie. Peut-être est-ce le caractère non politique et non social de sa réflexion, ainsi que sa conception « aristocratique » de la vie qui lui font ignorer le

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 207.

⁶⁸ NIETZSCHE, *Par-delà...*, § 211, *op. cit.*, p.181-182.

paradoxe pour une généalogie *politique* dont l'enjeu et la valeur même sont l'émancipation, d'emporter avec elle des effets d'assujettissement. Aussi, les scrupules de Foucault gardent toute leur pertinence : si l'on fait de la transgression et de l'égalisation contre les limites et les asymétries sociales qu'elles organisent le cœur du combat de la généalogie, si l'on refuse donc que l'intellectuel soit en position de dire aux autres quoi faire, les propositions de Nietzsche ne sauraient être satisfaisantes car elles reconduisent à l'aporie à laquelle on s'affronte depuis le départ. Le problème s'est même creusé : la généalogie d'inspiration foucauldienne semble inapte à projeter un avenir, mais cette projection apparaît désormais comme nécessaire pour qu'elle soit critique. Peut-on sortir de ce dilemme ?

Dans ce point, j'exposerai d'abord l'origine de la difficulté pour la généalogie de se donner des idéaux pour guider l'action (2.1.), pour ensuite examiner deux pistes suggérées par les méthodes renouvelées que l'on trouve dans la philosophie politique contemporaine (2.2.).

2.1. Pourquoi la généalogie peine à se donner un idéal ?

La source de la difficulté se trouve dans le fait que la généalogie relève d'une orientation de la pensée hétérogène à celle qui entend guider le jugement et l'agir par des idéaux et des normes. En s'appuyant sur la réflexions de David Owen sur la philosophie sociale et politique contemporaine, on peut distinguer entre deux manières d'orienter la pensée sociopolitique : l'une est structurée par le problème de la direction (*Guidance Problem*), l'autre par celui de la critique (*Critique Problem*)⁶⁹. Mais contrairement à ce qu'il avance, il ne faut pas y voir une différence méthodologique : l'orientation d'une pensée renvoie plus profondément à la manière dont sont formulés et axés les problèmes, les objectifs, ainsi que les divers moyens et stratégies (méthodes) déployés pour y répondre. Le problème de la direction ouvre une interrogation sur les principes et les normes qui doivent fonder et guider nos jugements et pratiques politiques en dessinant le contour d'une société juste. Selon D. Owen, cette orientation a donné lieu à deux débats méthodologiques dans la philosophie politique contemporaine. Premièrement, une discussion sur les *modes* de théorisation : la formulation d'idéaux doit-elle se préoccuper ou non de leur faisabilité concrète ? Si Rawls donne une réponse positive et parle d'« utopie réaliste » en insistant sur la stabilité comme

⁶⁹ Voir David OWEN, « Reasons and Practices of Reasoning : On the Analytic/Continental distinction in political philosophy », *European Journal of Philosophy*, vol. 15, n°2, 2016.

contrainte à la formulation de l'idéal de justice⁷⁰, Gerald A. Cohen⁷¹ considère en revanche qu'il faut construire un idéal de justice pur de toute considération factuelle. Deuxièmement, une controverse sur les *niveaux* de théorisation : il s'agit du célèbre débat entre partisans de la théorie idéale et de la théorie non-idéale. La première, à la suite de Rawls⁷² (qui est à l'origine de la distinction), donne la priorité à l'élaboration *in abstracto* de principes idéaux qui définissent la société la plus juste. Ils doivent fournir les critères d'une critique de la société existante et diriger nos pratiques en vue de sa modification conformément à ce qu'ils prescrivent. La seconde, à la manière d'Amartya Sen⁷³ par exemple, procède à l'inverse : elle part des injustices actuellement existantes pour réfléchir à des normes *in situ* qui vont permettre de diriger des actions de correction des injustices pour progresser, plus modestement, vers un monde plus juste. Pour sa part, l'orientation critique, dont la généalogie est la figure radicalisée, se présente comme une autoréflexion sociohistorique. Elle est un questionnement qui porte, d'une part, sur les conditions de possibilité matérielles de discours théorico-normatifs (que ces derniers tendent à laisser dans l'ombre et à reconduire du fait de leur prétention à la neutralité objective) et, d'autre part, sur la possibilité d'une assise au sein de l'expérience sociale elle-même en vue de l'émancipation. Contrairement à la précédente orientation, elle estime,

« à la suite, variablement, de Hegel, Marx, Nietzsche et Heidegger [...] que les distinctions, concepts, affirmations, inférences et garanties de validité qui caractérisent nos pratiques de raisonnement politique ne peuvent être considérées comme s'ils étaient indépendants des relations de pouvoir qui structurent la vie sociale, économique, culturelle et politique⁷⁴ ».

Là aussi, selon D. Owen, s'ouvrent deux débats méthodologiques. Le premier porte sur le rapport entre philosophie et histoire : comment la critique, qui est elle-même insérée dans des rapports de forces historiquement situés, peut-elle justifier ses propres évaluations ? On reconnaît là le débat Foucault/Habermas dont il a été question au chapitre 2 et qui n'est que l'une de ses expressions⁷⁵. Le second concerne la portée et les limites de la critique : doit-elle avoir un caractère englobant, faire des diagnostics à propos du monde moderne pris comme une totalité ou bien se restreindre à une approche plus locale, analyser des configurations particulières ? – question qui est abordée ici même.

⁷⁰ Voir John RAWLS, *The Law of Peoples*, §1, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

⁷¹ Voir « Facts and Principles », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 31, n°3, 2003, p. 211-245.

⁷² Voir RAWLS, *Théorie de la justice*, §39, trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1997.

⁷³ Voir Amartya SEN, *L'idée de justice*, Paris, Flammarion, 2009.

⁷⁴ D. OWEN, « Reasons and Practices of Reasoning... », *op. cit.*, p. 8.

⁷⁵ Sur les autres voir *ibid.*, p. 8-13.

Pour hétérogènes qu'elles soient, ces orientations semblent avoir un point aveugle qui est l'inverse symétrique de l'autre. Souffrant d'un manque de réflexivité socio-historique, l'axe de la direction risque de tomber dans les pièges de la mystification idéologique ou de la captivité aspectivale. De son côté, l'axe de la critique manque de principes directifs, ce qui tend à le faire tomber dans l'aporie de l'effacement⁷⁶. D'après Owen, nous aurions affaire aux deux faces d'une même pièce, d'une même philosophie dont l'unité aurait été brisée par des malentendus⁷⁷. Mais rien n'est moins certain. Leur différence n'est pas le fruit d'un funeste hasard qui aurait séparé la philosophie d'elle-même, car la « direction » et la « critique » ne sont pas les deux parties d'un Tout brisé qu'il suffirait de ressouder. Les deux orientations sont structurées de façon antagonique. Ceci vaut *a fortiori* pour la généalogie qui radicalise le geste critique. En effet, la direction renvoie, pour parler comme Abensour⁷⁸, à une structuration *archique* de la pensée, là où la critique généalogique pousse au plus loin sa structuration *anarchique*. Précisons avec le philosophe français que l'anarchie n'est pas l'anarchisme, cette tradition politique née au XIXe siècle. Elle est plutôt une façon d'articuler la pensée et l'action : elle désigne une philosophie qui se rapporte à l'agir en renonçant à exiger de lui une justification et à lui imposer ses devoirs. Ce faisant, elle ne lui assigne aucun principe ni aucune finalité. Dès lors, dans un tel cadre, l'agir « n'obéir plus à des fins venues ou reçues d'ailleurs⁷⁹ », il est « à lui-même sa propre fin⁸⁰ » et comme la rose, il est « sans pourquoi⁸¹ ». Autrement dit, la pensée anarchique est celle qui « renonce [...] à la référence à une instance idéale et normative⁸² ». Elle ne formule aucun *arkhè*, c'est-à-dire aucun « principe qui aurait à la fois valeur de fondement, de commencement, de commandement⁸³ » et auquel l'agir serait suspendu. Or la généalogie est l'attitude qui assume avec le plus de radicalité cette orientation en abandonnant le « schéma référentiel⁸⁴ » qui impose « la

⁷⁶ Même la philosophie de Habermas est concernée par une sorte d'effacement : les normes qui guident l'action ne sont jamais posées par le philosophe lui-même qui a renoncé à la posture du juge (voir chapitre 2). Leur détermination reste entièrement le fait de procédures de discussion au sein de différents publics et qui ne sont pas limitées par des principes *a priori* sinon ceux que présuppose leur normativité immanente. C'est ce qui fait toute la différence entre sa théorie délibérative et celle de Rawls qui construit par idéalisation préalable les principes qui devront guider les débats publics. On reconnaîtra aisément ici le débat entre procéduralisme et substantialisme qui a opposé les deux philosophes et leurs disciples respectifs.

⁷⁷ Pour D. Owen, les deux orientations de la pensée renvoient respectivement aux traditions dites « analytique » et « continentale » qu'il cherche à réconcilier.

⁷⁸ ABENSOUR, « « Démocratie sauvage » et « principe d'anarchie » », *La démocratie contre l'État*, Paris, Le Félin, 2012, p. 266.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 272

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*, p. 267.

⁸² *Ibid.*, p. 274.

⁸³ *Ibid.*, p. 266.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 271.

dérivation de la *praxis* à partir de la théorie⁸⁵ », c'est-à-dire du principe de légitimité qu'elle (im)pose. Bref, avec la généalogie, l'agir est libéré « de toute soumission principielle⁸⁶ ».

Par ailleurs, la structuration archique de la pensée normative-directive⁸⁷ en fait aussi, si l'on suit J. Rancière cette fois, une « archi-politique⁸⁸ ». Sa volonté prescriptive opère en effet un double geste : une élection d'abord, celle de la théorie comme discours qui entend commander la pratique conçue dès lors comme une action muette, simple exécutante ; une destitution ensuite, celle de la masse des non théoriciens qui est destinée à obéir, quel que soit le degré de « conscience » qu'on lui reconnaît. Dans son langage, Rancière fait de la philosophie politique normative une pensée policière : « le principe de la politique des philosophes est l'identification du principe de la politique comme activité avec celui de la police comme détermination du partage du sensible qui définit les part des individus et des parties »⁸⁹. La *politeia* formulée par les philosophes est une communauté où l'agir politique est l'effectuation de l'Idée découverte par la théorie :

« la *politeia* est le régime de la communauté fondé sur son essence, celui où toutes les manifestations du commun relèvent du même principe. [...] c'est la communauté fonctionnant au régime du Même, exprimant dans toutes les activités des parties de la société le principe et le *telos* de la communauté⁹⁰ ».

Ainsi, la quête philosophique des principes qui doivent commander l'organisation de la vie commune est la volonté policière de distribuer places et fonctions par « la réalisation intégrale [...] de l'*arkhè* de la communauté⁹¹ ». Ce qu'elle énonce comme loi, elle veut le faire passer dans les mœurs, elle attend, dit J. Rancière, « la réalisation intégrale de la *phusis* en *nomos*, le devenir sensible total de la loi communautaire. Il ne peut y avoir ni temps mort ni espace vide dans le tissu de la communauté⁹² ». À n'en pas douter les philosophes veulent être des maîtres et maîtresses en se donnant le privilège d'être législateurs et législatrices. Plus encore, dans la mesure où leur prétention à l'universalité est absolue, il faut dire avec Léo Strauss que « le philosophe politique qui a atteint son but est le maître des législateurs⁹³ ». Si ceux-ci commandent à des cités particulières, les philosophes leur commandent et partant commandent toute cité possible. Archontes des archontes.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 267.

⁸⁶ *ibid.*, p. 271.

⁸⁷ Par pensée normative j'entendrai dans les lignes qui suivent, exclusivement l'orientation directrice et non la critique normative à la manière de Habermas.

⁸⁸ Jacques RANCIÈRE, *La mésentente*, Paris, Galilée, 1995, p. 100.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 97.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.* p. 100.

⁹² *Ibid.* p. 103.

⁹³ Léo STRAUSS, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, trad. Olivier Sedeyn, Paris, PUF, 1992, p. 84. [Ma traduction]

Par conséquent, on peut dire que les pensées normatives qui s'orientent selon l'axe de la direction sont toujours archiques. Pour elles, l'agir est dérivé et doit donc être justifié et dirigé par des principes et des fins qui, préalablement formulés en théorie, le précèdent comme autant de commandements qu'il doit exécuter. Aussi paraît-il difficilement envisageable que la structuration anarchique de la généalogie puisse s'y associer pour pallier ses propres apories.

2.2. « Désidéaler les idéaux »

Peut-être le problème vient-il du fait que jusqu'ici j'ai tenu norme et idéal pour des abstractions et des absolus ? Les réticences de l'attitude généalogique à l'égard du normativisme ne lui viennent-elles pas en réalité d'une réduction massive et fautive de toute pensée normative soit à un platonisme grossier, soit à la théorie idéale de type rawlsien ? N'y a-t-il pas une autre façon de concevoir les idéaux qui les rendrait compatible avec la critique généalogique ? C'est ce chemin qu'a emprunté W. Connolly lorsqu'il proposa une conception post-métaphysique des idéaux, à savoir une démarche qui n'en fait pas des principes premiers substantiels. S'il n'est plus question de rapporter le bien-fondé de l'agir à une instance première comme Dieu, la Nature ou encore l'Homme dont Foucault a montré comment il a résulté d'une certaine configuration historique des rapports de pouvoir, il est cependant possible de maintenir un idéal humaniste qu'on pourrait qualifier de faible. Il faudrait conserver l'idée qu'il y a des intérêts humains universels qui ne sont pas la pure résultante de mécanismes d'assujettissement mais sans pour autant les absolutiser. Il suffirait de faire en sorte que leur formulation soit toujours provisoire et sujette à une reprise critique, qu'elle soit, en un mot, hypothétique. W. Connolly qualifie cette démarche d'« interprétation ontopolitique positive⁹⁴ » :

« pour pratiquer ce mode d'interprétation, il nous faut projeter de façon explicite des hypothèses interprétatives détaillées de l'actualité tout en reconnaissant que nous avons des projections qui demeurent implicites et qui excèdent sans aucun doute leur formulation explicitée. La démonstration de la vérité de celle-ci demeure donc hors de portée. Nous pourrions ainsi empêcher toute clôture matricielle en affirmant le caractère contestable de nos propres projections et en proposant des lectures de la vie contemporaine qui se distinguent des autres types d'approches par ces allers-retours entre ces deux niveaux⁹⁵ ».

⁹⁴ William CONNOLLY, *The Ethos of Pluralization*, op. cit., p. 36.

⁹⁵ *Ibid.*

Cette désubstantialisation des idéaux permettrait donc de sortir de l'aporie foucauldienne de l'effacement. La volonté de vérité ne serait plus excessivement sûre d'elle-même, non problématisée, mais accèderait à la conscience de son caractère de volonté par un travail « falsificationniste » permanent : « en introduisant de telles projections, nous pouvons proposer des interprétations affirmatives et des idéaux positifs ; en les introduisant comme contestables nous bousculons les sentiments de clôture et de nécessité présents dans la matrice⁹⁶ ».

Cependant, à elle seule cette désubstantialisation des idéaux demeure insuffisante. Une philosophie politique comme celle de Rawls n'a (en principe) rien de métaphysique : les principes construits dans la situation originale ne constituent pas un fondement substantiel pour la vie en commun. Ils sont établis par un accommodement raisonnable entre des individus rationnels positionnés derrière un voile d'ignorance qui se demandent, sans connaître les positions sociales qu'ils vont occuper, quelles normes leur conviendraient. La théorie normative idéale ne repose donc (en droit) sur aucune conception métaphysique de l'homme qui l'absolutiserait. En outre, Rawls admet que les principes de justice puissent être révisables. C'est tout le sens de la méthode de l'équilibre réfléchi déployée dans *Théorie de la justice*. Une fois que les principes de la société idéale ont été construits *in abstracto*, il faut les confronter à la réalité empirique des croyances sur la justice, c'est-à-dire, pour partie, à ce que disent les sciences sociales de la société réelle. Or, si l'écart est trop grand, il convient de réviser la construction des principes jusqu'à ce qu'elle soit en équilibre avec les données empiriques. La solution de Connolly est donc insuffisante car, comme on le voit avec le cas de la théorie idéale rawlsienne, il est possible d'avoir une conception non métaphysique des idéaux sans pour autant sortir de la structuration archique du discours puisqu'est maintenue la référence à une instance normative et idéale à laquelle l'agir est soumis. Autrement dit, il ne suffit pas contester la substantialité des normes et de les rendre contestables pour sortir du schéma archique et équiper, sans contradiction, la généalogie d'une capacité projective. Derrière la construction de normes par abstraction, il y a la problématique de la direction qui demeure foncièrement étrangère à l'anarchie généalogique.

Une issue possible consisterait à aller plus loin en « désidéalisant » nos idéaux. La philosophie politique contemporaine, inscrite dans le sillage de la théorie de la justice telle qu'elle a été inaugurée par Rawls, a connu, comme le rapporte Magali Bessone, un

⁹⁶ *Ibid.*, p. 37.

« retournement méthodologique⁹⁷ » depuis les années 1990 : « sans renoncer à l’ambition normative de la philosophie politique, plusieurs courants ont plaidé pour un ancrage sociologiquement, historiquement et juridiquement plus informé des théories de justice⁹⁸ ». En d’autres termes, il y a eu un basculement de la théorie normative idéale, vers la théorie normative non idéale qui est devenue le centre de gravité de la philosophie politique. Cette situation est perçue comme très opportune pour dépasser des clivages jugés convenus et délétères entre « la philosophie analytique et la philosophie continentale, ou encore la philosophie normative et la philosophie critique⁹⁹ ». C’est ce que pense D. Owen, notamment, pour qui la théorie non-idéale est le site où la rencontre entre les problématiques de la direction (qui caractérisent respectivement, selon lui, les philosophies politiques analytique et continentale), devient enfin possible. Il invite alors à développer une « théorie politique activiste¹⁰⁰ » dont le procédé général consisterait à faire, en prenant appui sur les sciences sociales, un diagnostic des injustices présentes dans les pratiques réelles (moment de théorie non idéale), à retracer ensuite généalogiquement les points d’émergence de ces pratiques et des normes qui les sous-tendent pour, enfin, guider les luttes « soit en évoquant des exemples tirés de luttes similaires ou apparentées, soit en proposant des mesures concrètes¹⁰¹ », c’est-à-dire adaptées au contexte spécifique qui est le leur et révisables selon les changements qui adviennent. Ainsi nous pourrions éviter les postures de surplomb et de maîtrise. Mais comment exactement ? Il est possible de préciser les attendus de cette démarche en prenant pour fil conducteur les réflexions méthodologiques qui jalonnent les travaux de M. Bessone. Elle invite à considérer que pour nouer ensemble théorie normative et pensée critique, ce ne sont pas les normes elles-mêmes qui font problème, mais le statut qu’on leur donne. C’est pourquoi elle insiste sur « la nécessité d’un rapport non idéalisé aux idéaux politiques qui nous guident¹⁰² », ce qui passe par un recours aux sciences sociales : elle avance que

« le problème de la théorie normative idéale ne réside pas dans l’usage d’idéaux, mais dans le recours exclusif à l’idéalisation au détriment d’une analyse réflexive du réel depuis lequel les idéaux sont formulés et guident la pensée, ainsi que dans la rigidification des normes qui ne se soumettent au test empirique que de manière sporadique et minimale. Les normes et idéaux, accompagnés de l’appareil qui permet de les encadrer, peuvent s’utiliser en vue de renverser les systèmes de domination existants : la théorie normative est l’alliée de la critique, pour autant

⁹⁷ Magali BESSONE, *Faire justice de l’irréparable. Esclavage colonial et responsabilités contemporaines* (à paraître chez Vrin), p. 14.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ D. OWEN, « Reasons and Practices of Reasoning... », *op. cit.*, p. 13

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² M. BESSONE, « Un terrain philosophique ? », in M. BESSONE (dir.), *Méthodes en philosophie politique*, Rennes, PUR, 2018, p. 259.

qu'on considère quels éléments réels, jugés secondaires, sont mis entre parenthèses par l'effort de généralisation de la théorisation, et quel est l'effet de cette mise entre parenthèse sur la construction des normes¹⁰³ ».

À la lumière de ces considérations, on pourrait considérer que l'aporie de l'orientation de la direction ne viendrait donc pas du recours aux idéaux en eux-mêmes, mais de la façon trop abstraite dont la théorie idéale y a recours. Aussi peut-on distinguer avec elle (à la suite de Charles Mills) entre, d'une part, l'idéal entendu comme modèle définissant, avec précision, la manière dont une société doit être dans l'absolu, abstraction faite de toute considération des personnes et situations réelles, et, d'autre part, « l'idéal-en-tant-que-normatif » (*ideal-as-normative*) qui renvoie à des principes généraux comme l'égalité, la liberté, l'impartialité, etc. Ces principes seraient inévitables pour la philosophie politique en ce qu'ils rendraient possibles la prescription et la critique. Mais comment exactement théorie normative non idéale et théorie critique s'articulent-elles précisément ?

M. Bessone propose de penser les normes et idéaux « à partir du diagnostic des injustices qui nous affectent réellement et non pas comme des modèles valides *sub specie aeternitatis*¹⁰⁴ ». Il convient, par une démarche *bottom up*, de prendre appui sur les enquêtes empiriques menées avec ou par les sciences sociales afin de « faire surgir la normativité de l'enquête empirique au lieu de penser le modèle idéal comme un préalable à la pratique¹⁰⁵ ». La philosophe porte son intérêt sur deux approches empiriques en particulier. D'une part, le recours à l'histoire qui retrace de façon « empirique minutieuse [...] les conditions différenciées de domination dans des contextes sociaux et historiques distincts¹⁰⁶ » prenant la double forme « d'une *socio-histoire*, attentive à la genèse et à la transformation historique des phénomènes contemporains de relations de pouvoir, et/ou d'une *socio-linguistique* attentive aux conditions d'apparition et de diffusion des concepts formulant ces représentations¹⁰⁷ ». C'est précisément ce qu'elle met en application dans le chapitre qui ouvre *Sans distinction de race ?*¹⁰⁸ où elle déploie une histoire de l'idée et du terme de « race » dont l'enjeu est de rompre avec les évidences du présent en « retrouvant un usage historique écarté par l'histoire¹⁰⁹ ». D'autre part, le diagnostic doit être complété par une thérapeutique non surplombante qui prête « attention aux processus immanents et *bottom up* de la construction

¹⁰³ *Ibid.*, p.259-260.

¹⁰⁴ M. BESSONE, *Faire justice de l'irréparable...*, *op. cit.*, p. 14.

¹⁰⁵ M. BESSONE, « Un terrain philosophique ? », *op. cit.*, p.260.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.260-261.

¹⁰⁸ M. BESSONE, *Sans distinction de race ?*, Paris, Vrin, 2013.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 26.

des normes politiques, émanant des agents ordinaires concernés par les processus d'assujettissement ou d'exclusion¹¹⁰ ». En d'autres termes, c'est aux normes et idéaux mobilisés par celles-là et ceux-là mêmes qui luttent contre telle ou telle forme de domination qu'il faut prêter attention. Ce volet doit, quant à lui, prendre appui sur une anthropologie critique qui, par ses enquêtes de terrain, permet « d'enraciner la réflexion normative dans le réalisme sociologique » afin de « critiquer constructivement notre tendance [celle des philosophes] à l'idéalisme¹¹¹ ». Cette démarche, M. Bessone l'a notamment mise en œuvre dans sa réflexion sur la Bosnie-Herzégovine¹¹². Elle critique le caractère abstrait et artificiel de l'exportation et l'imposition du modèle multiculturaliste occidental pour fonder la Constitution de Bosnie-Herzégovine, sans aucun souci pour la spécificité du contexte local, ce qui ne peut aboutir, selon elle, qu'à l'exacerbation des identités ethniques qu'on veut pourtant prévenir. À l'inverse, une démarche qui prend en considération les pratiques autochtones du *komsiluk*, du « bon voisinage », que l'on peut mettre en exergue à partir de l'anthropologie, permettrait de construire des principes multiculturalistes plus en adéquation avec les spécificités locales et, partant, plus efficaces pour lutter contre le retour des violences ethniques.

Dans un tel cadre, le statut des idéaux et la façon de les formuler sont sensiblement changés. Le recours à l'empirie et la prise en compte des acteurs amène à concevoir des « idéaux normatifs provisoires, situés, tels qu'ils fonctionnent dans notre culture publique¹¹³ ». À la manière de Dewey, M. Bessone propose de considérer les normes comme des hypothèses à tester *in situ* et dont la validité dépend entièrement des conséquences qui sont les leurs sur les relations sociales. Il deviendrait ainsi possible, sur fond de pragmatisme deweyen, de donner corps à l'attitude expérimentale que Foucault appelait de ses vœux mais en la laissant inaccomplie : au lieu de soumettre les luttes réelles à des principes généraux sans lien avec la situation, la philosophie critique telle que la conçoit M. Bessone émet des idéaux non substantiels, adaptés à des situations de lutte concrètes, en lien avec le public concerné, et les testent en observant si leurs conséquences leur sont conformes. Les idéaux sont ainsi pleinement insérés dans le devenir historique, plus près que jamais des pratiques des gens. Et « si les circonstances changent, les problèmes à résoudre se modifient également et les idéaux

¹¹⁰ M. BESSONE, « Un terrain philosophique ? », *op. cit.*, p.259.

¹¹¹ *Ibid.*, p.261.

¹¹² M. BESSONE, « Multiculturalisme et construction nationale : le cas de la Bosnie-Herzégovine », *Raisons politiques*, vol. 40, n°4, 2010, p. 5-19.

¹¹³ M. BESSONE, *Faire justice de l'irréparable...*, *op. cit.*, p. 24.

doivent être transformés¹¹⁴ ». Le problème du surplomb semble ainsi pouvoir être surmonté par la contextualisation des idéaux et leur expérimentation au sein des publics concernés. D'où cette image générale d'une philosophie politique critico-normative qui assume un rôle de projection tout en échappant à l'écueil de la méconnaissance des luttes concrètes :

« loin de toute tour d'ivoire irénique, la tâche de la philosophie politique est bien la formulation et le diagnostic de problèmes politiques situés, dont l'évaluation normative dépend à la fois des circonstances qui rendent fonctionnels les concepts élaborés en contexte, des agents qui s'en emparent et des tests expérimentaux auxquels sont soumis les concepts¹¹⁵ ».

Pour autant, je crois que cette configuration ne permet pas véritablement de combler le fossé entre théorie et pratique. Cela apparaît nettement quand on déplace l'analyse du côté du problème de la posture de maîtrise. M. Bessone reconnaît que la théorie non idéale critique risque également de reconduire des effets d'assujettissement. Prétendant prendre les humains comme ils sont et non comme ils devraient être, ce style théorique ne les présuppose donc pas comme rationnels et raisonnables *a priori*, mais les tient pour imparfaits. Il tend alors à s'arroger le privilège de mieux penser et risque ainsi d'« étouffer les voix marginalisées exprimant une expérience d'injustice [...] au nom d'une position de domination épistémique¹¹⁶ ». Cet assujettissement peut prendre deux formes : « un défaut de crédibilité accordé à l'agent¹¹⁷ » du fait de stéréotypes qui lui sont défavorables ou favorables à des acteurs opposés, et un certain misérabilisme ne lui accordant pas, du fait de la domination qu'il subit, la capacité de « développer des ressources herméneutiques propres¹¹⁸ ». Ce problème est aggravé par le rôle attribué à la théorie non idéale critique. Bien qu'elle doive être attentive aux normes et idéaux tels qu'ils sont formulés par les acteurs, elle ne peut s'en satisfaire : « cela veut dire se donner la peine d'évaluer le système de normes sur lesquelles elles reposent¹¹⁹ ». Cette évaluation sera triple, celle des idéaux affirmés, de la représentativité des personnes engagées dans la lutte par rapport à l'ensemble du groupe dominé et des justifications d'un diagnostic partagé. Or cette tâche suppose que la théorie a un rapport exclusif à la vérité que n'ont pas les gens « simples ». L'image du philosophe juge et roi est donc encore présente. Il est vrai que la théorie non idéale critique réagit contre elle et sa structuration archique en envisageant une issue dans un surcroît de réflexivité critique : « le sujet du discours théorique est [...] tenu de prendre en compte le lieu (géographique,

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ M. BESSONE, « Un terrain philosophique ? », *op. cit.*, p.262.

¹¹⁶ M. BESSONE, *Faire justice de l'irréparable...*, *op. cit.*, p. 25.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 26.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 27.

historique, social) d'où il parle, dans la mesure où cela affecte à la fois le sens et la portée de ce qui est dit, et de ne jamais perdre la conscience de sa responsabilité à parler »¹²⁰. Cela dit, cette théorie est essentiellement une variante de cette image sous les espèces d'un empirisme critico-réflexif. En effet, bien qu'elle donne aux normes et idéaux un statut hypothétique et provisoire, qu'elle les contextualise et s'adapte à chaque situation concrète en équilibre avec les attentes normatives des gens, il demeure qu'elle conserve le dernier mot sur le bien-fondé ultime des luttes. Et ceci implique aussi qu'elle a le premier : bien qu'elle intègre les normes des acteurs, elle impose sa formulation et reformulation de celles-ci comme préalable à tout agir justifié.

Le privilège épistémique des philosophes, s'il est bien questionné, n'est pas fondamentalement remis en cause. Ceci découle du fait que la théorie non idéale critique déploie une autoréflexion de type théorique : le retour sur soi a pour objectif de garantir la validité du diagnostic contextualisé et de la formulation *bottom up* des normes. Pourtant il ne suffit pas de dire vrai pour s'éviter la posture de maîtrise. En réfléchissant ses conditions matérielles d'énonciation, cette philosophie cherche prioritairement à garantir la vérité objective des idéaux qu'elle formule et espère, ce faisant, atteindre un point de neutralité qui la débarrasse de tout effet de pouvoir. Or c'est au nom de sa prétention à la vérité que la philosophie s'octroie un titre à commander. Ceci s'atteste dans le rapport qui est noué aux pratiques concrètes de lutte. Contrairement à Foucault qui entendait briser la posture de maîtrise par un engagement militant et citoyen de l'intellectuel, c'est-à-dire par la pleine immersion de son discours dans la lutte (ce qui s'est traduit, chez lui, par son effacement), déployant ainsi une conception praxique de la philosophie qui fait jouer la vérité pour autre chose qu'elle-même, le modèle de la théorie non idéale critique conçoit les pratiques des gens avant tout comme un terrain certes, mais un terrain *d'étude* avant tout, à savoir un objet théoriquement constitué dans le but premier d'objectiver la vie sociale dans une connaissance. Il est posé à distance du sujet théorique dont le foyer propre est ailleurs. C'est à distance des luttes qu'a lieu le délibéré et que s'énonce le verdict sur ce que les gens devraient faire *en vérité*. En un sens, on pourrait dire que l'idée de terrain d'étude implique un renforcement paradoxal de la posture de maîtrise : conçue comme le site d'une alliance entre philosophie normative et sciences sociales, entre acuité conceptuelle et richesse empirique, le maillage de contrôle des commandements normatifs sur l'agir des gens est en réalité resserré : là où la théorie idéale se contente d'énoncer des prescriptions abstraites, éloignées des situations de

¹²⁰ *Ibid.*

lutte concrètes, la théorie non-idéale leur formule des commandements « sur mesure », au plus près de leur réalité dont elle explicite les mécanismes et les rouages. Le recours à l'empiricité pour affiner le diagnostic et la formulation des idéaux vaut en même temps accroissement des effets de maîtrise du discours intellectuel car, devenant plus circonstancié, il peut désormais s'exercer sur chaque geste.

