Université Paris Ouest Nanterre La Défense
U.F.R. PHILLIA
ED 139 - Connaissance, Langage, Modélisation

Thèse pour le doctorat de philosophie

Thomas BOCCON-GIBOD

# LES PRINCIPES DEMOCRATIQUES DE L'AUTORITE

## FONDEMENTS ET MODALITES DE L'EXERCICE DU POUVOIR DANS LES SOCIETES CONTEMPORAINES

Thèse dirigée par M. Robert DAMIEN

Soutenue le 22 novembre 2011

Jury : M. Robert DAMIEN, M. Stéphane HABER, Mme Hélène L'HEUILLET, M. Thierry MENISSIER, M. Eric MILLARD, M. Pierre-Yves QUIVIGER, M. Mikhaïl XIFARAS

# RESUME

*Les principes démocratiques de l'autorité*
*Fondements et modalités de l'exercice du pouvoir dans les sociétés contemporaines*

L'objet de cette étude consiste à rendre raison du phénomène de l'autorité, dans les deux sens du terme : en définir la nature et en examiner la justification. Ainsi est-ce seulement par un examen critique des usages de la raison qu'il paraît possible d'en déterminer les principes. Dans une première partie, nous nous attachons à dégager pour lui-même un usage critique et réflexif de la raison par opposition aux usages visant la production de connaissances objectives. Nous dégageons de ce fait l'espace dévolu à la philosophie politique dans la configuration moderne des savoirs, entre sciences de la nature et sciences humaines. Dans un second temps, nous examinons les fondements modernes de l'autorité sous sa forme étatique, à savoir la notion de volonté individuelle, sous ses deux modes de théorisations positives que sont, sur son versant épistémologique, l'anthropologie politique, et sur son versant pratico-légal, la théorie de la représentation. Nous nous attachons ainsi, en particulier, à analyser ce qu'on peut entendre par le terme d'institution, et ce qu'il y a de démocratique dans la notion de gouvernement représentatif. Dans un troisième temps, nous nous tournons vers les modalités concrètes de l'autorité à travers l'esquisse d'une généalogie des institutions gouvernementales. Prenant appui notamment sur les origines doctrinales du droit administratif français, nous sommes ainsi conduits à identifier deux modalités essentielles du gouvernement moderne : « l'Etat social », défini par les médiations collectives de la liberté individuelle, et « l'Etat régulateur », défini par l'assomption individuelle des mythes caractéristiques de la modernité.



**Mots clés :** autorité, démocratie, droit public, institutions, modernité, régulation



# SUMMARY

*The Democratic Principles of Authority*
*A study of the foundations and modalities of the exercise of power in contemporary societies*

*The aim of this study is to give an account of the phenomenon of authority, so as to define its nature as well as to examine its justifications. Hence, it seems that it is only by a critical study of the ways of using reason that it is possible to determine such principles. First of all, we try to identify as such a critical and reflexive use of reason, as opposed to those aiming at the production of some objective knowledge. Thereby we define the proper place of political philosophy among the diverse forms of knowledge characteristic of modernity, especially natural and human sciences. Second, we examine the modern foundations of authority in its statist form, namely individual will, through its two main theoretical expressions, political anthropology on the epistemic side, and the theory of representation on the legal-practical one. In particular, we examine the meaning of the notion of institution, and the democratic character of representative government. Thirdly, we look at the concrete modalities of authority through the sketch of a genealogy of governmental institutions. Drawing on the doctrinal origins of the French administrative law, we are thus led to identify two essential modalities of modern government: the "Social State", defined by the collective mediations of individual liberty, and the "Regulatory State", defined by the individual assumption of the myths characteristic of modernity.*



**Keywords**: authority, democracy, institutions, modernity, public law, regulation



EA 3932 Sophiapol – Université Paris Ouest Nanterre La Défense
200, avenue de la République, 92001 Nanterre

# Remerciements

Un grand nombre de personnes ont concouru à l'aboutissement d'un travail dont j'étais loin, en commençant, de soupçonner l'ampleur ni la difficulté. Sans leur aide, il ne fait guère de doute qu'il n'aurait pu voir le jour.

Mes premiers remerciements vont à mon directeur de thèse, Robert Damien, qui ne craignit pas d'en accepter le projet encore inabouti, et, sans se contenter de m'accorder la pleine liberté de le mener selon mes propres penchants, m'astreignit sans cesse à une exigence d'une rigueur et d'une hauteur bien supérieures à celles dont je me sentais moi-même capable. Sans se départir de sa bonhommie ni de sa gentillesse, il me montrait par là, mieux que je ne pourrais l'expliquer moi-même, tout ce que la liberté doit à l'autorité. Espérant ne pas avoir déçu ses attentes, je forme le vœu qu'il trouve ici l'expression de ma reconnaissance profonde comme de ma gratitude sincère.

Mes précédents directeurs de recherche l'avaient précédé sur cette voie. Michel Senellart, qui dirigea ma maîtrise sur « Foucault et le problème de la méthode », tout en m'initiant aux cours sur le néolibéralisme dont il préparait alors l'édition, eut sur ce travail, comme on le comprendra sans peine, une influence aussi précoce que déterminante.

Il me faut également exprimer à Etienne Balibar, qui un peu plus tard dirigea mon DEA sur la notion de guerre dans la philosophie et les sciences politiques contemporaines, et fit preuve à mon égard d'une générosité et d'une attention largement imméritée, ma profonde gratitude. En particulier, les encouragements qu'il me prodigua au cours de ce travail de thèse ne firent pas peu pour me rasséréner devant l'ampleur et la difficulté de la tâche.

Je dois aux professeurs rencontrés à l'Institut d'Etudes Politiques de Paris d'avoir pu me familiariser librement avec la sociologie des politiques publiques, sans quitter des yeux l'objectif proprement philosophique qui était le mien. Mes remerciements vont en particulier à Jean-Marie Donégani et à Marc Sadoun, qui dirigeaient le Master de théorie politique et ne craignirent pas de m'y laisser suivre un parcours quelque peu hétérodoxe, à Frédéric Gros, pour sa disponibilité philosophique et particulièrement foucaldienne, à Patrick Hassenteufel, qui dirigea mon mémoire sur les agences de régulation, et à Patrick Le Galès, qui m'aida à m'orienter dans le maquis des politiques publiques. J'espère là encore, en leur exprimant ma gratitude, que ce travail sera à la hauteur de la générosité et de l'attention dont ils firent preuve à son égard.

Je dois en outre remercier chaleureusement le professeur Eric Millard de m'avoir accueilli, à l'université de Nanterre, dans son séminaire de théorie du droit consacré à Maurice Hauriou, et qui par là me fit considérablement progresser dans la compréhension des enjeux de la pensée du maître de Toulouse, et, au-delà, des spécificités du droit administratif français. Il trouvera particulièrement dans la troisième partie de ce travail d'amples échos, je

l'espère point trop déformés, des innombrables et précieuses indications qu'il put me prodiguer à cette occasion.

Mais ces contributions directes ne sont pas tout encore. Il ne serait pas concevable en effet qu'un travail consacré pour une large part aux institutions ne rende pas hommage à celles sans lesquelles ce travail n'aurait pas pu être développé, et particulièrement, à travers elles, aux personnes qui les font vivre.

Les collègues des différents lycées où, professeur volant, je dispensai pendant quatre ans, tout en préparant cette thèse, un enseignement de philosophie aux élèves de diverses classes terminales, firent preuve à mon égard d'une patience et d'une indulgence souvent méritoire.

Indubitablement, surtout, je dois au dynamisme des membres du laboratoire Sophiapol de l'université de Nanterre d'avoir pu approfondir mon travail dans un environnement d'une qualité vraiment exceptionnelle. Mes remerciements vont d'abord à ses fondateurs et directeurs, Alain Caillé et Christian Lazzeri, qui n'hésitèrent pas à accueillir une recherche qui pouvait sembler au premier abord éloignée de leurs préoccupations, et me permirent en particulier d'organiser une première rencontre interdisciplinaire sur la question de la régulation, et qui sera bientôt suivie d'une seconde.

Je dois également à l'UFR LLPHI dirigé par Jean-François Balaudé, et au département de philosophie dirigé par Jean-Christophe Brenet et Stéphane Haber, de m'avoir permis de mener ce projet à son terme dans les meilleures conditions possibles, en m'y intégrant pour deux années à l'équipe enseignante, et en me permettant notamment – privilège inappréciable – de partager les premiers fruits de mes recherches avec les étudiants de mon cours de licence.

Mais mes remerciements chaleureux vont également à mes camarades doctorants, parmi lesquels j'ai pu trouver l'atmosphère de sympathie et de solidarité, ainsi qu'une remarquable qualité d'échange et de dialogue, qui ont permis à ce travail de s'épanouir dans des conditions que je n'osais espérer. Qu'ils trouvent tous ici le témoignage renouvelé de ma reconnaissance et de mon affection. Je dois, en outre, ménager une place spéciale à la complicité de Joël Pommerat, qui, aux confins de la philosophie et du théâtre, eut sur mon travail une influence dont il devine lui-même, sans doute, la profondeur.

Mes plus fidèles soutiens furent aussi les plus proches. Mes amis ont eu la patience et la gentillesse, pendant ces longues années de travail solitaire, de m'attendre lorsque je m'attardais et de me soutenir lorsque je doutais. Mon frère, mes sœurs, mes beaux-frères, et particulièrement mes parents, ont su me prodiguer l'affection et le soutien, aussi bien moral que matériel, sans lesquels je n'aurais pu en aucun cas mener ce travail à bien, ni même sans doute le commencer. Cette thèse constitue, à leur égard, une bien médiocre expression de ma reconnaissance.

A Julie Valero, enfin, je dois plus que je ne saurais dire.

*« Il y a des dieux aussi dans la cuisine. »*

# Introduction
# Vérité et autorité

## 1. *L'autorité : aspects d'un phénomène*

Personne ne songe à mettre en doute le phénomène de l'autorité. On peut en faire mille descriptions : de la peur de ceux qui en font l'objet à l'enivrement de ceux qui l'exercent, des illusions des uns à la tempérance des autres ; à leur colère ou à leur patience. De l'avis général, il ne fait guère de doute que, sous une forme ou sous une autre, on ne puisse la retrouver dans toutes les sociétés humaines. Il paraît en revanche plus difficile, souvent, de rendre raison de son existence. En effet, expliquer l'autorité, ce serait exclure la possibilité de la critiquer, et du même coup sembler remettre en cause les bases mêmes de notre régime politique. Car la démocratie, comme nul ne l'ignore, est née de révoltes contre l'autorité, et demeure pour cette raison indissociable de soulèvements originaires contre la tyrannie de gouvernants – comme si le peuple n'avait pu authentifier sa propre autonomie que dans la lutte révolutionnaire au terme de laquelle il avait su devenir son propre maître. Peut-être peut-on dire que notre régime politique, sans qu'il y ait à s'inquiéter outre mesure, doit en effet être qualifié de démocratique. Nous vivons donc sous l'autorité du pouvoir populaire. Néanmoins, cela signifie-t-il que nous ne vivions sous aucune autorité ? Parce que le peuple gouverne, et que le peuple c'est « nous », faut-il dire que nous ne sommes pas gouvernés ?

Alors même qu'à l'évidence la réponse ne peut être que négative, un étrange interdit semble peser sur la définition de l'autorité, comme si ce serait se dédire que de comprendre comment l'autorité s'exerce dans les régimes que nous avons appelé démocratiques. Il y a ainsi comme une disjonction entre la pratique que nous avons de notre régime politique et la conception que nous nous en faisons. En effet, d'une part, l'idée que nous vivons dans un

régime démocratique paraît faire l'objet d'un consensus assez large, et ce, que l'on se contente de ses formes instituées, ou qu'on aspire au contraire à les refondre plus ou moins amplement, voire à les renverser intégralement pour installer enfin le pouvoir populaire dans la pureté véridique de son essence propre. Du fait de ce consensus fondamental, si quelques voix s'élèvent pour réclamer un régime vraiment autoritaire, elles ne peuvent être considérées que comme marginales. Et pourtant, d'autre part, ce que nous pourrions appeler le « régime théorique de notre régime politique » apparaît quant à lui traversé d'une ambiguïté foncière, voire d'une contradiction profonde. Car d'un côté nous prétendons connaître l'autorité par les normes qui la légitiment : celles du gouvernement populaire et de la liberté des individus ; mais, d'un autre côté, nous demeurons parfaitement capables de déceler, sous cette norme universelle et fondamentale, des jeux de pouvoir particuliers et contingents, dont l'objet et la nature sont entièrement différents, et vis-à-vis desquels les normes fondatrices n'apparaissent guère plus que comme des éléments purement stratégiques. Or nous ne cherchons jamais à quelles conditions les relations de pouvoir pourraient être rendues adéquates aux normes que nous reconnaissons comme l'essence de notre propre régime politique.

Tout se passe donc comme si nous ne pouvions concevoir le pouvoir que comme une forme de domination. En cherchant les normes de la démocratie, nous prenons donc généralement soin de ne pas mentionner les rapports de pouvoir, puisque par définition celle-ci est censée nous en affranchir afin d'y substituer précisément des rapports de droit, ou en un mot la justice. C'est ainsi que le concept de *gouvernement* fait actuellement l'objet d'une élision remarquable, tant dans les champs philosophique que sociologique. Si nous sommes capables de définir les normes démocratiques, si nous regorgeons de manières de décrire de multiples façons et à de multiples fins les modalités concrètes de l'action gouvernementale, nous serions bien en peine, dans l'état actuel des débats académiques, de définir, à proprement parler, les normes d'un gouvernement démocratique. L'*autorité gouvernementale* semble ainsi comme un angle mort de la théorie politique. A tout prendre, il en paraîtrait même le point aveugle : contrepoint invisible de ce tout qui nous est donné à voir dans le champ dit « politique ».

De loin en loin, on s'étonne pourtant de la « crise de l'autorité » dans les « sociétés démocratiques ». Parents, professeurs, hommes politiques auraient-ils perdu le secret du charisme qui faisait la force de leurs prédécesseurs ? Sous cette forme guère attrayante, la question intéresse assez peu le monde académique, qui la laisse pour l'essentiel aux éditorialistes, lesquels peuvent alors la traiter, sans surprise, sur le mode de la déploration.

N'y a-t-il pas pourtant quelque chose de plus justifié, dans l'exercice de l'autorité, que ce que contiennent de vagues considérations morales ou moralisantes ?

Certes, si le problème ne concernait vraiment que les traditions immémoriales et les ressorts cachés de l'âme des peuples, on pourrait raisonnablement le laisser aux gardiens du souvenir de la grandeur nationale, en pariant raisonnablement qu'il finirait bien par mourir avec eux. Mais la question de l'exercice de l'autorité est d'une telle universalité qu'elle concerne directement les actes les plus quotidiens de n'importe quel individu. Peut-on à la fois vitupérer contre l'inertie administrative et gémir devant la destruction programmée des « services publics » ? N'y a-t-il pas quelque inconséquence, parfois, à contester l'exercice de l'autorité tout en en réclamant certains bénéfices ? Ce type de problème, laissé en blanc par le consensus aidé par une sorte de division du travail académique, appelle pourtant bien des solutions concrètes et solidement justifiées, et non pas simplement l'invocation de principes abstraits ni le refuge dans de creuses certitudes morales.

## 2. *L'essence de l'autorité*

Mais peut-être l'autorité est-elle de ces phénomènes dont on ne peut s'approcher qu'en tremblant. Définir, de la conduite des hommes, les principes et les conséquences, les tenants et les aboutissants, ne serait-ce pas prétendre à une place qui ne serait plus tout à fait humaine ? Hannah Arendt, dans l'une des rares tentatives contemporaines de définir le phénomène de l'autorité, fut ainsi conduite à souligner la solidarité de la notion moderne d'autorité et de la théologie chrétienne médiévale ayant accompagné le développement de l'institution ecclésiale. Une lecture rapide pourrait y voir la confirmation que théoriquement si ce n'est moralement, sa définition est naturellement impossible. Et en effet, pour s'en tenir au seul plan théorique, si l'autorité était à la science sociale ce point aveugle de réfraction qui, à la manière d'une lentille, déforme ses objets dans le mouvement même de leur ordonnancement, il y aurait de la naïveté, sans doute, à vouloir l'éclairer à son tour, puisque ce serait aussi bien s'exposer à ne plus rien voir du tout, tout en croyant tout voir.

Aussi bien n'est-ce pas l'objet de la thèse de Hannah Arendt, pour qui, en deçà de sa reprise par l'Eglise catholique, la notion d'autorité est en réalité le produit historique et contingent de la conjonction improbable des structures de la société romaine et de la théorie proprement philosophique issue des œuvres de Platon et d'Aristote. En effet, c'est d'abord, selon elle, pour protéger l'exercice de la philosophie comme recherche de la vérité que Platon,

après le traumatisme de la mise à mort de Socrate, en usant de métaphores aussi variées que celles de la navigation, de la médecine ou du tissage, a voulu arrimer à l'organisation politique la notion d'une compétence au sujet de la vérité. Mais dans cette association, la notion d'autorité ne prenait encore à vrai dire aucune part, puisqu'elle est d'origine bien postérieure, à savoir les institutions de la république romaine. Dérivée du verbe *augere*, qui signifie « augmenter », celle-ci est en effet indissociable de la notion de *tradition*, grâce à laquelle les diverses actions des dirigeants politiques sont réputées n'être jamais que des « augmentations » de la *fondation* originaire de la communauté[1]. Une troisième instance, précise Arendt, venait compléter l'unification de l'édifice républicain : la *religion*, interprétée comme puissance de mise en relation des individus aux commencements de la communauté. Or telle était la solidarité des termes de cette « trinité » que l'on ne put jamais toucher à aucun d'entre eux sans entraîner la chute des deux autres[2]. Les Romains n'en ont pas moins formulé les principes de leurs structures sociales dans les termes à eux légués – eux qui étaient si soucieux de tradition et de fidélité aux commencements – par la culture grecque.

Si pour Arendt la religion chrétienne ne devint par la suite la religion de l'empire que pour en affermir les bases, en retour, la notion romaine d'autorité put alors faire l'objet d'une véritable reprise théologique qui permit d'asseoir la suprématie spirituelle des princes de l'Eglise sur les chefs séculiers, à qui était laissé l'exercice de la simple contrainte par corps[3]. Pour employer un autre terme romain, l'art de régir (ou de régner) se subdivisait alors dans les deux éléments qui constituent encore largement, sous d'autres formes, notre héritage actuel : aux uns la direction, aux autres la correction. Les deux fonctions devaient bientôt se fondre à nouveau en une seule, par l'intermédiaire de la spiritualisation de la mission royale et conséquemment de la fameuse dualisation du corps du roi, désormais attachée au nom d'E. Kantorowicz[4]. Loin de ses sources grecques, l'exigence de justification de l'exercice du pouvoir politique se confondait peu à peu avec le témoignage vivant d'un Dieu incarné. Avec le renouveau moderne, par le biais de la Réforme protestante puis du jansénisme catholique, de la théorie augustinienne de la grâce, définir l'autorité devint alors une entreprise plus délicate encore, les voies de Dieu semblant tout à fait se retirer du monde et se mettre incommensurablement hors d'atteinte des pauvres efforts humains.

---

[1] H. Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité ? », *in La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1989, p. 160.

[2] *Ibid.*, p. 168 : ainsi peut-on considérés que Luther, en sapant l'autorité temporelle de l'Eglise, Hobbes, en voulant se passer de la tradition et enfin les humanistes, en se détournant de la religion et de l'autorité, furent trois des principaux responsables de la crise de l'autorité à l'âge moderne.

[3] *Ibid.*, p. 166. Voir depuis les analyses décisives de M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du* regimen *médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995, en part. p. 93 et p. 203-205.

[4] Voir M. Senellart, *op. cit.*, deuxième partie et en part. p. 97-98 ; E. Kantorowicz, *Les deux corps du roi*, Paris, Gallimard, 1989.

Or, comme le montrent précisément les travaux d'Arendt et de quelques autres, l'entreprise de recherche des conditions de possibilité d'une définition de l'autorité n'est pourtant pas sans exemple, ni manifestement sans succès. Faire l'histoire des formes de l'autorité, c'est bien déjà se donner les moyens concrets d'en saisir la signification, en d'autres termes de la définir, même si c'est à partir de ses usages et non de quelque intuition abstraite de son essence éternelle.

Or l'entreprise n'est pas seulement possible, mais nécessaire, car de fait, à peu près à la même époque où l'exercice légitime du pouvoir, retranché dans le secret de ses arcanes, s'employait à devenir invisible, l'action gouvernementale, articulée aux théories machiavéliennes et post-machiavéliennes de la raison d'Etat, devenait l'objet d'un savoir objectif, constituant un nouveau point d'accroche de la problématique politique à la problématique de la vérité[1]. Aussi, à travers l'étude du phénomène de l'autorité, il ne s'agit pas tant, contrairement aux thèses de certains néorépublicains contemporains (héritiers ou non de l'auteure de la *Condition de l'homme moderne*), de retrouver le fil perdu de la continuité sacrée qui, par-delà 1789, nous rattacherait aux sources mêmes de notre civilisation et constituerait par là la voie de notre véritable salut, que de comprendre les structures réelles de l'exercice légitime du pouvoir dans les sociétés contemporaines. Hannah Arendt se défendait elle-même de vouloir définir « l'essence de l'« autorité en général » »[2]. Pour notre part néanmoins, nous prendrons au sérieux l'idée d'une crise de l'autorité pour nous demander, si vraiment il y a lieu de s'en inquiéter, comment il serait possible d'y remédier.

La tâche à nouveau ne semble pas sans danger. S'interroger si directement sur l'autorité, n'est-ce pas courir le risque de corroder encore davantage ce qui reste des principes fondamentaux de l'ordre politique ? Tout se passe comme si encore une fois, n'étant plus trop sûrs de la voie à suivre pour faire la révolution – à supposer que nous l'ayons jamais cherchée – le plus sûr pour nous soit de définir le gouvernement légitime par un ensemble abstrait de normes fondamentales (à savoir, en général, la liberté, l'égalité et la justice), tout en prenant soin de détourner le regard des manières dont elles sont « mises en œuvre » ; aussi, lorsque, nous inquiétant de l'écart possible entre la théorie et la pratique, nous tournons résolument le regard vers cette dernière, nous perdons de vue la question de ses fondements.

Notre rapport à l'autorité politique semble ainsi enfermé dans une étrange alternative : justifier l'autorité de la manière la plus neutre possible pour ne pas risquer de détruire la possibilité de contestation (voire de révolte) qui, comme en attestent les origines historiques

[1] Voir M. Senellart, *op. cit.*, ainsi que *Machiavélisme et raison d'Etat, XII^e- XVIII^e siècles*, Paris, PUF, 1989.
[2] H. Arendt, *op. cit.*, p. 122.

des régimes politiques modernes, semble être le cœur vivant de la démocratie ; ou inversement, garder le silence à son sujet pour pouvoir critiquer à loisir la manière dont ceux qui la détiennent l'exercent contre ceux qui la leur ont confiée, mais en risquant alors de s'enfermer dans une contestation stérile, voire confortable, et peut-être même illusoire. Dans les deux cas, par peur d'en justifier les abus, on se refuse à rendre raison de l'autorité dans son aspect le plus immédiat et le plus concret. Rédigées il y a plus de deux siècles, les déclarations des droits de l'homme sont ainsi devenues peu à peu l'horizon indépassable de notre temps.

Il nous semble donc qu'il convient d'aller plus loin que Hannah Arendt, et, en se défiant tout autant qu'elle de l'univocité et de l'universalité du phénomène de l'autorité, de rechercher un autre point d'articulation possible de l'exigence de vérité et de l'exercice du pouvoir. Plutôt qu'un exposé dogmatique, c'est cette *question* que désignera ici la notion de « principes de l'autorité ».

### *3. Autorité et démocratie : la critique comme opérateur de justification*

Il semble en effet hors de doute que rechercher les véritables principes de l'autorité, quand bien même celle-ci serait « démocratique », ou « compatible avec un régime démocratique », ne pourrait en réalité que justifier des usages non démocratiques de l'autorité, puisque précisément assis sur un fondement qui serait de l'ordre d'un *savoir*. A ceux capables de connaître de tels « principes de l'autorité démocratique » on pourrait alors confier celle-ci sans s'inquiéter davantage ; quant aux autres, il leur resterait toujours la possibilité de prouver, aux yeux de leurs maîtres comme aux leurs, leur propre aptitude à obéir aux vrais principes de la liberté et de la justice. Pour d'évidentes raisons qui tiennent autant de la morale que de la logique la plus élémentaire, il ne peut donc être question de rechercher les principes de l'autorité à la manière dont on cherche à connaître un objet ordinaire. Il convient bien, à cet égard, de rompre avec la problématique de la raison d'Etat qui, dans le contexte de la concurrence des nations européennes pour la suprématie depuis le XVII$^{e}$ siècle, constitue, comme nous le disions, le point d'articulation essentiel de la vérité et du pouvoir.

Par conséquent, bien loin que la critique exclue toute possibilité de définir l'autorité, il semble qu'elle en constitue au contraire la condition fondamentale de toute appréhension véritable. Mais pour ce faire, il est capital que cette critique ne se tienne pas elle-même sur le sol d'un *savoir supérieur*, puisque cela ne pourrait revenir qu'à redoubler le problème au lieu

de le résoudre. Cette logique perverse, on le sait, fut celle même des procédés staliniens. On sait bien que ces derniers, décrits entre autres par Arthur Koestler dans *Le zéro et l'infini*, consistaient à amener des adversaires politiques à s'annihiler de la manière la plus absolue, en reconnaissant que s'ils s'étaient opposés à l'autorité, ce ne pouvait être que par ignorance, laquelle ne pouvait elle-même avoir sa source que dans une nature vicieuse. Il convient en cela, comme nous le verrons, de se tenir à l'écart de toute « dialectique de l'autorité », de quelque nature qu'elle soit. Mais puisque ce n'est pas sur une connaissance supérieure que peut s'adosser la critique, celle-ci ne peut se tenir que sur le plan de la *pratique*, c'est-à-dire encore une fois, de la définition de l'autorité par ses *usages* plutôt que par ses fondements, et par la variété de ses significations concrètes plutôt que par l'unité de sa nature profonde.

Il doit donc y avoir un usage de la vérité qui, sans s'opposer directement à toute connaissance objective, ne soit pas pour autant équivalent à cette dernière. C'est uniquement en recherchant la possibilité de tenir sur l'autorité un discours de vérité qui ne soit pas un discours « vrai », ou encore de faire jouer l'un contre l'autre deux usages possibles de la vérité, qu'on peut envisager d'en discerner la nature. Ainsi, la seule issue qui reste si l'on veut réellement apprendre quelque chose de concret au sujet de l'autorité, comme en particulier la manière dont elle se constitue, les fragilités qu'elle doit affronter, et enfin l'usage que l'on peut en faire ou le moyen dont on peut s'en défaire, consiste à la considérer, non pas directement, mais à travers l'examen de la possibilité même de tenir à son égard un discours qui la décrive « en vérité ». C'est alors que nous pourrons envisager de décrire les conditions concrètes et effectives de la liberté et de l'égalité dans une société donnée.

Ainsi, c'est seulement parce qu'elle est indissociable d'une attitude critique et non pas d'une attitude positive, ou encore d'un rapport critique au savoir, que cette définition de l'autorité pourrait éventuellement être définie comme démocratique. Il faudra pour cela comprendre en quel sens le rapport à la vérité instauré par l'attitude critique à l'égard des fondements de l'autorité est lui-même un rapport radicalement égalitaire, et susceptible en particulier de caractériser autant la liberté des individus sur qui elle s'exerce que de ceux qui l'exercent. C'est en ce sens seulement qu'on pourra dire que cette critique des types de justification du pouvoir légitime constitue effectivement la définition de principes démocratiques de l'autorité. Sans anticiper sur les résultats de cette étude, nous en renvoyons l'examen à la conclusion de cette dernière.

### 4. *Structure de cette étude*

S'ils semblent le plus souvent en esquiver la spécificité, les discours articulés au phénomène de l'autorité sont fort nombreux et d'une grande diversité. Ils recouvrent en effet des réflexions aussi hétérogènes dans leur objet que dans leur structure, et aussi variés que ceux de la philosophie, de la sociologie, de l'anthropologie, du droit et des sciences politiques. Les examiner à l'aune du problème de la justification de l'exercice du pouvoir nécessite cependant de les articuler sans rien perdre de leurs spécificités respectives, et de les ordonner selon la manière dont ils cherchent, chacun selon son mode, à en rendre raison.

Par là, il ne s'agit pas de chercher en tout lieu, par pétition de principe, une vaine confirmation de notre jugement quant à l'élision du problème de la justification des actions gouvernementales du champ des études disciplinaires. Le fait est que, pour définir le problème de l'autorité, il nous faut partir de ces discours même, et notamment, de leur incohérence systémique. C'est ainsi uniquement par leur mise en corrélation systématique, par leur examen raisonné et ordonné que l'on pourra s'acheminer, de manière finalement toute négative, vers une appréhension des principes de légitimité des actions gouvernementales. Dès lors, comme nous avons dit que c'est seulement par la critique de la possibilité de connaître l'autorité que l'on peut envisager d'en comprendre adéquatement le phénomène, c'est seulement par la recherche de l'articulation manquante entre les différents discours qui portent sur elle en cherchant à y distinguer leur propre fondement objectif, ou à y découper une certaine part de positivité, que l'on peut se mettre en mesure d'apercevoir ces « principes » de manière un tant soit peu concrète et précise. Aussi bien, de fait, est-ce en cherchant à définir génériquement le concept de gouvernement que nous avons été amenés, devant le constat de l'impossibilité radicale de *connaître* un tel objet, à *reconnaître* la spécificité irréductible du phénomène de l'autorité qui en paraît l'essence, et à chercher d'en discerner les contours dans le creux même laissé par les discours positifs qui y découpent leur propre part.

Par conséquent, notre étude sera tout simplement ordonnée selon les catégories disciplinaires des différents discours qui observent le problème de l'autorité au prisme de sa vérité objective. Pour commencer, il nous faudra donc examiner directement les rapports de la vérité et de l'action à travers l'examen critique des discours les plus généraux sur cette question. A travers cette étude générale de la vérité à partir de ses usages possibles, nous tâcherons alors de ménager une place, aux côtés des sciences naturelles, sociales et « humaines », à un discours de vérité qui soit proprement *politique*. De la sorte, nous nous

emploierons à arracher les phénomènes politiques à l'irrationalité pure et simple où elle est tenue dans la plupart des théories contemporaines du bon gouvernement, et dans lesquelles, conformément à l'effort d'objectivation de son action initiée à l'orée des temps modernes, ce qui relève d'autre chose que du calcul réfléchi est considéré comme indigne de considération.

Armés de ces éléments rudimentaires de grammaire politique, nous pourrons considérer dans un second temps le problème de l'autorité de manière plus directe, sous l'angle des fondements des institutions. Là encore, ces fondements seront examinés selon leur prétention à être conçus comme l'objet d'une connaissance possible. Après donc avoir opéré, dans la première partie, une critique générale des prétentions de la raison à connaître des raisons mêmes de l'existence et de la vie en société, nous tournerons notre attention vers la dimension explicitement pratique de ces différents discours de vérité sur l'action gouvernementale. Cette dimension pratique, qui permet d'identifier la dimension spécifiquement politique de l'existence au sein d'une institution donnée, suppose dans un premier temps que soit remise en cause l'articulation fondamentale, et caractéristique de la modernité, entre la théorie objective de l'Etat et le projet général d'une science de l'homme. Dans un deuxième temps, nous pourrons alors pencher sur les principes généraux des communautés politiques modernes, en d'autres termes les fondements des Etats démocratiques. Pour ce faire, faute de pouvoir prétendre à une exhaustivité de toute façon hors d'atteinte, nous nous limiterons pour l'essentiel au cas français.

Dans un troisième temps, quittant l'examen des fondements de l'autorité politique moderne, nous pourrons alors nous tourner vers ses principales modalités d'exercice, en nous limitant là encore pour l'essentiel à la France. Nous pourrons alors, par conséquent, examiner enfin les institutions gouvernementales modernes à travers leur manière d'exercer le pouvoir et non plus à partir du seul fondement normatif de ce dernier. Pour ce faire, nous nous emploierons notamment à dépasser les oppositions factices qui tendent à paralyser la réflexion sur l'existence en société en l'enfermant dans des catégories réifiées, telles que la société et l'Etat, ou les institutions et le marché, et qui n'ont pour fonction que de servir de trame à une connaissance objective et de fondement à divers discours disciplinés, nous laissant incapables comme tels de comprendre le phénomène dont ils traitent dans toute sa généralité. Tâchant d'analyser les voies principales de structuration du pouvoir dans les sociétés modernes, nous nous emploierons à indiquer, parmi ces massifs d'aspect touffu, des voies empruntables pour la liberté.

Première partie

# Science et politique

## Les usages modernes de la vérité

# Chapitre 1

# Connaître l'action

## L'objectivité scientifique en sciences humaines et sociales

…Il est au contraire essentiel à notre recherche que nous ne voulions apprendre par elle rien *de nouveau*. Ce que nous voulons *comprendre* est quelque chose de déjà pleinement manifeste. C'est en effet *cela* qu'en un certain sens nous semblons ne pas comprendre.

Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, § 89.