La désidéalisation des idéaux ne suffit donc pas pour échapper au schéma archique et aux apories qu'il implique. *In fine*, c'est la notion même d'idéal qui pose problème. En réalité, elle est nécessairement tributaire dudit schéma : formuler des idéaux, idéalisés ou non, implique la position d'un devoir-être, d'une vraie vie qui, par définition, transcendent ce qui est, les pratiques réelles, qui apparaissent alors immanquablement comme en défaut. Par conséquent, la jonction des orientations de la direction et de la critique généalogique semble sérieusement compromise. Et la question qui doit désormais se poser est celle de savoir si la possibilité pour la généalogie d'être une philosophie de l'avenir l'est aussi.

3. L'inspiration utopique

Si le recours aux idéaux est bloqué pour le ou la généalogiste, il ne lui reste plus que deux options : ou bien renoncer à orienter l'agir, mais ce serait sombrer dans les apories de l'effacement, ou bien envisager la possibilité paradoxale que cette orientation puisse se faire sans idéaux et normes. Dans cette hypothèse – second paradoxe –, ce n'est qu'en recourant à l'utopie que la généalogie pourra s'accomplir comme philosophie de l'avenir. La projection utopique est ce qui peut la rendre à même de proposer une boussole politique indiquant l'orientation à prendre sans reconduire le rapport d'assujettissement entre discours intellectuel et pratique. Je montrerai ici que l'utopie n'est pas un idéal (3.1.), qu'elle ne relève en rien de la théorie politique et qu'elle échappe donc à la structuration « archique » du discours : plutôt que de prescrire, elle inspire (3.2.). Pour développer ce point, je prendrai pour source d'inspiration essentiellement *L'Utopie* de Thomas More. L'enjeu est de proposer un début de réponse au problème pratique posé non par la généalogie *per se* mais par la perspective d'une sortie de la démocratie qu'elle ouvre : que faire et quoi être d'autre ? (Conclusion).

Il convient de préciser au préalable que ce n'est pas à une essence invariable et commune aux innombrables utopies qui ont été écrites que je ferai référence ici, ni à un concept rétrospectif, totalisant, qui dirait, depuis le présent, la vérité historique de toutes les formes utopiques passées en les inscrivant comme des moments d'un même continuum. Je me contenterai de

quelques exemples d'utopies, essentiellement celle, inaugurale, de Thomas More. En d'autres termes, je m'inspirerai de certains traits caractéristiques de grandes utopies pour construire une notion d'utopie à même de s'articuler aux attendus de la généalogie tout en permettant non seulement de répondre à ses apories, mais aussi de la transformer en une philosophie de l'avenir. Ce concept sera fondamentalement opératoire, destiné à un *usage* possible pour les besoins philosophico-politiques du présent et non la vérité dernière de la chose. Il s'agit bien d'un *montage* et non d'une fondation. La rencontre entre généalogie et utopie sera pour cette raison parfaitement contingente, mais elle répondra néanmoins à une nécessité propre à notre conjoncture marquée par le rétrécissement de notre horizon politique. Pour donner de l'épaisseur historique à un tel assemblage et lui retirer sa part d'arbitraire, il faudrait idéalement retracer à la fois la généalogie du genre utopique et celle du discours généalogique lui-même pour examiner leurs rapports (de communauté ou d'opposition) et restituer les lignes de forces précises qui le rendent *effectivement* possible. Mais il s'agit là d'un objet de recherche à part entière que je ne peux donc entreprendre ici. C'est pourquoi je me contenterai d'indiquer que l'alliance de l'utopie et de la généalogie est déjà rendue crédible par la généalogie menée ici qui a montré que la police démocratique du politique a travaillé à anomiser les discours porteurs d'une conflictualité impliquant la projection de mondes autres, ce qui la conduit à désensabler les discours utopiques ensevelis sous l'ordre du discours démocratique. En outre, elle paraît aussi effectivement conditionnée par l'état du rapport de forces contemporain où les forces de la critique et de l'émancipation sont en défaut d'une projection positive dans l'avenir qui contribue à les renforcer.

3.1. L'utopie n'est pas l'idéal

Faire de l'utopie une esquisse de réponse au problème de participation à l'orientation de l'action qui se pose pour la généalogie est une proposition des plus étranges tant elle passe pour l'attitude la plus idéaliste qui soit. En réalité, la tradition des écrits utopiques est peu abordée dans le champ de la philosophie politique contemporaine. Si l'on mobilise la notion d'utopie, pour la critiquer ou la défendre, c'est le plus souvent en reprenant une définition devenue commune, celle qui (relayée par le marxisme) en fait une posture philosophique idéaliste, peu soucieuse des conditions réelles de l'agir. C'est le cas, par exemple, de David Estlund qui associe la notion d'utopie à sa défense d'une philosophie politique entièrement

idéaliste et déagée de toute considération des contraintes concrètes¹²¹. La tâche qu'il se donne est de définir les principes de justice fondamentaux indépendamment de la probabilité qu'ils soient acceptés et mis en œuvre. En ce sens, l'utopie apparaît chez lui comme une compréhension de la philosophie politique qui lui donne une tâche exclusivement épistémique, détachée de toute interrogation... *politique*¹²². En effet, il n'est question que de découvrir les vrais principes de légitimité politique et non de guider et entraîner l'action¹²³. Se faire utopiste, ne serait-ce pas alors réendosser l'habit de l'intellectuel universel : position de surplomb inattentive aux luttes historiques effectives et posture de maîtrise vis-à-vis de celles et ceux qui ne sont destinés qu'à agir, c'est-à-dire à appliquer ? Proposition d'autant plus surprenante donc, qu'elle semble vouloir associer la généalogie à un geste intellectuel platonicien, celui de la détermination de la cité idéale.

Les approches qui font de l'utopie un pur et simple synonyme d'idéal et de perfection politiques font peu de cas de la spécificité du geste utopique tel qu'il s'est historiquement déployé, du moins tel que Thomas More en a donné l'*exemple*. L'utopie émerge en 1516 comme un discours, plus précisément comme un type d'écriture, dans un contexte sociopolitique dégradé. L'Angleterre est le théâtre d'une misère dramatique sous l'effet des *enclosures*, du délaissement de l'agriculture vivrière au profit de l'élevage ovin qui ont dépossédé et privé de travail de nombreux paysans devenus vagabonds ou brigands. La sphère politico-étatique n'est pas en reste : les tyrannies de Richard III, contre qui More écrivit une diatribe¹²⁴, et d'Henri VII, auquel il se serait opposé dans sa jeunesse lors d'une intervention au Parlement pour contester un impôt qu'il estimait injuste¹²⁵, ont notamment donné lieu à une politique pénale des plus insupportables, punissant de mort tous les misérables qui s'adonnaient au vol pour survivre. Ainsi, comme le relève Elias,

« *L'Utopie* de Thomas More témoigne de façon éloquente de la manière de penser d'un humaniste à l'éducation complète, tolérant en matière de religion et – pour les standards de l'époque – humain, lequel, en tant que patricien urbain voyait se profiler la menace d'un État de type nouveau, l'État absolutiste, régi de manière arbitraire et souvent despotique¹²⁶ ».

¹²¹ David ESTLUND, « Utophobia », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 42, n°2, 2014, p. 113-134.

L'exemple canonique est évidemment la notion rawlsienne d'« utopie réaliste » qui désigne la théorie idéale associée à des préoccupations de faisabilité pratique.

¹²² Pour une critique de cette position du point de vue de la théorie normative, voir Juliette ROUSSIN, « Les conditions normatives de la légitimité démocratique : contraintes textuelles », in Magali BESSONE (dir.), *Méthodes en philosophie politique*, Rennes, PUR, 2018, p. 119-135.

¹²³ Nous avons affaire ici à une aporie de l'effacement symétriquement inverse à celle de l'intellectuel spécifique foucauldien : Estlund s'efface non par son immersion dans la pratique, mais par un décrochage contemplatif.

¹²⁴ *La pitoyable vie du roi Edouard IV et les cruautés horribles du roi Richard III*.

¹²⁵ Norbert ELIAS, *L'utopie*, Paris, La découverte, 2014, p. 50.

¹²⁶ *Ibid.*

L'Utopie émerge donc comme un discours, un écrit de lutte travaillé par un souci d'émancipation, qui prend cependant une allure très particulière.

Il s'agit d'un récit dialogué qui décrit un non-lieu, un lieu qui n'existe pas, « u-topie ». Mais en rester là ce serait confondre l'utopie avec n'importe quel monde imaginaire. Dans les paratextes qui accompagnent les trois premières éditions en latin, on trouve un sizain signé d'un certain Anémolius présenté par More comme un poète lauréat de l'île d'Utopie, qui précise utilement les choses :

Utopie, pour mon isolement par les anciens nommée,
Émule à présent de la platonicienne cité,
Sur elle, peut-être l'emportant – car, ce qu'avec des lettres
Elle dessina, moi seule je l'ai montré
Avec des hommes, des ressources et d'excellentes lois –
Eutopie, à bon droit, c'est le nom qu'on me doit.

« Eutopie » désigne le bon lieu, celui de la félicité et de l'harmonie. La référence à la cité juste de Platon le dit bien, et le sous-titre de l'ouvrage le rappelle aussi : Utopie serait la meilleure forme de gouvernement. L'ouvrage est composé de deux livres. On trouve dans le premier un dialogue lors duquel sont énoncées des critiques très sévères de la réalité de l'Angleterre et, dans le second, la description de l'île fictive. Le discours utopique consiste donc dans la projection imaginaire d'une société meilleure et opposée à celle qui existe *hic et nunc*. Le pays utopien n'est-il pas alors un idéal au sens le plus fort du terme, à savoir le modèle de la société telle qu'elle devrait exister dans l'absolu ? C'est que la localisation de l'île n'est jamais donnée, ce qui laisse entendre que les moyens concrets de sa réalisation sont mis de côté. Comment ne pas y voir alors une forme de discours idéaliste, la dimension imaginaire portant à son comble l'éloignement des principes normatifs qui y sont modélisés par rapport aux contraintes réelles ?

Je soutiendrai ici que l'utopie, ce monde différent et merveilleux, n'est un idéal en aucun des deux sens entrevus ci-dessus : ni un modèle parfait qu'il conviendrait de réaliser, ni un principe normatif, idéalisé ou non, qu'il faudrait incarner. Pour l'établir, il convient tout d'abord de distinguer discours utopique et philosophie politique au sens habituel de ce terme, à savoir la théorie normative. À la suite de Pierre-François Moreau, on peut considérer que si tous deux ont un même domaine de référence, le monde sociopolitique, ils diffèrent néanmoins structurellement. En effet, la philosophie politique classique déploie des théorisations, elle entend *établir une connaissance de l'ordre juste et légitime*. En revanche, le discours utopique propose des fictions (sous différentes formes) de mondes meilleurs. Aux *démonstrations* philosophico-théoriques, elle substitue des *monstrations* philosophico-

fictionnelles¹²⁷. Elle entend *imaginer un monde où se déploie une façon émancipée de vivre*. Le discours utopique ne prouve pas son caractère positif de sorte à en faire une possibilité impérative, mais le donne simplement à voir, le met en scène, comme une virtualité désirable. Aussi son geste est-il fondamentalement différent : elle ne formule aucun commandement, aucune exigence normative, mais propose la visite d'un monde virtuel où évolue une forme de vie *singulière*, faite d'égalité et de liberté. Sa spécificité irréductible, qui en fait un discours philosophique à part entière, est qu'elle relate au présent le fonctionnement d'une société fictive en faisant comme si elle était réellement existante. P-F. Moreau le dit bien, sa figuration dans un récit « n'énonce pas les traits d'une constitution idéale ou typique : elle la donne comme réalisée¹²⁸ ». Or ceci implique un double écart par rapport à l'orientation archaïque. D'une part, contrairement à l'opinion commune qui associe l'utopie à une conception téléologique de l'histoire, Utopia existe au présent et n'est donc pas posée comme une finalité idéale à la réalisation de laquelle l'agir serait suspendu. D'autre part, elle n'est pas non plus un principe transcendant plus ou moins abstraitement la pratique dans la mesure où elle « existe » ici-bas. En d'autres termes, Utopia n'est pas un idéal dont la réalité serait encore à venir et qui n'existerait encore que comme possibilité. Elle est déjà pleinement existante, mais sur son propre plan, celui de l'imaginaire. Ainsi la société utopique n'est pas pensée comme une *idéalité* transcendante qui doit passer dans la réalité, mais placée sous le regard comme une *différence* immanente qui, bien qu'imaginaire, est bien réelle. Bien entendu cette différence n'est pas simple diversité. Même si elle pastiche les récits de voyage, *L'Utopie* ne fait pas (seulement) état des différentes coutumes de peuples plus ou moins éloignés, mais décrit bien un exemple de vie *meilleure*. À ce titre ne constitue-t-elle pas un modèle à imiter ? Tel n'est pas le cas car sa différence n'est pas une transcendance, mais renvoie, en tant qu'écriture, à *l'acte de différer de l'ordre présent*. Le non-lieu de l'utopie n'est pas une transcendance idéale, mais une pratique immanente d'arrachement à ce qui a été fait de nous, une pratique tendue vers la transformation et l'émancipation. Contrairement à ce que l'on pense trop facilement, More n'est pas Platon¹²⁹.

¹²⁷ Pierre-François MOREAU, *Le récit utopique. Droit naturel et roman de l'État*, Paris, PUF, 1982. L'auteur définit plus précisément l'utopie comme « roman de l'État » qui n'aurait existé que durant seuls XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles. Cette définition est discutable à plus d'un titre. D'une part, la limitation genre utopique à cette seule séquence historique est assez insatisfaisante en ce qu'elle ne reconnaît pas qu'il a évolué et pris de nouvelles formes. D'autre part, il est abusif de la ramener à une rationalité administrative pour diverses raisons dont la plus évidente est qu'à partir du XVIIIe siècle ont été écrites des utopies antiétatiques. *La Basillade* de Morelly, par exemple, projette une société sans État.

¹²⁸ P-F. MOREAU, p. 18

¹²⁹ La thèse du platonisme de More est notamment défendue par Jean SERVIER dans son *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1967, p. 122-141.

On peut s'en convaincre en prenant la mesure de ce qui sépare Le shérif de Londres du fondateur de l'Académie. Selon Jean-Yves Lacroix, *L'Utopie* de More, ainsi que toutes celles qui s'inscrivent dans son sillage, déploie une philosophie qui récuse la séparation platonicienne de l'essence et de l'existence et qui s'affirme donc comme philosophie de l'existence dans laquelle « la description détaillée de la forme achevée d'Utopie ne sépare pas l'essence intelligible de l'existence sensible de l'image¹³⁰ ». Pour l'Athénien, l'image est insuffisante en un double sens : elle est une ressemblance sensible éloignée de l'Idée qu'elle trahit nécessairement et elle est soumise au devenir et à l'indéfinition. A l'inverse, l'image utopique est présentée par More comme si elle était le tout de la réalité. Utopia comme image, conjoint simultanément la singularité d'une cité sensible et l'universalité de sa signification. P-F. Moreau ne dit pas autre chose quand il fait de l'utopie un roman de l'État qui met en scène son essence dans un récit. L'essence se concentre dans l'existence singulière de telle ou telle cité utopique. Et J-L. Lacroix de se faire plus clair encore :

« l'entreprise utopique consiste [...] à exposer, de façon imaginaire, une réalité voulue à la fois immédiatement comme parfaitement intelligible et comme existence complètement empirique. L'élémentaire de l'ontologie platonicienne, qui distingue soigneusement ces trois moments, de la forme intelligible, de l'existence sensible et de l'image par le discours, se trouve complètement contredite¹³¹ ».

Un quatrain placé en tête de *L'Utopie*, rédigé par Pierre Gilles, renforce cette interprétation :

Le chef Utopus de ce qui n'était pas une île me fit île
 Moi seule, de toutes les terres, sans philosophie,
 J'ai exprimé aux mortels la philosophique Cité
 Volontiers je partage ce qui est mien ; sans répugnance je reçois ce qui est mieux.

Ce texte souligne simultanément l'idéalité et la singularité d'Utopia. Elle n'a pas la transcendance des Idées. Toutefois, parler d'idéalité et d'essence continue de relier le discours utopique à une philosophie de type archaïque. Que l'essence soit singularisée, cela veut dire en effet que l'image qui la singularise donne à voir un modèle de justice à imiter. Pour J-Y. Lacroix, par exemple, Platon et More divergent certes, mais sur fond d'une orientation commune. En effet, il définit l'utopie comme « pensée d'une vraie cité sur terre¹³² ». Cependant, un doute subsiste et on peut déjà l'étayer par le dernier vers du précédent quatrain : quelle est cette cité vraie, essence incarnée, qui se prête à recevoir mieux ? Est-ce à dire qu'elle n'est pas encore la « cité vraie sur terre » ?

¹³⁰ Jean-Yves LACROIX, *L'Utopia de Thomas More et la tradition platonicienne*, Paris, Vrin, 2007, p. 387.

¹³¹ Jean-Yves LACROIX, *Platon et l'utopie*, Paris, Vrin, 2010, p. 10.

¹³² *Ibid.*, p. 20.

Peut-être le problème vient-il du fait que le texte de More est pris trop au sérieux, comme s'il s'agissait d'une *théorie* politique menée avec d'autres moyens. Peut-être ces auteurs ne prennent-ils pas suffisamment en compte l'*humour*, inhabituel en philosophie, du chancelier anglais ? En s'attachant exclusivement aux thèses et arguments ne manquent-ils pas une dimension importante, sinon décisive de son ouvrage ? Il n'est pas inutile de suivre un conseil prodigué par Abensour qui invite à s'attarder sur la forme d'écriture et considérer que *L'Utopie* est « politique, non par ce qu'elle dit – ses propositions, ses thèses ou ses thèmes – mais dans l'effectuation même de son dire¹³³ ». Ce qui apparaît alors est que s'y déploie un mélange des genres. On y trouve le récit de voyage, le dialogue argumentatif mais aussi, et surtout, la comédie sous les espèces de la satire et de la sotie. En effet l'ironie en traverse presque toutes les lignes. Aussi voudrais-je m'aventurer, dans le sillage d'autres interprètes¹³⁴, à avancer l'idée que loin d'être un agrément accessoire, sa dimension humoristique est ce qui doit être pris au sérieux car elle est constitutive de sa signification générale et, par conséquent, du statut qu'il convient d'accorder à l'idée-image¹³⁵ positive qui s'y trouve décrite.

More indique expressément que l'humour n'est pas accessoire dans *L'Utopie*. En conclusion de la lettre-préface adressée à Pierre Gilles, il confie à ce dernier ses inquiétudes quant à la manière dont l'ouvrage sera reçu et lui confesse qu'il hésite encore à le publier. Suivent alors des remarques acerbes sur les « demi-savants » à l'esprit étroit qui, estime-t-il, ne seront pas en mesure d'en saisir la signification et la portée. Or parmi tous les défauts qui les en empêchent, il y a celui-ci :

« L'un est si austère qu'il n'admet aucune plaisanterie ; un autre a si peu d'esprit qu'il ne supporte aucun badinage. Il en est de si fermés à toute ironie qu'un persiflage les fait fuir, comme un homme mordu par un chien enragé quand il voit de l'eau¹³⁶ ».

Les choses sont claires : l'humour et l'esprit sont étroitement associés et se conditionnent réciproquement. La métaphore de la rage suggère même que le refus de l'humour revient à repousser ce qui est vital, pour l'esprit s'entend. Par conséquent, l'élévation de la raison, la

¹³³ ABENSOUR, « Thomas More ou la voie oblique », *L'utopie, de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens & Tonka, 2009, p. 29.

¹³⁴ Anne STAQUET, *L'utopie ou les fictions subversives*, Zurich, Éditions du Grand Midi, 2003 ; Franck LESSAY, « *Utopia* de Thomas More : L'utopie comme remède à l'utopie », *Cercles*, n° 4, 2002, p. 1-15. URL : www.cercles.com ; Gilbert BOSS, « Humour, utopie, science ». Texte publié en ligne : https://www.gboss.ca/humour_utopie.html#_ftn8

¹³⁵ J'emprunte cette formule à Bronislaw BACZKO, *Les images sociales, mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, 1984.

¹³⁶ THOMAS MORE, *L'Utopie ou le traité de la meilleure forme de gouvernement*, trad. Simone Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1987, p. 78.

sagesse, ne peut se passer d'ironie et de badinage. À condition toutefois de ne pas verser dans la bouffonnerie car la plaisanterie perdrait son intérêt si elle n'était accompagnée d'esprit. La centralité de l'humour est une nouvelle fois affirmée au milieu du Livre I, lors du dialogue qui se tient chez le cardinal John Morton entre lui-même, Hythlodée, et plusieurs personnages dont un moine lai. On sait que More avait un profond respect pour Morton chez qui il a vécu comme page à l'âge de douze ans. Hythlodée le présente comme un sage. En revanche il laisse entendre que les autres sont étroits d'esprits et serviles, acquiesçant à tout ce que peut dire le cardinal dans le seul but de lui plaire. La discussion est un instant interrompue et détournée par l'irruption d'un « parasite qui semblait vouloir jouer le rôle d'un fou, mais s'y prenant de telle sorte que l'on riait plutôt de lui que de ses plaisanteries¹³⁷ ». Mais Hythlodée précise immédiatement : « Parfois cependant il disait des choses qui n'étaient point sottes¹³⁸ ». La conversation reprend alors autour de la question des indigents. Le bouffon prend la parole et affirme que ce sont des importuns qui doivent se trouver hors de sa vue et qu'il devrait y avoir une loi qui les oblige à vivre dans les monastères ou les couvents bénédictins avec les moines lais ou les nonnes, relayant ainsi une critique courante à cette époque, celle du parasitisme. À cette saillie, constate Hythlodée, « le cardinal sourit, trouvant la plaisanterie bonne ; les autres approuvèrent comme si l'autre parlait sérieusement¹³⁹ ». Deux choses sont dites ici : d'une part, en faisant sourire Morton, More suggère que le cardinal est sage parce qu'il a le sens de l'humour. D'autre part, les demi-savants acquiescent servilement sans comprendre que le cardinal sourit non par approbation mais parce qu'il a saisi le sous-entendu. En manquant d'humour, ils manquent donc cruellement d'indépendance d'esprit et d'intelligence. Le moine présent, pourtant visé, ne comprend enfin ce qu'il en était réellement que lorsque « le bouffon [...] commença à bouffonner pour de bon » en lui déclarant : « vous êtes les pires vagabonds du monde¹⁴⁰ ». Sur quoi le moine se fâche enfin et le traite de tous les noms. Le cardinal finit alors par s'agacer de la tournure de la conversation et par y mettre fin en raison en raison non seulement de la fierté sans humour du moine et mais aussi de l'humour sans esprit du bouffon.

Voilà donc qui atteste de l'importance accordée par More à l'humour. Mais qu'en est-il du sien ? Je crois qu'on peut repérer deux niveaux de badinage, l'un portant sur la réalité de l'utopie et l'autre sur sa valeur. Le premier consiste à jouer avec la réalité et la fiction afin de se jouer des lecteurs et des lectrices. Il n'est pas exagéré de dire que *L'Utopie* était un canular

¹³⁷ *Ibid.*, p. 112.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*, p. 113.

¹⁴⁰ *Ibid.*

littéraire fomenté par More et son cercle d'amis¹⁴¹. En effet, le livre I fait dialoguer des personnages ayant existé avec le fictif Hythlodée, créant par là une impression de réalité pouvant générer le doute chez les lecteurs et les lectrices. De plus, il l'insère au sein d'événements réels. La rencontre fictive de More et Pierre Gilles avec Hythlodée, sur laquelle s'ouvre le récit, est dite avoir eu lieu à Anvers où More, on le sait, était effectivement en mission lorsqu'il rédigea le livre.

L'effet de réalité est renforcé par les paratextes qui, dans les éditions latines originelles, étaient placés au début de l'ouvrage¹⁴². Ils sont composés de cartes, de poèmes, mais surtout de lettres rédigées par More mais aussi par Pierre Gilles, Erasme, Guillaume Budé et d'autres, lettres qu'ils s'adressent les uns aux autres. L'ensemble de ces textes met en place une véritable machination mystificatrice. D'Anémolius, le poète d'*Utopia*, il est dit qu'il est le neveu d'Hythlodée. Dans la lettre à Pierre Gilles, More laisse entendre que ce dernier est une personne réelle lorsqu'il demande à son destinataire de le contacter pour lui demander de vérifier les informations contenues dans l'ouvrage et de préciser le lieu où se trouve l'île : « Vous pourrez aisément me tirer d'embarras en interrogeant Raphaël lui-même ou en lui écrivant [...]. Nous avons en effet négligé de lui demander, et il n'a pas pensé à nous dire, dans quelle partie du nouveau monde Utopie est située¹⁴³ ». Il déclare par ailleurs expressément qu'il n'a rien inventé et qu'il se contente de restituer aussi fidèlement que possible ce qu'il a entendu de la bouche du marin-philosophe. Pour accentuer encore l'effet de réalité, il évoque aussi le cas d'un religieux qui veut devenir évêque des utopiens et qui lui a demandé des renseignements quant à sa localisation exacte. De son côté, Pierre Gilles adresse à Jérôme Busleyden une lettre dans laquelle on trouve une présentation de l'alphabet utopien ainsi qu'un quatrain en langue vernaculaire qui accentuent l'effet de vraisemblance.

Enfin, dans sa seconde lettre à Pierre Gilles, pour la seconde édition, More annonce devoir répondre à une critique qui lui reproche deux choses : dans l'hypothèse où le récit est vrai, Utopia déçoit car elle comporte quelques absurdités ; mais si tout est faux, c'est More qui déçoit car son jugement est habituellement plus solide. Ce à quoi More répond en maniant cette même ironie qui est au cœur de son livre tout en révélant, par là même, l'intention qui a présidé à sa rédaction :

« Quant à ce qu'il doute si la chose est vraie ou fictive, c'est à moi de regretter en ce lieu l'inexactitude de son jugement. Je ne le conteste certes pas : si j'avais pris

¹⁴¹ On rapporte que parmi les premiers lecteurs certains ont effectivement été trompés. Voir H Mémoire de Master : Histoire civilisation patrimoine, Université de Lyon 2, 2018.

¹⁴² En français l'édition de 1978 d'André Prévost en donne un bon aperçu.

¹⁴³ Thomas More, *op. cit.*, p. 76.

la décision d'écrire sur la République, et qu'une telle fable me fût venue à l'esprit, je n'aurais peut-être pas répugné à cette fiction qui, en enveloppant le vrai comme du miel, lui permet de s'insinuer un peu plus suavement dans les esprits. Dans ce cas néanmoins, je l'aurais certes mitigée de telle sorte que, tout en abusant volontairement l'ignorance du vulgaire, j'aurais du moins semé pour les plus lettrés quelques indices qu'il eût été aisé de suivre à la trace pour percer mon dessein. Par exemple, à défaut d'autre chose, j'aurais au moins donné au prince, au fleuve, à la ville et à l'île des noms susceptibles d'avertir les plus connaisseurs que l'île n'est nulle part, que la ville est un mirage, que le fleuve est sans eau, et le prince sans peuple. Cela n'aurait pas été difficile à faire, et aurait été bien plus spirituel que ce que j'ai fait ; car, si je n'y avais été contraint par la fidélité historique, je n'aurais pas poussé la stupidité jusqu'à choisir d'employer ces noms barbares et qui ne signifient rien : Utopie, Anydre, Amaurot, Adème¹⁴⁴ ».

Tout en continuant ici, par des antiphrases, à entretenir le doute sur la réalité de l'utopie, il introduit un niveau de jeu supplémentaire qui touche à la valeur de l'utopie : elle serait comme toutes les autres réalisations humaines, non dépourvue d'absurdités. Voilà qui écorne son statut d'Idéal.

En effet, on trouve de nombreux éléments ironiques au sujet d'Utopia, à commencer par l'onomastique. Nombre de noms, néologismes forgés à partir du grec, expriment soient des absurdités soit des défauts. « Phylarques », nom donné aux élus des Utopiens, signifie « ceux qui aiment le pouvoir » ; les même élus sont aussi appelés « syphograntes », ce qui signifie, « selon l'étymologie grecque que l'on privilégie, des gardiens de porcherie, des buveurs de grandes coupes, des vieillards ou sages séniles¹⁴⁵ » ; « tanibors » est le nom de ceux dont la charge est de présider les repas collectifs et il signifie « gloutons avérés » ; « Ademus » est le titre donné au souverain d'Utopie et il signifie « sans peuple ». Du côté des éléments géographiques, « Amaurote », le nom de la capitale de la cité lumineuse, signifie « cité obscure » ; « Anydre », le fleuve qui traverse Amaurote, évoque l'idée d'un fleuve sans eau. Quant à « Hythlodée », personnage central du livre qui décrit Utopia avec enthousiasme et conviction, son nom signifie « colporteur de balivernes ». On a donc là clairement des éléments qui attestent d'une prise de distance ironique de More à l'égard de l'image-idée positive qu'il décrit.

De nombreux autres indices encore confirment qu'il la moque. Ce sont, par exemple, les pratiques étranges des utopiens dont on pourrait douter que More les prenait au sérieux. F. Lessay attire notamment l'attention sur le cas des fiancés qui doivent se montrer nus l'un.e à l'autre devant leurs chaperons pour vérifier qu'aucun défaut physique ne viendra gâcher leur

¹⁴⁴ Cité dans Z. MOULINIER, *op. cit.*, p. 57. Traduction G. Navaud.

¹⁴⁵ F. LESSAY, *op. cit.*, p. 12.

future vie commune : « coutumes absurdes ou grotesques » d'après Lessay qui incitent à pensée que More se distancie d'Utopia.

Ainsi, l'humour de More installe l'image utopique dans une ambivalence. C'est très exactement cette hésitation dans laquelle elle laisse que l'on trouve dans la conclusion. More (le personnage) laisse entendre qu'il a de nombreuses réserves à l'égard d'Utopia sans qu'elles ne l'en détournent véritablement : « sans pouvoir donner mon adhésion à tout ce qu'a dit cet homme [...] je reconnais bien volontiers qu'il y a dans la république utopienne bien des choses que je souhaiterais voir dans nos cités. Je le souhaite, plutôt que je ne l'espère¹⁴⁶ ». Comment interpréter cette célèbre phrase ? Est-ce que More veut dire qu'Utopia est certes très séduisante, mais sait bien cacher ses défauts de sorte que son imitation pourrait apporter des malheurs ? Ou bien indique-t-il par là qu'elle est une pleine positivité qu'il désire voir advenir en son pays, mais dont il sait l'impossible réalisation ? Il faut, me semble-t-il, opter pour une troisième option : More se joue de nous. Il s'agit d'un brouillage délibéré qui entend maintenir la positivité d'Utopia comme en suspens. Tout se passe comme s'il la présente comme désirable mais ne se résolvait pas à clore l'examen. La fonction de l'ultime phrase est en ce sens de laisser ouverte la critique. Plein d'interrogations, il décide de ne pas les exposer tout de suite par correction envers son enthousiaste interlocuteur : « je lui dis cependant que nous trouverions une autre occasion de réfléchir plus mûrement à ces problèmes et de nous en entretenir plus longuement. Espérons que ce moment arrivera¹⁴⁷ ». De là on peut conclure que son ironie vis-à-vis d'Utopia n'est pas dépréciative, mais *suspensive*. Que signifie-t-elle exactement ?

3.2. Prescrire ou inspirer

La distance creusée par l'humour vis-à-vis de la double positivité mise en scène dans le Livre II, celle de la monarchie élective décentralisée au plan étatique et du communisme au plan économique, ne signifie donc ni sa falsification (la tenir pour une hypothèse en attente de vérification) ni son rejet. En empruntant à nouveau aux analyses d'Abensour¹⁴⁸, on peut dire qu'elle consiste plus exactement dans le déploiement d'une *voie oblique* : plutôt que d'affirmer de façon directe au public des lecteurs la validité de tel ou tel idéal, elle va donner

¹⁴⁶ T. MORE, *op. cit.*, p. 234.

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ ABENSOUR, « Thomas More ou la voie oblique », *op. cit.*

à voir de façon détournée l'image d'une positivité. Ce *ductus obliquus* a deux dimensions. La première est un art prudentiel : la critique philosophique de l'ordre présent et de l'orthodoxie qui le soutient ne va pas sans le risque de provoquer le courroux des puissants. Pour éviter de connaître le sort tragique de Socrate, il convient de présenter à la fois les critiques (Livre I) et les rêves (Livre II) de façon ambiguë par le jeu complexe de brouillage de l'identité du sujet du discours (par le doublement de More en auteur/personnage, par sa proximité avec Hythlodée — More consonnant avec *moria* qui, en grec, signifie folie), de la limite entre réel et fiction et entre le juste et l'injuste (qu'est-ce qui en Utopia mérite d'être retenu ?). Mais il y a plus qu'une simple tactique de survie dans son opposition au monde tel qu'il va. La voie oblique n'est pas qu'une prestidigitacion, un masque qu'il suffirait d'ôter, par une lecture habile, pour déjouer tous les pièges tendus par l'auteur et accéder enfin à un message univoque. L'ironie affecte le contenu même de *L'Utopie* de sorte que sa vérité demeure nécessairement ouverte, que rien ne s'y présente avec l'univocité d'un impératif : « la distanciation propre à la démarche utopique opère, pour ainsi dire, dans les deux sens, mise à distance de l'ordre existant, *elle est également prise de distance à l'égard de la 'positivité' dont elle dessine utopiquement les contours*¹⁴⁹ ». Mais s'il n'est pas que prudentiel, quel peut bien être l'intérêt de cette oblicité ? La question est d'autant plus pressante qu'elle semble nous priver de tout guide sûr pour l'action. Selon Abensour,

« La voie détournée n'est pas seulement lutte contre l'opinion faite, celle qui résiste à la nouveauté, elle est également lutte contre l'opinion *se faisant*, se rigidifiant, celle qui dégrade une idée ou un principe en idéologie. Si le visage de la Superbe [=modalité propre à la doxa] est polymorphe ; si elle se manifeste chez les partisans de l'ordre établi, l'orgueil, la sottise et l'obstination n'épargnent pas non plus les partisans de la nouveauté¹⁵⁰ ».

L'oblicité introduite par l'humour morien doit donc se comprendre comme une autoréflexion critique, comme la volonté que l'image positive mise en scène ne dégénère pas en discours assujettissant, complice de l'ordre établi. Cela dit il faut aller plus loin : elle n'est pas une autoréflexion fondatrice qui empêcherait la chute dans « l'idéologie » par un surcroît d'objectivité : loin de More l'idée de se donner un sol solide depuis lequel énoncer des idéaux valides qui seront autant d'impératifs pour la pensée et l'action politiques. Ce qu'il met en œuvre dans *L'Utopie* c'est, bien plutôt, une *autoréflexion ironique*. La distance prise est celle du sujet avec le bien-fondé de son propre discours dont il affecte dès lors le sérieux de façon à destituer par avance toute autorité qu'il pourrait s'arroger au nom d'un rapport privilégié qu'il

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 55. [Mes italiques].

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 53.

entretiendrait avec la vérité, lui l'homme de science. Il y a de l'*autodérision* chez le philosophe Thomas More, une satire de son propre discours mais qui n'est jamais non plus un désaveu. D'où cette conséquence que la cité utopique ne peut fonctionner comme un idéal abstrait ou incarné dans un modèle. *L'Utopie* n'est

« ni un programme ni un panneau de signalisation routière ayant valeur de modèle [...]. *L'Utopie* [...] épouse le mouvement de destruction propre à la satire, si présente dans l'œuvre de Th. More, mais qui, en outre, s'éloigne de toute positivité dans sa partie 'constructive', qui ne se referme jamais sur de bonnes solutions, ni sur des thèses¹⁵¹ ».

Aucune direction univoque n'est donc indiquée, *L'Utopie* n'est pas « l'expression d'un programme communiste¹⁵² », comme beaucoup ont voulu le croire, qu'ils en aient été partisans ou adversaires, ni d'aucun programme car, pour qu'un plan d'action puisse être établi, il est nécessaire qu'une norme soit posée comme finalité idéale.

La positivité de l'image utopique ne s'en trouve pas reniée pour autant, perdant toute puissance d'orientation. Elle est simplement soustraite à l'orientation théorique qui voudrait en faire une objectivité de laquelle la philosophie se prévaudrait pour énoncer les devoirs de chacun et chacune. Mais quelle peut être la nature de cette positivité ? Est-ce que sa circonscription négative à laquelle j'ai procédé jusqu'ici n'est pas le signe qu'en pénétrant toujours davantage dans la dimension imaginaire et décalée qui fait l'oblicité de l'utopie, c'est toute rationalité pratique qui est perdue au fur et à mesure ? Comment l'agir trouverait-il à s'orienter si elle ne constitue aucune réponse claire à la question « que faire » ? Ma réponse est la suivante : l'utopie est une forme spécifique d'intervention intellectuelle dans l'espace du politique qui consiste à y déployer une image onirique, le *rêve* d'un monde opposé au nôtre. Non pas un songe nocturne, ni des fantasmes de Cocagne ou d'Arcadie, mais une élaboration imaginative éveillée qui transforme la réalité et qui, peut-on dire avec Lyman Sargent, ne s'adresse pas d'abord à la croyance (en termes de vrai ou de faux, de norme valide ou non valide) mais *au désir* de transformation sociopolitique¹⁵³ qu'elle vise à aviver et à construire en lui montrant un monde dans lequel il est réalisé. Non pas à l'excitation capricieuse qui entend être soulagée immédiatement, mais à l'*aspiration* à une autre vie, au dépassement de ce que nous sommes – l'aspiration n'étant pas à confondre avec l'espoir en ce qu'elle n'est pas une attente que nous arrive un mieux, mais une tension, un effort, pour différer d'avec ce

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 52

¹⁵² *Ibid.*, p. 53.

¹⁵³ Lyman T. SARGENT, « En défense de l'utopie », *Politique*, n°63, 2010.

URL : <https://www.revuepolitique.be/en-defense-de-lutopie/>

qui a été fait de nous. En d'autres termes, elle fonctionne comme le rêve d'un mieux qui sert d'aiguillon suscitant et intensifiant une subjectivation politique insurgeante.

Parler de rêve en lieu et place d'un idéal démontré par la raison, ne serait-ce pas abandonner toute rationalité pratique au profit d'un *pathos* de l'image sensible qui servirait à mobiliser des collectifs en excitant leurs passions ? Je l'ai dit plus haut, l'image utopique est indissociablement une *idée* car elle est un signe tendu vers un universel – l'émancipation. Mais elle est simultanément matérialisée et exemplifiée fictivement dans et par l'image d'un vivre ensemble *singulier* : Utopia bien sûr, mais également la cité du soleil de Campanella, L'Atlantide de Bacon ou Annares d'Ursula Le Guin¹⁵⁴. Le discours utopique n'est pas structuré théorétiquement mais praxiquement, il ne cherche pas à définir la cité vraie, seulement à composer un rêve raisonné, vrai, qu'il s'agit de faire jouer à des fins éthico-politiques, celles d'une transformation de nous-mêmes et de notre monde. En d'autres termes – et l'on trouve ici un point de convergence fondamental avec la généalogie – *l'écrit utopique performe une valeur, en même temps qu'il la met en scène, celle de l'émancipation*. Il ne donne pas à voir un cas particulier d'une norme générale et qui servirait donc de modèle à imiter¹⁵⁵, mais exemplifie de façon irréductiblement singulière (les utopies sont différentes) la valeur-émancipation dont la portée est universelle. Mais là où la généalogie ne le déploie que « négativement » par la mise en crise de l'ordre présent ou l'ouverture de possibilités autres, l'utopie lui donne figure, propose une vision concrète. Par exemple, le communisme utopien raconté par Hythlodée est une image-idée éclatante qui provoque une expérience, une rupture dans notre rapport à nous-mêmes, celle qu'occasionne le spectacle du Livre II montrant la *capacité des êtres humains de se réinventer au plus loin de ce qu'ils sont*. Et cette image a pour fonction d'aviver ce désir de transformation sans pour autant lui servir de modèle à imiter par la mise en place d'un programme. En définitive, l'écriture utopique, telle que More en donne l'exemple, présente donc des caractéristiques compatibles avec celles de la généalogie et complémentaires de celle-ci. Elle retrouve la lucidité généalogique par son auto-ironie : elle regarde les choses en face et ne se fait pas d'illusions. Ensuite, les deux attitudes intellectuelles procèdent toutes deux à des « fictionnalisations » : elles provoquent des expériences, celles que nous faisons à travers le discours et par lesquels nous inventons de nouvelles manières d'être.

¹⁵⁴ Société utopique anarchiste imaginée par Ursula Le Guin dans *Les dépossédés*, trad. H-L Planchat, Paris, Librairie Générale Française, 2006.

¹⁵⁵ Pour la distinction entre norme et valeur, voire la fin du chapitre 2.

Mais l'insistance sur la monstration d'images ne fait-elle pas de l'utopiste un ou une prophète transmettant une vérité dont il ou elle a eu la *vision* et au nom de laquelle il ou elle prétend guider le troupeau ? En d'autres termes, ne risque-t-on pas de troquer le moderne intellectuel universel avec la figure ancienne et religieuse du berger illuminé ? À nouveau, c'est *L'Utopie* qui inspire une réponse : on y trouve un contraste opéré implicitement entre deux espaces et deux rapports sociaux, la cour et le jardin, la domination et l'amitié¹⁵⁶. En effet, l'entretien entre Hythlodée et ses interlocuteurs se déroule dans le jardin de la maison de Thomas More et exprime un lieu où la parole est libre et protégée de toute persécution. Il est l'opposé de ce qui a lieu à la cour où, rapporte le marin qui eut à y intervenir, la philosophie est rejetée au profit des calculs d'intérêts et des brigues. L'espace du jardin est donc la transposition fictionnelle de la manière dont la positivité élaborée par le discours utopique est proposée à ses destinataires : il s'agit de la sphère protégée des auteurs et des lecteurs ouverts qui savent lire entre les lignes de l'ironie — invitation oblique. On y découvre des figures humanistes, engagées contre les folies de l'ordre présent, débattre essentiellement de l'expérience de l'un d'entre eux. Le lien noué ici n'est pas celui du philosophe prétendant expliquer à qui l'entendra ou le lira où se trouve la vérité. On assiste plutôt à une mise en critique non seulement du monde comme il va, mais également de la positivité alternative elle-même. En outre, l'espace du jardin, redoublé par le jeu entre le réel et la fiction, entre l'édition et le récit brouille le schéma habituel de l'émetteur et du récepteur qui a cours en philosophie : c'est l'idée même d'auteur qui est mise à mal. L'ouvrage est évidemment attribué à Thomas More, mais seulement comme rapporteur du récit d'un autre. Une part de responsabilité est déléguée à Pierre Gilles dont il est dit qu'il présenta Hythlodée à More en lui certifiant la valeur de ce qu'il avait à dire. Dans son épître, qui suit le poème des utopiens, Pierre Gilles prétend l'avoir ajouté en tant qu'éditeur après l'avoir reçu et prend encore davantage de responsabilités. On trouve enfin des lettres adressées à More par des amis humanistes qui félicitent More pour son entreprise. Le dispositif textuel tend ainsi faire passer Thomas More moins pour un auteur qu'un simple rédacteur ou rapporteur, ce qui tend à amoindrir sa position de maîtrise en bloquant tout effet de *leçon* prodiguée par un *auctor*, c'est-à-dire un auteur parlant aux autres avec l'autorité d'un maître de vérité. Ce que le jardin met en scène dans le récit et qui est noué au jeu éditorial des paratextes, c'est une déliaison entre Thomas More et ce qui est dit dans l'œuvre (qui n'est pas un reniement) non pour l'attribuer à un tiers mais pour en rapporter la responsabilité à un cercle d'amis actuels et

¹⁵⁶ C'est à Abensour que je dois cette distinction (*L'utopie, de Thomas More à Walter Benjamin, op. cit.*, p. 42-44), mais je ne suivrai pas son interprétation.

potentiels auquel il appartient en tant que produit de leurs échanges. L'existence même des paratextes qui ont accompagné les premières éditions montre que l'ouvrage est porté par un collectif d'intellectuels constitué dans et par son engagement dans le mouvement humaniste critique des vicissitudes du temps et invitant le public des lecteurs à prolonger cette lutte.

L'image utopique apparaît donc comme ce qui circule entre des égaux dans et par leur engagement, et non comme la vérité édictée par un discours qui lui demeurerait extérieur. Or, faut-il ajouter, par la mise en scène de la vie du mouvement humaniste côté jardin (sorte d'autofiction avant l'heure), *L'Utopie* figure en son sein son propre espace matriciel, à savoir non la tour d'ivoire philosophique, mais ce mouvement lui-même. Aussi le discours utopique ne peut pas se rapporter à ce dernier comme à un terrain d'étude, mais d'abord et avant tout comme à un *terrain d'engagement*. Le discours utopique n'apporte sa pierre à l'émancipation qu'en étant pleinement acteur du mouvement d'émancipation. Il ne le guide pas, ne lui formule pas ses principes, mais en émerge lui-même et quand il s'y rapporte, ce n'est pas à vers un *objet* qu'il se tourne, mais vers lui-même. À strictement parler l'utopie n'est pas un discours sur ou pour des pratiques, mais une pratique discursive qui produit (en inspirant) des subjectivités en émancipation et s'autoproduit comme telle. Elle n'est pas le discours d'un sujet théorique situé à distance des pratiques, mais cherche à intensifier et relancer les pratiques d'émancipation en même temps qu'elle se pose elle-même. C'est seulement cette philosophie politique que l'on peut appeler *activiste*, avec toute la force du mot. *L'Utopie* est un écrit d'intervention porté par un groupe en conflit avec l'ordre du présent qui visait à se jouer de ses représentants et à aviver le mouvement humaniste en y contribuant une nouvelle fois et en y invitant de nouveaux acteurs. Le discours utopique ne vient pas d'une objectivation extérieure, apportée par des intellectuels experts ou spécialisés, mais d'une autoréflexion immanente par et en vue d'un mouvement de lutte.

Aussi peut-on maintenant clarifier le rapport spécifique qu'instaure l'utopie entre le discours intellectuel (il est désormais entendu que l'utopie ne relève pas de la théorie) et l'agir. Nous voyons désormais qu'il existe, pour la philosophie, deux manières d'orienter la pensée et l'agir politiques, celle qui passe par des normes et des idéaux et qu'on dira *prescriptive* ; et celle qui passe par les images-idées (ou rêves raisonnés), qu'on qualifiera d'*inspiratrice*. Relèvent de l'orientation prescriptive les discours qui se structurent selon la problématique de la direction et son schéma archique duquel découle une double subordination, celle de l'agir à la théorie et des agissants aux savants : le philosophe théoricien *légifère* sur ce qui doit être en *démontrant*, à partir d'une situation idéale ou non idéale, un *impératif* pratique qui doit déterminer la *volonté* en vue de l'avènement d'un *ordre juste*. À l'inverse, relèvent de

l'orientation inspiratrice des discours qui se structurent selon la problématique de la critique et son schéma anarchique qui implique libération de l'agir vis-à-vis de toute subordination principielle et de tout acteur à l'égard des savants : le philosophe utopique *imagine* une société meilleure en *montrant* une *valeur* pratique qui puisse aviver le *désir* d'engager et d'entretenir des *pratiques d'émancipation*. En d'autres termes, là où la philosophie politique normative formule une ou des règles générales et objectives pour une volonté qui doit s'y soumettre pour être libre (modèle de l'autonomie), la philosophie politique utopique arbore une valeur singulière qui n'oblige point mais inspire le désir de transformation (modèle de la transgression).

3.3. Le pouvoir de l'inspiration

Il serait toutefois naïf mais surtout inconséquent de penser que l'inspiration utopique permet d'échapper au pouvoir. Il est capital de préciser ici qu'il n'est pas question de dégager les conditions de possibilité d'un discours qui soit définitivement affranchi de tout effet de pouvoir. La question est bien plutôt celle-ci : *quel type d'articulation au pouvoir permet de faire le jeu de l'émancipation ?* Le discours utopique a clairement un effet de pouvoir sur celles et ceux à qui il s'adresse dans la mesure où, en les inspirant, il vise à produire un type déterminé de subjectivité, une subjectivité insurgente. Cependant, comme déjà évoqué au chapitre 3, toutes les subjectivations ne se valent pas – *toutes ne sont pas policières*. Le discours utopique est bien une force en lutte dans un champ de forces. Cependant, sa singularité est d'être tendue vers l'émancipation. Elle travaille donc constamment à l'annulation de ses effets d'assujettissement comme en témoignent l'autoréflexion ironique et la voie oblique. Elle est un effort infini de dépassement de toutes ses productions. En ce sens, le type de subjectivation qu'elle met en œuvre n'est pas un produit substantiel, stable et achevé sur la base duquel un ordre policier peut être érigé, elle n'enjoint pas à constituer des identités et des compétences accordées à des places et des fonctions, mais à *se constituer comme une subjectivité qui défait les distributions policières*. Le discours utopique ne vise pas à penser un *ordre* où chaque sujet prendrait sa place, mais à provoquer un *processus* par lequel ce qui est produit comme ordre soit toujours remis en question. Ainsi l'utopie excède toujours ses réalisations. Cette dimension a été bien repérée par Abensour au sujet du communisme dans *L'Utopie*. Il est désormais entendu que pour le discours utopique il n'est pas un programme. Or ceci signifie qu'il n'est pas un contenu doctrinaire servant à guider les

gens vers la l'instauration d'un ordre : « Il s'agirait [...] de faire des lecteurs moins des adeptes du communisme que des Utopiens dont l'esprit, selon Th. More, aiguisé par les lettres est "éminemment propre à inventer des procédés capables d'améliorer les conditions de vie"¹⁵⁷ ». C'est un discours qui met moins en scène un ordre que la capacité humaine de se transformer. Il déploie l'image d'un « ordre » paradoxal, celui qui subvertit tout ordre. En d'autres termes, *L'Utopie* donne à voir une dynamique perpétuelle d'ouverture du temps.

Contre toutes les interprétations qui pensent trouver dans *L'Utopie* un délire de planification rationaliste et totalitaire fantasmant une perfection sociale achevée ne connaissant aucun changement¹⁵⁸, il convient de signaler qu'au contraire le portrait des utopiens et de leur île les dépeint comme en mouvement, toujours au-devant d'eux-mêmes pour empêcher que leurs œuvres ne se figent en ordre clos. Comme le remarque F. Lessay, « la république d'Utopie [...] a une histoire. C'est une histoire qui s'apprehende sous les espèces d'un progrès ininterrompu¹⁵⁹ ». En effet, les utopiens ont écrit les annales de leur île. On sait qu'elle a un âge : 1760 ans. On sait également que son histoire a été scandée par trois grands moments, celui de l'instauration de la république par Utopus qui la sépara du continent, celui de l'arrivée accidentelle d'Égyptiens et de Romains, du fait d'un naufrage 1200 ans auparavant, et enfin celui de l'arrivée d'Hythlodée et de ses compagnons qui ont appris aux utopiens la fabrique du papier, les techniques de l'imprimerie, le christianisme et la découverte des auteurs anciens qui font le miel des humanistes européens. Par conséquent, Utopia n'est pas immuable, elle est capable de se rénover non seulement au contact de l'étranger, mais également par elle-même puisqu'il est fait état d'améliorations des conditions de vie à Amoraute au fil du temps. Utopia n'est pas parfaite au sens où elle figurerait le terminus d'une histoire pleinement accomplie. Il ne faut pas oublier qu'elle est parsemée d'imperfections : la guerre existe toujours, le crime n'est pas éliminé, etc. On peut encore y connaître le malheur et l'injustice. Et surtout, il arrive que les Utopiens aient recours à des pratiques parfaitement immorales comme le fait de recourir, avec un cynisme effrayant, aux Zapolètes (« ce qui sont prêts à se vendre ») pour les exposer à leur place aux dangers de la guerre car, explique Hythlodée, « ils se soucient peu d'en perdre des quantités, convaincus qu'ils rendraient un grand service à l'humanité s'ils pouvaient nettoyer la terre de la souillure de ces affreux brigands¹⁶⁰ ». Si donc exemplarité des utopiens il y a, elle réside bien plutôt

¹⁵⁷ ABENSOEUR, « Thomas More ou la voie oblique », *op. cit.* p.55. Il cite *L'Utopie*.

¹⁵⁸ Voir Chapitre 1, point (1.2.).

¹⁵⁹ Franck LESSAY, *op. cit.*, p. 5.

¹⁶⁰ T. MORE, *op. cit.*, p. 207. Les Zapolètes font penser aux mercenaires Suisses qui ont ravagé l'Italie pendant les guerres d'Italie. Peut-être More rapproche-t-il Utopia du royaume de France qui les utilisa sans vergogne.

dans leur perfectibilité, dans le fait qu'ils s'attèlent à un processus de perfectionnement sans fin par lequel ils sont toujours au-devant de ce qu'ils sont.

« Parfaite, commente F. Lessay, la communauté utopienne ne l'est ni ne peut l'être à proprement parler, n'étant pas composée d'anges ni de surhommes. Mais elle est intrinsèquement perfectible, consciente de l'être et moralement équipée pour le rester : en quoi consiste sans doute sa supériorité¹⁶¹ ».

Il est vrai que nombre d'utopies se présentent comme des perfections achevées. C'est éventuellement le cas de la cité du soleil de Campanella avec son rigorisme moral, ainsi que son inquiétant eugénisme¹⁶², mais sont également nombreuses celles où le schéma morien est relancé. C'est le cas, notamment, d'utopies contemporaines comme *Les Dépossédés* d'Ursula Le Guin qui place la question du temps en son cœur même. Le Guin écrit aux États-Unis dans les années 1970, à une époque où la conscience de gauche est très marquée à la fois par la tournure tyrannique des pays socialistes et par les multiples luttes et révoltes (lutte pour les droits civiques, luttes pour l'indépendance, grandes grèves ouvrières, conquêtes féministes, etc.) qui se sont multipliées à la confluence des années 1960 et 1970. Son ouvrage est affecté par cette dualité, entre une aspiration à une transformation radicale du monde et la pleine lucidité quant à la nature des régimes socialistes. Son récit, qui relève de la science-fiction, prend place dans un système solaire lointain. Urras est une planète divisée en trois grandes entités politiques et sociales. A-Io, symbole de notre Occident, est une terre capitaliste, patriarcale, hétéronormée et raciste. Thu évoque feu le bloc socialiste qui n'a rien à envier à A-Io : c'est un État centralisé, autoritaire et essentiellement mû par une logique de puissance et de domination. A-Io se sert de ses pauvres comme chair à canon dans ses guerres contre les diverses révolutions qui ont constamment lieu dans le Benbili, métaphore du Tiers-Monde, ce qui évoque inmanquablement la guerre du Viêt-Nam. Cent soixante années avant le début du récit, eut lieu une tentative avortée de révolution en A-Io, les autorités donnèrent alors au million de révolutionnaires la lune d'Urras où ils partirent fonder Anares, une utopie inspirée par les idées anarcho-communistes de la penseuse Odo. L'une des originalités de l'œuvre de Le Guin est indiquée par son sous-titre : « une utopie ambiguë ». Anares est admirable par bien des aspects : l'absence de propriété privée, l'égalité dans tous les domaines, tous les rapports de sujétion de classe, de race, de genre ou de sexe ayant été dépassés, l'autogestion décentralisée, le libre choix de son travail, un équilibre ville-campagne, l'individualité est centrale, mais l'égoïsme est absent, etc. Cependant, Anares a aussi de nombreux défauts : le

¹⁶¹ LESSAY, *op. cit.*, p. 12

¹⁶² C'est ce que pense F. Lessay, mais d'autres estiment le contraire, comme Anne STAQUET, *L'utopie ou les fictions subversives*, *op. cit.*, qui avance qu'il y a, comme chez More, un humour suspensif dans *La cité du soleil*.

premier d'entre eux est la pauvreté. La nature sur la lune étant très peu généreuse, la société souffre parfois de famine. Au bout de deux siècles d'existence – première trace de temporalité au sein de l'utopie – l'administration de la société, quoique gérée par des syndicats, a peu à peu été accaparée par une élite et la philosophie odonienne est petit à petit devenue un dogme, donnant lieu à un conformisme prégnant, à la fois au sein de l'élite mais aussi d'une bonne partie du peuple Annaresti. Les grands accomplissements sont devenus de petites habitudes, l'esprit de transformation a fait place à la peur du changement et de la différence. Celle-ci est installée dès les premières lignes de l'ouvrage qui décrivent le spatio-port où des vaisseaux étrangers pouvaient alunir :

« Il y avait un mur. Il ne semblait pas important. Il était formé de pierres non taillées cimentées sans soin. Un adulte pouvait regarder par-dessus, et même un enfant pouvait l'escalader. Là où il croisait la route, il n'y avait pas de porte, il s'estompait en une simple figure géométrique, une ligne, une idée de frontière. Mais cette idée était réelle ; elle était importante. Durant sept générations il n'y avait rien eu de plus important au monde que ce mur. Comme tous les murs, il était ambigu, avec ses deux côtés. Ce qui se trouvait à l'intérieur et ce qui était à l'extérieur dépendait du côté du mur d'où l'on regardait ».

La temporalité d'Annare est donc, dans un premier temps, l'inverse de celle d'Utopia puisqu'elle consiste en une lente régression. Mais ses imperfections ont favorisé l'émergence en son sein de dissidents, des anticonformistes cherchant à réinsuffler l'esprit révolutionnaire d'Annare – des utopistes au sein de l'utopie. Le protagoniste, Shevek, est un physicien de génie qui peine à faire accepter ses idées originales à cause de mandarins trop bien installés qui le jalouent. Or, il est un odonien convaincu et son besoin viscéral de liberté intellectuelle le fait entrer en conflit avec le gel de la vie annarestie en petits privilèges, habitudes et peur du changement, ce qui – c'est ce qui enclenche le récit – va le pousser à quitter Annare pour A-Io, le pays capitaliste honni, afin d'y trouver les ressources nécessaires pour développer sa grande œuvre, une Théorie Temporelle Générale. Cette ambition du protagoniste installe la thématique temporelle au cœur de cette utopie. Il espère pouvoir prouver que le temps est, d'une part, à la fois cycle, permanence, retour du même et, d'autre part, changement, transformation, surgissement du nouveau. Ce faisant – deuxième trace de temporalité –, Shevek l'insurgé tente de relancer la *vis utopica* qui était au fondement d'Annare pour qu'elle continue de se transformer par-delà ses propres accomplissements en s'ouvrant sur l'extérieur tout en inspirant d'autres sociétés afin qu'elles commencent à changer.

L'utopie de Le Guin est une réponse aux critiques de l'utopie, mais également une prise en compte des errances du socialisme dit réel. Comme le note Tom Moylan, « la Théorie Temporelle Générale imaginée par Le Guin est une tentative intéressante, comme d'autres

dans les années 1970, de réconcilier le synchronique et le diachronique, la répétition du mal et la lutte contre lui¹⁶³ ». L'autrice, précise-t-il, avance l'idée d'une temporalité utopique qui prend la forme d'une « spirale de répétition accompagnée d'un mouvement vers l'avant qui projette au-delà d'un cercle donné¹⁶⁴ ». Shevek ne cesse en effet de répéter tout au long du récit que « le vrai voyage, c'est le retour », c'est-à-dire que la répétition ne va pas sans nouveauté :

« Partir n'était pas assez pour lui, seulement à moitié suffisant ; il devait revenir. Dans un tel caractère s'annonçait déjà, peut-être, la nature de la formidable exploration qu'il allait entreprendre jusqu'aux extrémités de la compréhension. Il ne se serait pas embarqué dans cette entreprise qui lui prit des années s'il n'avait pas eu la profonde certitude que le retour était possible ; qu'en réalité la vraie nature du voyage, comme une circumnavigation autour du globe, impliquait le retour. On ne peut pas descendre deux fois la même rivière, ni rentrer dans son foyer. Cela, il le savait ; en fait, c'était la base de sa vision du monde. Cependant, partant de cette acceptation du caractère transitoire des choses il construisit sa grande théorie, où *ce qui est le plus changeant est montré comme ce qui a le plus important caractère d'éternité*, et notre relation avec la rivière, et sa relation avec nous et avec elle-même, devient aussitôt plus complexe et plus rassurante qu'un simple manque d'identité. Nous *pouvons* regagner notre foyer, affirme la Théorie Temporelle Générale, dès lors que nous comprenons que *notre foyer est un endroit où nous n'avons jamais été*¹⁶⁵ ».

La temporalité utopique telle que Le Guin la construit n'est donc pas celle de l'accomplissement et de l'achèvement, mais d'une histoire toujours ouverte sur le *novum*. Anares n'est pas que sa réalité actuelle (avec ses succès et ses défauts), elle est aussi hantée par ses devenirs virtuels, dirait Deleuze, qui, à travers des figures comme celles de Shevek et de ses camarades, la poussent à *être indéfiniment autrement que ce qu'elle est*, ce qui n'est pas autre chose, pour elle, que *devenir ce qu'elle est*. En d'autres termes, son être est de se différencier. Politiquement parlant, la temporalité d'Anares n'est pas celle de l'Histoire achevée, ayant atteint sa finalité mais d'une insurgeance non pas permanente (tant que la fin n'a pas été atteinte) mais infinie.

L'Utopie et *Les Dépossédés* montrent bien que le discours utopique est hanté par sa propre logique, celle de l'émancipation, qui rend difficile la description d'une positivité achevée. C'est un discours qui est traversé par ce qu'Abensour appelle une « *vis utopica* [...] sans terme défini assignable¹⁶⁶ ». Or, ceci a une implication fondamentale quant au pouvoir que peut exercer l'utopiste : son discours ne vise pas à constituer l'image d'un ordre dans

¹⁶³ Tom MOYLAN, *Demand the impossible*, Londres, Methuen, 1986, p. 115.