### 1.1 Les deux méthodes

On peut entendre le concept de gouvernement en deux sens : ou bien dans celui de l'action même de gouverner, ou bien dans celui de l'instance détenant le pouvoir d'entreprendre cette action. D'autre part, on peut donc définir l'action de gouverner, d'une manière générale, comme le fait d'agir avec autorité, c'est-à-dire d'une manière reconnue comme légitime, sur les actions des autres. Ainsi, dans l'un ou l'autre sens du concept de gouvernement, il apparaît nécessaire de comprendre ce que signifie, d'une manière générale, connaître les actions : pour rendre raison de l'action gouvernementale, il faut, en d'autres termes, répondre à la question de savoir ce qu'est une action.

Mais à strictement parler, il ne s'agit pas là d'une question préalable, laquelle commanderait la réponse à une question initiale consistant à demander ce qu'est une action légitime et juste. De fait, savoir ce qu'on peut dire rationnellement de l'action permet déjà de savoir quel type de raisonnement se trouve susceptible de la justifier. Si donc nous pouvons renvoyer à la seconde partie de cette étude la question de savoir ce qu'il faut entendre exactement par « l'instance » reconnue comme exécutrice « légitime » de l'action sur les actions de autres (ou le concept de gouvernement entendu au sens *institutionnel* du terme), pour nous consacrer dans celle-ci au problème général de la connaissance de l'action, ce n'est qu'une question d'exposition, car ces deux questions ne sont que deux manières différentes de poser un seul et même problème.

La clarification du concept de gouvernement implique ainsi la formulation, comme on va le voir, non pas d'une théorie explicative, mais d'une logique descriptive du pouvoir et des interactions sociales ; autrement dit, d'un discours qui ne dit pas ce qu'ils sont (et ce qu'il convient de faire étant donné ce qu'ils sont), mais ce qu'on en dit (et ce qu'on peut en penser à partir de ce qu'on en dit). Dans cette première partie, il s'agira à la fois de justifier cette proposition et d'exposer ce qu'elle signifie.

A l'heure actuelle, pour dire la vérité au sujet de l'action, deux méthodes se présentent.

La première relève de l'ontologie, et son discours, de l'explication scientifique. Dans cette perspective, on s'interrogera sur la nature de l'action, ou encore sur *ce qu'elle est*. On distinguera ainsi, en ce sens, les *actions* des *événements*, dans la mesure où les premières seront réputées intentionnelles et s'expliquer par l'intervention d'une forme de volonté.

Dans l'état actuel des discussions, ce premier type d'explication renvoie donc au problème général dit de la relation entre l'esprit et le corps, ou plus généralement de ce que l'on désigne aujourd'hui sous le terme de philosophie de l'esprit. Dans cette perspective, l'analyse de la notion d'action permet de faire le partage entre actes intentionnels et actes non intentionnels et renvoie dès lors à la notion de liberté. Elle réactualise, en effet, la vieille question de savoir dans quelle mesure nous sommes des êtres libres de nos propres choix, et dans quelle mesure ceux-ci sont commandés par notre propre nature. Ainsi, la remise en cause de la dualité entre l'esprit et le corps (ou encore la défense d'un *monisme matérialiste*) est-elle dotée incidemment d'une portée subversive, dans la mesure où elle tend à remettre en cause la connaissance supposée qu'a un sujet de ses propres actes.

Par là même, la connaissance progressive du comportement humain par les sciences de la cognition ouvre à la connaissance rationnelle des horizons pratiques de plus en plus nombreux. Ainsi, les progrès des recherches en psychologie autorisent des espoirs quant au traitement d'un certain nombre de pathologies comportementales et conséquemment, d'une manière générale, au développement des capacités d'agir des êtres humains, ce qui correspond à une conception de la liberté tout à fait concrète, et qui dès lors ne s'énonce pas tant dans les termes (imprécis, voire obsolètes aux yeux de la science) du droit ou de la morale, mais dans ceux, rigoureusement définis, de la connaissance de la nature. De telles recherches ouvrent ainsi de nouveaux horizons pour appréhender la notion même d'humanité[1].

Il est ainsi indéniable qu'un grand nombre d'études consacrées au gouvernement à l'heure actuelle procèdent d'un certain étonnement devant nombre de progrès scientifiques et

[1] Voir J. Proust, « Le contrôle de soi: vers un homme nouveau? », *Le Débat*, n°157, 2009, p. 124-144.

d'avancées technologiques. Le développement de l'intelligence artificielle d'une part, et celui des technologies de communication d'autre part, indiquent un bouleversement certain dans notre manière de nous comporter les uns vis-à-vis des autres ainsi que de partager le pouvoir. On a pu voir ainsi, dans le développement d'outils permettant une participation accrue dans des structures de partage d'information – par exemple le langage XML ou encore ce qui s'est appelé un temps le « web 2.0 »[1] – l'irruption de technologies révolutionnaires au sens fort du terme, dans la mesure où celles-ci ne consisteraient pas simplement en une série d'innovations technologiques supplémentaires, mais modifieraient profondément les structures de pouvoir en remettant en cause la monopolisation traditionnelle de la décision par certaines catégories d'individus.

Le caractère profondément novateur et lourd de conséquences de tels progrès scientifiques et techniques ne peut être mis en doute. Notre propos est plutôt de savoir dans quelle mesure une technologie nouvelle peut influer sur la manière dont nous nous gouvernons, c'est-à-dire *comment* nous décidons « ensemble » de ce que nous faisons ou de ce que nous allons faire. Il s'agit de comprendre, au-delà des déclarations d'intention et des effets de suggestion (puissants en l'occurrence), comment, concrètement, s'opèrerait une telle prise de pouvoir à plusieurs, quelles seraient précisément les voies d'une telle extension collective de la liberté d'agir.

Or, pour cela, il apparaît nécessaire d'inscrire les développements scientifiques et techniques dans le contexte pratique de leur mise en œuvre. Autrement dit, au-delà de question de savoir *de quoi* le gouvernement sera fait, il s'agit donc de comprendre *comment* il sera mis en œuvre et s'exercera. Au-delà des nombreuses obscurités concernant la manière précise dont la prise de décisions publiques sera bouleversée par l'irruption des « média participatifs », on sait en effet, de nombreuses expériences à l'appui, que d'une manière générale l'usage d'une technique se révèle le plus souvent, sinon toujours, susceptible d'effets inattendus. Qui soigne qui et avec quels matériels ? Qui utilise les machines fabriquées par qui, et à quelles conditions ? Comment s'organise, concrètement, la vie autour des technologies d'information, de communication et d'aide mutuelle ? Même si les technologies nouvelles paraissent susceptibles d'apporter des réponses nouvelles à de telles questions anciennes, la question demeure de savoir comment elles seront mises en place et s'adapteront ou se grefferont aux précédentes. Quoi qu'il en soit, de telles interrogations impliquent donc

[1] Sur cette catégorie relativement floue, voir sa définition par son promoteur, T. O'Reilly, « What is Web 2.0 ? », disponible à l'adresse suivante : http://www.oreillynet.com/lpt/a/6228.

de prendre un certain recul par rapport à la technologie et de considérer la science, comme la technique qui prend appui sur elle, du point de vue de leur *usage* possible.

Ces considérations tout empiriques suffisent à justifier, d'un point de vue pratique, le second type de manière dont on peut dire la vérité au sujet des actions. Celui-ci n'a pas besoin de chercher ses conditions d'intelligibilité ou ses propres fondations dans la philosophie de l'esprit, car son problème n'est pas d'ordre ontologique, ni même à proprement parler explicatif et scientifique. Ce second type relève de ce qu'il est convenu d'appeler, d'une manière générale, les sciences humaines, et s'attache à décrire la manière dont les gens agissent à partir des représentations qu'ils ont de leurs propres actes. La question devient alors, en ce sens, de savoir non plus *ce qu'est* une action, mais *comment* on agit.

Dans une perspective scientifique, un tel programme, à strictement parler, est dépourvu de valeur, puisqu'il s'attache à des représentations mentales qui peuvent être considérées en droit comme des représentations déformées de la réalité véritable, au sens où l'idée d'une psychologie scientifique doit être fondamentalement conçue en opposition à la « psychologie populaire » ou *folk psychology*[1]. Cependant, quelque soit le soubassement ontologique qu'on leur suppose, il n'est pas irrationnel en soi de rendre compte de la manière de telles représentations dont s'ordonnent les unes aux autres. Ainsi, parce qu'un raisonnement juridique pourrait sembler tenir l'existence de quelque chose comme un esprit libre pour acquise, et que cette notion d'esprit ait à être battue en brèche par la science positive, il n'en demeure pas moins qu'il est bien un raisonnement qui a comme tel sa propre validité, et dont la valeur intrinsèque est à vrai dire d'autant plus importante que nos actes présents et à venir en dépendent directement. Aussi, pour caractériser le monde des actions humaines, peut-être faut-il parler comme Pascal, d'un « hôpital de fous » ; il n'en demeure pas moins que cet hôpital a sa propre logique puisque ces fous s'efforcent concrètement de s'entendre et de s'accorder « au moins mal qu'il se peut » [2].

Entre ces deux manières d'appréhender l'action, il ne faut donc pas voir la distance qui opposerait l'usage rigoureux de la raison et celui qu'il faudrait ranger, faute de mieux, sous les catégories floues de l'interprétation, ou de la compréhension par empathie, ou encore de projection mentale. Il n'y a en effet aucune raison de penser que les sciences humaines, du fait de leur manière de procéder, postulent des entités métaphysiques que la science positive sera nécessairement amenée quelque jour à dissiper comme des êtres de pénombre.

---

[1] Voir p. ex. D. Fisette et P. Poirier, *Philosophie de l'esprit, état des lieux*, Paris, Vrin, 2000.
[2] Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, Paris, Seuil, 1963, n°533, p. 578.

Nul sans doute mieux que Claude Lévi-Strauss ne s'est efforcé de le montrer, faisant valoir que l'effort de connaissance porté sur la manière de vivre se révèle, à l'examen, fondamentalement du même ordre que celui qui porte sur les choses naturelles. Ainsi, de célèbres pages de *La pensée sauvage* ne laissent-elles aucun doute quant à la défense par leur auteur d'un naturalisme parfaitement radical en sciences de l'homme, inscrivant l'anthropologie dans le projet général de « réintégrer la culture dans la nature, et finalement, la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques »[1].

On sait en effet que Lévi-Strauss pensait nécessaire, sinon possible, de remonter de l'ordre des significations (pratiques et vécues, telles que se les représentent les acteurs dans leur propre langage) à l'ordre de tous les ordres « culturellement situés » de significations, et de saisir par là quelques principes fondamentaux de l'existence humaine[2]. La manière dont les hommes parlent doit en effet être elle-même considérée comme un phénomène naturel – Lévi-Strauss s'appuyait comme on le sait, à l'appui de cette thèse, sur les développements de la linguistique structurale[3]. Par conséquent, la mise en relation générale de tous les ordres de signification et leur comparaison systématique est susceptible de donner des informations empiriques valables d'une manière générale sur le fonctionnement de l'esprit humain.

Lévi-Strauss proposait en conséquence de faire se rejoindre les sciences naturelles et les sciences humaines par-delà les différences de méthode dans le traitement de leur objet commun, l'esprit humain. Cependant, afin de préciser le statut théorique de l'anthropologie, il fut amené à montrer que les sciences humaines et les sciences sociales, en dépit de l'identité de leur objet (les relations sociales et les représentations individuelles de l'action), diffèrent fondamentalement l'une de l'autre[4]. Il montrait par là en même temps que, du point de vue de la valeur de vérité du discours, la manière dont on aborde une question se révèle plus déterminante encore que cela même dont il est question. Pour lui, en effet,

> « sous le manteau des sciences sociales, on trouve toutes celles qui acceptent sans réticence de s'établir au cœur même de la société, avec tout ce que cela implique de préparation des élèves à une activité professionnelle, et de considération des problèmes sous l'angle de l'intervention pratique.

---

[1] C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1990 [1962], p. 294.
[2] *Id.*, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 2003 [1958], p. 402.
[3] Il voyait en fait dans la linguistique une science au plein sens du terme, seule parmi les sciences humaines à pouvoir être mise « de plain-pied avec les sciences exactes ou naturelles » (*Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1997 [1973], ch. XVI, p.351).
[4] *Ibid.*, chap. XVI (« Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines »). *Contra*, voir Dan Sperber, « Allocution du prix Claude Lévi-Strauss », 2009, texte disponible à l'adresse suivante : http://www.dan-sperber.fr/?p=792.

En revanche, les sciences humaines sont celles qui se mettent en dehors de chaque société particulière : soit qu'elles cherchent à adopter le point de vue d'une société quelconque, soit celui d'un individu quelconque au sein de n'importe quelle société, soit enfin que, visant à saisir une réalité immanente à l'homme, elles se placent en-deçà de tout individu et de toute société. » (C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux, op. cit.*, p. 360.)

Par là se révèle une nouvelle fois la valeur de la division fondamentale entre discours à visée théorique et discours à visée pratique. Ainsi par exemple, dans *De la division du travail social*, Durkheim traçait les contours d'une science de l'action humaine destinée à améliorer les conditions concrètes d'existence, et à ce titre agissait en sociologue, tandis que, dans *Les formes élémentaires de la vie religieuses*, il s'attachait à la mise en lumière des spécificités du phénomène religieux en général comme essence du phénomène social, quel que soit le type de société considérée, bien que s'appuyant pour ce faire, en particulier, sur un certain type déterminé de société (« le système totémique en Australie ») : il se faisait ainsi anthropologue au sens du « point de vue d'un individu quelconque au sein de n'importe quelle société », et passait donc des sciences sociales aux sciences humaines. De même, pourrions-nous ajouter, l'acquisition de nouvelles connaissances sur le fonctionnement de l'esprit humain et le développement de techniques novatrices de communication ne disent encore rien de l'usage qui pourra en être fait : si la science ouvre à la pratique de nouveaux horizons, elle ne dit encore rien, à strictement parler, de ce qu'ils pourront être en effet, d'un point de vue radicalement « en-deçà de tout individu et de toute société ».

Cependant, la manière dont Lévi-Strauss voulait parvenir à une définition de l'esprit humain paraissait impliquer une rupture avec la manière dont les sciences de la nature établissent la vérité de leurs énoncés, à savoir des raisonnements causaux. En effet, en rompant avec les sciences sociales, qui prétendent énoncer des énoncés prédictifs sur les phénomènes sociaux de la même manière que les sciences de la nature pour les phénomènes naturels, Lévi-Strauss paraissait conduit à superposer, à la différence de *position* de l'observateur par rapport à l'objet étudié (à l'intérieur ou à l'extérieur de la société), une différence *épistémologique* (entre un raisonnement causal et un raisonnement non causal, essentiellement comparatiste). Ainsi, l'articulation entre le projet anthropologique et le projet sociologique a-t-elle pu faire l'objet d'une réinterprétation visant à préserver l'ancrage ontologique des « sciences humaines *et* sociales »[1]. Le problème est, là encore, de déterminer les conditions de possibilité et les critères opératoires d'une anthropologie réellement scientifique, c'est-à-dire caractérisée de manière réellement universelle, et permettant dès lors

[1] Voir D. Sperber, *op. cit.*

la jonction *effective* avec les sciences de la nature. Toutefois, une indication donnée par Lévi-Strauss quelques lignes en-dessous du texte précité semble éclairer le problème d'une manière différente, en évoquant par métaphore la spécificité des sciences humaines par rapport aux sciences sociales.

En effet, même si son projet est en un sens plus radical que celui du praticien des sciences sociales, l'anthropologue, affirme Lévi-Strauss, ne saurait pour cette raison le regarder de haut : cette distinction est purement théorique et n'implique pas jugement de valeur, et la voie qu'il emprunte n'est pas celle d'une science supérieure à la sienne. Il s'agit en fait d'un autre usage de la raison, moins immédiat mais non moins rigoureux que le précédent. Dès lors, parallèlement à ce principe de distinction conceptuelle (la position du scientifique par rapport à son objet), il en ajoute un autre, qui paraît d'ordre psychologique et « interne » plutôt qu'épistémologique à strictement parler : « la différence entre sciences sociales et sciences humaines n'est pas seulement une affaire de méthode ; elle est aussi affaire de tempérament »[1]. Le point semble anecdotique, mais il paraît cependant refléter une caractéristique essentielle des sciences humaines, qui est la prise en compte d'une certaine implication concrète du chercheur et d'un effort particulier qui lui est demandé dès lors qu'il doit travailler à s'extraire de la manière dont il a perçu et conçu le monde jusqu'alors.

En effet, le « tempérament » en question, qui implique neutralité et scepticisme quant aux représentations et aux décisions des acteurs, nécessite un mouvement de recul qui le singularise *aussi bien* par rapport aux sciences sociales que par rapport aux sciences naturelles. La problématique sociologique est en effet du même ordre que celle des sciences naturelles : il s'agit d'examiner la réalité pour éclairer l'action à la lumière d'une connaissance objective. En revanche, l'objet des sciences humaines n'est pas la réalité objective, mais les représentations que l'on s'en fait. De la sorte, elles n'atteignent pour ainsi dire la réalité concrète que par l'intermédiaire de ses conceptions abstraites, tandis que les premières se veulent des élaborations, abstraites certes, de réalités concrètes : il y a un chiasme dans l'usage de la raison, du concret à l'abstrait pour les unes (sciences naturelles et sociales), de l'abstrait au concret pour les autres (les sciences humaines).