¹⁶⁴ *ibid.*, p. 116.

¹⁶⁵ U. LE GUIN, *Les dépossédés... op. cit.*, p.71. [Mes italiques].

¹⁶⁶ ABENSOUR, « Thomas More ou la voie oblique », *op. cit.*, p.55

lequel chacun trouverait ses droits et ses devoirs, mais à donner à voir le mouvement même de l'émancipation, sa dynamique même afin d'inspirer, c'est-à-dire aviver et intensifier, la lutte contre la domination. Telle est donc la manière dont le discours utopique exerce du pouvoir : il est celui de la *mobilisation* au combat pour devenir autres que ce que nous sommes. L'invitation à différer de soi relève d'une logique foncièrement étrangère à la logique normalisatrice propre aux pratiques policières. Celles-ci sont homogénéisantes et visent la production de subjectivités utiles pour la reproduction de l'ordre social. Elles tendent à produire des identités et des capacités qu'elles épinglent à des places et des fonctions. À l'inverse, l'utopie est une force de *différenciation* qui pousse vers des chemins de traverse à la destination indéfinie. Elle enjoint les gens, les mobilise, à continuer à travailler à l'émancipation, à la transgression et au nivellement égalitaire, par-delà toute réalisation.

3.4. Totalité et utopie

Dernier problème général : le discours utopique n'est-il pas un discours totalisant du double point de vue de l'histoire et de la société ? L'utopie n'est-elle pas porteuse d'une conception téléologique de l'histoire qui contredit le discontinuisme généalogique ? (3.4.1.) Ne propose-t-elle pas également une lecture de la société par le haut qui se concentre sur ses mécanismes globaux et ignore les problématiques locales qui intéressent l'intellectuel spécifique ? (3.4.2.)

3.4.1. Histoire et utopie

Au XIXe siècle, le discours généalogique que va devenir le discours historico-critique dès les *Inactuelles* de Nietzsche, va prendre un tour résolument opposé à l'histoire téléologique et donc, à cette époque là, à l'utopisme. En effet, au XVIIIe siècle l'utopie va de moins en moins être située ailleurs dans l'espace¹⁶⁷. C'est dans l'avenir qu'elle commence à être localisée. La première uchronie, *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais*, est publiée en 1771 par Louis-Sébastien Mercier. Moins de vingt ans plus tôt, Étienne-Gabriel Morelly a d'abord rédigé une utopie classique, la *Basiliade*¹⁶⁸ (1753), qu'il développe ensuite dans son *Code de la nature* (1755) mais en abandonnant la forme romancée pour celle de l'essai théorique

¹⁶⁷ Pour une périodisation de l'histoire de l'utopie voir B. BACZKO, op. cit., p. 84-sq.

¹⁶⁸ Le titre complet est : *Nauffrage des isles flottantes, ou Basiliade du célèbre Pilpai*.

(comme beaucoup le feront ensuite) débouchant, à la fin, sur un véritable programme de législation nouvelle prêt à appliquer. D'après Stéphanie Roza¹⁶⁹, il fut le premier, avant les socialistes utopiques du XIXe siècle, à vouloir transformer l'utopie littéraire en programme politique. D'après elle, il inspira Babeuf (qui lut le *Code* en prison en 1795) et donc la Conjuración des égaux, première tentative historique, avant les socialistes utopiques du XIXe siècle, de réalisation d'une utopie. Il est clair que ce devenir concret de l'utopie implique une temporalité de type téléologique, puisqu'elle devient une fin posée dans l'avenir qui détermine les événements précédents soit comme des moments-moyens adéquats conduisant jusqu'à elle, soit comme des épiphénomènes. Au fond, on peut considérer avec Karl Mannheim¹⁷⁰, que le matérialisme dialectique du marxisme radicalise cet utopisme concret : rejetant la forme imaginative qui consiste à poser la fin abstraitement avant de déterminer les moyens, il avance que le but se trouve déjà au travail dans l'immanence de l'histoire sous formes de contradictions qui minent le système capitaliste en vigueur et que l'Histoire se dirige progressivement vers la réalisation finale nécessaire du communisme. Mais ce devenir matériel de l'utopie ne signifie pas la disparition de la forme littéraire et imaginative : *Cent ans après ou l'an 2000* (1888) d'Edward Bellamy, *Nouvelles de nulle part* de William Morris (1890) sont des rêves d'une société socialiste dont on espère la réalisation dans le siècle. Il semble donc que les utopies socialistes relèvent globalement du régime d'historicité que François Hartog¹⁷¹ qualifie de futurocentré : elles articulent les dimensions du temps de façon à faire jouer au futur un rôle à ce point prépondérant qu'il devient l'unique horizon temporel, point exclusif depuis lequel se saisit le sens du passé et du présent, au point de rabattre et enfermer tout le sens des événements sur et dans l'idée de Progrès – l'histoire comme processus positif clos.

Il est évident que ce type d'utopies est étranger à la généalogie, du moins du strict point de vue de la temporalité, car celle-ci est explicitement construite contre le modèle téléologique et continuiste qui le traverse. Dans la célèbre conférence « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », Foucault récuse, à partir de Nietzsche, le point de vue « supra-historique » qui consiste à « recueillir dans une totalité bien fermée sur soi, la diversité enfin réduite du temps¹⁷² ». La philosophie de l'histoire « tend à dissoudre l'événement singulier

¹⁶⁹ Stéphanie ROZA, *Comment l'utopie est devenue programme politique ? Du roman à la révolution*, Paris, Classiques Garnier, 2015.

¹⁷⁰ Karl MANNHEIM, *Idéologie et utopie*, édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, collection en ligne « les classiques des sciences sociales », 2003, p. 97-103.

URL : http://classiques.uqac.ca/classiques/Mannheim_karl/mannheim_karl.html

¹⁷¹ François HARTOG, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Seuil, 2003.

¹⁷² FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Dits et écrits*, t. II, n°84, *op. cit.*, p. 146.

dans une continuité idéale – mouvement téléologique [...]»¹⁷³ ». En effet, dans le schéma progressiste, les événements sont passés au tamis d'une finalité générale qui permet de séparer le négligeable et le signifiant. Les événements qui composent la flèche du progrès deviennent ainsi de simples faire-valoir. À cela, la généalogie oppose une attention à la multiplicité des événements dispersés. Le *sens historique* qui caractérise l'histoire effective (*wirkliche Historie*) qu'elle veut être travaille à « repérer la singularité des événements, hors de toute finalité monotone¹⁷⁴ », à faire « resurgir l'événement dans ce qu'il peut avoir d'unique et d'aigu¹⁷⁵ ». Par événement Foucault ne désigne pas l'épisode d'un récit – notion qui reconduit la conception continuiste subordonnant le sens de l'événement au dénouement final – mais « un rapport de forces qui s'inverse, un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs¹⁷⁶ ». Aussi, la généalogie considère-t-elle que

« les forces qui sont en jeu dans l'histoire n'obéissent ni à une destination ni à une mécanique, mais bien au hasard de la lutte. Elles ne se manifestent pas comme les formes successives d'une intention primordiale ; elles ne prennent pas non plus l'allure d'un résultat. Elles apparaissent toujours dans l'aléa singulier de l'événement¹⁷⁷ ».

Nonobstant cette divergence générale, c'est à tort que l'on ferait de l'utopie tout entière un discours qui déploie une temporalité téléologique et continuiste. Seules certaines sont concernées, celles qui ont accompagné l'émergence du discours progressiste au XVIII^e siècle¹⁷⁸. Les deux types de temporalité utopique évoqués plus haut, l'une de la Renaissance et l'autre de la période contemporaine, échappent à ce schéma. Mais cela ne signifie pas qu'elles soient fermées à l'avenir. Bien au contraire, elles donnent accès une conception non téléologique de l'avenir. Utopia « existe » certes au présent dans un autre lieu et ne saurait être un programme à appliquer en vue d'une réalisation future, mais la conscience qu'elle fait prendre des défauts de l'Angleterre ouvre la possibilité d'un *devenir* autre dont l'avènement reste indéterminé. L'altérité des utopiens ouvre un futur pour les anglais qui voient qu'ils pourraient devenir autre chose que ce qu'ils sont. L'utopie de More ouvre bien sur l'avenir en fissurant le mur du présent, mais jamais Utopia n'est déclarée comme sa destination. Elle n'est même pas destination par rapport à elle-même, puisque, je l'ai montré, s'y trouve encore la possibilité de changements. Elle ne l'est pas non plus, d'un point de vue extradiégétique,

¹⁷³ *Ibid.*, p. 161.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 145.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 161.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ Il faudrait aussi, par une analyse plus circonstanciée, montrer comment certaines d'entre elles échappent, dans une certaine mesure, à l'idée d'achèvement de l'histoire.

pour les lecteurs. Elle n'est qu'un *exemple* imaginaire de ce que les anglais d'ici et maintenant pourraient être.

Avec la science-fiction, l'utopie renoue avec l'éloignement spatial tout en radicalisant l'éloignement temporel¹⁷⁹. Annares est non seulement la lune d'une planète très lointaine, mais elle se situe également dans un futur supposant un horizon d'attente démesuré. Aussi cette société utopique n'apparaît-elle pas comme le *telos* qui viendrait clore et parachever l'histoire humaine, d'une part parce que, comme on l'a vu, elle est imparfaite et encore sujette à des transformations, ce qui implique qu'elle ne représente pas le terme définitif, l'achèvement, pour Urras ; et, d'autre part, parce que la ligne de son devenir est présentée par Le Guin comme une parmi d'autres que peut connaître l'humanité symbolisant notre présent. Premièrement, Urras est l'allégorie du monde actuel, mais à la fin du récit il n'y a rien de tel qu'une révolution qui aurait fait du modèle d'Annares le but à atteindre, bien que certains révoltés d'A-IO le pensent et que Shevek ait participé à une révolte. Annares inspire des transformations au sein d'Urras, chez tous les révoltés, mais elle n'est pas la destination finale. Ensuite, notre humanité présente est aussi symbolisée par un autre peuple, les Hain. Ceux-ci sont les descendants des terriens qui ont détruit leur planète depuis très longtemps par une guerre nucléaire et qui aujourd'hui sont devenus des sortes de sages qui ont traversé l'univers, appelé Ekumen, pour travailler à la paix. Se glisse donc dans le récit une discrète dystopie qui indique qu'un des devenirs possibles pour nous aujourd'hui est l'autodestruction. En somme, cette utopie multiplie les lignes de futurs possibles au lieu de n'en présenter qu'un seul tourné vers le Progrès. Avec Le Guin, on dispose d'une utopie communiste-libertaire qui rompt nettement avec le schéma téléologique et continuiste des utopies socialistes passées pour multiplier les séries de devenirs. Il y a non pas un futur mais des futurs ouverts et aucune des multiples formes qu'il prendra ne saurait constituer un achèvement et une clôture du temps.

On voit donc que la généalogie peut ici rencontrer l'utopie car elle aussi déploie une conception non téléologique de l'avenir. L'attention qu'elle porte à l'événement singulier n'est pas un enfermement dans l'immédiateté du présent. Il y a certes rupture du régime d'historicité structuré par le mythe du progrès qui subordonne passé et présent au futur¹⁸⁰, mais il n'y a pas abandon du futur ; on trouve plutôt une reconsidération du rapport entre les trois dimensions du temps en multipliant les devenirs. La critique généalogique consiste, d'une part, à éclairer et perturber le présent par le passé en montrant que le présent n'est pas

¹⁷⁹ Cette forme n'est pas systématique, les romans d'anticipation la placent en général dans un futur proche et sur la Terre.

¹⁸⁰ François HARTOG, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Seuil, 2003.

nécessaire, qu'il n'était pas le seul possible. Ce faisant, d'autre part, même s'il refuse tout prophétisme, Foucault estime que les gestes de problématisation qu'il accomplit travaillent à dégager de nouvelles possibilités et donc des avènements potentiels (ce à quoi il se refuse, c'est de les déterminer ou de les figurer). Le futur est bien là, mais il n'est plus posé par avance comme phare de l'histoire qu'il y a à faire ou comme la négativité qui prépare, ici et maintenant, un avenir unique, mais comme ce qui, dans le présent, se décide au cœur des rapports de forces engagés. Il est donc un débouché contingent, résultat du renversement d'un rapport de forces donnant lieu un équilibre lui-même temporaire. Mais la généalogie foucauldienne, on l'a vu, laisse les devenirs totalement indéterminés, ce qui tend à la maintenir rivée au bord du présent, à la lisière de l'avenir. Les futurs qu'elle ouvre demeurent abstraits. C'est pourquoi, un recours à l'utopie s'avère salutaire car, sans fixer de *telos* elle permet de *figurer* le futur.

Une dernière précision : la présentation que j'ai faite des utopies socialistes demeure trop générale et ne devrait pas interdire par avance tout rapprochement avec la généalogie. En effet, à y regarder de plus près, même si les œuvres de Bellamy et Morris sont futurocentrées et présentent la société socialiste comme un achèvement de l'histoire, il demeure qu'elle n'est pas un terminus. En effet, Bellamy écrivit une suite à *Cent ans* intitulée *Equality* pour envisager des améliorations dans son monde socialiste imaginaire. Ceci suggère bien que le socialisme advenu, l'histoire n'est pas close pour autant et que l'utopie comme force d'émancipation peut encore jouer son rôle de projection de futurs.

3.4.2. Société et utopie

Reste une dernière hésitation : le discours utopique n'est-il pas un discours totalisant d'un point de vue synchronique cette fois, en proposant des images globalisantes de la société détachées des problématiques locales et concrètes et qui surplombent ainsi les luttes réelles et leurs spécificités ? Il est vrai que le plus souvent les diverses utopies dressent des portraits d'ensemble des sociétés alternatives et font état, pour l'essentiel, de leurs mécanismes généraux. C'est ce que pense P-F. Moreau quand il distingue l'utopie du programme de réforme : si ce dernier repose sur une démarche critiquant des aspects isolés de l'État et de la société qui « pense pouvoir désolidariser une chaîne causale de l'ensemble que forme la

république »¹⁸¹, la critique utopique s'attaquerait au principe même qui régit l'ensemble de la société et duquel découlent tous les maux que les réformateurs veulent traiter isolément :

« il s'agit moins de dénoncer ce qui apparaît comme malheur que de remonter à un mal inapparent qui en est la cause [...]. Misère et famine ; corruption de l'État. Reste à assigner la source ultime de ces maux. C'est ici qu'intervient la notion de propriété privée [...] : “partout où existe la propriété privée, où l'argent est la mesure de toute chose, il sera pratiquement impossible à une cité de connaître la justice” »¹⁸².

La critique utopique aurait ceci de caractéristique qu'elle vise à dégager

« une “clef” générale de l'ensemble des phénomènes sociaux [...] un principe général de fonctionnement [...]. Le texte de More [...] ne nomme les abus que pour les inscrire dans un système causal où ils prennent sens, il les fait apparaître [...] comme les effets multiples d'un fait unique dégagé par le raisonnement, et qui a valeur d'explication pour l'ensemble de la cité »¹⁸³.

Le discours utopique ne risque-t-il pas ainsi de secondariser certaines luttes concrètes locales et à hiérarchiser les fronts, induisant à nouveau des effets de pouvoir ? En réalité, la description de P-F. Moreau n'est pas tout à fait exacte, du moins quand il s'agit de *L'Utopie*. La propriété privée y joue un rôle explicatif de la misère du monde anglais dans le discours que prononce Hythlodée, mais n'a de conséquences directes que sur la politique pénale et non sur le reste. De plus, la description d'Utopia ne forme pas système à partir d'un cœur communiste, ce dernier n'est qu'un des aspects de l'organisation de l'île et ne commande pas le tout. En réalité, l'ensemble de la diatribe d'Hythlodée contre l'Angleterre témoigne plutôt d'une démarche cumulative de type empirique. Il émet effectivement des critiques très circonstanciées : une analyse fine de la politique pénale en vigueur, un état des lieux des dysfonctionnements de l'économie agraire responsables de la grande misère et de la criminalité dont il identifie la cause non dans l'idée générale de propriété privée, mais dans les phénomènes concrets d'*enclosure*, le délaissement de l'agriculture vivrière pour tirer profit de l'élevage ovin, etc. ; une dénonciation non de la guerre en général, mais des campagnes menées par la France de Louis XII contre l'Italie à grand renfort de mercenaires aussi meurtriers qu'incontrôlables ; et enfin une déploration de l'irrationalité de la politique monétaire menée par Henri VII. À chaque fois c'est à des problèmes spécifiques et concrets qu'il est fait référence sans que le tout ne forme système. Et le livre II n'est pas différent à cet égard. Quoiqu'il donne l'impression d'une approche de survol décrivant un système social

¹⁸¹ P-F. MOREAU, *op. cit.*, p. 16-17

¹⁸² *ibid.*, p. 13-14.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 15

dans sa globalité, il reste qu'en réalité l'image de l'île vient répondre point par point, avec une extrême minutie, aux problèmes soulevés au livre I.

Certes elle ne s'en tient pas là puisqu'elle propose une description exhaustive de tous les aspects de la société utopienne (voyages, mariage, hôpitaux, etc.) pour composer *in fine* l'image d'un Tout. Cependant, elle n'a de systématique que l'apparence. La dynamique de totalisation dans le livre II n'a rien à voir avec une approche déductive qui ferait découler tous les aspects de la vie utopienne d'un principe premier, celui de la communauté des biens par exemple qui, de ce fait, serait considéré comme le seul véritable enjeu politique, ce qui écraserait toute lutte spécifique qui n'y réfère pas directement. Un simple coup d'œil sur la table des matières montre que la démarche du livre II est empirique et transversale : Hythlodée y procède par accumulation de problématiques spécifiques sans transition déductive mais dont les liens sont expérimentaux : le passage d'une question à une autre se fait de proche en proche pour déboucher enfin sur une image globale. Aussi, pourrait-on dire que la totalité donnée à voir est pointilliste, composée par cumul de multiples touches. Tout se passe donc comme si la dynamique de tout le texte consistait à passer du particulier au général, de l'énumération de problèmes spécifiques à leur « résolution » dans une société différente en globalité. C'est – point crucial – cette totalisation ascendante et transversale qui distingue l'utopie de l'esprit de réforme dont les procédés sont exclusivement sectoriels. Or, la présence de cette dynamique de totalisation suggère une chose fondamentale : quoique l'utopie morienne s'intéresse à des problèmes spécifiques, dans leur autonomie relative, elle fait bien comprendre que les différentes formes de domination locales ne peuvent devenir cibles de luttes efficaces si elles ne mettent pas en jeu l'ensemble de la société.

Une autre œuvre déploie une structure tout à fait analogue. Il s'agit de *Woman on The Edge of Time* de Marge Piercy¹⁸⁴. Écrit dans les années 1970, ce roman qui conjugue réalisme, science-fiction, dystopie et utopie raconte des événements qui prennent place dans le New York de ces années-là. La partie réaliste de l'ouvrage de M. Piercy qui décrit le monde actuel met en scène Connie Ramos, un personnage subissant des formes de domination très concrètes en se trouvant au prises avec des institutions locales qui intéressent les foucaaldiens. Les services sociaux, pour commencer. Connie est malade, pauvre et, du fait d'une dépression, en est venue à frapper sa fille, Angéline, ce qui se sut. Elle a donc affaire à divers services sociaux. Quand elle s'adresse à eux, elle n'est jamais écoutée et on ne lui vient pas en aide. Bien plutôt, elle est enregistrée administrativement et épinglée comme parent maltraitant, sans

¹⁸⁴ Marge PIERCY, *Woman on The Edge of Time*, Londres, The Woman's Press Limited, 1991.

égard à son histoire personnelle, ni pour ce qu'elle pourrait être. Du fait de son inactivité, elle a été constituée en chômeuse et on lui a assigné une travailleuse sociale chargée de la suivre, la surveiller, et s'assurer qu'elle retrouve un travail :

« Aujourd'hui, Mme Polcari mettait en avant un programme de formation qui sonnait comme l'idée géniale de quelqu'un qui voulait produire du travail domestique très bon marché sans importer des femmes d'Haïti. "Ah, je ne sais pas", lui répondit Connie. "Quand vous avez été au chômage aussi longtemps, qui vous reprendra ?" Laver la cuisine de quelque femme blanche était le dernier point dans sa liste des choses à faire pour survivre. "Vous êtes trop... négative, Mme Ramos. Regardez moi. Je suis revenue au travail après que mes enfants aient commencé l'école. Je n'ai pas travaillé toutes ces années"¹⁸⁵ ».

Ce que M. Piercy met en avant ici est évidemment la surveillance et le contrôle des non employés, mais aussi la négation de la ségrégation sexiste et raciale qu'impliquent certains emplois « forcés ». On destine ce type d'emploi à Connie parce qu'elle est une femme et parce qu'elle est racisée. Mme Polcari, femme blanche qui lui fait la leçon, se compare à elle pour l'inciter à accepter, mais évidemment cette comparaison est intenable et indécente car son emploi et celui qu'elle propose n'ont pas la même signification sociale.

Par ailleurs, le rapport de Connie à l'hôpital psychiatrique est un cas d'école foucauldien. La mort de son grand amour l'a faite sombrer dans une dépression qui entraîna une long internement. Au début du récit, elle s'y trouve enfermée une nouvelle fois, mais contre son gré, sur seule foi d'un mensonge émis par un homme violent qu'elle gênait par la résistance qu'elle lui opposait. Elle y arrive avec une côte cassée mais ne parvient pas à se faire entendre :

« Chaque bouffée d'air inspirée la poignardait. Comment pourrait-elle aller à l'hôpital pour qu'on radiographie ses côtes ? Jusque là, personne n'avait écouté un seul mot de ce qu'elle disait, ce qui n'était pas inhabituel. Geraldo a été un satané malin de la conduire à Bellevue, par exemple, et non à Met, sur la quatre-vingt-seizième. Bellevue avait des dossiers sur elle [...]. Il ne courrait aucun risque qu'on ne la considère pas comme une femme aliénée. Le docteur ne s'était même pas entretenu avec elle, mais s'était adressé uniquement à Geraldo et n'échangeant qu'un mot ou deux avec Dollie¹⁸⁶ ».

Ce qui joue contre elle, ce qui *parle* pour elle, c'est d'abord son dossier. Quoi qu'elle dise, c'est là qu'on trouvera la vérité. S'y trouve consigné non pas le rapport de ses actes, mais sa biographie scrutée au prisme de la courbe de normalité de son comportement. Et nier cet état des lieux médical, c'est ne pas admettre la vérité de son état, c'est manifester un signe d'anormalité :

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 35. [Ma traduction].

¹⁸⁶ *Ibid.*, p.17

« “Écoutez-moi docteur, je ne l’ai pas frappée ! Prenez ma nièce à part, loin de lui, et demandez-lui. *Il l’a frappée !*”. Le docteur a recommencé à reprendre des notes dans le formulaire. Elle a essayé de dire à l’infirmière qui lui a fait l’injection, aux aides-soignants qui l’ont attachée, qu’elle avait une côte cassée et que Geraldo l’avait tabassée. C’était comme si elle parlait une autre langue [...]. Ils agissaient comme s’ils ne pouvaient pas vous entendre. Si vous vous plaignez, ils l’interprètent comme un signe de maladie »¹⁸⁷.

La parole de Connie est donc promptement tournée en symptôme. Plus elle affirme la vérité, plus elle sera malade et en demande de traitement. La vérité joue contre elle car l’institution médicale se l’est appropriée et exerce son pouvoir à travers elle, la produit en assujettissant les individus. Le récit de Piercy rejoint ici directement les propos de Foucault : « que quelqu’un se croit roi [...] ou qu’au contraire ce soit de se croire ruiné, persécuté ou rejeté [...], peu importe. Pour les psychiatres de l’époque, le fait d’imposer ainsi sa croyance [...], *de l’opposer même au savoir médical, de vouloir l’imposer au médecin et, finalement, à tout l’asile*, c’est ce qui est au fond “se croire roi”¹⁸⁸ ». Il faut donc mater le fou pour que le pouvoir et le savoir psychiatriques s’affirment. Par conséquent, si d’aventure un patient cherchait à faire admettre sa croyance, même si elle est vraie, et surtout si elle est vraie, il contesterait le pouvoir et l’autorité des médecins et de l’institution :

« “L’autorité du médecin est minée si le patient prétend faire un diagnostic”. Elle a entendu un docteur dire cela à un interne pour lui apprendre à ne pas écouter les patients. Elle est passée par là la dernière fois, quand elle eut une rage de dents. Un abcès a eu le temps de se développer avant que l’infirmière et les aides-soignants n’arrêtent d’interpréter ses plaintes comme un élément de son “schéma de comportement pathologique”»¹⁸⁹.

Ce dernier passage montre que l’unique moyen pour Connie d’échapper à cette spirale perdante dans laquelle plus elle tente de déjouer le piège de Geraldo en énonçant la vérité, plus il se referme sur elle, est de manœuvrer de manière à ce que les agents découvrent la vérité sans qu’elle la leur dise, qu’ils l’objectivent sans avoir à admettre que leur discours soit en accord avec sa subjectivité, qu’ils demeurent donc dans la certitude que la vérité est leur.

M. Piercy déploie donc par le récit une véritable analyse microphysique du pouvoir et enracine ainsi sa critique et sa vision utopique sur un diagnostic local des rapports de forces : un individu s’affrontant aux dominations exercées par l’hôpital psychiatrique, les institutions d’emploi et de protection de l’enfance, etc. C’est son quotidien qui est dépeint et non les

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 19.

¹⁸⁸ FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique : Cours au collège de France, 1973-1974*, Seuil-Gallimard, 2003, p. 29.

[Mes italiques].

¹⁸⁹ p. 19

mécanismes globaux du système étatsunien (bien qu'ils soient présents en arrière-plan). Le récit rend compte de son logement social miteux, de sa peur d'être volée dans la rue ou d'être à nouveau violée, du mépris vis-à-vis des femmes de son âge qui n'ont pas les moyens économiques de préserver l'apparence de la jeunesse, du racisme, de la condescendance de son assistance sociale, etc. On la suit au jour le jour. Outre les techniques de domination traversant les institutions locales, ce sont ses stratégies de défense, de résistance et d'attaque, sa capacité à nouer des liens de solidarité avec sa nièce ou d'autres internés, ses moments d'abatement, ses défaites ainsi que ses petites et grandes victoires qui sont donnés à voir.

Mais Connie a parfois d'étranges visions dont elle se demande si elles relèvent du rêve, de l'hallucination psychotique ou de la réalité (car sa psychiatrisation la fait douter d'elle-même). Dans les rares moments de tranquillité lui apparaît Luciente qui lui explique qu'elle, une damnée de la terre, a un pouvoir télépathique qui lui permet d'entrer en contact avec des personnes situées dans des futurs possibles. Elle serait une *catcher* là où lui serait un *sender*, l'informe-t-il. Il s'adresse à elle car à son époque, en 2137, il vit dans une utopie et doit garantir son avènement en intervenant dans le passé pour empêcher que les événements ne mènent à une dystopie, combat dans lequel Connie doit jouer un rôle décisif. Pour l'inspirer et la mobiliser, il l'invite à visiter mentalement son monde, Mattapoissett. Dans la plus pure tradition, l'ouvrage propose alors une description exhaustive, de proche en proche, comme lors d'une visite guidée, d'un monde caractérisé par un mode de vie urbain écologique, une économie communiste, une technologie non invasive et respectueuse de la nature, un mode d'organisation anarchiste, une jeunesse émancipée dès 12-13 ans, une division et une hiérarchie des genres inexistantes (hommes ou femmes peuvent être des « mères »), une sexualité libérée, etc. Par la suite, Connie va se retrouver à nouveau internée et créer des liens de solidarité avec d'autres patients. Bientôt, ils découvrent que l'équipe médicale envisage d'en faire les cobayes d'une expérience destinée à permettre le contrôle des individus « socialement violents » par l'implantation d'un dispositif cérébral permettant à un ordinateur de contrôler à distance leurs comportements en stimulant le cerveau en cas d'agissements déviants. Connie et ses camarades déclarent alors la guerre à l'hôpital, à laquelle est consacré l'intégralité du récit. Or, l'enjeu de cet affrontement pourtant très localisé est la venue à l'existence ou non de Mattapoissett, c'est-à-dire d'une totalité sociale émancipée dans tous ses aspects. M. Piercy fait bien de son groupe de *misfits* non pas seulement des individus en résistance, mais comme des révolutionnaires qui travaillent collectivement, depuis la réalité spécifique qui est la leur, à la transformation de la société dans son ensemble. Le personnage de Connie le suppose puisqu'elle ne subit pas qu'un seul type de domination, celui du pouvoir

psychiatrique, mais presque tous : sexisme, racisme, exploitation. Elle se bat donc à la fois pour échapper aux médecins, mais aussi contre la domination masculine et sa violence en s'opposant à Géraldo et en soutenant Dollie, contre la relégation sociale et la ségrégation raciale en refusant des emplois humiliants, etc. En somme, chez M. Piercy, on trouve à nouveau un schéma dans lequel droit est fait aux problématiques concrètes mais aussi à l'idée que les luttes locales ne sauraient trouver une issue sans transformation globale, c'est-à-dire sans un processus de totalisation, sans quoi la critique et la lutte serait condamnées à tomber de Charybde en Scylla. Mais totalisation ne veut pas nécessairement dire surplomb. Le passage narratif du particulier au général, de la lutte antipsychiatrique à l'existence de Mattapoisett, suggère un processus expérimental et transversal se faisant par adjonction, composition et coordination d'offensives sur différents fronts jusqu'à produire un effet d'ensemble.

CONCLUSION : *Sur les sentiers de l'avenir*

Au terme de ce parcours, il apparaît que l'alliance entre généalogie et utopie est une proposition plausible. Il faut désormais en tirer les conséquences quant à la question de la démocratie. Que signifie de recourir à l'utopie ? Si la généalogie consiste à s'affranchir de la limite démocratique et que l'utopie vient proposer l'image positive d'un monde autre, que serait ce monde qui ne serait pas démocratique ? Est-ce à dire qu'il faille l'abandonner dans tous ses aspects et lui substituer une nouvelle limite constitutive d'un nouvel ordre, une nouvelle économie du pouvoir ainsi que la nouvelle subjectivité qui doit leur correspondre ? Quelle serait cette limite ? Bien entendu, une telle perspective semble des plus inquiétantes. D'aucuns pourraient soupçonner un retour de l'antiparlementarisme, de la critique des « formes » démocratiques qui au nom du fantasme d'une humanité enfin émancipée, justifierait toutes sortes de dictatures. D'autres pourraient encore s'emparer des éléments critiques pour espérer le retour de l'ordre ancien, qu'il s'agisse des derniers avatars du nationalisme royaliste ou des exaltés du Califat (les premiers se nourrissant et se renforçant de l'atmosphère installée par les derniers¹⁹⁰). En réalité, généalogie et utopie sont les deux faces, l'une dénaturisante, l'autre expérimentale, d'un même geste, celui du franchissement des

¹⁹⁰ Voir un article de l'AFP, « À l'ultra-droite, l'Action française entre souvenir de Maurras et "actions coup de poing" », *lepoint.fr*, 21 juin 2018. URL : https://www.lepoint.fr/politique/a-l-ultra-droite-l-action-francaise-entre-souvenir-de-maurras-et-actions-coup-de-poing-21-06-2018-2229302_20.php

limites en général et de la limite démocratique en particulier. En d'autres termes, il ne s'agit pas d'une pensée fondatrice ou instituante qui dessine de nouvelles limites et engendre de nouvelles formes de captivité aspectivale. On l'a vu, dans la mesure où l'utopie se conçoit à distance de l'idéal, de l'établissement d'un programme en vue de son application, elle n'est pas le discours dont il faut attendre un modèle de société clef en mains. Rien de tel donc que la proposition d'un *régime* alternatif. Mais alors, quelle est cette image positive d'un monde autre qui ne serait pas un autre régime ?