Ainsi, cette remarque incidente de Lévi-Strauss sur le caractère non seulement méthodologique, mais aussi psychologique de la recherche en sciences humaines, indique en réalité ce qu'on pourrait nommer la dimension essentiellement *réflexive* de ces dernières. L'idée d'une science humaine est alors coextensive à un pur mouvement d'interrogation sur

[1] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 361.

les catégories pures, c'est-à-dire les concepts dans lesquels les acteurs (observés comme observateurs) formulent leur propre expérience. La psychologie est donc plutôt ici le nom d'un problème logique, et en cela peut-être plutôt moral que scientifique, que d'une expérience empirique dont la signification est censée aller de soi.

Plutôt donc que de trouver là l'indication d'une faiblesse de l'argumentation rationnelle, qui sombrerait momentanément – voire, à terme durablement – dans une forme ou une autre de psychologisme, il nous semble préférable d'y voir l'amorce d'un problème éminemment digne d'une considération, raison pour laquelle ce terme de « tempérament » d'anthropologue ne devrait pas abuser : ainsi aurait- on tort, sans doute, de n'y voir qu'une allusion aux plaisirs de la pure contemplation savante, détachée de l'urgence des questions pratiques ainsi que des insolubles questions liées au jugements de valeur, et qui rapprocherait l'anthropologue du praticien des sciences naturelles ou du mathématicien[1]. L'allusion psychologique cache bien ici un problème *logique*, familier des chercheurs en épistémologie des sciences sociales, et que l'on pourrait formuler en se demandant dans quelle mesure il est possible de dire la vérité au sujet de l'action et de la pensée, tout en étant soi-même un être agissant et pensant. C'est de cette manière qu'il apparaît le plus pertinent de s'approcher du problème de la connaissance générale de l'action, par-delà la distinction même entre sciences naturelles et sciences humaines. On tâchera par conséquent de ne jamais nous départir d'un tel point de vue logique, ou encore purement *formel*, dans les *matières* que l'on abordera. Pour l'heure, le précepte n'est que de méthode, mais à vrai dire il a également, en réalité, une profonde dimension morale.

## 1.2 Théorie de la pratique et analyse objective de l'action

### *La double rupture : une autre théorie de la pratique*

Avant d'aller plus loin dans une telle analyse de l'action, il convient cependant de s'arrêter sur deux conceptions alternatives au projet lévi-straussien d'une anthropologie sociale, qui en divergent sur ce point précis et de manière remarquablement symétrique. A cela, deux raisons essentielles : d'une part, leur ampleur théorique, accompagnée dans le premier cas d'une importante reconnaissance académique, d'autre part, l'intérêt de leurs

[1] On sait ce que cette notion d'activité contemplative comme relevant de la vertu la plus haute doit aux développements d'Aristote à la fin de l'*Ethique à Nicomaque* (Paris, Vrin, 1997, X, 8).

critiques pour saisir aussi clairement et complètement que possible en quoi les intuitions de Lévi-Strauss peuvent être considérées comme les éléments fondamentaux d'une analyse rigoureuse de l'action et des phénomènes politiques, et qui paraît, en cela, dessiner une authentique alternative à l'approche empiriste et ontologique de l'action.

La première critique, se voulant une alternative au projet anthropologique structuraliste, a été formulée par Pierre Bourdieu. On sait en effet comment – indépendamment du projet d'une anthropologie naturaliste fondée sur une enquête menée par les sciences cognitives, dont il ne pouvait guère alors avoir connaissance si tant est qu'on puisse dire qu'il était alors véritablement formulé – celui-ci a défini sa propre théorie de l'action à partir d'une réflexion critique sur le programme lévi-straussien d'une connaissance de l'ordre des ordres, et d'un éloignement par rapport à l'anthropologie aboutissant à un retour à la sociologie par-delà le dépassement que représentait la première par rapport à la seconde pour l'auteur de *La pensée sauvage*. Il convient donc de faire retour sur ce retour.

L'*Esquisse d'une théorie de la pratique* définit, en quelques pages très denses, les principes de l'opposition bourdieusienne à l'anthropologie structurale. Le texte commence effectivement par une variation sur le problème mentionné plus haut – celui de « l'observateur observé »[1] :

> « L'anthropologie ne doit pas seulement rompre avec l'expérience indigène et la représentation indigène de cette expérience ; par une seconde rupture, il lui faut mettre en question les présupposés inhérents à la position d'observateur étranger qui, préoccupé d'interpréter des pratiques, incline à importer dans l'objet les principes de sa relation à l'objet. La connaissance ne dépend pas seulement, comme l'enseigne un relativisme élémentaire, du point de vue particulier qu'un individu « situé et daté » prend sur l'objet, mais du fait même que, en tant que spectateur qui prend un point de vue sur l'action, qui s'en retire pour l'observer, pour la regarder de loin et de haut, il constitue l'activité pratique en objet d'observation et d'analyse. (…) L'objectivisme enferme toujours la virtualité d'un essentialisme.
>
> Il est des manières de se garder de l'ethnocentrisme, dans l'analyse des groupes ou des classes étrangers, qui ne sont peut-être qu'autant de façons de garder ses distances et, en tout cas, de faire de nécessité vertu en transmuant un choix de méthode en exclusion de fait. » (P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil, 2000, p. 228-229.)

De ce point de vue, le projet structuraliste semble bien promettre plus qu'il ne peut donner. En effet, la critique structuraliste avait consisté en une remise en cause concomitante des catégories conceptuelles de l'observateur et de l'observé, mais cela n'est en réalité, pour

[1] P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil, 2000 [1972], p. 225.

Bourdieu, qu'une manière d'occulter un *geste* fondamental, celui par lequel du même coup l'observé se mue en objet à connaître et l'observateur en sujet en passe d'acquisition d'un savoir. Silencieux et invisible, ce geste n'en constitue pas moins pour son auteur le moyen par lequel ce qu'il dit fera autorité. Aussi la lacune théorique vaut-elle immédiatement scandale au plan pratique. On perçoit déjà par là qu'un discours de vérité sur l'action humaine se devra donc nécessairement d'être *dénonciateur* plutôt que simplement *énonciateur*.

Autant qu'une théorie de la pratique, l'énoncé bourdieusien est donc également une théorie de la théorie. C'est ainsi que, d'autre part, cette opération n'est elle-même pas sans reste du point de vue du savoir en question, lequel se révèle, à l'analyse, profondément lacunaire. Pour Bourdieu, en 1972, l'usage de la notion de structure trahit l'acceptation implicite d'une conception de l'action fondée sur l'opposition du « modèle » et de « l'exécution »[1], celle-ci étant dévalorisée au profit de celui-là, dont il appartient au savant seul d'avoir la conscience claire. Lévi-Strauss au fond, à l'instar de la majorité des anthropologues jusque-là, réitérerait le geste platonicien d'une dévalorisation des techniques par rapport aux activités purement théoriques.

A l'appui de cette thèse, Bourdieu affirme que Lévi-Strauss joue sur une ambiguïté du concept de règle, qui dans son propos signifie tantôt la règle (au sens du modèle abstrait), tantôt la norme intériorisée ou « schème (…) immanent à la pratique »[2]. Par le seul jeu sur cette ambiguïté entre l'objectif et le subjectif, le structuraliste se payerait le luxe d'éviter de poser le problème véritablement crucial, qui est celui de savoir comment la pratique est formée par les acteurs dans un jeu constant avec les règles énoncées ou implicites. C'est pourquoi le caractère purement objectif des procédures comme des énoncés structuralistes le ramène à un pur et simple « intellectualisme », qui revient bel et bien, quand bien même il s'en défende, à écraser l'expérience observer sous des catégories arbitrairement définies et qui lui demeurent dès lors extrinsèques[3].

C'est pourquoi la perspective structuraliste, de par son caractère extrêmement général, manquerait finalement l'essentiel de ce qui fait l'action humaine quotidienne. Ainsi en particulier, le fait qu'une règle soit formulée est lui-même plutôt un indice de son inefficace que de sa prégnance : plus une norme est « intériorisée » et moins elle nécessite d'être formulée, pour apparaître, bien au contraire, comme ce qui va de soi. En méconnaissant l'ambiguïté du concept de règle pour décrire l'action humaine – encore une fois Bourdieu se

[1] *Ibid.*, p. 248.
[2] *Ibid.*, p. 250.
[3] *Ibid.*, p. 252 (la référence est aux *Structures élémentaires de la parenté*).

réfère ici à Wittgenstein, et nous y reviendrons –, non seulement le structuralisme trahit son intellectualisme, mais il manque l'essentiel de son objet.

Ainsi apparaît-il en définitive que le structuralisme doit beaucoup, concrètement parlant, à sa propre situation d'énonciation, théorie d'une pratique qui est celle de populations éloignées, inconnues de ceux à qui cette théorie s'adresse :

« Le langage de la règle et du modèle, qu peut paraître tolérable lorsqu'il s'applique à des pratiques étrangères, ne résiste pas à la seule évocation concrète de la maîtrise pratique de la symbolique des interactions sociales, tact, doigté, savoir-faire ou sens de l'honneur, que supposent les jeux de sociabilité les plus quotidiens et qui peut se doubler de la mise en œuvre d'une sémiologie spontanée, c'est-à-dire d'un corpus de préceptes, de recettes et d'indices codifiés. » (P. Bourdieu, *Esquisse…*, *op. cit.*, p. 231)

Une telle critique signe donc le retour de la théorie de l'action des champs généraux et éloignés d'une anthropologie appuyée sur les études ethnologiques et ethnographiques à celui de la sociologie, qu'elle n'aurait en réalité jamais dû quitter au profit des mirages objectivistes et universalistes de l'anthropologie.

Dès lors, une théorie de la pratique véritablement exacte et rigoureuse doit donc se concevoir comme le dépassement d'une opposition fondamentale entre deux grands types de « connaissance théorique », à savoir, d'une part, la connaissance de type « phénoménologique », qui renvoie moins en l'occurrence à la postérité de la philosophie husserlienne qu'aux études sociologiques inscrites dans la lignée de l'interactionnisme et de l'ethnométhodologie (études dans lesquelles les représentations subjectives des acteurs occupent la place centrale[1]), et d'autre part, la connaissance de type « objectiviste », dont Bourdieu précise que « l'herméneutique structuraliste est un cas particulier »[2]. Par-delà ces deux premières catégories générales,

« la connaissance que l'on peut appeler *praxéologique* a pour objet non seulement le système des relations objectives que construit le mode de connaissance objectiviste, mais les relations *dialectiques* entre ces structures objectives et les *dispositions* structurées dans lesquelles elles s'actualisent et qui tendent à les reproduire, c'est-à-dire le double processus d'intériorisation de l'extériorité et d'extériorisation de l'intériorité : cette connaissance suppose une rupture avec le mode de connaissance objectiviste, c'est-à-dire une interrogation sur les conditions de possibilité et, par là, sur les limites du point de vue objectif et objectivant qui saisit les pratiques du dehors, comme fait accompli, au lieu d'en construire le principe générateur en se situant dans le mouvement même de leur effectuation. » (*Ibid.*, p. 235 ; souligné dans le texte.)

[1] Voir p. ex. E. Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Minuit, 1987.
[2] P. Bourdieu, *Esquisse…*, *op. cit.*, p. 234.

Cette assez longue citation permet de mettre en évidence que la connaissance « praxéologique » s'oppose davantage à ce qu'elle dénonce comme objectivisme qu'à ce à quoi elle cherche à donner des principes objectifs, à savoir la connaissance qui se fonde sur « l'expérience première du monde social, c'est-à-dire la relation de *familiarité* avec l'environnement familier »[1]. C'est bien semble-t-il de cette rupture avec la rupture objectiviste qu'est née véritablement l'ensemble des développements conceptuels bourdieusiens en leur imprimant sa singularité, en particulier la fameuse théorie des dispositions structurées et structurantes, ou *habitus*, des individus. C'est la raison pour laquelle nous nous sommes attardés ici sur ce texte fondateur, même si nous n'entrerons pas par la suite dans les détails, complexes et subtils, des élaborations de cet auteur. Nous voulions plutôt par là mettre en évidence un point de divergence par rapport au projet bourdieusien quant à la question de l'énonciation d'un jugement vrai au sujet de l'action. Le problème, pourrait-on dire, tient à la manière dont est tenté le dépassement *théorique* de l'opposition de la théorie et de la pratique.

### *Le statut pratique de la théorie : la notion de « critique » et l'intériorisation discursive de la contradiction*

Personne sans doute plus que Pierre Bourdieu ne s'est attaché à montrer, jusque dans la forme de ses propres textes, densément conceptualisés et hautement réflexifs, les contradictions inhérentes à la position d'observateur et la difficulté concomitante à restituer « en troisième personne » une expérience vécue « en première personne ». Ainsi, la position occupée par le sociologue a-t-elle en définitive quelque chose de tragique, en ce qu'elle porte sur elle les contradictions inhérentes aux représentations vécues par les acteurs, sans pouvoir les dépasser autrement qu'en les décrivant à partir de leur genèse temporelle, ce que le texte de 1972 nomme « le mouvement même de leur effectuation » et que les *Méditations pascaliennes* iront jusqu'à appeler « les fondements historiques de la raison »[2].

Le tragique tient en effet à la conscience, aussi claire qu'impuissante, de l'impossibilité pour le savant de donner une raison d'être ultime aux actions des hommes, ne pouvant renvoyer celles-ci qu'au mouvement imprévisible de ce qu'on appellera les rapports de force. En reprenant avec elle l'expérience vécue des acteurs, jusqu'à se couler dans le mouvement de sa genèse, l'explication théorique de l'action prend naturellement la forme du

[1] *Ibid.*, p. 234 (souligné par l'auteur).
[2] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 2003 [1997], chap. 3.

raisonnement normatif qui est celui dans lequel les acteurs justifient eux-mêmes leurs propres actes, mais ne débouche pourtant, en dernière analyse, sur aucune justification définitive au sens moral du terme. C'est ce qui justifie en retour, pour la science sociale, la nécessité d'une position *dénonciatrice*, puisque, sans pouvoir s'appuyer elle-même sur une raison dernière, elle sera néanmoins amenée à prendre appui sur son expérience de la réalité sociale pour *dénoncer* la *facticité* de ce qui est accepté comme juste et allant de soi. Elle est donc naturellement amenée à s'inscrire elle-même dans les rapports de force avec sa propre spécificité constitutive, qui est de savoir que la raison dernière des actions, par-delà les représentations subjectives, consiste en rapports de force, figés en rapports de « domination ».

La science bourdieusienne de l'action culmine ainsi dans l'inlassable description « critique » (au sens théorique, post-kantien, autant qu'au sens normatif ou moral) des actes relatifs aux « rites d'institution », qui constituent la voie quasi mystique – mais qui ne l'est que pour l'analyste – par laquelle l'être sans raison d'être qu'est l'individu humain s'en voit reconnaître une :

> « Et les actes de nomination, depuis les plus triviaux de l'ordre bureaucratique ordinaire, comme l'octroi d'une carte d'identité ou d'un certificat de maladie ou d'invalidité, jusqu'aux plus solennels, qui consacrent les noblesses, conduisent, au terme d'une sorte de régression à l'infini, jusqu'à cette sorte de réalisation de Dieu sur terre qu'est l'Etat qui garantit, en dernier ressort, la série infinie des actes de d'autorité certifiant par délégation la validité des certificats d'existence légitime (comme malade, invalide, agrégé ou curé). Et la sociologie s'achève ainsi sur une sorte de théologie de la dernière instance : investi, comme le tribunal de Kafka, d'un pouvoir absolu de véridiction et d'une conception créatrice, l'Etat, pareil à l'*intuitus originarius* divin selon Kant, fait exister en nommant, et en distinguant. Durkheim, on le voit, n'était pas aussi naïf qu'on veut le faire croire lorsqu'il disait, comme aurait pu le faire Kafka, que « la société, c'est Dieu ». » (Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 2003, p. 351.)

Il semble bien ici que la référence  la notion de tragédie se poursuive jusque dans la référence à une instance transcendante aux volontés humaines. Ainsi, jusque dans les dernières lignes de son dernier grand traité théorique, Bourdieu manifeste-t-il au plus haut point et on ne peut plus clairement son sens du paradoxe, en référant la *relativisation* radicale impliquée par sa conception de la « théorie de la pratique » à un point conçu de manière *absolue* et qui apparaît comme la reprise sécularisée, sous la forme du transcendantal à travers l'allusion à Kant, du concept central de la théologie. Il n'y a pas de savoir ultime, à condition qu'on se réfère à l'idée d'un savoir ultime. Si donc la relativisation du savoir est possible, c'est parce que ce savoir relativisé et inscrit dans un champ d'oppositions pratiques se

réfléchit idéalement dans un savoir totalisé et cohérent qui apparaît comme son corrélat logique, à la fois idéal et nécessaire. Le savoir théorique dénoncé comme intellectualisme se trouve par conséquent repris problématiquement à l'intérieur de la position définie comme critique. On ne peut être critique qu'à condition de se référer à quelque chose comme le sens de la véritable justice, et ce quand bien même, comme le dit Pascal, à qui Bourdieu réfère ses propres réflexions, « nous n'en avons plus »[1].

Or, dans cette justification de la position du sociologue, il apparaît une part d'arbitraire, puisque cette justification a *elle-même* quelque chose de factice. Or il semble que par là apparaisse également, au plan strictement théorique, le point de résistance du « structuralisme » à la critique bourdieusienne, par où le retour à la sociologie opéré par Bourdieu apparaît bien comme ce en quoi il apparaît à la lumière des catégories lévi-straussiennes, à savoir un *recul* sur le chemin de l'intelligibilité de l'action humaine[2].

Le problème relève bien d'une contradiction, non pas entre pratique et théorie comme le conçoit la sociologie critique, mais bien *à l'intérieur* du nouveau discours théorique construit par le sociologue en question. Cette contradiction paraît être signalée, sur la scène du texte, par l'utilisation d'un terme comme celui de « dialectique » pour désigner le jeu entre la parole énoncée subjectivement au sujet de l'action et le discours objectif sur les règles, qui permettrait de rendre cette action intelligible pour un tiers, ou encore entre « dispositions structurées » et « structures objectives », pour reprendre les termes du texte cité plus haut pour définir le « troisième mode de connaissance théorique ». Comme on le sait, ce terme de dialectique désigne primitivement un mode de discours – portant sur la réalité chez Platon, et sur l'apparence chez Kant – et c'est seulement par extension que, dans la philosophie de Hegel puis dans celle de Marx, sa signification s'est étendue jusqu'à désigner des processus pratiques, et non discursifs[3]. Comme Marx l'avait lui-même souligné, il y a quelque chose de profondément idéaliste et intellectualiste à prétendre résoudre en raison des contradictions pratiques vécues dans le monde de la réalité sociale. En l'occurrence, sans aller comme Marx jusqu'à poser « dialectiquement » la nécessité historique de la révolution prolétarienne, il s'agit ici de reprendre *dans et par* le discours sociologique la contradiction entre les concepts

---

[1] Pascal, *op. cit.*, n°86, p. 510.

[2] Outre que le terme invite à la polémique, ce qui n'entre certainement pas dans nos intentions, parler de « régression » en l'occurrence reviendrait à masquer le considérable et précieux apport des analyses bourdieusiennes, tant au plan théorique qu'au plan heuristique. De fait, l'opposition n'est pas toujours incompatible avec l'admiration.

[3] C'est cependant un point discutable chez Hegel en raison de son « spiritualisme absolu », dans lequel précisément les processus historiques aboutissent essentiellement à leur propre réflexion sur le mode du discours (voir *infra*, chapitre 8).

de l'acteur et ceux de leur interprète scientifique, redoublant par là même, à l'intérieur de ce discours, la tension constitutive entre les deux types de discours[1].

Cependant, au lieu de cette impossible reprise, *sur la scène de la théorie*, de la contradiction entre les formulations du monde vécu énoncées par les acteurs et les formulations objectivistes énoncées par le savant, qui devait le mener, dans une sorte de fuite en avant, jusqu'à la prise en considération d'une instance transcendantale que son propre matérialisme récusait, une autre possibilité s'ouvrait pourtant à Bourdieu. Remettre en cause la prétention structuraliste à rendre compte de l'action humaine en en schématisant les principes jusqu'à les figer en *modèles* pouvait tout simplement le mener, non pas au projet d'une théorie nouvelle et épurée de la pratique, qui ne pouvait que rencontrer le même problème que ses devancières, moyennant un simple déplacement de celui-ci, mais au simple *scepticisme* quant à la possibilité, pour la théorie, de rendre compte de la pratique.

Une telle position paraît avoir un caractère doublement choquant. D'un côté, elle rendrait la pratique à son extériorité pure, tandis que, d'un autre, elle enfermerait l'analyse sur elle-même, c'est-à-dire sur le plan du seul langage, au sein duquel elle se déploie tout entière. D'un côté, les actions entreprises seraient vouées à demeurer fondamentalement inintelligibles, aussi bien pour l'observateur que pour l'acteur lui-même, puisque impossibles à énoncer à la troisième personne. Et d'un autre côté, le langage de la théorie se trouverait comme condamné à se redoubler indéfiniment sur lui-même, comme un vain jeu de paroles en l'air. Scandale normatif : les actions ne peuvent faire l'objet d'une quelconque justification positive ni normative ; scandale théorique : la théorie ne sert tout simplement à rien.

Mais c'est pourtant ce double scandale qui n'est qu'apparent, car prendre son parti de l'impossibilité de rendre raison des actions n'est jamais que le simple déplacement, au plan de la théorie, de la manière *ordinaire* d'agir et de penser, au sens où en effet, sauf cas particuliers, on ne se réfère *pas* à une théorie pour entreprendre une action ordinaire. L'abandon de l'idée de théorie, ou plus exactement de l'idée que comprendre l'action nécessite impérativement de la référer à un savoir, n'entraîne pas l'abandon pur et simple de l'idée de raisonnement, ni par conséquent, d'une part, l'impossibilité de rendre l'action intelligible, et d'autre part, l'inutilité de raisonnements théoriques. En d'autres termes, il

[1] Pour une interprétation de l'origine historique du terme de dialectique, voir Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard-Seuil, 1996, p. 211-212 ; et pour une analyse critique de la méthode dialectique, comme « logique qui fait jouer les termes contradictoires dans l'élément de l'homogène », voir *id.*, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 44.

semble qu'il y ait encore à faire jouer ici, contre la science bourdieusienne elle-même, les concepts bourdieusiens d' « illusion scolastique » et d' « intellectualisme »[1].

Contre l'idée d'une justification de la sociologie par la dynamique critique inhérente à sa définition comme dévoilement de la facticité des rapports de force institués (la « domination » que les acteurs considèrent comme allant de soi), il faut donc en notre sens faire valoir à nouveau le principe lévi-straussien de la distinction entre sciences humaines et sciences sociales, du point de vue du rapport de ces disciplines à la pratique. De ce point de vue, il existe bel et bien une position théorique consistant à se détacher fondamentalement de la pratique, en considérant les règles comme des objets, et l'idée d'une science de l'homme ne peut donc être ramenée à celle d'une science sociale. En effet, les sociologies critique et non critique ont encore en commun de partir des *problèmes pratiques* tels qu'ils sont conçus par les acteurs pour envisager, par l'intermédiaire d'un *détour théorique* qui distingue son discours de celui des acteurs, des types d'action apparaissant comme conformes à la situation donnée. En revanche, les sciences humaines, d'un degré plus abstraites, posent directement le problème au niveau de la validité même des concepts des acteurs, que les sociologues prennent nécessairement pour point de départ.

Toute la question, cependant, demeure de savoir s'il s'agit à proprement parler de sciences dans ce dernier cas, et c'est sur ce point plutôt que nous serons pour notre part amené à discuter les positions de Lévi-Strauss.

Si en effet le projet anthropologique consiste, ainsi que Lévi-Strauss l'indique à de nombreuses reprises, à adjoindre aux sciences existantes une science supplémentaire, alors la question se posera tôt ou tard de l'usage de cette science, c'est-à-dire de son inscription dans des raisonnements à finalité pratique, qui caractérisent d'une manière générale les raisonnements d'ordre *technique*. Cependant, du fait de sa généralité, une telle anthropologie constituée ne permettra pas seulement le développement de nouvelles techniques, mais les décisions qui prétendront se fonder sur les connaissances acquises par son biais auront également une portée directement normative.

Ainsi, à l'heure actuelle, du fait de la dualité mentionnée plus haut concernant les manières de dire la vérité au sujet de l'action, un tel problème se formule essentiellement de deux manières. D'une part en effet, le développement des sciences et des techniques du vivant débouche sur des interrogations morales d'un type nouveau (qu'on désigne généralement sous le nom de « bioéthique », et qui semble plutôt le nom d'un champ de problèmes que d'une

[1] Voir P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, chap. 1.

série d'énoncés prescriptifs assurés) ; et d'autre part, un certain nombre d'ethnologues et d'anthropologues sont amenés à faire intrusion dans le débat public à l'occasion de certains débats législatifs – ce qui, là encore, n'a pas été sans faire fortement débat[1]. Quels que soient nos espoirs de voir advenir quelque jour une anthropologie scientifiquement constituée, il convient ainsi d'ores et déjà de se demander s'il appartient réellement de droit, à la science de trancher ces problèmes.

*La question du raisonnement pratique*

Encore une fois, c'est plutôt de manière purement formelle et abstraite qu'il semble qu'il convienne de considérer le problème, en s'attachant par conséquent à la logique plutôt qu'à l'épistémologie à proprement parler. C'est ainsi que Vincent Descombes, afin de trancher la question de l'usage pratique de la science et d'éviter aussi bien le dilemme entre, d'une part, une anthropologie objectiviste indifférente à la parole des acteurs, et d'autre part, un silence complet sur les questions normatives, propose une distinction, inspirée d'Aristote, entre « raisonnement théorique » et « raisonnement pratique »[2]. Car l'action, soutient Descombes, est susceptible de raisonnement autant que la science ; mais il ne s'agit pas du même type de raisonnement. C'est cette thèse en particulier que nous examinerons ici.

Il convient de signaler en outre qu'à l'heure actuelle, nul mieux que Vincent Descombes ne s'est probablement affronté, dans toute son ampleur, au problème que nous tâchons de traiter, à savoir la question des critères généraux de l'intelligibilité de l'action humaine et de la dimension normative d'une telle réflexion[3]. A notre connaissance, il demeure ainsi le seul auteur contemporain à être conduit à se poser directement, dans cette perspective, le problème spécifique du *gouvernement*[4].

Descombes, qui se démarque également de Lévi-Strauss de manière fondamentale, afin d'éviter de tomber dans le piège d'un formalisme objectiviste conduisant à priver l'acteur de sa propre représentation de ses actions, choisit une solution tout aussi éloignée, cependant, de celle de Bourdieu. Car si Bourdieu critiquait Lévi-Strauss pour la prise de pouvoir implicite

[1] Voir J. Favret-Saada, « La-pensée-Lévi-Strauss », *Le journal des anthropologues*, n°82-83, 2000, p. 53-71.
[2] Voir V. Descombes, *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Seuil, 2007.
[3] Voir en particulier V. Descombes, *op. cit.*, 2007, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996, *Le complément de sujet*, Paris, Gallimard, 2004, *Philosophie du jugement politique*, Paris, Seuil, 2008 [1994].
[4] Voir *Le raisonnement de l'ours, op. cit.*, p. 352, et *Philosophie du jugement* politique, *op. cit.*, p. 41 *sqq.* Dans *La denrée mentale* et *Les institutions du sens*, V. Descombes se livre à un examen de la philosophie de l'esprit contemporaine et consécutivement de l'épistémologie des sciences sociales ; dans *Le complément de sujet*, il est conduit, à travers son analyse logique de la notion de subjectivité, à affronter directement les problèmes d'ordre politique liés à la notion de démocratie comme gouvernement collectif de soi-même.

d'une parole anthropologique autorisée par elle seule et aboutissant à appauvrir drastiquement l'expérience pratique, Descombes en revanche cible plutôt l'illusion intellectualiste consistant à croire qu'il est possible d'énoncer une science objective de la société, indépendamment des jugements de valeur toujours déjà portés par l'observateur comme par l'observé.

Plutôt donc que de raffiner le modèle sociologique pour en faire valoir la nécessaire dimension critique, Descombes propose de revenir aux œuvres fondatrices de Durkheim et Mauss afin de déterminer une manière de parler objectivement de politique[1]. Au lieu de dénoncer comme Bourdieu les catégories naturalisées impliquées dans les jugements normatifs, Descombes préfère simplement souligner, de manière purement analytique, et partant axiologiquement neutre, l'impossibilité qu'un jugement ait du « sens » s'il n'est déjà impliqué dans des structures sociales structurées normativement[2]. Il se fonde lui aussi pour cela sur Wittgenstein, dont il dégage la position « pragmatiste » en philosophie du langage, laquelle consiste à conclure, de l'impossibilité d'identifier la signification d'un mot indépendamment de son usage, donc des *normes* que cet usage véhicule silencieusement, le caractère fondamentalement social de la signification. C'est pourquoi les institutions sont pour Descombes « les institutions du sens » : entités abstraites dont nous posons sans cesse l'existence en présumant que les mots que nous parlons seront compris par ceux à qui nous nous adressons, « comprendre » s'entendant ici de manière inséparablement cognitive et axiologique (voir *infra*, chapitre 5).

Dans le texte que nous examinerons d'abord, Descombes porte ainsi son effort théorique dans le « sauvetage » des jugements de valeur et la critique de la possibilité d'introduire une distinction stricte entre *description* et *prescription*, ci-devant dénommée « loi de Hume » par la tradition philosophique contemporaine, qui fut, en France, revivifiée notamment par Raymond Aron par sa préface à l'essai de Max Weber sur *Le savant et le politique*[3].

Le premier aspect de l'argumentation de Descombes consiste ainsi à critiquer l'idée que Hume ait formulé une quelconque loi interdisant de « démontrer un jugement de valeur »[4]. Reprenant le texte de Hume, il montre que celui-ci, en réalité, « oppose deux types de propositions : celles dans lesquelles le rôle de la copule revient au mot « est » et celles dans lesquelles il revient au mot doit (*ought*). La remarque de Hume est donc d'ordre logique. » De proche en proche et de manière minutieuse, en prenant l'exemple de la différence entre le

[1] Nous reviendrons sur la réinterprétation de Durkheim par Descombes, notamment aux chapitres 4 et 5.
[2] V. Descombes, *Les institutions du sens*, *op. cit.*
[3] M. Weber, *Le savant et le politique*, Paris, 10/18, 2002 [1959] ; voir V. Descombes, *Le raisonnement de l'ours*, *op. cit.*, chap. 1, p. 85 *sqq.* Nous reviendrons plus loin (voir *infra*, chapitre 4, section 1) sur le problème soulevé par Weber dans ce texte.
[4] *Ibid.*, p. 101-110.

jugement selon lequel une porte est bien fermée et celui selon lequel il est bon qu'une porte soit fermée, il montre ainsi que, d'une part, il est possible de tenir un raisonnement sur des évaluations, et d'autre part, qu'il convient pour ce faire d'en distinguer différentes sortes, relevant que « l'opposition significative n'est pas entre l'être et le devoir-être qu'entre, d'un côté, l'être et aussi le devoir-être naturel (nécessité *physique*), et de l'autre le devoir-être pratique (nécessité *morale* ou déontique) »[1].

Comme on le voit, l'intérêt majeur de l'argumentation de Descombes est son attachement au point de vue purement formel pour traiter des problèmes relevant de la compréhension de l'action. Il peut conclure de la sorte, de manière claire et frappante :

> « Ce serait donc une erreur de mettre toutes les évaluations sur le même plan. Avant de poser le problème épistémologique (la raison humaine peut-elle établir la vérité d'une proposition ?), il faut (en bonne philosophie analytique) poser le problème logique ou logico-philosophique : ai-je affaire à un énoncé bien formé, et si c'est le cas, quelle en est la forme du point de vue logique ? Ici comme ailleurs, *la logique précède l'épistémologie*. » (V. Descombes, *Le raisonnement de l'ours*, *op. cit.*, p. 107.)

Dès lors, pour tirer au clair le problème de la nature exacte du raisonnement pratique, Descombes relève que celui-ci se caractérise essentiellement par le caractère crucial de la *mise en ordre*, ou « ordonnancement » de ses prémisses. Après Aristote, il nomme un tel raisonnement « délibération », concept qu'il convient de ne pas confondre avec celui utilisé dans les débats contemporains en philosophie et en science politique, la différence tenant, dans le second cas, au caractère collectif de la procédure décisionnelle, absent ici de la réflexion de Descombes[2].

Il faut distinguer deux éléments. Premièrement, une délibération sur ce qu'il convient de faire s'analyse comme la prise en compte des éléments susceptibles de déterminer l'action. C'est là, note Descombes, ce qui différencie fondamentalement un raisonnement théorique d'un raisonnement pratique, au sens où la validité du premier ne dépend pas de ses prémisses de la même manière que celle du second.