Pour le comprendre, il faut prendre la mesure du fait que la distinction entre idéal et utopie, prescription et inspiration, l'alliance entre généalogie et utopie qu'elle permet ainsi que la question de l'après démocratie que cela pose, conduisent à envisager la possibilité de faire émerger une philosophie politique *à part entière*. La philosophie utopique n'est pas, comme le croit P-F. Moreau, une philosophie politique classique continuée par d'autres moyens. Leur différence n'est pas que de modalité, l'une montrant l'essence de l'État par un roman, l'autre la démontrant par la théorie. En réalité, inspiration et prescription trouvent leur point d'émergence dans le conflit qui oppose les deux dimensions du politique, à la fois intriquées et incommensurables, que sont les processus policiers et insurgents. Aussi ces discours forment-ils deux types d'intelligence hétérogènes propre à l'une et l'autre dimension du politique. La pensée prescriptive, avec sa structuration archique et directive, s'interroge sur les conditions de possibilité de processus de constitution d'un *ordre juste* : comment élaborer, à partir d'une pluralité de volontés, individuelle ou groupales, en conflit latent ou effectif, une unité en paix en les soumettant à des principes directeurs, des lois et des lignes de normalité légitimes ? À strictement parler, il faudrait donc qualifier ce type de pensée de *philosophie de la police* puisque son objectif est de déterminer la façon la plus légitime de distribuer à chacun ses droits et ses devoirs, à déterminer son identité, sa place et sa fonction. Je précise immédiatement pour éviter tout malentendu que cette appellation n'est pas une disqualification car, comme Rancière, « on ne fera pas de l'ordre policier la nuit où tout se vaut [...]. Il y a de la moins bonne et de la meilleure police¹⁹¹ », d'où la nécessité de déterminer laquelle est la meilleure – question traditionnelle du meilleur régime (devenue celle du meilleur type de démocratie). Par conséquent, l'objet propre des interrogations normatives propres à ce type de philosophie est le *régime*, c'est-à-dire *une certaine économie du pouvoir*, un certain ordonnancement des processus policiers.

¹⁹¹ J. RANCIERE, *La mésentente*, *op. cit.*, p. 51.

Quant à la pensée inspiratrice, avec sa structuration anarchique et historico-critique, elle ne se donne pas pour objet un processus d'établissement de l'ordre, fût-il légitime, mais se questionne sur celui de l'*émancipation* : comment, à partir d'une situation d'assujettissement donnée, désensabler et déployer autant que possible la conflictualité et la lutte en vue de la transformation de l'ordre existant ? Elle s'efforce de dénaturer l'ordre présent et d'imaginer des manières autres d'être ensemble. Il faudrait donc parler à son sujet de *philosophie de l'insurgence* puisqu'elle porte sur, tout en se prêtant à, une force d'interruption de l'ordre présent et de projection d'alternatives. Là aussi, il convient d'éviter un malentendu, une telle pensée, bien que son souci soit celui de l'émancipation, n'est pas pour autant « du bon côté ». Car il est des processus insurgents qui s'égarer (voir conclusion du chapitre 3). Aussi l'objet propre de cette philosophie est-il l'*émancipation* entendue comme *processus de transformation d'un régime*.

Dès lors on comprend mieux pourquoi, dans ma perspective, il est exclu de proposer un substitut au régime démocratique, car cela reviendrait à adopter un point de vue policier visant à établir un certain ordre. Mais la question revient : quel est donc cet au-delà de la démocratie, porté par un conflit insurgent et figuré par l'utopie, qui ne serait pas un régime ? Pour répondre, il faut rappeler que les deux dimensions du politique sont intriquées, que l'insurgence est affrontement *avec* la police et transformation *de* la police, qu'elle ne peut consister en une fuite vers un monde éthique débarrassé de toute conflictualité. Dans ces conditions l'utopie n'est pas le fantasme d'une Arcadie libérée des rapports de pouvoir, mais bel et bien la projection d'un « régime ». Seulement, comme il n'y a pas de régime en soi et neutre, celui-ci est nécessairement projeté et constitué par une *vue du dessous* si l'on peut dire, c'est-à-dire par le point de vue assujetti. Or, incommensurabilité oblige, ce « régime » n'a pas la même signification que le *régime* programmé par la pensée de la police. Ce « régime » tire toute sa signification du fait qu'il est projeté en vue de l'affrontement *avec*, et de la transformation *de*, la police en vigueur. En d'autres termes, il n'est pas un modèle, un plan de société que les processus policiers entendent faire passer dans la réalité sociopolitique *contre* les résistances qu'il peut susciter et qu'il convient de neutraliser et domestiquer, mais la projection d'un mode d'être collectif autre que le présent. En somme le propre de ce « régime » est d'être *rêvé* par celles et ceux qui subissent le régime *réel*.

Quant à l'appellation qu'il convient de donner au « régime insurgent » contre la police démocratique, je crois que c'est un vieux nom qui lui convient le mieux, en ce qu'il n'a jamais cessé de signifier un rapport d'incommensurabilité avec ce qui est : c'est le nom de communisme.

CONCLUSION GENERALE : *Le désenchantement de la démocratie*

Quels sont les principaux acquis de tout ce cheminement ? Peut-être le premier d'entre eux est-il de proposer des éléments d'histoire de la démocratie aux antipodes des récits enchantés, comme celui que l'on trouve sous la plume de Marcel Gauchet. Dans ses écrits sur la démocratie, il développe la thèse selon laquelle son triomphe contemporain est le résultat d'un processus continu au long cours ayant fait passer les sociétés humaines (européennes et chrétiennes) de l'ère de l'hétéronomie, *i.e.* la soumission aux transcendances divines et aux verticalités terrestres qui en découlent, à l'ère de l'autonomie, à savoir l'autodétermination individuelle et collective. L'actuel triomphe de la démocratie est donc à ses yeux le produit d'une émancipation progressive, bien que le moment présent ne soit pas une clôture définitive et que des turbulences existent encore et existeront toujours. Mais M. Gauchet est confiant :

« Nous sommes raisonnablement fondés à estimer que la démocratie de nos années 2000 est supérieure à celle de 1900. Il ne me semble pas déraisonnable de croire que la démocratie des années 2100 pourrait être une démocratie substantiellement perfectionnée par rapport à celle que nous connaissons¹ ».

Le premier avantage de la généalogie de la démocratie a été de nous avertir contre tout auto-satisfecit en permettant de dégager, selon l'expression de Nietzsche, la *pudenda origo* de ce qui est advenu de nous. Loin d'y avoir vu un processus linéaire d'émancipation progressive, elle a montré que l'autonomisation individuelle et collective, *i.e.* la transformation des *subjecta* en *cives*, est paradoxalement le produit de mécanismes d'assujettissement aux évolutions discontinues et aux intensités inégales. Ce faisant, elle a permis de porter un regard que j'espère renouvelé sur la démocratie.

L'on a d'abord pu gagner un effet de *dénaturalisation*. L'adhésion tous azimuts à la démocratie cesse désormais d'apparaître comme l'expression d'un idéal naturel, spontané et non problématique du désir humain. Elle se présente désormais comme elle existe, à savoir une limitation contingente, particulière et partielle de nos pratiques politiques qui s'est affirmée à des fins de puissance, en excluant d'autres possibilités. Ce faisant, c'est même à un salutaire désenchantement de la démocratie qu'on aboutit, si l'on entend par là l'affranchissement de la pensée à l'égard de la principale idole du temps présent.

Ensuite, on a pu bénéficier d'un gain de *compréhension*. En pointant le fait même de l'adhésion généralisée à la démocratie sans préjuger de sa validité, l'*époque* généalogique a

¹ Marcel GAUCHET, *La démocratie, d'une crise à l'autre*, Paris, Cécile Defaut, 2007, p. 54.

permis, dans un premier temps, d'en rendre compte de façon changée. Il est ainsi apparu que c'est moins à une indéfinition conceptuelle ou à une mystification idéologique, qu'à un phénomène de *captivité aspectivale* que l'on a principalement affaire, c'est-à-dire une limitation déterminée des possibles : la démocratie posée comme vérité évidente et définitive du politique.

À un second niveau, on a pu voir qu'aux origines de cette évidence se trouvent les opérations d'une *police du politique*, à savoir la production, par des techniques de normalisation, de pratiques politiques déterminées. En d'autres termes, le démocratisme est l'effet d'une police démocratique des rapports entre dominants et dominés. Ainsi, le regard généalogique enrichit la notion de démocratie d'une signification supplémentaire, distincte de celles que propose habituellement la philosophie politique. Plutôt que de s'y rapporter comme à une forme de souveraineté et/ou un agencement institutionnel, voire un forme de société, on a pu la découvrir comme un *dispositif global*, c'est-à-dire un *régime de pratiques* mobilisant des narrations, des savoirs positifs et des théories normatives, des aménagements spatiaux et des emplois du temps, des règlements et des législations, des institutions et des administrations, des instances et des modes d'organisation, etc. Cet ensemble pratico-discursif forme alors un espace matriciel où se déroulent des processus de subjectivation par objectivation normalisatrice.

Or ceci permet d'envisager la subjectivation démocratique à nouveaux frais. Elle n'est plus à considérer comme la conquête héroïque et angélique de libertés par les sujets composant la société civile et comme la transformation subséquente du pouvoir d'État en expression et représentation de ses volontés², mais comme une procédure policière par laquelle il est fait en sorte que les sujets viennent à occuper des places et des fonctions *de façon autonome* — c'est ce qui fait toute sa spécificité —, places et fonctions qui sont constitutives de leur identité et de leur reconnaissance d'eux-mêmes comme sujets.

Dans son détail, la démocratie est à concevoir comme une police des discours et des conduites. *Au plan discursif*, on s'est rendu compte que loin d'être un concept rendu confus par un usage trop licencieux qui irrite les philosophes, la « démocratie » fonctionne comme un *signifiant maître* qui régule à la fois le dire et les sujets du dire. En tant que telle, elle a deux dimensions. Elle est d'abord un *signifiant flottant*, à savoir l'objet=X qui circule dans les séries énonciatives les plus diverses, les coagule autour de lui en un espace de

² Marcel Gauchet l'exprime ainsi : « Le pouvoir est à tenir pour l'effet de la société. Il ne peut qu'avoir été sécrété par elle et *il ne peut avoir pour rôle que de remplir les missions qu'elle lui impartit*. Il n'a de sens, en un mot, qu'à la *représenter* ». *Ibid.*, p. 22. [mes italiques]

commensurabilité formant la vie normale du discours politique, tout en rejetant dans une zone grise d'anormalité toute énonciation qui ne s'y arrime pas ou, pire, le dénie. Elle est ensuite un *emblème*, un mot puissant, qui circonscrit une communauté de sujets parlants et décide non seulement de la manière dont leur parole circule mais également de leur inclusion ou de leur exclusion de cette communauté. *Au plan des conduites*, on a pu voir que la police démocratique procède selon deux modalités du pouvoir : la discipline et le gouvernement. D'une part, elle consiste en une *orthopédie politico-morale* qui cherche à inscrire dans le corps et le psychisme des individus des mécanismes d'*auto-contrôle* afin de pacifier leurs mœurs et à développer en eux des capacités utiles à l'ordre social et économique. D'autre part, elle consiste également en une *conduite des conduites* politiques qui incite les sujets à entrer *librement* dans des rapports coopératifs au sein de collectifs voulus sans division, et ce pour renforcer leur unité et diminuer les risques de clivages.

En tant que dispositif global que l'on retrouve dans toutes sortes de domaines (L'État, l'administration, les mairies, les hôpitaux, l'école, l'entreprise, etc.), elle est de nature stratégique. Cela signifie que les différentes manifestations singulières de ce dispositif se sont constituées « à partir d'une intervention concertée dans des rapports de force donnés, visant à les modifier dans une direction et en fonction d'un "objectif stratégique"³ ». Celui-ci consiste dans la volonté de produire un espace politique unifié où les rapports entre dominants et dominés prennent la forme de coopérations communicationnelles et d'où toute manifestation d'insurgeance est effacée. L'intérêt est, dans le cadre d'une société structurée par de grands rapports de domination comme le capitalisme, de s'assurer de l'innocuité politique des sujets dominés d'une part, et de leur utilité sociale et économique d'autre part.

S'agissant de ce dernier aspect, la généalogie permet aussi d'envisager les rapports de la démocratie au capitalisme et au néolibéralisme d'une autre façon que celle habituellement envisagée, ce qui ouvre la voie à une manière différente d'en faire la critique. En découvrant son caractère de dispositif policier, on réalise en effet qu'elle n'a rien d'une « forme » ou d'une « enveloppe vide rhétorique » qui dissimulerait les rapports sociaux réels. Bien au contraire, elle en est une part déterminante en ce qu'elle permet à la fois d'accumuler les forces et les compétences des sujets qui seront insérés dans les processus d'extraction de la plus-value (chapitre 5) ainsi que de consolider la volonté d'extension de la concurrence généralisée (chapitre 6). Ces considérations offrent alors la possibilité de faire un retour critique sur les initiatives qui entendent aujourd'hui mener la lutte contre le capitalisme et au

³ Pierre DARDOT et Christian LAVAL, *La nouvelle raison du monde*, Paris, La Découverte, 2009, p. 464-465.

néolibéralisme par l'affirmation d'un surcroît de démocratie. Le brandissement spontané et acritique de son étendard risque bien de conforter les effets mêmes que l'on veut combattre.

Toute cette perspective jette également une lumière particulière sur nous-mêmes, à savoir *homo democraticus*. Elle nous permet de nous réfléchir à distance de la saga d'un sujet individuel et collectif qui, déchargé des chaînes de la structuration hétéronome du social, serait enfin devenu pleinement souverain, maître et possesseur de lui-même et de son destin (ce qui n'empêche pas, précise M. Gauchet, que nombre de tensions et de difficultés persistent et occasionnent des crises). *Homo democraticus* est bien plutôt apparu, à travers ses différentes figures singulières que l'on a rencontrées, comme le produit de relations de pouvoir. Décrit selon des traits formels, on peut dire qu'il consiste en un être autonome et communicationnel. *L'autonomie* ne doit pas être confondue avec l'émancipation. Elle est bien une forme de liberté, mais résultant de l'*auto*-contrôle généré par la discipline des mœurs et de l'*auto*-gouvernement procédant de la conduite des conduites. Être autonome c'est occuper de son propre chef sa *place* et sa *fonction* dans l'ordre social. Certes c'est obéir à la loi que l'on s'est donné, mais c'est encore obéir. C'est être assujéti à une norme. Politiquement, cela signifie que dans un régime démocratique, le pôle dominant des rapports de pouvoir ne force pas, ne contraint pas, mais s'assure que les sujets *participent* librement à l'ordre qui les assujétit. Cependant, il ne faut pas confondre ce phénomène avec celui d'une servitude volontaire. Il s'agit plutôt d'une *liberté conditionnelle* qui est générée et encouragée à des fins policières.

Par ailleurs, l'autonomie de *homo democraticus* suppose en même temps l'égalité des sujets puisque l'hétéronomie implique l'infériorité et la supériorité. Mais là aussi c'est d'un rapport *conditionnel* qu'il s'agit. Elle n'est mise en place qu'à des fins fonctionnelles, *i.e.* utiles à l'ordre social et économique dans lequel elle s'inscrit. On l'a vu, le paradoxe de cette « égale liberté » est non seulement qu'elle est rendue possible par un assujétissement disciplinaire et gouvernemental, mais surtout qu'elle contribue au maintien des grands rapports de domination. En outre, la production de ces sujets autonomes a pour envers constitutif l'exclusion des subjectivations insurgentes qui pratiquent l'*émancipation*, c'est-à-dire l'affirmation d'une liberté et d'une égalité *inconditionnelles* (au sens de non conditionnées par les exigences de la police). Ce qui est étranger à *homo democraticus* c'est la pratique de la liberté comme *transgression* et de l'égalité comme *nivellement* dont le propre est de nouer un rapport d'incommensurabilité avec l'ordre de la domination. L'autonomie démocratique ne peut nouer un tel rapport car elle est homogène à l'ordre du pouvoir qui structure son champ de déploiement. Bien entendu, l'existence même de cette autonomie

ouvre la voie à des réticences, des résistances ou des refus, car c'est bien de liberté qu'il s'agit. Mais ces attitudes n'ouvrent aucune possibilité de transformation radicale, elles négocient seulement des modulations et des aménagements dans l'existant.

Quant à la *communication*, elle est la modalité centrale de la subjectivation démocratique. Sont produits des rapports entre dominants et dominés qui sont de l'ordre du dialogue, de l'échange de raisons, de sorte que l'agir des sujets dominés se déploie essentiellement sous la seule forme de l'*expression d'opinions*. La politique d'en bas connaît alors, essentiellement, deux voies. La première est celle de la délibération coopérative avec les dominants dont le but est de déterminer ou découvrir un intérêt commun. La seconde, dans le cas où des conflits apparaissent, est celle de la revendication responsable adressée au pôle dominant, revendication qui, bien qu'elle le conteste et exige de lui des concessions, ne remet pas en question l'ordre qui rend cette domination possible puisqu'elle attend une réponse favorable de sa part. Dans les deux cas, nous avons une conception du politique comme relation d'intercompréhension et d'entente reposant sur la présupposition que les sujets vivent dans un monde commun, sans division fondamentale et où les conflits ne sont que des malentendus. *Homo communicans* émerge ainsi sur fond d'une exclusion constitutive, celle d'une subjectivation insurgente dont la praxis propre consiste dans l'op-position d'un monde *incommensurablement* autre. La communication démocratique, en effet, suppose la constitution d'un espace de commensurabilité qui admet certes un certain pluralisme et, donc, des tensions et des modulations possibles, mais qui présuppose surtout qu'il n'y a aucune division fondamentale qui empêcherait des significations et des intérêts partagés et, par conséquent, que le monde existant est le seul cadre envisageable.

Tels sont donc les principaux acquis de la généalogie de la démocratie. Mais si le geste intellectuel construit son objet, ce dernier l'affecte en retour. Il n'est en effet pas indifférent pour la critique généalogique de prendre la démocratie pour cible, ce qui a permis de revisiter ce style de réflexion hérité de Nietzsche mais, en ce qui me concerne, essentiellement de Foucault. D'une certaine manière, cela a imposé la relecture du second à partir du premier. Ce sont essentiellement deux choses qu'impose à la généalogie la considération de la démocratie. La première a trait à la découverte de son caractère de *limite* et aux enjeux qu'impliquent sa *critique*. Désenchanter la démocratie n'est pas un geste anodin parce qu'il touche à la norme centrale de notre époque et pousse à faire la critique même des idéaux d'autonomie comme la liberté et l'égalité, ce qui comporte le risque du nihilisme. Ceci a donc imposé une confrontation de fond avec les objections de Nancy Fraser et Jürgen Habermas. Il est ainsi

apparu que la critique généalogique ne se fonde sur aucune *norme*, mais, par son geste même, constitue un acte d'émancipation et donc une pratique *de valeur*⁴ (voir chapitre 2). Ceci permet de montrer que la critique de la démocratie n'est pas cynique, nihiliste ou crypto-normative, mais qu'elle dégage un sens d'émancipation qui ne doit rien à la norme régnante dans le temps présent.

La seconde chose est assurément très délicate mais peut-être extrêmement prometteuse. La seule critique généalogique de la démocratie nous laissant absolument sans horizon et, dès lors, dans la difficulté d'articuler une politique d'émancipation d'ampleur, ce qui laisse le champ libre aux dominations critiquées, l'idée paradoxale d'une alliance entre le gris généalogique et l'azur utopique s'est imposée comme une voie à explorer malgré les contradictions apparentes. Renouant avec le thème nietzschéen de la philosophie de l'avenir tout en conservant l'exigence foucauldienne d'une posture intellectuelle se refusant de faire la leçon aux gens, il est apparu que la rencontre entre généalogie et utopie est nécessaire à la première pour que la critique ne soit pas vaine. Il est également devenu possible de dégager les linéaments d'une philosophie politique *sui generis* dont l'objet est l'*émancipation*, qui peut *inspirer* l'agir insurgent sans rien lui prescrire et qui se distingue de la philosophie politique prescriptive traditionnelle dont l'objet est l'*ordre juste*.

Ce dernier aspect met alors sur le chemin d'une nouvelle exploration qui occupera un prochain travail, à savoir la question d'une *politique de l'avenir* qui puisse constituer la réponse politique positive à la police démocratique. Sortir de la démocratie ainsi comprise, ce serait construire une *subjectivation politique utopiste*. On peut parler plus simplement d'*utopisme*. De quoi s'agit-il ? Il n'est pas question d'appeler à l'invention d'une autre « gouvernementalité ». Formulé ainsi, un tel mot d'ordre reviendrait à vouloir échanger une domination contre une autre. Le remplacement d'un ordre par un autre (fut-il plus juste) est une entreprise nécessaire, mais ne relève pas, en tant que telle, de la logique de l'émancipation. L'utopisme consiste plutôt en une organisation et un approfondissement des pratiques insurgentes. Il vise à renforcer les formes, contenus et orientations des gestes de transgression et de nivellement. L'utopisme ne vient pas se surimprimer de l'extérieur sur les insurgences. Il est déjà logé en leur cœur et, par la projection d'un monde radicalement autre, il s'efforce à nouer un rapport d'incommensurabilité avec celui qui existe. Par définition, il est l'acte de dépassement d'une domination donnée par l'op-position d'un monde transformé. C'est en ce sens qu'il constitue une réponse appropriée à la police démocratique dont le

⁴ Pour rappel, voir chapitre 2, point (4.3.)

propre est de rendre la possibilité d'un autre monde inenvisageable. Qu'est-ce que l'utopisme finalement ? Le développement de discours critico-utopiques qui déconstruisent le monde présent et projettent par l'imaginaire des mondes à venir d'une part, articulé à des conduites qui donnent chair de diverses manières à la volonté de transformation du monde social.

Seulement, il n'est ni donné clef en main, ni dépourvu d'ambiguïtés. Il doit être patiemment et rigoureusement construit pour ouvrir à l'émancipation des chemins praticables et féconds. On peut distinguer rapidement trois types d'utopismes selon la temporalité qu'ils déploient. D'une part, l'*utopisme réactionnaire*. Ici l'idée-image du monde désiré est rétrojetée dans le passé. L'utopie est un âge d'or qui a été trahi, enseveli et qu'il convient de ressusciter⁵. On trouve, par exemple, cet utopisme dans l'attitude insurgente des partisans de la restauration monarchique ou du salafisme politique qui entend rétablir la mythique Oumma des origines. D'autre part, il y a l'*utopisme présentiste* qui veut une transformation radicale *hic et nunc* et voudrait transformer le monde comme on retourne un gant. C'est le cas, comme le montre Karl Mannheim⁶, du millénarisme anabaptiste de Thomas Münzer qui espérait précipiter immédiatement le règne de Dieu sur terre. C'est également le cas du salafisme djihadiste de Daesh qui prétend agir dans le cadre d'une apocalypse imminente qui verra le retour de Issa (Jésus) à Damas pour mener les troupes musulmanes à la victoire finale et au rétablissement de la Loi de Dieu. La troisième forme d'utopisme est progressiste et consiste dans la projection de mondes émancipés dans un futur indéfini. C'est cette dernière forme qui maintient vivante la logique de l'émancipation car elle la reconduit infiniment, là où les deux précédentes la recherchent dans une inversion délétère de rapports de domination soit par la destruction vengeresse (voir chapitre 3), soit par le rétablissement des hiérarchies « naturelles ».

Je me propose de nommer cette dernière forme de subjectivation utopiste *communisme*. Le choix de ce terme en lieu et place d'une référence à une démocratie radicale, sauvage ou insurgente⁷ se justifie dans le clair rapport d'incommensurabilité qu'il permet de nouer avec le régime de domination du présent. Il est le seul à nommer sans ambiguïté aucune l'utopie d'un monde radicalement autre et à permettre de déployer une subjectivation politique qui rompe avec la logique de commensurabilité communicationnelle.

« S'il peut y avoir un sens à se dire communiste aujourd'hui, écrit Bernard Aspe, c'est d'abord dans la mesure où le vocable de "démocratie" ne peut, quelle que

⁵ Voir Karl MANNHEIM qui parle d'« utopie conservatrice », dans *Idéologie et utopie*, édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, collection en ligne « les classiques des sciences sociales », 2003, p. 90-97.

⁶ *Ibid.*, p. 77-83.

⁷ « Démocratie insurgente » est l'expression utilisée par Abensour.

soit l'extension qu'on veut lui donner, nommer d'une part une rupture suffisamment conséquente pour qu'elle soit irréversible et, d'autre part, une affirmation de ce que peuvent être les relations entre les êtres qui ne se réduise pas à une amélioration de leur sort actuel. L'affirmation d'un horizon qui correspondrait à une perception claire de ce que serait un monde désencombré du règne du capital⁸ ».

Le communisme serait alors à concevoir non pas comme le débouché nécessaire des contradictions du capitalisme, mais comme une pratique de production de soi et du monde, un travail « volontairement et consciemment dirigé *contre* l'état de choses actuel⁹ ». Il consisterait donc en une offensive qui articule des discours de projections imaginaires à des fins d'inspiration et de mobilisation, mais aussi, de façon inséparable, des activités concrètes de production de façons alternatives de vivre inscrites dans les conditions réelles. Ce peut être la création d'*hétérotopies* et le déploiement d'une stratégie, qu'Erik Olin Wright qualifie d'« interstitielle¹⁰ », et qui consiste à dresser des zones insurgentes aux marges du monde existant pour enclencher un « processus de métamorphose dans lequel de petites transformations successives produisent, en s'additionnant, un changement qualitatif au sein même du système social¹¹ ». À cette stratégie des marges pourrait s'ajouter une stratégie qui part du centre et utilise les conquêtes des différents mouvements de lutte du siècle dernier pour approfondir leurs virtualités. On peut ainsi prendre appui, comme le propose Bernard Friot, sur des institutions déjà existantes, comme celle du salariat, qui sont autant d'exceptions potentiellement insurgentes au cœur du système, pour en généraliser l'exemple et faire pièce à la domination capitaliste¹². Ces deux stratégies ne sont pas les seules possibles et il n'est pas question de dire qu'elles s'articulent naturellement et sans tensions. Mais quoi qu'il en soit, elles sont deux lignes possibles d'une politique utopiste émancipatrice affranchie des effets limitatifs de la police démocratique.

⁸ Bernard ASPE, « Reste à savoir », *Reprise de la politique, Exemple*, n° 1, 2014, p. 54.

⁹ Franck FISCHBACH, « Marx et le communisme », *Actuel Marx*, n°48, 2010, p. 20.

¹⁰ Erik Olin WRIGHT, *Utopies réelles*, Paris, La Découverte, 2017.

¹¹ *Ibid.*, p. 290.

¹² Voir Bernard FRIOT, *L'enjeu du salaire*, Paris, La Dispute, 2012.

BIBLIOGRAPHIE ET SOURCES

1. Principales sources philosophiques

ABENSOUR Miguel, *Pour une philosophie politique critique : Itinéraires*, Paris, Sens & Tonka, 2009.

ABENSOUR Miguel, *L'utopie, de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens & Tonka, 2009.

ABENSOUR Miguel, *La démocratie contre l'État, Marx et le moment Machiavélien*, Paris, Le Félin, 2012.

ABENSOUR Miguel, *Utopiques I. Le procès des maîtres rêveurs*, Paris, Sens & Tonka, 2013.

ABENSOUR Miguel, *Utopiques II. L'homme est un animal utopique*, Paris, Sens & Tonka, 2013.

ABENSOUR Miguel, « L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique » (I et II), *Textures*, n°6-9, 1973-1974.

ABENSOUR Miguel, « Utopie et démocratie », in Michèle RIOT-SARCEY (dir.), *L'Utopie en questions, La philosophie hors de soi*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2001.

FOUCAULT Michel, *L'Ordre du discours : leçon inaugurale au Collège de France prononcée de 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, 1971.

FOUCAULT Michel, *Leçons sur la volonté de savoir : cours au Collège de France, 1970-1971*, Paris, Gallimard, 2011.

FOUCAULT Michel, *Théories et institutions pénales : cours au Collège de France, 1971-1972*, Paris, Gallimard, 2015.

FOUCAULT Michel, *La société punitive: cours au Collège de France, 1972-1973*, Paris, Seuil-Gallimard, 2013.

FOUCAULT Michel, *Le pouvoir psychiatrique : cours au Collège de France, 1973-1974*, Paris, Seuil-Gallimard, 2003.

FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

FOUCAULT Michel, « *Il faut défendre la société* » : cours au Collège de France, 1975-1976, Paris, Seuil-Gallimard, 1997.

FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, t. I, Paris, Gallimard, 1976.

FOUCAULT Michel, *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité*, t. II, Paris, Gallimard, 1984.

- FOUCAULT Michel, *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Seuil-Gallimard, 2004.
- FOUCAULT Michel, *Naissance de la biopolitique : cours au collège de France, 1978-1979*, Paris, Seuil-Gallimard, 2004.
- FOUCAULT Michel, *Le gouvernement de soi et des autres : cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris, Seuil-Gallimard, 2008.
- FOUCAULT Michel, *Le corps utopique, Les hétérotopies*, Paris, Lignes, 2009.
- FOUCAULT Michel, *Dits et écrits*, t. I : 1954-1969, Paris, Gallimard, 1994.
- FOUCAULT Michel, *Dits et Écrits*, t. II : 1970-1975, Paris, Gallimard, 1994.
- FOUCAULT Michel, *Dits et Écrits*, t. III : 1976-1979, Paris, Gallimard, 1994.
- FOUCAULT Michel, *Dits et écrits*, t. IV : 1980-1988, Paris, Gallimard, 1994.
- FOUCAULT Michel, « Michel Foucault à propos du livre *Les mots et les choses* », entrevue avec Pierre Dumayet en 1966, vidéo, *ina.fr*. URL : <http://www.ina.fr/video/I05059752>
- FOUCAULT Michel, « Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR membres de la rubrique culturelle du journal quotidien Rouge », 1977. URL : <http://questionmarx.typepad.fr/files/entretien-avec-michel-foucault-1.pdf>
- FOUCAULT Michel, « Qu'est-ce que la critique ? Critique et "Aufklärung" », *Bulletin de la société française de philosophie*, vol. 84, n°2, avril-juin 1990.
- LEFORT Claude, *Un homme en trop, réflexions sur "L'archipel du goulag"*, Paris, Seuil, 1976
- LEFORT Claude, *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978.
- LEFORT Claude, *Eléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard, 1979.
- LEFORT Claude, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.
- LEFORT Claude, *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986.
- LEFORT Claude, *Le travail de l'œuvre : Machiavel*, Paris, Gallimard, 1986.
- MOUFFE Chantal et LACLAU Ernesto, *Hegemony and Socialist Strategy, Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985.
- MOUFFE Chantal et LACLAU Ernesto, *Hégémonie et stratégie socialiste, vers une politique démocratique radicale*, trad. Julien Abriel, Besançon, Les Solitaires Intempestifs, 2009.
- MOUFFE Chantal, *The Return of the Political*, Londres, Verso, 1993.
- MOUFFE Chantal, *The Democratic paradox*, Londres, Verso, 2000.
- MOUFFE Chantal, *On The Political*, Londres, Routledge, 2005.
- MOUFFE Chantal, *Agonistics : Thinking the world politically*, Londres, Verso, 2013.