> « A la différence du raisonnement théorique, le raisonnement pratique est susceptible d'être annulé ou vidé de sa force par l'addition d'une nouvelle considération. Jamais une déduction théorique ne peut être annulée par

[1] *Ibid.*, p. 105.
[2] Cette distinction étant posée il n'en demeure pas moins bien entendu que tout l'enjeu, d'une certaine manière, consistera bel et bien à savoir si un tel concept logique de délibération peut servir à élucider la notion populaire de délibération, au sens où l'on parle actuellement de « démocratie délibérative ». (Voir sur ce point Descombes, *Le raisonnement de l'ours*, *op. cit.*, p. 313-357).

l'addition d'une prémisse. En revanche, dans le cas d'un raisonnement pratique aboutissant à la conclusion qu'il faut faire une certaine action, on peut en général concevoir une nouvelle prémisse pratique dont la satisfaction soit incompatible avec l'accomplissement de cette action. » (Descombes, *Le raisonnement de l'ours*, *op. cit.*, p. 118.)[1]

Le deuxième élément essentiel du raisonnement de Descombes consiste à montrer que la manière dont les prémisses sont ordonnées les unes par rapport aux autres, dans un certain ordre de priorité, définit ce qu'on peut appeler « l'intention » de l'acteur, ce par quoi Descombes se rattache à la lecture de Wittgenstein par Elizabeth Anscombe[2]. Point n'est besoin, en d'autres termes, de faire référence à d'énigmatiques « volitions »[3] pour *expliquer* le mouvement par lequel les volontés d'un sujet naissent dans son esprit « avant » de s'extérioriser dans la pratique : « l'analyse du « syllogisme pratique » fait apparaître une structure intentionnelle (ou, si l'on préfère, une structure téléologique dans laquelle la fin répond une intention du sujet) »[4]. Le raisonnement pratique, par là, fait apparaître non pas tant l'éclat universel de la vérité par la rigoureuse consécution de ses éléments, comme dans le « raisonnement théorique », mais bien la singularité concrète d'une manière de vivre. En dépit de l'apparence d'irrationalisme « existentialiste » d'une telle affirmation, en renvoyant ainsi d'une certaine manière le raisonnement pratique à l'extériorité pure d'une intention dont il n'y a rien à dire sinon la constater, Descombes entend plutôt démontrer la puissance de la raison que son impuissance, puisque, quelle que soit l'intention, celle-ci prend bel et bien la forme d'un *raisonnement*, susceptible, comme tel, d'un examen rigoureux et objectif.

Ainsi, c'est à tort, pour Descombes, que Raymond Aron, dans un élan de pessimisme et de sens du tragique dans l'histoire, croyait impossible de rendre raison à un militant fanatique : étant donné que l'inventaire complet de toutes les fins réelles d'un sujet est une tâche infinie,

« l'agent, au moment où il doit fixer dans ses prémisses les objectifs qui sont les siens, doit faire preuve de perspicacité. Il doit énoncer non seulement les transformations qu'il se propose d'introduire dans l'état du monde, mais aussi les limites dans lesquelles il entend maintenir son intervention. Or c'est cette limitation qui

[1] A l'appui de cette idée, Descombes donne deux exemples. Le premier suit de l'analyse de la fable de La Fontaine d'où est tiré le titre de l'article qui donne son titre au recueil, « l'ours et l'amateur de jardins » (*op. cit.*, p. 119-121). Le second est tiré de la controverse sur le droit de mentir entre Kant et Benjamin Constant, dont il note qu'aucune des deux positions (agir par respect envers le fugitif pris sous sa protection et s'interdire de mentir à la police politique par respect pour la loi morale) n'est en elle-même satisfaisante, en ce que « le problème pratique, celui qui donne lieu à une délibération sur la meilleure façon de se tirer d'affaire, est justement le problème de réconcilier ces deux objectifs légitimes » (*ibid.*, p. 113).
[2] *Ibid.*, p. 114-116.
[3] Voir V. Descombes, « L'action », *in* Kambouchner (dir.), *Notions de philosophie II*, Paris, Gallimard, 1995.
[4] V. Descombes, *Le raisonnement de l'ours*, *op. cit.*, p. 115.

n'a pas été opérée par le militant fanatique de l'exemple d'Aron. D'où son irrationalité, qui est incontestable. » (*Ibid.*, p. 119.)

La considération des limites de la raison n'est donc pas seulement un impératif d'ordre logique et philosophique (au sens où il est impossible de rendre raison de l'action de la même manière que l'on rend raison des autres phénomènes naturels), c'est aussi un impératif pratique, au sens où il est impossible, pour un agent, de réaliser tous ses objectifs à la fois (en quoi le terroriste fanatique serait, pour reprendre la référence aux concepts de la Grèce antique, un être de « démesure »).

*Raisonnement pratique et jugement politique : une analyse incomplète ?*

Comme on le voit, la position de Descombes restitue à l'analyse de l'action la dimension normative de cette dernière. Cependant, un double problème se pose à nouveau, à la fois sur le plan de l'objet d'analyse (l'action) et sur celui du statut de la théorie elle-même – mais là encore, il s'agit évidemment du même problème sous deux formes différentes.

Tout d'abord, l'éventualité d'un conflit entre les différentes « raisons d'agir » à prendre en compte, ainsi par conséquent que celle de leur arbitrage, semble passée sous silence. Ainsi, paradoxalement, le point de vue pertinent pour l'analyse de la décision semble en effet être celui de l'individu isolé et de son opération mentale silencieuse de délibération, alors même que Descombes démontre par ailleurs le caractère essentiellement socialement constitué, et par là même objectif plutôt que subjectif, de tous nos concepts pratiques (ce qui est la raison même pour laquelle ces derniers sont susceptibles d'une analyse rationnelle, c'est-à-dire objectifs). Mais sans doute cela ne fait-il pas problème pour ce qui est du raisonnement individuel, puisque de ce point de vue, seul compte le *résultat* de la délibération dans l'ordonnancement des raisons pertinentes (ordonnancement qui se trouve être en même temps une ordonnance (au sens des prescriptions médicales) concernant l'action à entreprendre en priorité[1]). On peut donc accepter qu'il n'y ait pas en ce sens à formuler le problème dans les termes de la psychologie traditionnelle, qu'on rencontre en particulier sous la forme du dilemme moral et de l'indétermination de la volonté (voire de volontés qui seraient directement contradictoires).

[1] *Ibid.*, p. 135-136.

Il demeure cependant étrange que l'analyse du raisonnement pratique soit à la fois fondée sur des éléments sociaux et uniquement centrée sur l'action individuelle. Or, de fait, il apparaît plus difficile d'arguer du caractère non pertinent du concept de volonté subjective lorsqu'on se tourne vers les décisions impliquant plusieurs individus.

C'est ce qui apparaît dans un article de 1994 consacré au « jugement politique », dans lequel aucune analyse n'est proposée du *processus* de décision publique, ni par conséquent de la *conflictualité* inhérente au débat politique, conflictualité non pas propre à un individu confronté à un problème pratique singulier, mais bien entre *plusieurs* individus concrets et objectifs, dont les conceptions de ce qu'il y a à faire entrent concrètement en opposition. Du fait de son importance pour le problème qui nous importe ici, nous analyserons ce texte plus en détail.

Descombes, afin d'élaborer cette théorie de la rationalité pratique appliquée à la politique, se réfère encore une fois à deux positions adverses, qu'il nomme pour l'une, « existentialisme politique » ou encore « décisionnisme », et pour l'autre, « rationalisme classique »[1]. Mais en réalité, les deux apparaissent liées : ainsi, le premier – qu'illustre dans ce texte l'interprétation, par Paul Veyne, de la pensée de Michel Foucault – ne serait que la « réaction » prévisible aux excès du deuxième[2]. En effet, pour le « rationalisme classique », qui est une sorte de rationalisme intégral, les positions morales et politiques sont susceptibles d'être justifiées de la même manière qu'on justifie un raisonnement théorique, de type mathématique par exemple. D'autre part, un tel rationalisme a massivement recours à la notion d' « humanité », car c'est au nom d'une nature humaine aussi évidente que non questionnée que s'opère alors l'inférence pratique. La réflexion de Descombes se présente donc, comme on le voit, comme une critique d'un certain usage de l'idée de nature humaine, laquelle renvoie elle-même à sa propre critique générale de l'idée d'une science anthropologique générale. Le raisonnement du rationaliste classique se présente sous la forme de ce que Descombes appelle le « syllogisme de l'humain » et qu'il schématise ainsi :

> « Il convient à un être humain de se livrer à l'activité de type A.
>
> Je suis un être humain.
>
> Il convient que je me livre à une activité de type A. »
>
> (V. Descombes, *Philosophie du jugement politique*, *op. cit.*, p. 13)

---

[1] V. Descombes, *Philosophie du jugement politique*, *op. cit.*, p. 13.

[2] De ce point de vue, la théorie schmittienne du pouvoir constituant et de la décision en situation d'exception devrait s'entendre comme une réaction à l'optimisme tranquillisant du rationalisme (néo-kantien) kelsénien. Pour autant, Descombes, s'il mentionne Kelsen à l'occasion, ne semble jamais faire référence à Schmitt.

Un tel recours mal formé à cette notion passablement obscure d' « humanité », rappelle Descombes, a « historiquement » fait l'objet de vigoureuses critiques autour des années 1960 par des auteurs qui, comme on le sait, avaient partie liée avec ce qu'on désignait alors, à tort ou à raison, sous le terme « structuralisme ». Raison pour laquelle il se tourne ensuite vers les auteurs qu'il juge représentatifs de cette position.

La critique de « Foucault lu par Veyne », ne mobilise pas, directement du moins, les concepts (sémantiques) utilisés dans *Les institutions du sens* contre Lévi-Strauss[1]. Pour Veyne, Foucault établit une morale déconnectée de la référence à la vérité universelle et donc susceptible de se passer de justification. Or Descombes souligne l'incomplétude de cette analyse sur un double plan. Tout d'abord, au plan *pratique* : pour Veyne, Foucault serait « un homme de la deuxième fonction », sous-entendant qu'il y en a deux autres (laissées indéterminées) et que par conséquent ce n'est pas pour lui-même qu'il se bat mais pour d'autres ; mais alors, « il lui reste à indiquer quel est ce « camp » ou cette « patrie » dont relèverait l'intellectuel stratège »[2]. Ensuite, au plan *théorique* : car Veyne formule le problème de l'action en termes de vérité et d'erreur alors que « la question à poser aurait été de savoir si ce guerrier pouvait se passer, non de la connaissance d'une vérité, mais de la reconnaissance d'une raison d'agir, donc d'une fin ou d'une valeur ».

Dans ce texte déjà ancien, le lecteur de Descombes retrouve donc les éléments développés dans les textes ultérieurs, des *Institutions du sens* jusqu'au *Raisonnement de l'ours*, dans lesquels Descombes s'est attaché avec constance à dégager une théorie de « l'esprit objectif » qui soit une mise au jour de la dimension profondément sociale de tous nos concepts aussi bien mentaux que pratiques. Mais la particularité de ce texte dense est bien que Descombes s'y attaque de front, à partir de considérations sur la *rationalité* des acteurs, au problème de la *justification* de leurs actes et donc de la *justice* dans la société ; s'y dessine ainsi le projet de jeter enfin un éclairage rationnel et objectif sur les phénomènes politiques. On a donc affaire à une sorte de totalisation de la réflexion philosophique, totalisation figurée par le recours à une notion particulièrement éclairante, celle d' « architectonique »[3].

---

[1] Nous analyserons ultérieurement la manière dont on peut comprendre les rapports entre les travaux Foucault et ceux de Lévi-Strauss. On se souvient que *Les mots et les choses* s'achèvent sur un hommage du second au premier.

[2] V. Descombes, *Philosophie du jugement politique*, *op. cit.*, p. 16.

[3] La notion d'architectonique est empruntée à Aristote (*op. cit.*, I, 1, 1094 a 25-29 ; voir *infra*). Cette définition de la politique comme architectonique ne semble pas aussi bien mise en lumière dans *Le complément de sujet*, qui est cependant, à ce jour, le texte le plus développé de Descombes sur la rationalité de l'acteur individuel et son inscription dans une collectivité. Là encore, la vigueur problématique du texte de 1994 demeure inégalée de ce point de vue.

En effet, Descombes, dans la lignée de la lecture de Wittgenstein par Elizabeth Anscombe, propose une solution pragmatiste du problème de la violence et de la définition de la politique, qui prend ici la forme d'un développement de l'exemple dit du « nazi rationnel ». Par la suite, ce pragmatisme sera défendu contre d'autres types de pragmatisme, plus récents, apparus aux Etats-Unis en particulier chez Putnam, Davidson et Rorty ; mais le cœur de l'argumentation semble bien se présenter comme une solution alternative aux excès irrationalistes et moralement incertains de certains philosophes français dont Foucault semble ici comme le prototype.

On peut d'abord retracer les grandes lignes de l'argumentation de Descombes en faveur de ce qu'on pourrait appeler un pragmatisme institutionnaliste. L'argument du « nazi rationnel », rappelle-t-il, provient d'Anscombe : pour cette dernière (et cette perspective est aussi la sienne), cet exemple-limite a essentiellement pour fonction de montrer l'impossibilité de démontrer à une personne usant de raison que son choix est intenable, même si, comme c'est le cas ici, il semble l'être de toute évidence. Autrement dit, en fonction de ce qu'on pourrait appeler le « système de valeurs » adopté par l'acteur, c'est-à-dire au sein de l'univers social dans lequel et par lequel ses actions *prennent sens*, il y a une cohérence irréductible de l'action qui relève en dernière analyse d'un choix existentiel : « Nous vérifions ici que le rationalisme reste impuissant devant l'existentialisme (ou décisionnisme) »[1]. Pour autant, le problème n'est pas encore posé en termes proprement politiques.

Mais on comprend déjà que, contrairement à la version qu'en donne Putnam, le « nazi rationnel » d'Anscombe, qui n'est qu'un cas-limite visant à illustrer l'absurdité de la réduction du raisonnement pratique au raisonnement théorique, ne soit pas un « nazi raisonneur », c'est-à-dire un nazi à qui il serait éventuellement possible de démontrer que son raisonnement est intenable. C'est ici que gît le cœur de l'argumentation de Descombes, et l'originalité de sa proposition. Celui-ci tient en effet pour possible de construire une théorie de la validité du raisonnement pratique par-delà le décisionnisme mystique du choix des valeurs[2]. C'est que, en effet, la validité du raisonnement pratique concerne ses prémisses et non l'enchaînement logique qui les lie à des conclusions déterminées. Il existe bien, en d'autres termes, une « fausseté pratique » :

« La fausseté pratique ici dénoncée est bien une erreur de jugement et de raisonnement (une irrationalité), mais elle touche à la sélection des prémisses de l'inférence pratique, et non, comme dans le cas de la déduction

[1] V. Descombes, *Philosophie du jugement politique*, *op. cit.*, p. 24.
[2] Pour d'évidentes raisons de place – Descombes parlerait peut-être de « perspicacité » – on ne peut retracer ici l'ensemble de la discussion.

théorique, à la dérivation d'une conséquence à partir de prémisses qu'il faudrait accepter à titre de « données du problème ». Il y a donc bien quelque chose comme une *irrationalité pratique.* » (*Ibid.*, p. 39, note 1.)

Que signifie ici cette irrationalité dans la sélection des prémisses ? La chose suivante : le nazi, comme chacun sait, agit au nom de principes politiques aberrants et invalides, *et ce, parce qu'ils reposent sur un jugement faux au sujet de la nature de la politique*. Pour montrer ce point décisif, Descombes propose une distinction particulièrement éclairante entre les trois grandes versions actuellement disponibles de la place de la politique dans la société. Avec vigueur et fermeté, il montre la solidarité profonde et nécessaire entre la manière de concevoir la rationalité de l'acteur individuel et la nature des décisions politiques de portée générale. C'est alors que l'épistémologie des sciences sociales se mue véritablement en philosophie politique.

« La thèse qu'on peut qualifier de totalitaire est que l'instance politique a un droit de regard sur tout. La thèse libérale est que l'instance politique ne devrait pas se mêler de ce qui peut se régler directement entre particuliers. La thèse anarchiste est que tout devrait se régler directement entre individus (et qu'il ne devrait donc pas y avoir d'instance politique). » (*Ibid.*, p. 40)

Or selon Descombes, ces trois thèses constituent autant de versions erronées de la nature de la politique, laquelle en réalité est englobante sans être totalisante. La référence à Aristote permet de mobiliser la notion clef (c'est bien le cas de le dire) d' « architectonique ». Ainsi,

« La politique est en effet l'art architectonique (1094a28) qui assigne aux autres leur juste place dans la cité, conformément à leur importance et à leur fonction dans l'ensemble. Il s'ensuit que le Politique a son mot à dire sur tout. A lui par exemple de décider, dit Aristote, quelles sciences seront enseignées aux citoyens, et jusqu'à quel degré.

Pourtant, il ne s'ensuit pas que tout soit politique. » (*Ibid.*, p. 42.)

La solution de Descombes est classique et élégante. Le nazi est irrationnel parce que (comme chacun le sait fort bien) il est « totalitaire » : il partage cette croyance absurde que le gouvernement doit décider de toutes les actions des individus. Il serait tout aussi irrationnel de prétendre avec les anarchistes (de droite comme de gauche, « ultralibéralistes » comme « antiautoritaires ») qu'il ne doit s'occuper de rien dans ces actions. C'est là en effet la conséquence la plus directe de la thèse principale de Descombes, qui est que toute action individuelle *s'inscrit* fondamentalement dans une société où elle *prend sens*, et que nulle action n'est seulement *concevable* à proprement parler indépendamment de cette *dimension*

*non individuelle*. Mais qui en décide et comment ? La solution *libérale* n'est pas vraiment satisfaisante : elle n'est qu'une formulation négative et incomplète du problème : « le gouvernement ne doit pas s'occuper de tout ».

Mais en quoi alors consiste l'action de ce dernier ? La réponse de Descombes est qu'elle constitue une opération de *hiérarchisation* entre les activités auxquelles la société convient collectivement qu'il faut accorder une priorité[1]. Autrement dit, la politique est l'art de l' « articulation » des différents domaines d'activité de la société au sein desquels l'action individuelle prend un sens collectif. Tout est politique au sens que rien n'est sans dimension politique, et la politique est ce qui vient rappeler à chacun que son acte, que sa vie n'est pas indépendante de celle des autres et qu'il lui faut en conséquence accepter des décisions qui ne sont que le revers de sa propre possibilité d'agir et de faire que sa vie ait un sens.

Impressionnante, la construction omet cependant un aspect essentiel du problème : *comment* s'opère un tel ordonnancement ? Cette mise en ordre peut-elle se faire sans conflit ? Et celui-ci ne vient-il pas perturber de dispositif en ramenant en son cœur la violence qu'elle veut en exclure ?

Nous réservons à plus tard (chapitre 3) l'examen du problème spécifique de l'intelligibilité du conflit, et plus généralement de la question cruciale de la vérité en politique. Il nous paraît en revanche possible de faire apparaître ici une importante lacune de l'analyse que Descombes propose du raisonnement pratique. Il ne suffit pas de dire en effet que la politique, comme l'action en général, est l'objet d'un « jugement » objectivement évaluable : la formation concrète d'un tel jugement doit encore pouvoir être analysée, sans quoi l'analyse de la politique se ramène à l'énoncé d'un constat de fait au lieu d'être pénétrée de valeurs subjectivement perçues comme fondamentales au point que l'on risque davantage pour elles que la simple possibilité de se voir donner *tort*. Si Descombes, tout à sa critique de l'irrationalisme et du dogmatisme, vise à faire rendre raison de manière purement formelle au déraisonnable absolu (fanatique ou autre), il ne s'intéresse guère au fond à ce qui peut se passer entre gens raisonnables ; or le débat politique *ordinaire*, comme chacun sait, ne ressemble que de très loin à une tranquille « délibération pratique » menée à plusieurs.

Aussi ses textes donnent-ils le sentiment d'une singulière abstraction, laquelle n'est pas due au seul fait de la manière analytique, ou formelle, de traiter la question de l'action. Celle-ci paraît bien plutôt refléter une lacune de son contenu : ainsi le silence sur la question du conflit dans la définition de l'action apparaît comme le corrélat de celui recouvrant le statut

[1] Sur la notion de hiérarchie, voir ses réponses aux « Questions à Vincent Descombes », *in* B. Gnassounou (dir.), *Action, rationalité et société. Autour de Vincent Descombes*, Nantes, Cécile Defaut, p. 426 *sqq*.

pratique du discours analytique. Nous avons affirmé, en effet, que le propos de Descombes reflétait l'idée d'une neutralité axiologique du discours analytique. En cela, il se montre effectivement opposé à la théorie bourdieusienne de l'action, dans laquelle la question du statut de la théorie était à la fois la solution et la croix d'une véritable analyse de l'action. La notion de rapports de force se trouve ainsi absente de l'analyse de Descombes alors quelle était centrale chez Bourdieu, au point de culminer dans la notion cardinale de domination.

On a pu voir cependant que le caractère radical de la position du sociologue critique reposait en définitive sur l'idée qu'il pouvait exister en dernière instance un savoir de la société. Une telle postulation est, de fait, absente de la position « pragmatiste » de Descombes, chez qui la vérité du social se trouve exprimée dans l'ordonnancement général des priorités pratiques, sans que cela ouvre la voie à la nécessité d'une critique autre qu'appuyée sur des considérations objectives. La conception descombienne de la justice sociale, en ce sens, paraît n'être guère éloignée de celle d'un Durkheim, qu'elle mobilise abondamment : la justice sociale doit être réalisée par l'optimisation objective des rapports sociaux, et l'expression réfléchie de ces rapports par l'instance gouvernementale, qui opère en ce sens de manière équivalente à la conscience de soi individuelle. Au contraire, la position de Bourdieu reposait quant à elle sur l'idée qu'il existe des formulations *subjectives* de la réalité, corrélatives de l'expérience pratique d'un certain nombre d'individus, et qui étaient rendues à la fois illégitimes et *inaudibles*, donc non susceptibles d'analyse objective, par le processus que l'analyse descombienne passe précisément sous silence, à savoir un processus conflictuel en vue de la domination.

Le problème, de ce point de vue, apparaît donc comme celui de savoir s'il est possible de rendre compte rationnellement et objectivement des rapports de force sans s'appuyer sur une instance idéale, qui semble une simple projection imaginaire des sentiments purement subjectifs d'individus soumis à ce qu'Emmanuel Renault appelle « l'expérience de l'injustice »[1].

Cette discussion a par conséquent le mérite de faire apparaître que le problème d'une théorie de l'action comme étant pleinement celui d'une théorie du *pouvoir*, c'est-à-dire des *rapports* entre les capacités d'agir individuelles (et dont, comme l'indique Bourdieu, la « force » est une caractéristique possible). Car comme nous l'avons indiqué en commençant, la notion de pouvoir implique à la fois la capacité d'action individuelle et les relations de cette

[1] E. Renault, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004.

capacité à celle des autres ; raison pour laquelle on a pu dire que la notion de pouvoir désigne, pour un individu ou un ensemble d'individus donnés, la capacité d'agir sur des actions[1].

A vrai dire, parler de l'action n'aurait guère d'intérêt si ce n'était pour comprendre la manière dont il nous faut orienter notre action afin d'augmenter notre capacité d'agir ; en quoi nous suivons absolument les indications données par Spinoza quant au caractère spontané de ce mouvement. Partant, nous souscrivons tout à fait à une conception naturaliste de la liberté (par opposition à une caractérisation idéaliste, qui rattacherait la liberté à une essence différente en quelque manière de notre propre corps, ou même à son simple concept comme dans la philosophie transcendantale issue de Kant)[2]. Par conséquent, la question du pouvoir n'est pas seulement celle de la liberté individuelle, mais désigne aussi le point de vue des relations entre ces capacités d'agir individuelles. Dans cette perspective, la sociologie bourdieusienne témoigne d'un échec de la reconstitution des relations de pouvoir à partir de la restitution de l'expérience pratique individuelle ; et d'un autre côté, la théorie descombienne des relations sociales se caractérise par son impasse complète sur la question du pouvoir.

Le problème d'une théorie de l'action semble dès lors celui de la manière dont se conçoit le pouvoir individuel de manière objective, en quittant le point de vue de l'individu, c'est-à-dire par conséquent à partir des relations sociales *concrètes* dans lesquelles du pouvoir se trouve mis en jeu et impliqué. En effet, on n'agit pas seul : quel que soit le point de départ choisi par la méthode, individu ou société, l'action individuelle se définit au sein de relations interindividuelles, et partant une théorie de la liberté qui prend pour point de départ l'individu isolé ne peut être qu'abstraite et biaisée. Et de fait il n'y a pas à hypostasier les relations interindividuelles, comme s'il s'agissait d'instances transcendantes aux individus : c'est logiquement et formellement, et non pas en nous fondant sur une quelconque intuition psychologique ou normative, que nous sommes conduits à prendre la notion de relation pour point de départ du concept d'action, et nous n'avons, en ce sens, aucune objection à recevoir de la part de tenants de l'individualisme méthodologique en sciences humaines et sociales (voir *infra*, chapitre 5). Le problème de la liberté dans une société, qui oriente nécessairement l'analyse de la notion de gouvernement, est donc celui de la forme générale des relations de pouvoir au sein de cette société.

La question cruciale, bien entendu, est bien alors celle de savoir dans quelle mesure une analyse objective des relations de pouvoir peut impliquer une dimension normative – dans

[1] Voir M. Foucault, « Le pouvoir, comme s'exerce-t-il ? », *in* Dreyfus et Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophiques*, Paris, Gallimard, 1984, p. 313.
[2] Voir Spinoza, *Ethique*, troisième partie, proposition VII.

quelle mesure notre étude rationnelle du concept de gouvernement se trouve en même temps une défense d'une conception sociale et politique, et non pas purement individuelle, de la liberté. Comme on le verra, ce problème, d'apparence pour le moins ardue, et d'une formulation quelque peu étrange, semble avoir en réalité une solution relativement simple.

Pour commencer, si le problème de l'intelligibilité de l'action est celui de la structuration sociale de la liberté individuelle, dans et par les relations de pouvoir qui la définissent, on peut entreprendre de montrer en quoi une théorie qu'on a appelée *réflexive* – par opposition à une théorie cherchant à être *constitutive* d'un savoir – peut donner des enseignements sur la réalité de l'action et le phénomène du pouvoir. Pour cela, plutôt que de se pencher sociologiquement sur le statut pratique des énoncés sur l'action, il convient de se pencher logiquement sur leur statut théorique[1].

## 1.3 Langage et pouvoir : de la théorie de la pratique à la logique de l'action

### *Une confusion de Pierre Bourdieu*

Concernant la notion de pouvoir, il faut, avant tout, se garder encore une fois de la confusion fondamentale consistant à confondre le niveau de l'analyse et celui de l'objet analysé. Dire que les hommes entreprennent des actions pour augmenter leur pouvoir est généralement perçu, ou bien comme une dénonciation de cette action (au sens où ils devraient plutôt agir pour réaliser la justice), ou bien comme sa justification cynique (au sens où les normes de l'action humaine, justice, bien et mal, ne renverraient à rien de réel). L'analyse comme son objet ne doivent pourtant se comprendre que de manière neutre au plan axiologique, et la notion de pouvoir doit s'entendre strictement au sens de la capacité naturelle d'agir.

Ceci posé, il apparaît de manière plus générale que, comme l'opposition des thèses de Bourdieu et de Descombes l'a fait apparaître, la question est de savoir si le pouvoir peut fait d'objet d'un quelconque discours rationnel. Il semble que pour Descombes, l'idée d'une prise en compte du pouvoir par l'analyse soit corrélative d'un abandon à la fois de l'objectivisme rationaliste et de la possibilité de concevoir les valeurs de justice et de bien-être social[2]. Cela

[1] La notion de « relations de pouvoir » fera l'objet d'une analyse spécifique au chapitre 3, et de développements supplémentaires au chapitre 4.

[2] *A contrario*, il doit être possible d'analyser objectivement les conditions de la valeur d'une société, sans avoir besoin de distinguer pour ce faire entre justice et bien-être : « dans une société *injuste*, les citoyens *vivent mal* (y

apparaît en particulier dans sa référence à Paul Veyne et Michel Foucault qu'il place dans la catégorie de « l'existentialisme politique » et du « décisionnisme » (voir *supra*). En revanche, pour Bourdieu, il est possible et même nécessaire de faire apparaître, en-deçà du discours, une sphère non discursive et néanmoins réelle, qui est celle des rapports de force.

Cependant, la conception des rapports de force par Bourdieu, c'est-à-dire la manière dont il croit possible de caractériser le *rapport* entre le discours et l'action, souffre, elle aussi, d'une contradiction formelle patente, dont l'examen de cette incohérence devrait permettre de nous mettre sur la voie de la compréhension claire de ce que peut être un discours sur l'action ou sur le pouvoir.

C'est dans un texte intitulé « Langage et pouvoir symbolique » que Bourdieu s'est attaché à montrer le décalage entre les mots et *ce qui leur donne leur signification du point de vue du savant* expert en décryptage des rapports sociaux, et qui relève donc essentiellement d'une *réalité non discursive qu'il s'agit de mettre (scientifiquement) en discours*[1]. Ainsi, la critique que nous adresserons à Bourdieu est essentiellement celle de sa propre critique des thèses d'Austin sur les « actes de langage ». Cette critique de la critique n'est cependant pas de l'ordre de la simple « correction » universitaire : il s'agit avant tout de contester la manière dont la critique d'Austin permet à Bourdieu de justifier sa propre position[2].

On sait que, dans les conférences publiées en français sous le titre *Quand dire, c'est faire*, J. L. Austin a entrepris l'analyse minutieuse et tâtonnante d'un phénomène lié à l'essence du langage, et qui consiste dans ce qu'il a proposé d'appeler sa dimension performative. Mais il semble à Bourdieu qu'il s'agit là d'une recherche ayant trait à l'essence du seul langage, et participant de l'oubli « scolastique » des conditions pratiques d'apparition des phénomènes sociaux. La critique menée dans *Ce que parler veut dire* consiste donc à opposer la réalité des rapports de force, soit des conditions sociales de la *production* de la réalité instituée, à la conception naïve d'un discours qui serait « magiquement » doué de force pratique, ce qui donne à Bourdieu l'occasion de définir scientifiquement l'action magique par « l'ambition d'obtenir un travail sans dépense de travail »[3].

Bourdieu oppose en effet la magie illusoire d'une force interne au langage, qu'il croit être le phénomène visé par Austin (il se réfère à ce que ce dernier nomme l'*illocutionary force*) à

---

compris ceux qui tirent profit de cette injustice en accaparant les honneurs, les richesses et les pouvoirs) » (V. Descombes, *Philosophie du jugement politique*, *op. cit.*, p. 242-243).

[1] P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982.

[2] La critique d'Austin s'accompagne dans le texte d'une critique conjointe de la linguistique structurale, sur laquelle nous ne nous étendrons pas ici, étant amené à nous pencher ultérieurement sur les implications pratiques des thèses saussuriennes.

[3] P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, *op. cit.*, p. 109 ; voir sur ce point *infra*, chapitre 3.

l'effet magique (*mais* doté d'une contrepartie bien réelle, quoique occultée par l'apparence naturelle et évidente de ladite parole) de la *création de la réalité sociale* par la mise en jeu des représentations autorisées du réel (la *catégorisation*, comme exercice d'un pouvoir de distinction et de classement)[1]. La magie austinienne serait donc une pure illusion scolastique, dont les effets sont entièrement rapportables à des procédés non magiques, que la *science* sociale permet de dévoiler, à savoir, en premier lieu les conditions sociales de son opération, et en second lieu, ses conséquences occultes, à savoir la *dévaluation* de toute une classe de la réalité.

Mais cette analyse n'est, à vrai dire, rien d'autre qu'un pur et simple *développement* des implications de l'intuition austinienne, qui est simplement que quand on parle, on peut aussi *faire* quelque chose. Ainsi, selon François Récanati, qui n'est pas un tenant d'une interprétation radicale d'Austin, « les actes de parole ont une dimension sociale et quasi institutionnelle en vertu de laquelle on peut accomplir légitimement n'importe quel acte de parole dans n'importe quel contexte ; en un mot, Austin dit exactement ce que Bourdieu lui reproche de ne pas dire »[2]. En réalité, Austin ne prétend rien *expliquer* ni encore moins *justifier* à travers son *analyse* des actes de langage. De cette apparence de dénonciation, la « science » bourdieusienne de l'action ne peut donc tirer qu'une apparence de légitimation : sa scientificité apparaît donc de ce point de vue comme une posture.

Car de fait, plutôt que de remettre en cause la théorie austinienne, Bourdieu ne fait ainsi que la *réduire* à ce qu'elle n'est pas, en en manquant la portée, qui n'est autre que la reconnaissance de la dimension pratique de la parole (et donc de la dimension symbolique du discours signifiant). A la différence d'Austin, Bourdieu en réalité ne semble donc pas, quoi qu'il en dise, s'intéresser au langage, tandis qu'Austin de son côté n'est aucunement le « scolastique » indifférent aux questions pratiques que Bourdieu semble voir en lui.