- MOUFFE Chantal, « For a Politics of Nomadic Identity », in George ROBERTSON, *et al.* (éds.), *Travellers' Tales : Narratives of Home and Displacement*, Londres, Routledge, 1994.
- MOUFFE Chantal, « Communisme ou démocratie radicale ? », *Actuel Marx*, n°48, 2010, p. 83-88.
- NIETZSCHE Friedrich, *Le gai savoir*, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1982.
- NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Georges-Arthur Goldschmidt, Paris, Librairie Générale Française, 1983.
- NIETZSCHE Friedrich, *Par-delà bien et mal*, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, 2000.
- NIETZSCHE Friedrich, *La Généalogie de la morale*, trad. Patrick Wotling, Paris, Librairie Générale Française, 2000.
- NIETZSCHE Friedrich, *Le crépuscule des idoles*, trad. Albert Henri et Christian Jambet, Paris, Flammarion, 1985.
- NIETZSCHE Friedrich, *L'Antéchrist, Œuvres complètes*, t. VIII, trad. J-C. Hémerly, Paris, Gallimard, 1974.
- NIETZSCHE Friedrich, *Fragments Posthumes, Printemps – Automne 1884*, t. X, 27 [76], trad. J. Launay, Paris, Gallimard, 1982.
- RANCIERE Jacques, *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris, Seuil, 1993, p. 135.
- RANCIERE Jacques et FAURE Alain, *La parole ouvrière*, Paris La Fabrique, 2007
- RANCIERE Jacques, *La mécontente*, Paris, Galilée, 1995.
- RANCIERE Jacques, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 1998.
- RANCIERE Jacques, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000.
- RANCIERE Jacques, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005.
- RANCIERE Jacques, *Le philosophe et ses pauvres*, Flammarion, Paris, 2007.
- RANCIERE Jacques et ROSANVALLON Pierre, *Comment revivifier la démocratie ?*, La Tour-d'Aigues, Nouvelles éditions de l'Aube, 2015.
- RANCIERE Jacques, « La poétique du savoir », *La main du singe*, n°11-12, 1994. Disponible sur le site de la revue Multitudes, URL : <http://www.multitudes.net/la-poetique-du-savoir/>
- RANCIERE Jacques, « Histoire et récit », in Alain BOUREAU, Françoise DOSSE et Olivier DUMOULIN (dir.), *L'Histoire entre épistémologie et demande sociale*, Actes de l'Université d'été de Blois, septembre 1993, Créteil, IUFM de Créteil-Toulouse-Versailles, 1994.
- RANCIERE Jacques, « Biopolitique ou politique ? », *Multitudes*, n°1, 2000. URL : <http://www.multitudes.net/Biopolitique-ou-politique/>

RANCIERE Jacques, « Who is the Subject of the Rights of Man ? », *The South Atlantic Quarterly*, Vol. 103, n°2-3, 2004, p. 297-310.

RANCIERE Jacques, « Le scandale démocratique », *Libération*, 15 décembre 2005.

2. Autres sources philosophiques

AGAMBEN Giorgio, *Homo Sacer*, t. I, Paris, Seuil, 1997.

AGAMBEN Giorgio, *Homo Sacer*, t. II, Paris, Seuil, 2003.

ARENDT Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995.

ARENDT Hannah, *De la révolution*, trad. Michel Chrestien, Paris, Gallimard, 2013.

ARISTOTE, *Les politiques*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1990.

ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 1991.

ASPE Bernard, *L'instant d'après. Projectiles pour une politique à l'état naissant*, Paris, La Fabrique, 2006.

ASPE Bernard, « Reste à savoir », *Reprise de la politique, Exemple*, n° 1, 2014.

ATZEI Patrizia, *Penser l'universalité. Badiou, Rancière et la politique*, Thèse de doctorat : philosophie, Université de Paris VIII, 2013.

BADIOU Alain, *Abrégé de métapolitique*, Paris, Seuil, 1998.

BADIOU Alain, « L'emblème démocratique », in Giorgio AGAMBEN, et al., *Démocratie dans quel état ?*, Paris, La Fabrique, 2009.

BADIOU Alain, *Pornographie du temps présent*, Paris, Fayard, 2013.

BALIBAR Étienne, *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992.

BALIBAR Etienne, *La crainte des masses : politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997.

BALIBAR Etienne, *La proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF, 2010.

BERLAN Aurélien, *La fabrique des derniers hommes*, Paris, La Découverte, 2012.

BESSONE Magali, *Sans distinction de race ?*, Paris, Vrin, 2013.

BESSONE Magali (dir.), *Méthodes en philosophie politique*, Rennes, PUR, 2018.

BESSONE Magali, *Faire justice de l'irréparable. Esclavage colonial et responsabilités contemporaines* (À paraître chez Vrin).

- BESSONE Magali, « Multiculturalisme et construction nationale : le cas de la Bosnie-Herzégovine », *Raisons politiques*, vol. 40, n°4, 2010, p. 5-19.
- BESSONE Magali, « Un terrain philosophique ? », in Magali BESSONE (dir.), *Méthodes en philosophie politique*, Rennes, PUR, 2018.
- BREAUGH Martin, *L'expérience plébéienne*, Paris, Payot, 2007.
- BROSSAT Alain, *L'animal démocratique*, Tours, Farrago, 2000.
- BROSSAT Alain, *La démocratie immunitaire*, Paris, La dispute/Snédit, 2003.
- BROSSAT Alain, *La résistance infinie*, Paris, Lignes, 2006.
- BROSSAT Alain, *Le sacre de la démocratie*, Paris, Anabet, 2007.
- BROSSAT Alain, *La démocratie*, Marseille, Al Dante, 2013.
- BROSSAT Alain, *Le plébéen enragé. Une contre histoire de la modernité de Rousseau à Losey, Le passager clandestin*, Neuvy-en-Champagne, 2013.
- BROSSAT Alain, *Abécédaire Foucault*, Paris, Demopolis, 2014.
- BROSSAT Alain, « La plèbe. Des infâmes et des anonymes. Foucault libertaire », *Réfractations*, n°12, 2004. URL : <http://refractions.plusloin.org/spip.php?article86>
- BROWN Wendy, *Politics Out of History*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- BROWN Wendy, *Les habits neufs de la politique mondiale*, trad. Christine Vivier, Paris, Les prairies ordinaires, 2007.
- BROWN Wendy, « Nous sommes tous démocrates à présent », trad. Éric Hazan, in Giorgio AGAMBEN, et al., *Démocratie, dans quel état ?*, Paris, La Fabrique, 2009, p. 59-76.
- CAILLOIS Roger, *Les Jeux et les Hommes*, Paris, Gallimard, 1992.
- CAGNAT Cédric, *Politiques de la violence. Essai sur l'impuissance citoyenne*, Paris, L'Harmattan, 2012.
- CANETTI Elias, *Masse et puissance*, trad. Robert Rovini, Paris, Gallimard, 1966.
- CASTORIADIS Cornelius, *La Montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996.
- COHEN Gerald A., « Facts and Principles », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 31, n°3, 2003, p. 211-245.
- COLLIOT-THELENE Catherine, *La démocratie sans « démos »*, Paris, PUF, 2011.
- COLLIOT-THELENE Catherine, « Après la souveraineté : que reste-t-il des droits subjectifs ? », *Jus Politicum*, n° 1, 2008. URL : <http://juspoliticum.com/article/Apres-la-souverainete-que-reste-t-il-des-droits-subjectifs-27.html>
- COLLIOT-THELENE Catherine, « L'interprétation des droits de l'homme: enjeux politiques et théoriques au prisme du débat Français », *Trivium*, n°3, 2009. URL : <http://journals.openedition.org/trivium/3290>

- COLLIOT-THELENE Catherine, « Philosophie politique : pouvoir et démocratie », in Jean-François PRADEAU (dir.), *Histoire de la philosophie*, Paris, Seuil, 2009, p. 644-645.
- COLLIOT-THELENE Catherine, « Pour une politique des droits subjectifs : la lutte pour les droits comme lutte politique », *L'Année sociologique*, vol. 59, n°1, 2009, p. 231-258.
- COLLIOT-THELENE Catherine et Fischbach Franck, « Pourquoi la philosophie sociale ? », *Actuel Marx*, Vol. 58, n°2, 2015, p. 172-189.
- COLLIOT-THELENE Catherine, « Le contractualisme contemporain : quelles parties, à quel contrat ? », conférence présentée au colloque *L'avenir du contractualisme* organisé par Magali Bessone, François Calori, et Stéphane Lemaire à l'université de Rennes 1, les 10 et 11 mai 2012.
- CONNOLLY William, *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995.
- CRUIKSHANK Barbara, *The Will to Empower*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1999.
- DARDOT Pierre et LAVAL Christian, *La nouvelle raison du monde*, Paris, La Découverte, 2010.
- DELEUZE Gilles, *L'Île déserte et autres textes (1953-1974)*, Paris, Minuit, 2002.
- DELEUZE Gilles, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 2005.
- DELEUZE Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 2008.
- DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 2014.
- DELEUZE Gilles, « Les intellectuels et le pouvoir. Entretien entre Michel Foucault et Gilles Deleuze », *L'Arc*, n° 49, mai 1972.
- ENGELS Friedrich, *Socialisme, utopisme et socialisme scientifique*, Paris, Éditions sociales, 1973.
- FICHTE Johann G., *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Paris, PUF, 1984.
- FRASER Nancy, *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.
- FRASER Nancy, « Repenser, la sphère publique : une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement », trad. Muriel Valenta, *Hermès, La Revue*, vol. 31, n°3, 2001, p. 125-156.
- FUKUYAMA Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 2009.
- FUKUYAMA Francis, « La fin de l'histoire ? », *Commentaire*, vol. 47, n°3, 1989, p. 457-469.
- GALLIE Walter Bryce, « Les concepts essentiellement contestés », *Philosophie*, n°122, Paris, Minuit, 2014, p. 9-33.
- GAUCHET Marcel, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998.

- GAUCHET Marcel, *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002.
- GAUCHET Marcel, *La condition historique*, Paris, Gallimard, 2005.
- GAUCHET Marcel, *La démocratie d'une crise à l'autre*, Paris, Cécile Defaut, 2007.
- GAUCHET Marcel, *L'avènement de la démocratie, La révolution moderne*, vol. I, Paris, Gallimard, 2007.
- GAUCHET Marcel, *L'avènement de la démocratie, La crise du libéralisme : 1880-1914*, vol. II, Paris, Gallimard, 2007.
- GAUCHET Marcel, *L'avènement de la démocratie, À l'épreuve des totalitarismes : 1914-1974*, vol. III, Paris, Gallimard, 2010.
- GAUCHET Marcel, *L'avènement de la démocratie, Le nouveau monde*, vol. IV, Paris, Gallimard, 2017.
- GAUCHET Marcel, MANENT Pierre et ROSANVALLON Pierre (dir.), *Situations de la démocratie*, Paris, Seuil-Gallimard, 1993.
- GOUPY Marie, *L'état d'exception ou l'impuissance autoritaire de l'État à l'époque du libéralisme*, Paris, CNRS, 2016.
- HABERMAS Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. I, trad. Jean-Marc Ferry, Paris, Fayard, 1987.
- HABERMAS Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.
- HABERMAS Jürgen, *Moral Consciousness and Communicative Action*, trad. Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen, Cambridge, MIT Press, 1990.
- HABERMAS Jürgen, *L'espace public, Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. Marc Buhot de Launay, Paris, Payot, 1993.
- HABERMAS Jürgen, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1997.
- HABERMAS Jürgen, *Morale et communication : conscience morale et activité communicationnelle*, trad. Christian Bouchindhomme, Paris, Flammarion, 1999.
- HABERMAS Jürgen, « La modernité, un projet inachevé », *Critique*, n° 413, 1981, p. 950-969.
- HABERMAS Jürgen, « A Reply to my critics », in John B. THOMPSON et David HELD (éds.), *Habermas. Critical debates*, Londres, MacMillan, 1982.
- HABERMAS Jürgen, « Le présent pour cible », in David C. HOY (éd.), *Michel Foucault : lectures critiques*, Bruxelles, De Boeck Université, 1989.
- HELD David, *Models of Democracy*, Cambridge, Polity Press, 2006.
- HERBERT Marcuse, MOORE Barrington et WOLF Robert P., *A Critique of Pure Tolerance*, Boston, Beacon Press, 1965.

- MARCUSE Herbert, « Repressive Tolerance », in Robert P. WOLF, Barrington MOORE et Marcuse HERBERT, *A Critique of Pure Tolerance*, Boston, Beacon Press, 1965.
- MILLS Charles W., « “Ideal Theory” as Ideology », *Hypatia*, vol. 20, n°3, 2005, p. 165-184.
- HOLLOWAY John, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, Paris, Syllepse, 2008.
- HONNETH Axel, *Ce que social veut dire*, t. II, Paris, Gallimard, 2015.
- HORKHEIMER Max et ADORNO Theodor W., *La Dialectique de la raison*, trad. Claude Maillard et Sibylle Muller, Paris, Gallimard, 1974.
- HORKHEIMER Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, 1996.
- HUSSERL Edmund, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1992.
- JAMESON Frederic, *A Singular Modernity, Essay on the Ontology of the Present*, Londres, Verso, 2002.
- JAMESON Frederic, *La totalité comme complot, conspiration et paranoïa dans l’imaginaire contemporain*, trad. Nicolas Vieillecazes, Paris, Les prairies ordinaires, 2007.
- JAMESON Frederic, *Archéologies du futur. Le désir nommé utopie*, Paris, Max Milo, 2007.
- KANT Immanuel, *Critique de la raison pure*, trad. Jules Barni, Paris, Flammarion, 1987.
- KANT Immanuel, *Critique de la raison pratique*, trad. Luc Ferry et Heinz Wismann, Paris, Gallimard, 1985.
- KANT Immanuel, *Qu’est-ce que les lumières ? Et autres textes*, Paris, Flammarion, 2006.
- KUHN Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, trad. Laure Meyer, Paris, Flammarion, 2008.
- LENINE Vladimir Ilitch, *Thèses sur la démocratie bourgeoise et la dictature prolétarienne*, Internationale communiste, 1919, Edition en ligne : <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1919/03/19190304.htm>
- LENINE Vladimir Ilitch, *L’État et la révolution*, Paris, Editions sociales, 1969.
- MACHEREY Pierre, *Le sujet des normes*, Paris, Éditions Amsterdam, 2014.
- MANENT Pierre, « La démocratie comme régime et comme religion », in Marcel GAUCHET, Pierre MANENT et Pierre ROSANVALLON (dir.), *Situations de la démocratie*, Paris, Seuil-Gallimard, 1993.
- MARKUS György, *Langage et production*, trad. J. Cohe, et al., Paris, Denoël/Gonthier, 1982.
- MARX Karl, *Sur la question juive*, trad. J. F. Poirier, Paris, La Fabrique, 2006.
- MARX Karl, *Manuscrits de 1844*, Paris, trad. Émile Bottigelli, Éditions sociales, 1972.
- MARX Karl, *L’idéologie allemande*, trad. Renée Cartelle et Gilbert Badia, Paris, Éditions Sociales, 1970.

- MARX Karl et ENGELS Friedrich, *Manifeste du parti communiste*, trad. Émile Bottigelli, Paris, Flammarion, 1998.
- MARX Karl, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éditions sociales, 1968.
- NAZE Alain, « Pour une émancipation plébéienne », *Réseau de philosophie plébéienne*, 2013.
URL : http://centre.philoplebe.lautre.net/?page_id=40#sdfootnote10anc
- PLATON, *Le politique*, trad. Luc Brisson & Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2003.
- PLATON, *Les lois*, Livres VII à XII, trad. Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2006.
- OWEN David, « Reasons and Practices of Reasoning : On the Analytic/Continental distinction in political philosophy », *European Journal of Philosophy*, vol. 15, n°2, 2015, p. 1-17.
- RAWLS John, *Théorie de la justice*, trad. Catherine Audard, Paris, Seuil, 1997.
- RAWLS John, *The Law of Peoples*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, Paris, Flammarion, 2001.
- SARTRE Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996.
- SCHMITT Carl, *La notion de politique*, trad. Marie-Louise Steinhauser, Paris, Flammarion, 1999.
- SEN Amartya, *L'idée de justice*, Paris, Flammarion, 2009.
- STRAUSS Léo, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, trad. Olivier Sedeyn, Paris, PUF, 1992.
- TOCQUEVILLE (DE) Alexis, *De la démocratie en Amérique*, vol. I et II, Paris, Garnier-Flammarion, 1981.
- WALZER Michael, *La critique sociale au XXe siècle, solitude et solidarité*, trad. Sebastian McEvoy, Paris, Métailié, 1996.
- WENMAN Mark, *Agonistic Democracy, Constituent Power in the Era of Globalisation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Recherches philosophiques*, trad. Françoise Dastur, et al., Paris, Gallimard, 2005.
- YOUNG Iris Marion, *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- YOUNG Iris Marion, « Activist Challenges to Deliberative Democracy », *Political Theory*, vol. 29, n°5, 2001, p. 670-690.

3. Etudes critiques

3.1. Ouvrages

- BIDET Jacques, *Foucault avec Marx*, Paris, La Farbique, 2014.
- CLIFFORD Michael, *Political Genealogy After Foucault, Savage Identities*, Londres, Routledge, 2001.
- CUSSET Yves, *Habermas : l'espoir de la discussion*, Paris, Éditions Michalon, 2001.
- FLYNN Bernard, *La philosophie politique de Claude Lefort*, Paris, Belin, 2012.
- ELEY Geoff, « Nations, Publics, and Political Cultures : Placing Habermas in the Nineteenth Century », in Craig CALHOUN (éd.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, 1992, p. 289-339
- GROS Frédéric, *Michel Foucault*, PUF, Paris, 1996.
- LABELLE Gilles et TANGUAY Daniel (dir.), « Le retour de la philosophie politique en France », *Le retour de la philosophie politique en France, Politique et Sociétés*, vol. 22, n° 3, 2003.
- LABELLE Gilles, *L'écart absolu : Miguel Abensour*, Paris, Sens & Tonka, 2019.
- LEGRAND Stéphane, *Les normes chez Foucault*, Paris, PUF, 2007.
- MONOD Jean-Claude, *Foucault : la police des conduites*, Paris, Michalon, 2010.
- NORDMANN Charlotte, *Bourdieu/Rancière, la politique entre sociologie et philosophie*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.
- PADIS Marc-Olivier, *Marcel Gauchet : la genèse de la démocratie*, Paris, Michalon, 1996.
- PALTRINIERI Luca, *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012.
- POLTIER Hugues, *Passion du politique, la pensée de Claude Lefort*, Genève, Labor et Fides, 1998.
- PRADEAU Jean-François (dir.), *Histoire de la philosophie*, Paris, Seuil, 2009.
- RENAULT Emmanuel, *Marx et la philosophie*, Paris, PUF, 2014.
- RENAULT Emmanuel, « Pouvoir ou domination ? Pouvoir ou exploitation ? Deux fausses alternatives », in Christian LAVAL *et al.*, *Marx & Foucault*, La Découverte, 2015.
- SMART Barry, *Foucault, Marxism and Critique*, Londres/Boston, Routledge & Kegan Paul, 1983.
- TERREL Jean, *Politiques de Foucault*, PUF, Paris, 2010.
- WOTLING Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995.

3.2. *Ouvrages collectifs*

- BREAUGH Martin, *et al.*, *Thinking Radical Democracy, the Return to Politics in Post-war France*, Toronto Press, 2015.
- CUSSET Yves et HABER Stéphane, *Habermas et Foucault*, Paris, CNRS, 2006.
- LAVAL Christian, *et al.*, *Marx & Foucault*, La Découverte, 2015.
- HOY David C. (éd.), *Michel Foucault : lectures critiques*, Bruxelles, De Boeck Université, 1989.
- OULC'HEN Hervé (dir.), *Usages de Foucault*, Paris, PUF, 2014.
- POIRIER Nicolas et CERVERA-MARZAL Manuel, *Désir d'utopie. Politique et émancipation avec Miguel Abensour*, Paris, L'Harmattan, 2018.
- BOUCHINDHOMME Christian et ROCHLITZ Rainer (dir.), *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Cerf, 1996.
- CALHOUN Craig (éd.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, 1992.
- POIRIER Nicolas (dir.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015.
- SCHAAP Andrew (éd.), *Lax and Agonistic Politics*, Farnham, Ashgate, 2009.
- THOMPSON John B. et Held David (éds.), *Habermas. Critical debates*, Londres, MacMillan, 1982.

3.3. *Articles*

- BEHRENT Michael C., « Accidents Happen: François Ewald, the Anti-Revolutionary Foucault, and the Intellectual Politics of the French Welfare State », *Journal of Modern History*, vol. 82, n°3, 2010, p. 585-624.
- BLAUG Ricardo, « Between Fear and Disappointment: Critical, Empirical and Political Uses of Habermas », *Political Studies*, XLV, 1997, p. 100-117.
- BREEN Kieth, « Agonism, Antagonism and the Necessity of Care », *in* Andrew Schaap (éd.), *Law and Agonistic Politics*, *op. cit.*, p. 138-139.
- CAPDEVILA Nestor, « Les concepts essentiellement contestés et la critique interne : le christianisme et la démocratie comme idées dominantes », *Philosophie*, n°122, Paris, Minuit, 2014, p. 34-52.
- CHABILI Saïd, « Foucault et l'antipsychiatrie », *L'information psychiatrique*, vol. 92, n°8, 2016, p. 671-676.

- DARDOT Pierre, « De la praxis aux pratiques », in Christian LAVAL, *et al.*, *Marx & Foucault*, Paris, La Découverte, 2015.
- DEAN Mitchell, « Normalising Democracy: Foucault and Habermas on Democracy, Liberalism and Law », in Samantha ASHENDEN et David OWEN (éd.), *Foucault contra Habermas, Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*, Londres, Sage Publications, 1999.
- FISCHBACH Franck, « Marx et le communisme », *Actuel Marx*, vol. 48, n°2, 2010, p. 12-21.
- HUNT Alan, « Foucault's Expulsion of Law : Towards a Retrieval », *Law & Social Inquiry*, vol. 17, n°1, 1992, p. 1-38.
- JANICAUD Dominique, « Rationalité, puissance et pouvoir », in Pierre HADOT et Paul VEYNE (dir.), *Michel Foucault, philosophe*, Paris, Seuil, 1989.
- JEANPIERRE Laurent, « Qui a éteint la démocratie ? », préface à W. BROWN, *Les habits neufs de la politique mondiale*, trad. Christine Vivier, Paris, Les prairies ordinaires, 2007.
- KNOPS Andrew, « Agonism as Deliberation - On Mouffe's Theory of Democracy », *Journal of Political Philosophy*, vol. 15, n°1, 2007, p. 115-126.
- LAVAL Christian, « La productivité du pouvoir », in Christian LAVAL, *et al.*, *Marx & Foucault*, La Découverte, Paris, 2015.
- LE GOFF Alice, « Estime et discipline sociale au prisme de la sociologie de Norbert Elias », *Terrains/Théories*, n°4, 2016. URL : <https://journals.openedition.org/teth/705>
- LE TEXIER Thibault, « Foucault, le pouvoir et l'entreprise : pour une théorie de la gouvernamentalité managériale », *Revue de philosophie économique*, vol. 12, n°2, 2011, p. 53-85.
- LEGRAND Stéphane, « Foucault, sentinelle démocratique », *Le monde*, 14 février 2008. URL : https://www.lemonde.fr/livres/article/2008/02/14/michel-foucault-sentinelle-democratique_1011148_3260.html
- LEGRAND, Stéphane. « Le marxisme oublié de Foucault », *Actuel Marx*, vol. 36, no. 2, 2004, p. 27-43.
- LEMASSON Laurent, « La démocratie radicale de Jürgen Habermas. Entre socialisme et anarchie », *Revue française de science politique*, vol. 58, n°1, 2008, p. 39-67.
- OLSSSEN Mark, « Foucault and Marxism : Rewriting the Theory of Historical materialism », *Politicity Future in Educaion*, vol. 2, n°3-4, 2004, p. 454-482.
- Poirier Nicolas, « La division du social : Lefort lecteur de Machiavel », in Nicolas POIRIER (dir.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015, p. 109-119.

POSTER Marx, *Foucault, Marxism and History, Mode of Production Versus Mode of Information*, Cambridge, Polity Press, 1984.

SAUVETRE Pierre, « Foucault et le conflit démocratique : le gouvernement du commun contre le gouvernement néolibéral », *Astérior*, n°13, 2015, URL : <http://journals.openedition.org/asterion/2648>

SAUVETRE, Pierre. « Foucault avec Marx : la pratique altératrice comme *praxis* révolutionnaire et les luttes contemporaines pour le commun », Christian LAVAL *et al.* (dir.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. La Découverte, 2015, p. 272-285.

WOTLING Patrick « “Cette espèce nouvelle de scepticisme, plus dangereuse et plus dure”, Ephexis, bouddhisme, frédéricisme chez Nietzsche », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 65, n° 1, 2010, p. 109-123.

4. GENEALOGIE

ASHENDEN Samantha et OWEN David (éds.), *Foucault contra Habermas, Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*, Londres, Sage Publications, 1999.

BEVIR Mark, « What is Genealogy ? », *Journal of Philosophy of History*, vol. 2, n°3, 2008.

BIEBRICHER Thomas, « Habermas, Foucault and Nietzsche: a Double Misunderstanding », *Foucault Studies*, n°3, 2005, p. 1-26.

DALTON Stuart, « Beyond Intellectual Blackmail: Foucault and Habermas on Reason, Truth, and Enlightenment », *E-logos, electric journal for philosophy*, 2008. URL: <http://e-logos.vse.cz/index.php?article=151>

DEAN Mitchell, *Critical and Effective Histories, Foucault's Methods and Historical Sociology*, Londres, Routledge, 1994.

GEUSS Raymond, « Nietzsche and Genealogy », *European Journal of Philosophy*, vol. 3, n°2, p. 274-292.

HONNETH Axel, « La dynamique sociale du mépris. D'où parle une théorie critique de la société ? », in Christian BOUCHINDHOMME et Rainer ROCHLITZ (dir.), *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Cerf, 1996. URL : <http://institut.fsu.fr/Democratie-et-neoliberalisme-par.html>

- KELLY Michal, « Foucault, Habermas, and the Self-Referentiality of Critique », in Michal KELLY (éd.), *Critique and Power, recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge MA, MIT Press, 1994.
- KELLY Michal (éd.), *Critique and Power, recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge MA, MIT Press, 1994.
- TREGAN Marine, *La généalogie comme modèle de critique sociale : pour une réinterprétation de La Dialectique de la raison*. Mémoire de Master 2 : Histoire de la philosophie, ENS Lyon, 2011.
- LIGHTBODY Brian, *Philosophy of Genealogy, an Epistemological Reconstruction of Nietzsche and Foucault's Genealogical Method*, vol. I et II, New York, Peter Lang, 2010.
- OWEN David, *Maturity and Modernity, Nietzsche, Weber, Foucault and The Ambivalence of Reason*, London, Routledge, 1994.
- OWEN David, *Nietzsche's Genealogy of Morality*, Trowbridge, Acumen, 2007.
- OWEN David, « Orientation and Enlightenment, an essay on critique and genealogy », in Samantha ASHENDEN et David OWEN (éd.), *Foucault contra Habermas, Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*, Londres, Sage Publications, 1999.
- OWEN David, « Genealogy as exemplary critique : reflections on Foucault and the imagination of the political », *Economy and Society*, 24 (4), 1995, p. 489-506.
- OWEN David, « Criticism and Captivity : on Genealogy and Critical Theory », *European Journal of Philosophy*, vol. 10, n° 2, 2002, p. 216-230.
- PATTON Paul, « Foucault's Subject of Power », *Political Theory Newslette*, vol. 6, n°1, 1994, p. 60-71.
- SAAR Martin, « Genealogy and Subjectivity », *European Journal of Philosophy*, vol. 10, n° 2, 2002, p. 231-245.
- SAAR Martin, « Power and Critique », *Journal of Power*, vol. 3, n°1, 2010, p. 7-20.
- SAAR Martin, « Understanding Genealogy : History, Power, and the Self », *Journal of Philosophy of History*, vol. 2, n°3, 2003, p. 295-314.
- STAHL Titus, « Habermas and the Project of Immanent Critique », *Constellations*, vol. 20, n°4, 2013.
- TULLY James, « To Think and Act Differently. Foucault's Four reciprocal Objections to Habermas' Theory », in Samantha ASHENDEN et David OWEN (éd.), *Foucault contra Habermas, Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*, Londres, Sage Publications, 1999.

VOIROL Olivier, « Critique généalogique et critique normative : Foucault et Habermas », in Y. CUSSET et S. HABER, *Habermas et Foucault : Parcours croisés, confrontations critiques*, Paris, CNRS Éditions, 2006, p. 117-136.

5. UTOPIE

5.1. Récits

CAMPANELLA Tommaso, *La Cité du Soleil*, Paris, Fayard, 2000.

DAMASIO Alain, *La zone du dehors*, Paris, Folio, 2015.

HUXLEY Aldous, *Île*, trad. Mathilde Treger, Paris, Plon, 1963.

HUXLEY Aldous, *Le meilleur des mondes*, trad. Jules Castier, Pocket, 1988.

LE GUIN Ursula, *Les dépossédés*, trad. Henry-Luc Planchat, Paris, Librairie Générale Française, 2006.

MORE Thomas, *L'Utopie ou le traité de la meilleure forme de gouvernement*, trad. Simone Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1987.

ORWELL George, *1984*, trad. Amélie Audiberti, Paris, Gallimard, 1972.

PIERCY Marge, *Woman on The Edge of Time*, Londres, The Woman's Press Limited, 1991.

SARAMAGO Jose, *La lucidité*, trad. Geneviève Leibrich, Paris, Points, 2007.

5.2. Ouvrages sur l'utopie

BACZKO Bronislaw, *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, 1984.

CIORAN, *Histoire et utopie*, Paris, Gallimard, 1960.

GOODWIN Barbara et TAYLOR Kieth, *The Politics of Utopia, a Study in Theory and Practice*, Londres, Hutchinson & Co, 1982.

KATEB George, *Utopia and its Enemies*, New York, Schocken Books, 1988.

LACROIX Jean-Yves, *L'Utopia de Thomas More et la tradition platonicienne*, Paris, Vrin, 2007.

LACROIX Jean-Yves, *Platon et l'utopie*, Paris, Vrin, 2010.

LAPOUGE Gilles, *Utopie et civilisation*, Paris, Librairie Weber, 1973.

- MANNHEIM Karl, *Idéologie et utopie*, édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay, collection en ligne « les classiques des sciences sociales », 2003. URL : http://classiques.ugac.ca/classiques/Mannheim_karl/mannheim_karl.html
- MENGUE Philippe, *Utopies et devenirs deleuziens*, Paris L'Harmattan, 2009.
- MOYLAN Tom, *Demand the impossible*, Londres, Methuen, 1986.
- MOREAU Pierre-François, *Le récit utopique. Droit naturel et roman de l'État*, Paris, PUF, 1982.
- MOULINIER Zoé, *L'Utopie de Thomas More (1516), une œuvre aux multiples réceptions : étude de l'histoire éditoriale du roman fondateur du genre utopique*. Mémoire de Master : Histoire, civilisation, patrimoine, Université de Lyon 2, 2018.
- POPPER Karl, *The Open Society and its Enemies*, vol. I, Londres, Routledge, 1947.
- POPPER Karl, *La société ouverte et ses ennemis*, t. I, trad. Jacqueline Bernard, Paris, Seuil,
- PREVOST André, *L'utopie de Thomas More : présentation, texte original, appareil critique, exégèse, traduction et notes*, Paris, Mame, 1978.
- RICŒUR Paul, *L'idéologie et l'utopie*, trad. Myriam Revault-d'Allonnes et Joël Roman, Paris, Seuil, 1997.
- ROUVILLOIS Frédéric, *Crime et utopie*, Paris, Flammarion, 2014.
- ROUVILLOIS Frédéric, *L'utopie*, Paris, Flammarion, 2013.
- ROZA Stéphanie, *Comment l'utopie est devenue programme politique ? Du roman à la révolution*, Paris, Classiques Garnier, 2015.
- SCHERER René, *Utopies nomades*, Dijon, Les presses du réel, 2009.
- SERVIER Jean, *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1967.
- STAQUET Anne, *L'utopie ou les fictions subversives*, Zurich, Éditions du Grand Midi, 2003.
- WALLERSTEIN Immanuel, *L'utopistique ou les choix politiques du XIXe siècle*, Paris, Éditions de l'Aube, 2000.
- WRIGHT Erik Olin, *Utopies réelles*, Paris, La Découverte, 2017.

5.3. Articles

- BOSS Gilbert, « Humour, utopie, science », 2004. Texte publié en ligne sur le site personnel de l'auteur www.gboos.ca. URL : https://www.gboss.ca/humour_utopie.html#_ftn8
- ESTLUND David, « Utophobia », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 42, n°2, 2014.
- LAPOUGE Gilles, « Le lieu glissant de l'improbable », *Magazine littéraire*, n° 139, 1978.
- LESSAY Franck, « Utopia de Thomas More : L'utopie comme remède à l'utopie », *Cercles*, n° 4, 2002, p. 1-15. URL : www.cercles.com

SARGENT Lyman T., « The Three Faces of Utopianism Revisited », *Utopian Studies*, vol. 5, n°1, 1994, p.1-37.

SARGENT Lyman T., « En défense de l'utopie », *Politique*, n°63, 2010. URL : <https://www.revuepolitique.be/en-defense-de-lutopie/>

6. Démocratie

6.1. Général

6.1.1. Ouvrages

AGAMBEN Giorgio, *et al.*, *Démocratie, dans quel état ?*, Paris, La Fabrique, 2009.

AUDIER Serge, « “Néolibéralisme” et démocratie dans les années 1930 », *Revue de philosophie économique*, vol. 17, n°1, 2016, p. 57-101.

BLONDIAUX Loïc, *Le nouvel esprit de la démocratie*, Paris, Seuil, 2008.

CARE Sébastien et CHATON Gwendal, « Néolibéralisme(s) et démocratie(s) », *Revue de philosophie économique*, vol. 17, n°1, 2016, p. 3-20.

CREPON Marc, *Elections : De la démophobie*, Paris, Hermann, 2012.

CROUCH Colin, *Post-démocratie*, trad. Yves Coleman, Zurich, Diaphanes, 2013.

DELGADO Manuel, *L'espace public comme idéologie*, trad. Chloé Brendle, Toulouse, Éditions CMDE, 2016.

DONEGANI Jean-Marie et SADOON Marc, *Critiques de la démocratie*, Paris, PUF, 2012.

DUPUIS-DERI Francis, *Démocratie. Histoire politique d'un mot aux États-Unis et en France*, Montréal, Lux, 2013.

DUPUIS-DERI Francis, *La peur du peuple. Agoraphobie et agoraphilie politiques*, Montréal, Lux, 2016.

DUPRAT Gérard (dir.), *L'ignorance du peuple. Essais sur la démocratie*, Paris, PUF, 1998.

FINLEY I. Moses, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris, Payot, 1976.

GUENARD Florent, *La démocratie universelle. Philosophie d'un modèle politique*, Paris, Seuil, 2016.

GOYARD-FABRE Simone, *Qu'est-ce que la démocratie ?, La généalogie philosophique d'une grande aventure humaine*, Paris, Armand Colin, 1998.

- GOURGUES Guillaume, *Le Consensus participatif. Les politiques de la démocratie dans quatre régions françaises*, Thèse de doctorat : science politique, Institut d'Etudes politiques/Université de Grenoble, 2010.
- LE GOFF Alice et Girard Charles, *La démocratie délibérative, anthologie de textes fondamentaux*, Paris, Hermann, 2010.
- ROSANVALLON Pierre et Viveret Patrick, *Pour une nouvelle culture politique*, Paris, Seuil, 1977.
- ROSANVALLON Pierre, *Le Peuple introuvable, histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998.
- ROSANVALLON Pierre, *La Contre-démocratie, la politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006.
- ROSANVALLON Pierre, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Paris, Seuil, 2003.

6.1.2. Articles

- BARBET Denis, « Quand les mots de l'abstention parlent des maux de la démocratie », *Mots. Les langages du politique*, n°83, 2007, p. 53-67.
- BISHOP Norman, « La participation des personnes détenues à l'organisation de la vie en détention », *Champ pénal*, vol. 3, 2006.
URL : <https://journals.openedition.org/champpenal/485?lang=fr>
- BLONDIAUX Loïc et SINTOMER Yves, « L'impératif délibératif », *Rue Descartes*, vol. 63, n°1, 2009, p. 28-38.
- CHANAY (DE) Hugues Constantin et REMI-GIRAUD Sylvianne, « Démocratie et ses dérivés. De la dénomination à l'argument sans réplique ? », *Mots. Les langages du politique*, n°83, 2007, p. 81-99. URL : <http://journals.openedition.org/mots/17273>
- CORCUFF Philippe, « Nos prétendues "démocraties" en questions (libertaires). Entre philosophie politique émancipatrice et sociologie critique », *Grand angle*, 5 mai 2014.
URL: <http://www.grand-angle-libertaire.net/nos-pretendues-democraties-en-questions-libertaires-philippe-corcuff/>
- FUNG Archon, « Deliberation Before the Revolution. Toward an Ethics of Deliberative Democracy in an Unjust World », *Political Theory*, vol. 33, n°3, 2005, p. 397-419.
- HATZFELD Hélène, « De l'autogestion à la démocratie participative : des contributions pour renouveler la démocratie », in Marie-Hélène Bacqué et Yves Sintomer (dir.), *La démocratie participative, Histoire et généalogie*, Paris, La Découverte, 2011.

- HATZFELD Hélène, « Autogestion », in I. CASILLO, *et al.* (dir.), *Dictionnaire critique et interdisciplinaire de la participation*, Paris, GIS Démocratie et Participation, 2013, ISSN : 2268-5863. URL : <https://www.dicopart.fr/fr/dico/autogestion>
- LAVAL Christian, « Démocratie et néolibéralisme », *Institut de Recherches de la FSU*, 27 janvier 2011. URL : <http://institut.fsu.fr/Democratie-et-neoliberalisme-par.html>
- LETOURMY Alain et NAÏDITCH Michel, « L'émergence de la démocratie sanitaire en France », *Santé, société et solidarité*, n°2, 2009, p. 15-22.
- MANGIN Blaise et MALER Henri, « Le pouvoir des médias, entre fantasmes, déni et réalité », *Acrimed*, 19 mars 2018. URL : <https://www.acrimed.org/Le-pouvoir-des-medias-entre-fantasmes-deni-et#nb5>
- MERKEL Wolfgang, « Is There a Crisis of Democracy ? », *Democratic Theory*, Vol.1, n°2, 2014, p. 12-14.
- PAOLETTI Marion, « Référendum », in I. CASILLO, *et al.* (dir.), *Dictionnaire critique et interdisciplinaire de la participation*, Paris, GIS Démocratie et Participation, 2013, ISSN : 2268-5863. URL : <http://www.dicopart.fr/fr/dico/referendum>
- RUI Sandrine, « Où donc est le danger ? Participation et usages de Foucault », *Participations*, vol. 6, n° 2, 2013, p. 65-86. URL : <https://www.cairn.info/revue-participations-2013-2-page-65.htm>.
- RUI Sandrine, « Parler, mal-dire ou se taire. Pouvoir et espace public », in Hervé OULC'HEN (dir.), *Usages de Foucault*, Paris, PUF, 2014, p. 175-191.
- ROSANVALLON Pierre, « L'histoire du mot démocratie à l'époque moderne », in Marcel GAUCHET, Pierre MANENT et Pierre ROSANVALLON (dir.), *Situations de la démocratie*, Paris, Seuil-Gallimard, 1993.
- ROSANVALLON Pierre, « Ecrire une histoire générale de la démocratie », *Participations*, vol. 1, n°1, 2001, p. 355-347.
- ROUSSIN Juliette, « Les conditions normatives de la légitimité démocratique : contraintes textuelles », in Magali BESSONE (dir.), *Méthodes en philosophie politique*, Rennes, PUR, 2018.
- WOLFGANG Merkel, « Embedded and Defective Democracy », *Democratisation*, vol. 11, n°5, 2004, p. 33-58.

6.1.3. Cours et conférences

- DARDOT Pierre, « Comment le néolibéralisme défait la démocratie », Événement « Citéphilo », 2016. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=3KjWXYrxpvc>
- ROSANVALLON Pierre, *Démocratie simple et démocratie complexe*, série de trois conférences intitulées « Compliquer la démocratie pour l’accomplir », « Les pathologies de la démocratie » et « L’indétermination démocratique », Université de Nantes, les 17 et 18 octobre 2011. URL : <http://www.caphi.univ-nantes.fr/Pierre-Rosanvallon-Democratie>
- ROSANVALLON Pierre, *Les corps intermédiaires dans la démocratie : cours au Collège de France, 2001-2002*. URL : https://www.college-de-france.fr/media/pierre-rosanvallon/UPL28719_UPL52110_RosanvallonR01_02.pdf
- ROSANVALLON Pierre, *Les corps intermédiaires dans la démocratie (suite et fin) : cours au collège de France, 2002-2003*. URL : https://www.college-de-france.fr/media/pierre-rosanvallon/UPL28739_UPL25235_prosanvallon.pdf
- ROSANVALLON Pierre, *La démocratie, esquisse d’une théorie générale : cours au Collège de France, (Présentation du cours). 2011-2014*. URL : <https://www.college-de-france.fr/site/pierre-rosanvallon/course-2011-2012.htm>
- ROSANVALLON Pierre, *La démocratie, esquisse d’une théorie générale : cours au Collège de France, 2011-2012*. URL : <https://www.college-de-france.fr/site/pierre-rosanvallon/course-2011-2012.htm>
- ROSANVALLON Pierre, *La démocratie, esquisse d’une théorie générale (suite) : cours au Collège de France, 2012-2013*. URL : <https://www.college-de-france.fr/site/pierre-rosanvallon/course-2012-2013.htm>
- ROSANVALLON Pierre, *La démocratie, esquisse d’une théorie générale (suite et fin) : cours au Collège de France, 2013-2014*. URL : <https://www.college-de-france.fr/site/pierre-rosanvallon/course-2013-2014.htm>

6.1.4. Ouvrages collectifs

- BACQUE Marie-Hélène et SINTOMER Yves (dir.), *La démocratie participative, Histoire et généalogie*, Paris, La Découverte, 2011.
- HUFTY Marc (dir.), *La pensée comptable*, Paris, PUF, 1998.
- ZANGER Robert et ROSOW Michael (éds.), *The Innovative Organization: Productivity Programs in Action*. Elmsford, Pergamon Press, 1982.

6.1.5 Dictionnaire

CASILLO I., BARBIER R., BLONDIAUX L., CHATEAURAYNAUD F., FOURNIAU J.-M., LEFEBVRE R., NEVEU C. et SALLES D. (dir.), *Dictionnaire critique et interdisciplinaire de la participation*, Paris, GIS Démocratie et Participation, 2013, ISSN : 2268-5863. URL : <https://www.dicopart.fr/>

6.2. L'école

6.2.1. Ouvrages

- BAUDELLOT Christian et ESTABLET Roger, *L'école capitaliste*, Paris, Maspero, 1971.
- CARRAT Cécile et FAGGIANELLI Daniel, *Les violences à l'école*, Paris, PUF, 2011.
- DELOYE Yves, *École et citoyenneté, l'individualisme républicain de Jules Ferry à Vichy*, Paris, Presses de la FNSP, 1994.
- DUBET François et MARTUCELLI Danilo, *À l'école: sociologie de l'expérience scolaire*, Paris, Seuil, 1996
- DURKHEIM Émile, *L'évolution pédagogique en France*, Paris, PUF, 1990.
- JACQUET-FRANCILLON François, ENFERT(D') Renaud et LOEFFEL Laurence (dir.), *Une histoire de l'école, anthologie de l'éducation et de l'enseignement en France, XVIIIe-XXe siècle*, Paris, Retz, 2010.
- LAVAL Christian, *et al.*, *La nouvelle école capitaliste*, Paris, La Découverte, 2011.
- MERLE Pierre, *La démocratisation de l'enseignement*, Paris, La Découverte, 2009.
- OURY Fernand et PAIN Jacques, *Chronique de l'école caserne*, Paris, Maspero, 1970. 1979.
- REY (DEL) Angélique, *À l'école des compétences, de l'éducation à la fabrique de l'élève performant*, Paris, La Découverte, 2013.

6.2.2. Articles

- AUDIGIER François, « L'éducation civique », in François JACQUET-FRANCILLON, Renaud D'ENFERT et Laurence LOEFFEL (dir.), *Une histoire de l'école, anthologie de l'éducation et*
- CONDETTE-CASTELAIN Sylvie, « La participation lycéenne et le rapport des élèves à la loi », *Spirale. Revue de recherche en éducation*, n°34, 2004, p. 75-91.
- CONDETTE-CASTELAIN Sylvie, « L'implication des élèves dans la vie de l'établissement : regards croisés des enseignants et des conseillers principaux d'éducation », *Carrefours de l'éducation*, vol. 28 n°2, 2009, p. 53-64.

- HIRTT Nico, « L'approche par compétences : une mystification pédagogique », *L'école démocratique*, n°39, 2009.
- KOEBEL Michel, « Conseil d'enfants et de jeunes », in I. CASILLO, *et al.* (dir.), *Dictionnaire critique et interdisciplinaire de la participation*, Paris, GIS Démocratie et Participation, 2013, ISSN : 2268-5863. URL : <http://www.dicopart.fr/en/dico/conseil-denfants-et-de-jeunes>
- PECH Thierry, « La discipline : l'école, cas d'école », *Esprit*, vol. 290, n°12, 2002.
- RIA Luc, « Les stratégies et dilemmes des enseignants débutant en milieu difficile », *Les cahiers pédagogiques*, n° 488, 2011.
- TANGUY Lucie, « La mise en équivalence de la formation avec l'emploi dans les IV^e et V^e Plans (1962-1970) », *Revue française de sociologie*, vol. 43, n°4, 2002.

6.3. La foule, le public et l'opinion publique

6.3.1. Livres

- BARROWS Susanna, *Miroirs déformants, réflexions sur la foule en France à la fin du XIX^e siècle*, Paris, Aubier, 1990.
- BINOCHÉ Bernard, *Religion privée, opinion publique*, Paris, Vrin, 2012.
- COSSART Paula, *Le meeting politique, de la délibération à la manifestation (1868-1939)*, Rennes, PUR, 2010.
- FARGE Arlette, *Dire et mal dire, l'opinion publique au XVIII^e siècle*, Paris, Seuil, 1992.
- FILLIEULE Olivier et TARTAKOWSKY Danielle, *La manifestation*, Paris, SciencesPo, Les Presses, 2013.
- LE BON Gustave, *La Psychologie des foules*, Paris, PUF, 1963.
- REYNIE Dominique, *Le Triomphe de l'opinion publique, l'espace public français du XVI^e siècle au XXI^e siècle*, Paris, Odile Jacob, 1998.
- TARDE Gabriel, *L'opinion et la foule*, Paris, PUF, 1989.

6.3.2. Articles

- BOSC, Olivier. « Gustave Le Bon, un mythe du XXI^e siècle ? », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, vol. 28, no. 1, 2010, p. 101-120.

- COSSART Paula, TALPIN Julien et KEITH William, « Introduction. Comparer les pratiques délibératives à travers les époques : une aberration historique ? », *Participations*, vol. 3, n°2, 2012, p. 5-47.
- COSSART Paula, « S’assembler pour délibérer ou démontrer sa force ? (1968-1939), in Marie-Hélène BACQUE et Yves SINTOMER, *La démocratie participative, Histoire et généalogie*, Paris, La Découverte, 2011, p. 137-154.
- COSSART Paula, « L’émotion : un dommage pour l’idée républicaine. Autour de l’éloquence de Léon Gambetta », *Romantisme*, n°119, 2003, p. 47-60.
- DONTENWILLE-GERBAUD Aude, « Quand la foule devient peuple ... avec Léon Gambetta », *Conserveries mémorielles*, n°8, 2010, URL : <http://journals.openedition.org/cm/700>
- MÜNCH Philippe, « La foule révolutionnaire, l’imaginaire du complot et la violence fondatrice : aux origines de la nation française (1789) », *Conserveries mémorielles*, n°8, 2010. URL : <http://journals.openedition.org/cm/725>
- RUBIO Vincent, « La Foule. Réflexions autour d’une abstraction », *Conserveries mémorielles*, n°8, 2010. URL : <http://journals.openedition.org/cm/737>
- RUBIO Vincent, « Permanence et métamorphoses de la foule », *Hermès, La Revue*, vol. 70, n°3, 2014, p. 83-87.
- SALMON Louise, « Gabriel Tarde et l’affaire Dreyfus, réflexions sur l’engagement d’un homme de pensée », *Champ pénal/ Penal field*, vol. 2, 2005. URL : <http://journals.openedition.org/champpenal/447>
- TARTAKOWSKY Danielle, « Quand la rue fait l’histoire », *Pouvoirs*, vol. 116, n°1, 2006

6.4. Le travail

6.4.1. Ouvrages

- BENQUET Marlène, *Encaisser ! Enquête en immersion dans la grande distribution*, Paris, La Découverte, 2015.
- BEROUD Sophie, *et al.*, *La lutte continue ? Les conflits du travail dans la France contemporaine*, Vulaines-sur-Seine, Éditions du Croquant, 2008.
- CHAMAYOU Grégoire, *La société ingouvernable, une généalogie du libéralisme autoritaire*, Paris, La Fabrique, 2018.
- CHEVALIER Françoise, *L’histoire véritable des cercles de qualité, cinq ans d’enquête*, Thèse de doctorat : sciences de gestion, HEC Paris, 1989.

LE TEXIER Thibault, *Le maniement des hommes, essai sur la rationalité managériale*, Paris, La Découverte, 2016.

CHEVALIER Sébastien, « Le capitalisme japonais est-il mort ? », séminaire *Managements et cultures d'entreprises*, École de Paris du management, le 23 janvier 2012.

6.4.2. Articles et chapitres d'ouvrages collectifs

ANDOLFATTO Dominique et Labbé Dominique, « Les transformations des syndicats français. Vers un nouveau “modèle social” ? », *Revue française de science politique*, vol. 56, n°2, 2006, p. 281-297.

BERNOUX Philippe et RUFFIER Jean, « Les groupes semi-autonomes de production », *Sociologie du travail*, n°4, 1974, p. 383-401.

BEROUD Sophie et LEFEVRE Josette, « Vers une démocratie économique et sociale ? Redéploiement et banalisation du discours syndical », *Mots. Les langages du politique*, n°83, 2007, p. 37-51.

BEROUD Sophie, « Perspectives critiques sur la participation dans le monde du travail : éléments de repérage et de discussion », *Participations*, vol. 5, n°1, 2013, p. 5-32.

BEVORT Antoine, « De Taylor au néo-management : quelle participation des salariés ? », *Participations*, vol. 5, n°1, 2013, p. 33-51.

BORZEIX Anni et LINHART Danièle, « La participation : un clair-obscur », *Sociologie du travail*, n°1, 1988, p. 37-53.

BORZEIX Anni, CHARLES Julien et ZIMMERMANN Bénédicte, « Réinventer le travail par la participation. Actualité nouvelle d'un vieux débat », *Sociologie du travail*, vol. 57, n°1, 2015, p. 1-19. URL : <https://journals.openedition.org/sdt/1770#tocto2n4>

CHARLES Julien et ZIMMERMANN Bénédicte, « Management participatif », in I. CASILLO, *et al.* (dir.), *Dictionnaire critique et interdisciplinaire de la participation*, Paris, GIS Démocratie et Participation, 2013, ISSN : 2268-5863. URL : <http://www.dicopart.fr/fr/dico/management-participatif>.

CHASKIEL Patrick, « Une grève médiatique : Lordstown (Ohio), mars 1972 », *Le Mouvement social*, n°176, 1996, p. 29-46.

FAVIER Irène, « Travaux dirigés », *Vacarme*, vol. 48, n°3, p. 19-21.

GENDRON Corinne, « L'entreprise citoyenne comme utopie économique : vers une redéfinition de la démocratie ? », *Utopies économiques*, n°72, 2014, p. 57-74.

GOUGUES Guillaume, RUI Sandrine et TOPÇU Sezin, « Gouvernamentalité et participation », *Participation*, vol. 6, n°2, 2013, p. 5-33.

- GOURGUES Guillaume et SAINTY Jessica, « La négociation d'entreprise au piège du référendum. Les enseignements des nouveaux accords d'entreprise des usines italiennes Fiat (2010-2011) », *Sociologie du travail*, vol. 57, n° 3, 2015, p. 344-368.
- GROUX Guy et LEVY Catherine, « Mobilisation collective et productivité économique : le cas des “cercles de qualité” dans la sidérurgie », *Revue française de sociologie*, vol. 26, n°1, 1985, p. 70-95.
- HILDWEIN Fabien, « La cogestion allemande, un révélateur des structures du capitalisme allemand », *Cadres-CFDT*, n°450-451, 2012, p. 27-34.
- JOBIN Paul, « Du fordisme au toyotisme : l'État japonais en question », in Marc HUFTY (dir.), *La pensée comptable*, Paris, PUF, 1998, p. 217-228.
- LAWLER Edward E. et MOHRMAN Susan, « Quality Circles After the Fad », *Harvard Business Review*, janvier 1985.
- LE GOFF Alice, « Démocratie délibérative, contestation et mouvements sociaux. L'idée d'un “activisme délibératif” et ses implications », *Archives de philosophie*, vol. 74, n°2, 2011, p. 241-257.
- LE GOFF Alice, « Vers une approche pragmatiste et critique de la démocratie délibérative », *Cités*, n°3, 2011, p. 263-266.
- LE TEXIER Thibault, « Le management est-il anti-démocratique ? », *Esprit*, n°3, 2018, p.64-74.
- LINHART Danièle, « A propos du post-taylorisme », *Sociologie du travail*, n°1, 1993, p. 63-74.
- LINHART Danièle, « Organisation du travail et participations des salariés » in Josée ALLOUCHE (dir.), *Encyclopédie des ressources humaines*, Paris, Vuibert, 2003.
- MARTIN Dominique, « L'expression des salariés : technique de management ou nouvelle institution ? », *Sociologie du travail*, n°2, 1986, p. 173-192.
- MARTIN Dominique, « La participation directe en entreprise : de la résistance clandestine à la mobilisation managériale », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 99, Juillet-décembre 1995, p. 369-400.
- MITCHELL Ronald K., AGLE Bradley R., WOOD Donna J., « Toward a Theory of Stakeholder Identification and Salience : Defining the Principle of Who and What Really Counts », *The Academy of Management Review*, vol. 22, n°4, 1997, p. 853-886.
- NICOLI Massimo et PALTRINIERI Luca, « Du management de soi à l'investissement sur soi. Remarques sur la subjectivité post-néolibérale », *Terrains/Théories*, n°6, 2017. URL : <http://teth.revues.org/929>
- PALTRINIERI Luca, « Regards croisés. Le management vu par les sciences humaines et sociales », *théâtre*, Chantier #1 : Scènes du néomanagement, 2016. URL :

<https://www.thaetre.com/2015/12/20/le-management-vu-par-les-sciences-humaines-et-sociales-questions-a-luca-paltrinieri/>

PALTRINIERI Luca, « Managing Subjectivity : Neoliberalism, Human Capital and Empowerment », *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences*, Vol. 10, n° 4, 2017, p. 459-471.

SALMON Anne, « L'entreprise citoyenne », in Allouche José (dir.), *Encyclopédie des ressources humaines*, Paris, Vuibert, 2003, p. 192-199.

SALMON Anne, « Responsabilité sociale et éthique de l'entreprise : les deux faces d'un même mouvement », *L'économie politique*, vol. 18, n°2, 2003.

SPIRE Alexis, « Les ambivalences de la démarche participative dans l'administration. Le cas de la fusion au sein de la Direction générale des finances publiques (2007-2012) », *Sociologie du travail*, vol. 57, n°1, 2015, p. 20-38. URL : <https://journals.openedition.org/sdt/1784>

WALTON Richard E., « The Topeka Work System : Optimistic Visions, Pessimistic Hypotheses and Reality », in Robert ZANGER et Michael ROSOW (éds.), *The Innovative Organization: Productivity Programs in Action*. Elmsford, Pergamon Press, 1982, p. 260-287.

6.4.3. Dictionnaire

ALLOUCHE Josée (dir.), *Encyclopédie des ressources humaines*, Paris, Vuibert, 2003.

7. SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

7.1. Ouvrages

BEAUD Michel, *Histoire du capitalisme, 1500-2010*, Paris, Seuil, p. 27-62.

BERTHAUT Jérôme, *La banlieue du « 20 heures »*. *Ethnographie de la production d'un lieu commun journalistique*, Marseille, Agone, 2013

BOUHEY Vivien, *Les Anarchistes contre la République, contribution à l'histoire des réseaux sous la Troisième République (1880-1914)*, Rennes, PUR, 2008.

BOURDIEU Pierre et PASSERON Jean-Claude, *La reproduction, Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit, 1970.

BOURDIEU Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997.

- BOURDIEU Pierre, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.
- BRAUDEL Fernand, *La Dynamique du capitalisme*, Paris, Flammarion, 2014.
- BRETON Philippe, *L'utopie de la communication. Le mythe du « village planétaire »*, Paris, La découverte, 1997.
- BOUREAU Alain, DOSSE François et DUMOULIN Olivier (dir.), *L'Histoire entre épistémologie et demande sociale*, Actes de l'université d'été de Blois, septembre 1993, Créteil, Institut universitaire de formation des maîtres, 1994.
- CHRISTOFFERSON Michael Scott, *Les intellectuels contre la gauche : l'idéologie antitotalitaire en France (1968-1981)*, trad. André Merlot et Françoise Jaouën, Marseille, Agone, 2014.
- DESCOLA Philippe, *Les lances du crépuscule : relations Jivaros, Haute Amazonie*, Paris, Plon, 1993.
- ELIAS Norbert, *La civilisation des mœurs*, trad. Pierre Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1973.
- ELIAS Norbert, *La dynamique de l'Occident*, trad. Pierre Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1976.
- ELIAS Norbert, *La société de cour*, trad. Pierre Kamnitzer et Jeanne Etoré, Paris, Flammarion, 1985.
- ELIAS Norbert, *L'utopie*, Paris, La découverte, 2014.
- CAMELIN Sylvaine et HOUDART Sophie, *L'ethnologie*, Paris, PUF, 2010.
- FRIOT Bernard, *L'enjeu du salaire*, Paris, La Dispute, 2012.
- FURET François, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au xx^e siècle*, Paris, Robert Laffont, 1995.
- FURET François, « Jacobinisme », in François FURET et Mona OZOUF (dir.), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988.
- HALL Stuart, *Identités et cultures 2, Politiques des différences*, Paris, Éditions Amsterdam, 2013.
- HAJJAT Abdellali, *Les frontières de « l'identité nationale »*, Paris, La découverte, 2012.
- HARTOG François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Seuil, 2003.
- HAYAT Samuel, *Quand la République était révolutionnaire, Citoyenneté et représentation en 1848*, Paris, Seuil, 2014.
- LEVI-STRAUSS Claude, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.
- MAISONNEUVE Jean, *Les Conduites rituelles*, Paris, PUF, 1998.

- MALINOWSKI Bronislaw, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, trad. André et Simonne Devyver, Paris, Gallimard, 1963.
- MARTELLI Roger, *Communistes*, Paris, La ville brule, 2009.
- MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.
- MUCCHIELLI Laurent, *Violence et insécurité. Fantômes et réalités dans le débat français*, Paris, La Découverte, 2002.
- MÜLLER Jan-Werner, *Difficile démocratie, les idées politiques en Europe au XXe siècle, 1918-1989*, trad. Frédéric Joly, Paris, Alma, 2013.
- PIGENET Michel et TARTAKOWSKY Danielle (dir.), *Histoire des mouvements sociaux en France, de 1814 à nos jours*, Paris, La découverte, 2012.
- PINÇON Michel et PINÇON-CHARLOT Monique, *Le président des riches : enquête sur l'oligarchie dans le France de Nicolas Sarkozy*, Paris, Zones, 2010.
- SHEPARD Todd, *1962 : Comment l'indépendance algérienne a transformé la France ?*, Paris, Payot, 2012.
- SOMMIER Isabelle, *La violence révolutionnaire*, Paris, Presses de Sciences Po, 2008.
- TILLY Charles, *La France conteste, de 1600 à nos Jours*, Paris, Fayard, 1986.
- WALLERSTEIN Immanuel, *Le capitalisme historique*, trad. Philippe Steiner et Christian Tutin, Paris, La découverte, 2011.

Dictionnaires

- FURET François et OZOUF Mona (dir.), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988.

8. AUTRES

- ABU-ASSAD Hany, *Paradise now*, 2005. (Film).
- CARVIN Maxime, « Robespierre sans masque », *Le Monde diplomatique*, novembre 2015.
- EL KHAMISSI Khaled, *Taxi*, Paris, Actes Sud, 2009. (Roman).
- REVEL Jean-François, *La tentation totalitaire*, Paris, Robert Laffont, 1976.

9. SOURCES PRIMAIRES

9.1. Discours politico-médiatiques

- ACRIMED.ORG, Dossier : « Le mouvement des intermittents du spectacle ». URL : <https://www.acrimed.org/-Le-mouvement-des-intermittents-du-spectacle->
- ACRIMED.ORG, 11 décembre 2018 : Frédéric Lemaire, « Bruno Jeudy traque les “faux” gilets jaunes (BFM-TV) », URL: <https://www.acrimed.org/Bruno-Jeudy-traque-les-faux-gilets-jaunes-BFM-TV>
- EUROPE1.FR, 4 février 2010 : « La candidate voilée du NPA s’explique ». URL : <http://www.europe1.fr/politique/la-candidate-voilee-du-npa-s-explique-132720>
- EUROPE 1, 7 décembre 2015 : Raphaël Enthoven, « Abstention : piège à cons ». URL : <https://www.europe1.fr/emissions/la-morale-de-linfo/abstention-piege-a-cons-2631887>
- EUROPE 1, 25 avril 2017 : Raphaël Enthoven, « Le FN et les mélenchonistes abstentionnistes : qui se ressemble s’abstient ». URL : <https://www.europe1.fr/emissions/la-morale-de-linfo/qui-se-ressemble-sabstient-3310907>
- FRANCE CULTURE, 12 juin 2013 : Hervé Gardette, « Islam et démocratie, incompatibles, vraiment ? ». URL : <https://www.franceculture.fr/emissions/du-grain-moudre/islam-et-democratie-incompatibles-vraiment>
- HUFFINGTONPOST.FR, 24 juin 2014. « Vidéo. “C à vous” interrompu par des intermittents du spectacle ». URL : https://www.huffingtonpost.fr/2014/06/24/video-c-a-vous-intermittents_n_5526792.html
- HUFFINGTONPOST.FR, 18 novembre 2017 : Romain Herreros, « Le tweet de Gérard Filoche sur Macron écoeure la classe politique ». URL : https://www.huffingtonpost.fr/2017/11/18/le-tweet-de-gerard-filoche-sur-macron-ecoeure-la-classe-politique_a_23281474/
- LATRIBUNE.FR, 1^{er} octobre 2016 : Alain Touraine (Denis Lafay), « Réenchanter la démocratie ». URL : <https://www.latribune.fr/opinions/tribunes/reenchanter-la-democratie-612352.html>
- L'EXPRESS.FR, 30 mars 2006 : Jean-Paul Charnay et Malek Chebel, « L’islam est-il compatible avec la modernité ? ». URL : https://www.lexpress.fr/actualite/societe/l-islam-est-il-compatible-avec-la-modernite_482575.html

- LEFIGARO.FR, 29 avril 2008 : « Le couple Sarkozy rencontre Nelson Mandela ». URL : <https://www.lefigaro.fr/international/2008/02/29/01003-20080229ARTFIG00580-le-couple-sarkozyrencontre-nelson-mandela.php>
- LEMONDE.FR, 17 juin 2011 : Michel Pinçon et Monique Pinçon-Charlot, « Nous vivons sous le régime de l'oligarchie financière ». URL : https://www.lemonde.fr/idees/article/2011/06/17/nous-vivons-sous-le-regime-de-l-oligarchie-financiere_1537445_3232.html
- LEMONDE.FR, 22 avril 2016 : Yves Michaud, « la politique des bons sentiments et de la compassion mène à l'aveuglement ». URL : https://www.lemonde.fr/idees/article/2016/04/28/yves-michaud-la-politique-des-bons-sentiments-et-de-la-compassion-mene-a-l-aveuglement_4909959_3232.html
- LEPARISIEN.FR, 14 juillet 2009 : « Le texte intégral de la lettre de Martine Aubry à Manuel Valls, le 13 juillet 2009 ». URL : <http://www.leparisien.fr/politique/le-texte-integral-de-la-lettre-de-martine-aubry-a-manuel-valls-14-07-2009-580147.php>
- LEPOINT.FR, 2 août 2007 : François Dufay, « L'homme qui veut être le Sarko de la gauche ». URL : <http://www.lepoint.fr/actualites-politique/2007-08-02/l-homme-qui-veut-etre-le-sarko-de-la-gauche/917/0/194848>
- LEPOINT.FR, 4 février 2010 : « Ilham Moussaïd, NPA, On peut être laïque, féministe et voilée », URL : <http://www.lepoint.fr/actualites-politique/2010-02-04/ilham-moussaid-mpa-on-peut-etre-laique-feministe-et-voilee/917/0/420386>
- LEPOINT.FR, 1^{er} avril 2014 : Charlotte Chaffanjon, « L'heure de gloire de Manuel Valls » URL : http://www.lepoint.fr/politique/remaniement-l-heure-de-gloire-de-manuel-valls-31-03-2014-1807701_20.php
- LEPOINT.FR, 21 juin 2018 : AFP, « A l'ultra-droite, l'Action française entre souvenir de Maurras et “actions coup de poing” », URL : https://www.lepoint.fr/politique/a-l-ultra-droite-l-action-francaise-entre-souvenir-de-maurras-et-actions-coup-de-poing-21-06-2018-2229302_20.php
- LIBERATION.FR, 24 avril 2008: AFP, « Manuel Valls se verrait bien candidat PS en 2012 ». URL: <https://web.archive.org/web/20080821041630/http://www.liberation.fr/actualite/instantanes/hommedujour/322961.FR.php>
- LIBERATION.FR, 4 février 2010. « Candidate voilée du NPA : Besancenot assume. Aubry “n'aurait pas accepté” ». URL : http://www.liberation.fr/france/2010/02/04/candidate-voilee-du-mpa-besancenot-assume-aubry-n-aurait-pas-accepte_608059

- LIBERATION.FR, 7 décembre 2018 : Laurent Joffrin, « Démocratisme contre démocratie ». directeur de la publication. URL : https://www.liberation.fr/politiques/2018/12/07/democratisme-contre-democratie_1696571
- LOPINION.FR, 14 septembre 2017 : Alexandre Jeziorski, « Édouard Philippe donne une leçon de démocratie à Jean-Luc Mélenchon ». URL : <https://www.lopinion.fr/video/phrase/edouard-philippe-donne-lecon-democratie-a-jean-luc-melenchon-133998>
- NOUVELOBS.COM, 11 novembre 2003 : « Les réactions ». URL : <https://www.nouvelobs.com/societe/social/20031111.OBS9543/les-reactions.html>
- NOUVELOBS.COM, 13 novembre 2003 : « Les intermittents interrompent les questions au gouvernement ». URL : <https://www.nouvelobs.com/societe/social/20031111.OBS9528/les-intermittents-interrompent-les-questions-au-gouvernement.html>
- NOUVELOBS.COM, 13 avril 2010 : « Retraites : Valls appelle à un “pacte national” ». URL : <https://www.nouvelobs.com/societe/la-reforme-des-retraites/20100327.OBS1219/retraites-valls-appelle-a-un-pacte-national.html>
- OUEST-FRANCE, 15 mai 2016 : François-Régis Huttin, « Editorial ».
- OUEST-FRANCE, 7 octobre 2016 : Michel Urvoy , « Editorial ».

9.2. Rapports

- AUROUX Jean, Les Droits des travailleurs. Rapport au Président de la République et au Premier Ministre, Paris, La Documentation Française, 1981.
- BLANCHET René, *La vie de l'élève et des établissements scolaires : rapport présenté à Claude Allègre, ministre de l'éducation nationale, de la recherche et de la technologie*, La documentation française, 1998. URL : https://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/994000021/index.shtml#lettre_mission
- COUR DES COMPTES, *La DGFIP, dix ans après la fusion, une transformation à accélérer*, La Documentation Française, 2018, p. 9. URL : <https://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/184000381/>
- HOUCHOT Alain, Robine Florence, *et al.*, *Le livret de compétences: nouveaux outils pour l'évaluation des acquis*, Rapport de l'Inspection Générale de l'Éducation nationale, juin 2007.

OBSERVATOIRE NATIONAL DE LA DELINQUANCE, Rapport annuel, Institut national des hautes études de la sécurité et de la justice, 2008. URL : <https://inhesj.fr/ondrp/publications/rapport-annuel>

9.3. Lois

Loi n° 2005-380 du 23 avril 2005 d'orientation et de programme pour l'avenir de l'école (Loi dite loi Fillon).

Loi n° 82-689 du 4 août 1982 relative aux libertés des travailleurs dans l'entreprise. (Loi dite 1^{ère} loi Auroux).

Loi n° 82-915 du 28 octobre 1982 relative au développement des institutions représentatives du personnel. (Loi dite 2^e loi Auroux).

Loi n°82-957 du 13 novembre 1982 relative à la négociation collective et au règlement des conflits collectifs du travail (Loi dite 3^e loi Auroux).

Loi n° 82-1097 du 23 décembre 1982 relative aux comités d'hygiène, de sécurité et des conditions de travail. (Loi dite 4^e loi Auroux).

Loi n°68-1179 du 27 décembre 1968 relative a l'exercice du droit syndical dans les entreprises.

9.4. Décrets

Décret n° 68-968 du 8 novembre 1968 relatif aux conseils des établissements d'enseignement public du niveau du second degré.

Décret n° 91-173 du 18 février 1991 relatif aux droits et obligations des élèves dans les établissements publics locaux d'enseignement du second degré.

9.5. Circulaires de l'Éducation nationale

Circulaire 82-482 du 28 octobre 1982 relative au rôle et aux conditions d'exercice de la fonction des conseillers d'éducation et des conseillers principaux d'éducation.

Circulaire 97-123 du 23 mai 1997 relative à la mission du professeur exerçant en collège, lycée d'enseignement général et technologique ou en lycée professionnel.

Circulaire 2016-092 du 23 juin 2016 relative au parcours citoyen de l'élève.

9.6. Littérature du ministère de l'éducation nationale

ÉDUCATION.GOUV.FR, « Climat scolaire et prévention des violences », *De la maternelle au baccalauréat*, février 2019. URL : <https://www.education.gouv.fr/cid2765/climat-scolaire-et-prevention-des-violences.html>

ÉDUCATION.GOUV.FR, « Prévenir la radicalisation des jeunes », *Livret de prévention du ministère distribué dans les établissements du secondaire à la rentrée 2015-2016*. URL : http://cache.media.education.gouv.fr/file/02_-_fevrier/76/8/Prevenir-la-radicalisation-des-jeunes_390768.pdf

ÉDUCATION.GOUV.FR, « Le parcours citoyen », *De la maternelle au baccalauréat*, Janvier 2018. URL : <https://www.education.gouv.fr/cid100517/le-parcours-citoyen.html>

ÉDUCATION.GOUV.FR, « Le socle commun de connaissances, de compétences et de culture », *Politique éducative*, Avril 2018. URL : <https://www.education.gouv.fr/cid2770/le-socle-commun-de-connaissances-et-de-competences.html>

ÉDUCATION.GOUV.FR, *Bulletin Officiel hors série n° 3 du 19 juin 2008 relatifs aux horaires et programmes d'enseignement de l'école primaire*. URL : <https://www.education.gouv.fr/bo/2008/hs3/default.htm>

ÉDUCATION.GOUV.FR, *Bulletin officiel n° 30 du 26 juillet 2018*. URL : https://www.education.gouv.fr/pid285/bulletin_officiel.html?pid_bo=38047

EDUSCOL.EDUCATION.FR, « Prévention et lutte contre la violence en milieu scolaire. Le harcèlement entre élèves », *Protection et prévention*. URL : <https://eduscol.education.fr/pid23363-cid55921/le-harcelement-en-milieu-scolaire.html>

EDUSCOL.EDUCATION.FR, « Politique de prévention de la radicalisation violente en milieu scolaire », *Protection et prévention*. URL : <http://eduscol.education.fr/cid100811/prevention-radicalisation.html>

AC-ORLEANS-TOURS.FR, « Fiche méthodologique : mise en œuvre du débat en classe », *Document mis à disposition par l'académie de Orléans-Tours dans le cadre de la « Mission Culture humaniste 37 »*. URL : https://www.ac-orleans-tours.fr/fileadmin/user_upload/cult_hum37/Laicite/Stage_12_janvier/Fiche_methodologique_debat.pdf

9.7. Autres

Communiqué de la FSU, 22 octobre 2018. URL : <https://www.snes.edu/Faits-de-violence-a-l-Ecole.html>

Communiqué de Fédération SUD éducation du 22 octobre 2018 : <https://www.sudeducation.org/Les-declarations-martiales-et-reactionnaires-ne-resoudront-pas-les-phenomenes.html>

Compétences clés pour l'éducation et la formation tout au long de la vie, Un cadre de référence européen, Luxembourg, Office des publications officielles des communautés européennes, 2007. URL (en anglais) :

http://ec.europa.eu/dgs/education_culture/publ/pdf/ll-learning/keycomp_fr.pdf

BISAULT Laurent, « Cadres et employés non qualifiés : les deux moteurs de l'emploi des territoires », *Insee Première*, n°1674, novembre 2017.

COMITE SOCIAL D'ENTREPRISE (CSE), « Les années 1980 : Avec les lois Auroux, la démocratie dans l'entreprise », MémentoCSE, 16 juin 2017. URL : <https://www.mementoce.com/archives/70-ans-des-ce-la-saga/annees-1980-lois-auroux-democratie-lentreprise>

CHIQUET BERNARD Marie, « L'holocratie décryptée. Entretien avec Bernard Marie Chiquet », *Ouishare Magazine*, 23/11/2015. URL : <https://www.ouishare.net/article/lholocratie-decryptee-entretien-avec-bernard-marie-chiquet>).

PARINI Philippe, « La création de la Direction générale des Finances publiques : une expérience de conduite du changement pour une réforme de grande ampleur », *Gestion & finances publiques*, n°10, 2010.

Vincent Schweitzer, « La mort du Livret Personnel de Compétences (2008-2016) au collège », Blog : Le navire coule bien ! Chroniques du collège unique. URL : <https://blogs.mediapart.fr/vincent-schweitzer/blog/300816/la-mort-du-livret-personnel-de-competences-2008-2016-au-college>

INDEX NOMINUM

A

ABENSOUR 25, 28, 34, 35, 175, 176, 177, 180, 183,
198, 199, 200, 201, 419, 456, 459, 477, 479,
502, 517, 521, 522, 525, 527, 528, 531, 551
ADORNO 89
AGAMBEN..... 9, 105, 123, 184, 198, 217, 306
ARENDT.....475
ARISTOTE..... 27, 46, 47, 49, 52, 106, 116
ASHENDEN.....92, 98, 122
ASPE 132, 551, 552
ATZEI..... 131, 132
AUDIER.....316

B

BACQUE.....319
BACZKO 517, 532
BADIOU.....66, 67, 131, 195, 209, 217, 218, 422
BALIBAR..... 9, 13, 28, 188, 198, 419, 422, 457, 466
BEAUD365
BERLAN 77, 119
BERTHAUT.....467
BESSONE 7, 148, 200, 505, 506, 507, 508, 509,
513
BIEBRICHER.....124
BLONDIAUX.....163
BOSS517
BOUHEY.....410
BOURDIEU.....185, 186, 187, 189, 190, 253, 451
BREAUGH 176, 181, 419
BROSSAT 5, 9, 47, 55, 65, 66, 67, 156, 160, 180,
181, 196, 263, 265, 274, 277, 278, 279, 281,
286, 287, 467, 468
BROWN 9, 105, 197, 198, 199, 200, 306, 307, 308,
309, 310, 311

C

CAILLOIS.....439
CALHOUN.....377
CAMELIN.....72
CAMPANELLA.....524, 529
CANETTI.....444, 445
CAPDEVILA 200, 201, 202, 203
CARE.....316
CASTORIADIS.....44, 214, 215, 419, 463
CHAMAYOU 293, 295, 296, 299, 301, 302, 303,
305, 311, 312, 317, 339, 340, 342, 343, 344,
346, 347
CHATON316
CHRISTOFFERSON.....29, 31, 32, 33, 34
COHEN.....501
COLLIOT-THELENE 7, 143, 147, 148, 149, 150, 156,
157, 158, 159, 185, 466
CONNOLY495, 504
CORCUFF..... 26, 105, 231
CROUCH 105, 308
CRUIKSHANK..... 160, 162, 163, 166, 167, 168

D

DALTON109
DAMASIO 5
DARDOT 171, 172, 174, 175, 304, 306, 307, 308,
309, 310, 311, 313, 314, 315, 317, 547
DEAN.....98
DELEUZE 118, 144, 191, 207, 208, 479, 487, 488,
492, 498, 531
DESCOLA..... 71, 72
DONEGANI 103, 106
Dupuis-Déri.....125, 237, 400

E

ELEY377

ELIAS 248, 249, 402, 444, 513
ENGELS..... 34, 417, 476
ESTLUND..... 512, 513

F

FICHTE..... 475, 476
FOUCAULT 14, 18, 20, 27, 29, 69, 70, 71, 72, 73,
74, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 92, 93, 94,
97, 98, 99, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115,
117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 128,
129, 132, 133, 134, 135, 137, 139, 140, 145,
146, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156,
157, 158, 160, 161, 163, 164, 171, 172, 173,
174, 175, 178, 179, 180, 185, 188, 190, 195,
196, 224, 225, 230, 231, 248, 249, 250, 267,
268, 311, 372, 402, 448, 451, 460, 472, 473,
474, 475, 479, 481, 482, 483, 484, 485, 486,
487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 496,
500, 501, 504, 508, 510, 533, 536, 540, 549,
596
FRASER 18, 70, 82, 85, 86, 87, 89, 107, 114, 122,
124, 130, 139, 378, 437, 549
FRIOT.....552
FUKUYAMA 417, 465, 472
FURET..... 32, 448

G

GALLIE.....197, 200, 201, 202, 213, 315, 420
GAUCHET 9, 10, 11, 12, 17, 27, 28, 170, 545, 546,
548
GOODWIN..... 35, 36, 37
GOUPY184
GOURGUES 164, 165, 166, 168, 334

H

HABERMAS 18, 69, 70, 73, 81, 82, 83, 84, 85, 86,
87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99,
100, 101, 102, 103, 107, 108, 109, 110, 111,
112, 113, 114, 117, 122, 124, 125, 126, 127,
128, 130, 136, 138, 139, 200, 210, 345, 347,

376, 377, 381, 423, 424, 427, 428, 430, 447,
449, 470, 472, 501, 502, 503, 549

HADOT 117
HAJJAT.....166
HALL.....206
HARTOG533, 535
HATZFELD319, 330
HAYAT..... 191
HELD88
HERBERT 441
HIRTT..... 270, 287, 288, 289, 290
HOLLOWAY..... 460
HONNETH..... 87, 88, 89, 101, 136
HORKHEIMER..... 87, 89
HOUDART72
HOY 69, 124
HUNT.....160
HUSSERL..... 74, 75, 76, 77
HUXLEY.....39

J

JAMESON.....479
JANICAUD.....117, 138, 139
JEANPIERRE.....309, 311, 312

K

KANT 80, 94, 95, 96, 97, 101, 127, 128, 188, 402,
409
KELLY..... 111
KUHN..... 178, 179

L

LABELLE 25, 26
LACROIX.....516
LAPOUGE.....36
LAVAL 151, 153, 171, 269, 270, 288, 289, 290,
304, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 314,
315, 317, 547
LE GOFF248, 424, 437
LE GUIN 524, 529, 530, 531, 535
LE TEXIER 291, 296, 297, 298, 311, 313

LEFORT 13, 17, 20, 28, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45,
 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59,
 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 161, 168, 169, 175,
 419, 420, 421, 423, 441, 442, 443, 455, 456,
 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465,
 466, 472, 474, 476

LEGRAND..... 156, 172

LEMASSON 99, 100

LENINE104

LESSAY 517, 520, 528, 529

LEVI-STRAUSS..... 206, 207, 208

LIGHTBODY 115, 121

LINHART 309, 313, 314, 320, 321, 322, 323, 324,
 325, 326, 329, 361

M

MACHEREY 139, 156

MAISONNEUVE.....225

MALINOWSKI.....72, 73

MANENT.....11, 26, 27, 28

MANNHEIM..... 533, 551

MARKUS..... 443, 448

MARTIN.....124, 176, 181, 323, 329, 419

MARX 9, 13, 34, 41, 88, 104, 140, 148, 151, 153,
 168, 171, 176, 179, 188, 198, 293, 417, 434,
 443, 451, 456, 461, 476, 501, 552

MILLS87, 507

MOORE.....441

MORE 35, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518,
 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 528, 529,
 531, 534, 537

MOREAU.....514, 515, 516, 536, 537, 543

MOUFFE 20, 28, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424,
 425, 426, 427, 433, 434, 435, 436, 437, 438,
 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 447, 448,
 449, 461, 466, 471, 476, 477

MOULINIER.....520

MOYLAN 530, 531

MÜLLER 11, 12

N

NAZE 181

NIETZSCHE 14, 15, 16, 18, 25, 69, 70, 75, 76, 77,
 78, 79, 80, 82, 85, 89, 114, 115, 116, 117, 118,
 120, 124, 128, 129, 138, 144, 178, 191, 480,
 496, 497, 498, 499, 501, 532, 533, 545, 549

NORDMANN.....187, 188, 189, 190, 450, 451, 452

O

OWEN 18, 92, 98, 108, 122, 125, 127, 128, 129,
 130, 131, 132, 134, 135, 139, 140, 141, 500,
 501, 502, 506

P

PALTRINIERI 303, 304, 322, 353

PIERCY 538, 539, 540, 541

PLATON 35, 46, 47, 48, 49, 52, 55, 56, 57, 101,
 247, 514, 515, 516

POIRIER.....463, 464

POLTIER.....57, 59, 63

POPPER.....36, 37, 38

R

RANCIERE 13, 20, 28, 56, 65, 105, 106, 131, 152,
 172, 173, 174, 177, 178, 183, 184, 187, 188,
 189, 190, 247, 418, 419, 420, 421, 422, 426,
 427, 428, 429, 430, 431, 432, 442, 443, 449,
 450, 451, 452, 453, 454, 455, 461, 466, 467,
 469, 472, 503, 543

RAWLS 87, 101, 125, 126, 147, 148, 422, 424,
 425, 427, 428, 500, 501, 502, 505

RENAULT 140, 151, 152, 300

ROSANVALLON 10, 11, 27, 28, 65, 66, 106, 107,
 168, 169, 170, 184, 197, 203, 204, 205, 215,
 386, 398, 400, 401, 402, 404

ROUSSEAU 147, 148, 149, 150, 386, 398, 399, 400

ROUVILLOIS.....38

ROZA533

RUI.....163, 164, 167

S

SARGENT	523
SARTRE.....	30, 66
SAUVETRE.....	155, 156
SCHMITT	423, 434, 435, 436, 441, 477
SEN.....	148, 501
SERVIER	515
SHEPARD.....	159, 160
SINTOMER.....	163, 319
STAQUET	517, 529
STRAUSS.....	40, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 206, 503

T

TANGUAY	25
TARTAKOWSKI	413
TAYLOR	35, 36, 37, 297, 298

TILLY.....	358
TOCQUEVILLE	50, 54, 168, 169, 170

V

VEYNE	117
-------------	-----

W

WALZER.....	89, 496, 498
WENMAN.....	422, 433, 434, 436, 437, 439
WITTGENSTEIN ...	122, 132, 437, 445, 446, 447, 448
WOLF	441
WOLFGANG	102, 214
WOTLING.....	15, 16, 18, 75, 76, 116, 480, 497
WRIGHT.....	552

Y

YOUNG.....	427, 437
------------	----------

TABLE DES MATIERES

Introduction générale.....	9
Première Partie : <i>La démocratie au prisme de la généalogie</i> ...	23
CHAPITRE 1 : « <i>Le retour de la philosophie politique ou la démocratie rendue incritiquable</i> »	25
INTRODUCTION	25
1. La scène antitotalitaire	29
1.1. La démocratie contre le marxisme et la révolution.....	29
1.2. La démocratie contre l'utopie	34
2. Le cas Lefort	39
2.1. Les prétentions épistémiques	41
2.2. Les prétentions normatives	44
3. Une radicalité avortée	46
3.1. La question du meilleur régime	46
3.2. Une orientation fondationnelle	54
CONCLUSION : <i>La démocratie comme limite</i>	64
CHAPITRE 2 : <i>Quelle critique pour la démocratie ? Critique généalogique contre ciritique normative</i>	69
INTRODUCTION	69
1. La généalogie comme « critique neutre ».....	71
1.1. Soi-même comme un étranger	71
1.2. Méditations nietzschéennes	74
1.3. La prétention critique.....	78
2. La généalogie critique de la démocratie, un projet réactionnaire ?	81
2.1. <i>Reductio ad dominatio</i>	82
2.2. Relativisme et cryptonormativisme	84
2.3. Vers une critique reconstructive de la démocratie ?	87
3. <i>Contra Habermas et alii</i>	91
3.1. Déficit de réflexivité critique.....	92
3.2. Une critique de la <i>non</i> -démocratie.....	100
4. La raison généalogique	107

4.1. Vérité et pouvoir	108
4.2. Qu'est-ce que se réorienter dans la pensée ?	115
4.3. La valeur de la généalogie	122
CONCLUSION : <i>La démocratie comme captivité aspectivale</i>	138
CHAPITRE 3 : <i>Le sens de la démocratie</i>	143
INTRODUCTION	143
1. La démocratie comme pouvoir de souveraineté	146
2. La démocratie comme technique de normalisation ?	154
3. Premières généalogies de la démocratie	160
4. <i>Praxeis</i> : police et insurgeance	168
CONCLUSION : <i>la police du politique</i>	183
Deuxième partie : <i>La fabrique des démocrates</i>	193
CHAPITRE 4 : <i>La police démocratique des discours</i>	195
INTRODUCTION	195
1. La « démocratie » comme signifiant flottant	197
1.1. Conjurer la polysémie, fonder la démocratie	198
1.2. Le signifiant flottant	205
1.3. Les couches du discours démocratique	211
2. La « démocratie » comme emblème	217
2.1. « Il faut défendre la démocratie »	218
2.2. Les débats-rituels	224
2.3. Le front transversal de discours	230
CONCLUSION : <i>la « démocratie » contre la « transformation sociale »</i>	238
CHAPITRE 5 : <i>Surveiller et instruire. La police démocratique des conduites (I)</i>	247
INTRODUCTION	247
1. Des élèves violents	252
2. La démocratie comme discipline sociale	261
3. Discipliner les conduites politiques	274
CONCLUSION : <i>de l'école au travail</i>	287

CHAPITRE 6 : <i>Le gouvernement des travailleurs. La police démocratique des conduites (2).</i>	293
INTRODUCTION	293
1. La démocratisation du management	295
2. Démocratie ou néolibéralisme ?.....	302
3. Management démocratique à l'époque du néolibéralisme.....	318
3.2. Participation et citoyenneté en entreprise	318
3.1. Nouvelles formules participatives.....	331
4. Manager l'environnement social.....	339
4.1. Tactique du gouvernement dialogique.....	340
4.2. L'entreprise citoyenne	348
CONCLUSION : <i>La démocratie ou la convergence syndico-patronale</i>	356
CHAPITRE 7 : <i>Quand faire, c'est dire</i>	363
INTRODUCTION	363
1. La foule ingouvernable	365
1.1. Un défi pour le pouvoir.....	365
1.2. L'éclat des censures	371
1.3. Le nouvel intérêt pour l'opinion plébéienne.....	376
2. Le gouvernement démocratique de la foule.....	381
2.1. L'espace public, un idéal policier	383
2.2. Opérations principales	389
2.3. Les moyens de la bonne législation	394
3. La discipline démocratique de la foule	399
3.1. Éduquer et discipliner la multitude.....	400
3.2. Le rôle disciplinaire des réunions politiques	405
CONCLUSION : <i>Résister à la police démocratique</i>	409
Troisième partie : <i>Sortir de la démocratie ?</i>	415
CHAPITRE 8 : « <i>Il faut désamorcer l'antagonisme</i> »	417
INTRODUCTION	417
1. Le conflit contre le consensus.....	422
1.1. Le conflit comme essence du politique.....	422
1.2. Le conflit comme pratique rationnelle.....	428

2. Un conflit à domestiquer.....	433
2.1. Le conflit comme menace : la nécessité de l'ordre.....	433
2.2. Le conflit comme jeu : l'oubli de la domination.....	438
3. La réduction communicationnelle.....	442
3.1. Le conflit démocratique, un jeu de langage.....	444
3.2. La mésentente démocratique, une scène argumentative.....	449
3.3. Politique des droits de l'homme : le conflit comme revendication.....	455
CONCLUSION : <i>Éléments pour une conflictualité par-delà la démocratie</i>	466
CHAPITRE 9 : <i>Le gris et l'azur. Vers une philosophie de l'avenir</i>	479
INTRODUCTION	479
1. Les aveux de la chaire.....	481
1.1. Le spécifique contre l'universel et l'attitude expérimentale.....	481
1.2. Critique du maître de vérité.....	485
1.2. Le philosophe effacé.....	489
2. La généalogie peut-elle avoir un avenir ?.....	498
2.1. Pourquoi la généalogie peine à se donner un idéal ?.....	500
2.2. « Désidéaler les idéaux ».....	504
3. L'inspiration utopique.....	511
3.1. L'utopie n'est pas l'idéal.....	512
3.2. Prescrire ou inspirer.....	521
3.3. Le pouvoir de l'inspiration.....	527
3.4. Totalité et utopie.....	532
3.4.1. Histoire et utopie.....	532
3.4.2. Société et utopie.....	536
CONCLUSION : <i>Sur les sentiers de l'avenir</i>	542
Conclusion générale : <i>Le désenchantement de la démocratie</i>	545
Bibliographie et sources	553
Index nominum	587

RÉSUMÉ : Nous sommes tous démocrates à présent. Partant de ce simple constat, ce travail propose d'interroger le sens politique d'une telle unanimité. Au prisme d'une démarche généalogique, il fait apparaître que derrière l'évidence démocratique il y a une *volonté* qu'il convient de *problématiser*. A distance des récits optimistes qui voient dans le triomphe contemporain de l'idéal démocratique l'avènement de l'ère de la liberté, il s'agit de retrouver les différents points d'émergence de la volonté de démocratie dans des rapports de forces historiques. Il apparaît alors que l'adhésion à la démocratie est moins le fait d'un désir naturel que l'effet d'une *police du politique* qui, par des voies variées et discontinues, a façonné la manière dont les sujets dominés envisagent leur rapport à la domination. La démocratie s'est déployée comme une police qui produit des sujets autolimités et communicationnels qui ne peuvent plus envisager une lutte qui tendent vers une transformation du monde. Elle génère, en effet, un type d'humanité qui questionne certes la domination, mais sans jamais la remettre en cause. Pour lui, elle est devenue un destinataire de revendications et non plus un obstacle à l'émancipation.

Mots Clés : Démocratie, généalogie, Foucault, utopie, insurgeance, police.

ABSTRACT : We are all Democrats now. From there, this work offers to question the political meaning of such a unanimity. To do so, it will use a genealogical approach. It will thus appear that behind democratic self-evidence there is a *will* which has to be called into question. Far away from the optimistic narratives that analyze the contemporary triumph of democracy as the expression of an era of autonomy, this work seeks to find the different sources of the democratic will in its historical power struggles. It will thus emerge that the adhesion to democracy is not so much the fruit of a natural desire as it is the result of a *police of the politics* which, through various and discontinuous ways, fashioned how we organize the relations between dominants and dominated. It will be seen that the democracy as a police produces self-limited communicational subjects who can no longer envisage struggling as a way to transform the world. The political sense of democracy is to refer us to a kind of humanity which does question domination but never calls it into question as it transforms it into the recipient of claims and not as an obstacle to emancipation.

Key words : Democracy, genealogy, Foucault, utopia, insurgency, police.