En revanche, en cherchant à mettre en lumière la dimension sociale et symbolique du discours qu'Austin avait laissée en blanc, il en vient ainsi quasiment à la *nier*, par une référence presque magique à son tour, mais au mauvais du terme cette fois, à des « rapports de force » qui sont tout à la fois convoqués pour rendre raison de l'action et laissés dans une indétermination complète, puisqu'il n'y a rien à en dire. La notion de rapport de force intervient en ce sens, dans l'analyse, comme une instance quasi transcendante dont la puissance est jugée déterminante sans que l'on comprenne au juste *comment* elle intervient. Alors qu'Austin se contentait de montrer que la signification des mots ne pouvaient être

[1] *Ibid.*, p. 152.
[2] F. Récanati, « Postface », *in* J. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 2002 [1970], p. 203.

comprise sans référence à des rapports socialement institués, Bourdieu, *sans faire appel à plus d'éléments que son prédécesseur*, prétend rendre raison de la manière dont ces performances linguistiques sont rendues possibles. S'appuyant sur une science dont il ne dit pas le premier mot, et prétendant asseoir son propre discours sur la seule manière adéquate de parler, il adopte une attitude que la sociologie elle-même a plutôt pour coutume de comparer à celle des prêtres.

Tel paraît donc être pris qui croyait prendre : le scientifique se retrouve dans une posture de type religieuse face à un objet qui semble plutôt le fondement mystique de son discours que l'objet de son étude. Ici encore, autant l'analyse de Bourdieu permet effectivement de mettre en lumière les aspects sociaux de l'usage du langage et les dimensions *symboliques* du discours, autant cette analyse semble ne pas prendre suffisamment au sérieux cette dimension pour l'étendre à elle-même en tant que discours (ou performance linguistique). Et de fait, la portée pratique d'une telle théorie a elle-même de longue date fait l'objet d'analyses dévoilant en son principe le caractère impérieux d'un *didactisme*, dont, plus que tout autre, elle prétendait pourtant se garder.

*Le phénomène du langage et la dimension normative du discours*

Car – et c'est là le nœud du problème – le fait que la parole doive son efficace à un certain nombre de rapports de pouvoir institués entre les individus *est* le problème fondamental de tout discours portant sur l'action, et il ne peut en aucun cas être résolu par la simple convocation d'une instance parfaitement rationnelle supposée attester de la vérité de ce qui est dit, fût-elle dénommée « théorie de la pratique ». En revanche, le caractère authentiquement révolutionnaire des thèses d'Austin sur le langage, et qui transparaît encore une fois dans la forme même de leur énonciation (problématique plutôt que systématique), tient en effet à la découverte que le langage lui-même, en tant que parole, *constitue un acte*, et que cet acte qu'il est, *ce qu'il dit ne le dit pas* – à charge pour les *autres* seulement de le déterminer, et par là de comprendre ce qui est dit, *ou de ne pas le faire*.

Ainsi Sandra Laugier souligne-t-elle pour sa part l'importance, dans les analyses austiniennes, de la notion *d'échec* de l'acte de langage, en ce que celui-ci permet, plus que le succès, de mettre en évidence le caractère risqué de la parole[1]. Ainsi – pour anticiper quelque peu notre propos – d'un discours politique, qui constitue toujours dans une certaine mesure

[1] Voir p. ex. S. Laugier, « Performativité, normativité et droit », *Archives de philosophie*, 2004/4, 67, p. 607-627.

une prise de risque : ceux à qui l'on s'adresse vont-ils comprendre et adhérer à ce que dit l'orateur ? – l'enjeu étant pour lui, non tant d'être *compris*, que d'être *approuvé*, et par là même autorisé à entreprendre l'action qu'il se propose et propose à ses interlocuteurs. Pourtant, comme l'atteste la méprise de Bourdieu, la portée normative et politique des découvertes austiniennes ne semble pas encore avoir été mise au jour dans toute son ampleur.

Il convient donc d'éclairer ce qu'on pourrait nommer, en première approximation, le problème du rapport entre le discours et les actes. On peut prendre pour cela comme point de départ le fait qu'il n'y a pas à opposer le discours, aussi « théorique » soit-il, et l'action, puisque *parler, c'est encore agir*, et qu'il n'est donc aucun discours qui soit déjà en avance sur ce qu'il énonce (ni, *a fortiori*, sur sa valeur de vérité). Qu'une parole puisse être *aussi* considérée comme un acte signifie en effet qu'il y a toujours quelque chose dans ce que nous disons qui n'est pas dit, et qui est le *fait* que nous le disons (ou que nous l'écrivons, la distinction important peu en la matière).

La conclusion qui semble devoir en être tirée est donc radicale, à savoir qu'une part de notre discours nous échappe par essence, à peine avons-nous commencé à parler. Ce phénomène implique du même coup que ce que nous disons ne peut jamais être ramené à une *description* (de nos pensées ou de la réalité extérieure), mais constitue plutôt toujours un certain engagement de notre personne dans le monde : ainsi nos paroles constituent-elles, non pas seulement un point de vue subjectif sur la réalité, mais bien davantage un *témoignage* de notre manière de vivre (témoignage qui ne vaut pas déclaration que cette manière de vivre est nécessaire et justifiée). Aussi n'y a-t-il pas à chercher le rapport entre les principes qui régissent l'existence et ceux qui régissent le langage, ou entre les mots et les actes ; au contraire, c'est seulement par l'analyse de la pratique linguistique (de l'acte de parler, ou encore d'énoncer sa pensée en ce qu'on appellera un certain *discours*) que l'on peut saisir la manière que l'on a d'exister – l'ensemble de nos actions n'étant jamais que ce que nous appelons notre existence.

Aussi peut-on suivre ici Michel Foucault, qui a de longtemps reconnu l'importance qu'il y a à s'appuyer sur la forme logique du discours pour entreprendre d'analyser le pouvoir :

> « Il n'y a pas de système commun à l'existence et au langage ; pour une raison simple, c'est que le langage, et lui seul, forme le système de l'existence. C'est lui avec l'espace qu'il dessine qui constitue le lieu des formes. » (Michel Foucault, *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1963, p. 203.)

Nous reviendrons dans le chapitre suivant sur le sens qu'il convient de donner à la notion de « système de l'existence ». Toutefois, comme on peut déjà le voir, une telle thèse doit être défendue sur deux versants : d'un côté en effet, on ne peut pas se réclamer de l'action pour dire la vérité au sujet du discours (position « critique » visant le discours comme « idéologique » et factice), et d'un autre côté, on ne peut s'enfermer dans le discours pour juger de l'action (position « normativiste »).

Ayant fait justice de l'illusion « criticiste » des arguments de Pierre Bourdieu, Nous pouvons nous tourner vers l'illusion normativiste. Comme le montre encore Sandra Laugier dans son commentaire des usages juridiques d'Austin, l'analyse que mène ce dernier est guidée par une dénonciation de ce qu'on peut appeler « l'illusion descriptive », et par une « fragilisation » de la distinction, essentiellement opératoire, entre discours « constatifs » et discours « performatifs ». A la différence de la réflexion de Foucault dans la citation précédente, cette distinction demeure strictement interne au langage, à l'intérieur duquel elle fonctionne comme une mise en tension radicale, une problématisation de nos manières de dire la vérité. Cependant, si on prend le problème du côté de l'action, on pourrait en revanche, rejoignant de ce fait la perspective foucaldienne, considérer le langage comme un objet pour la réflexion et non simplement comme un ensemble de pratiques ou d'usages pour un individu donné[1]. Mais alors, il apparaît que toute prise de parole peut ainsi être considérée comme un acte, et non pas *seulement* comme une description de la réalité (mentale ou objective).

En effet, c'est bien *toute* prise de parole qui est *aussi* d'abord analysable comme un acte qui engage le locuteur, aussi bien dans la manière dont il compte éventuellement modifier la réalité que dans la représentation qu'il s'en fait. Même un énoncé purement théorique ou « descriptif » engage donc la responsabilité de celui qui l'énonce. Nous ne disons effectivement jamais autre chose que ce que nous pensons, mais nous ne pouvons pas dire *pourquoi* nous le pensons, ne pouvant que le constater, et éventuellement le partager en le disant – de manière, donc, à voir la signification de ce que nous avons dit nous échapper. L'acte est donc pour ainsi dire toujours en avance sur les représentations que nous en avons, et par conséquent sur les justifications que nous pouvons en donner. Par conséquent, quelque

[1] On trouvera une analyse convergente dans la comparaison entre Foucault et Wittgenstein dressée par Thiago Motta (*Foucault pragmatiste ?*, EuroPhilosophie 2009, Bibliothèque de Philosophie Sociale et Politique, disponible à l'adresse suivante : http://www.europhilosophie-editions.eu/fr/spip.php?article4). Cet auteur écrit notamment que chez Foucault, « en tant qu'événement, l'énoncé ne se dissocie jamais du pouvoir, en fait il arrive au milieu des rapports de pouvoir » (p.21), et qu'ainsi, « l'approche foucaldienne ne signifie pas une rupture violente avec le pragmatisme langagier, mais l'introduction de l'élément de la lutte dans une analyse du langage notamment proche de l'approche pragmatiste. Si l'analyse foucaldienne du discours saisit le langage en tant que *praxis*, activité, jeu de langage, c'est parce que celui-ci ne peut être considéré que comme jeu stratégique et polémique, comme *jeu langagier de pouvoir* » (*op. cit.*, p. 26).

étrange qu'un tel énoncé puisse paraître, nous ne pouvons pas, à proprement parler, savoir ce que nous disons.

Une telle analyse est bien objective et rationnelle en tant qu'elle prétend réellement dire la vérité au sujet de la signification et de la valeur de vérité des énoncés que nous prononçons, mais elle ne peut cependant, comme on le voit, être démontrée à partir *d'autres* énoncés qui dériveraient quant à eux de la « réalité objective » au sens de la tradition empiriste : elle découle simplement de l'analyse du phénomène du langage[1]. La dimension pratique du langage, que la tradition saussurienne est habituée à désigner sous la catégorie de la « parole »[2], est une véritable *chose* qui ne peut qu'être découverte et prise en compte, mais ne peut pas être *expliquée* dans un discours qui nierait par là *ipso facto*, non pas ses propres « conditions de possibilité » transcendantales, mais bien immédiatement ce qu'il est, c'est-à-dire d'abord un acte.

Ainsi que le souligne Stanley Cavell après Wittgenstein, l'apprentissage de la langue est bel et bien autant celui des usages des mots que celui de leur usage pratique, lequel détermine directement la valeur des raisonnements dans lesquels ils sont impliqués :

> « Le fait qu'un terme est employé de sa manière habituelle implique bien quelque chose : cela vous autorise (ou, en employant le terme, vous autorisez les autres) à faire certaines inférences, à tirer certaines conclusions. *Apprendre ce que sont ces implications fait partie de l'apprentissage du langage* ; et ce n'est pas une partie moins importante que l'apprentissage de sa syntaxe, ou de ce à quoi s'appliquent les termes : elles constituent une partie essentielle de ce que nous communiquons quand nous parlons. » (S. Cavell, *Dire et vouloir dire*, 2009, p. 86 ; c'est l'auteur qui souligne.)

En dernière analyse, le problème de la justification rationnelle de l'acte apparaît de la sorte comme proprement insoluble, puisque son analyse engage celui qui s'y risque sur la voie d'un véritable paradoxe : il ne peut rendre raison lui-même du discours par lequel il prétend rendre raison de la réalité des interactions sociales.

Est-ce à dire que nous n'avons pas à prendre la parole sur ce sujet ? Ce serait, sans doute, une interprétation par trop radicale de l'injonction wittgensteinienne énoncée à la fin du *Tractatus logico-philosophicus*, et qui conduirait finalement à éluder le problème plutôt qu'à

---

[1] En ce sens, il y aurait donc ici à récuser fermement une critique d'inspiration poppérienne visant à restreindre le qualificatif de rationnel ou d'objectif à un énoncé qui énonce lui-même son impossibilité d'être soumis à un test de réfutation.

[2] Nous reviendrons ultérieurement sur l'interprétation structuraliste de Saussure à la lumière des analyses récentes de Patrice Maniglier, notamment dans *La vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*, Paris, Léo Scheer, 2006 (voir *infra*, chapitre 2).

s'y confronter[1]. En effet, le problème de la justification des actes est en effet un problème pratique *absolument inévitable* et que l'on ne saurait esquiver par une forme quelconque de fuite dans la théorisation du silence.

Contrairement à la conception descombienne d'une analyse purement rationnelle de l'action, il apparaît par conséquent qu'une dimension morale se trouve nécessairement et immédiatement impliquée au sein d'une telle analyse. Or le plus frappant, en la matière, est sans doute qu'il s'agit là de quelque chose de profondément banal, presque de trivial. N'importe qui en effet – c'est la base de toute éducation – a conscience qu'il ne suffit pas de dire quelque chose pour le faire et que les mots ne remplacent pas l'action, ou encore que les discours peuvent être invalidés par des actions, et pas seulement réfutés par d'autres discours. On parle alors généralement de mensonge, mais l'inverse est vrai aussi : car ce sont les actes qui en dernière analyse peuvent réellement *authentifier* les paroles[2]. Comme l'ajoute Cavell un peu plus loin :

> « Nous sommes exactement aussi responsables des implications spécifiques de nos énonciations que de leurs thèses factuelles explicites. Et il ne saurait davantage y avoir de procédure générale pour assurer que ce que nous sous-entendons est de mise pour déterminer que ce que nous disons est vrai. Les erreurs de nomination et de description ne sont pas les seules erreurs à faire dans le langage. Ni le mensonge la seule immoralité à y commettre. » (*Ibid.*, p. 87.)

C'est la raison pour laquelle, inversement, il peut être tellement vain de se réclamer de ses propres valeurs, et pourquoi les perspectives normativistes dans la conceptualisation de l'action semblent toujours avoir quelque chose de forcé. C'est le sens des vigoureux propos de Sandra Laugier devant les lectures intentionnalistes et mentalistes de la notion austinienne de performance linguistique : « Dire que le performatif exprime une intention, c'est le ramener à du descriptif ; mais c'est aussi la fin de toute morale et la porte ouverte à tous les abus »[3].

Comme on le voit, la récusation des postures criticistes et normativistes (ainsi que celle d'un rationalisme intentionnaliste prétendument désengagé comme celui défendu par Vincent

---

[1] L'énoncé en question est bien sûr : « Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence » (*Tractatus logico-phiosophicus*, Paris, Gallimard, 1993, p.112). C'est ici que nous différons de l'interprétation de Wittgenstein suivie par Vincent Descombes : en cela, nous nous rattachons plutôt aux conclusions qu'en tire Stanley Cavell. Cependant, les analyses de ce dernier, qui semblent justes et importantes, se situent essentiellement aux plans théorique et moral. Notre propos, en ce sens, consiste en un développement des implications de ces réflexions sur le plan *politique*, qui sont, elles aussi, très simples et très concrètes, en dépit du caractère ample et technique que revêtent apparemment de telles matières, et qui ne doit pas cependant faire illusion.

[2] Voir *infra*, chapitre 3 pour plus de développements sur ce point.

[3] S. Laugier, « Performativité, normativité et droit », *loc. cit.*, p. 618.

Descombes) ne conduit pas à l'élision des notions de rapports de force et de pouvoir, mais simplement à la considération de l'impossibilité qu'il y a à en définir la nature sans *ipso facto* modifier celle-ci peu ou prou. N'ayant fait ici que l'esquisser à peine, nous étudierons plus loin cette question de manière plus précise ; le point que nous voulions établir ici concernant purement la question théorique de l'action. On voit ainsi que, comme nous le suggérions plus haut, l'alternative entre se reposer sur le discours de l'acteur et tenter de tenir d'un discours objectif et scientifique à son sujet, qui sert de point de départ à tant de réflexions en épistémologie des sciences sociales, paraît profondément mal formée. Car ni le discours de l'acteur, ni celui de l'observateur ne détiennent en leur sein leur propre norme : celle-ci ne peut, en toute rigueur, être déterminée que dans l'intercompréhension entre différents locuteurs, sans qu'aucun d'entre eux ne puisse s'extraire d'un tel jeu. Mais le problème moral, voire politique, de ce qu'il convient dès lors de dire et de faire, demeure pour l'heure à peu près entier et inentamé.

Au terme de cette traversée, il apparaît ainsi qu'en définitive, l'action humaine ne peut faire l'objet d'une étude *explicative et « causative »* susceptible d'en fournir une science sur laquelle il serait possible d'adosser une technique rigoureusement attestée. C'est en revanche en partant des structures de signification linguistique qu'il convient d'explorer l'action, d'une manière qu'on pourra dès lors appeler non pas explicative et matérielle mais *analytique et formelle*. La manière rationnelle de rendre compte de l'action peut être définie par conséquent, on l'a vu, comme une théorie réflexive et logique plutôt que constitutive et épistémologique. Ainsi, il apparaît que c'est *de l'intérieur des structures discursives* que se laissent voir les rapports de force et de pouvoir, et leurs jeux individuels avec les normes générales que Pierre Bourdieu s'attachait à mettre en lumière.

Comment désormais comprendre la relation de la logique de l'action et la théorie de la science ? A première vue, l'enjeu pourrait sembler purement pratique : à l'heure où les questionnements concernant les usages sociaux et politiques de la science tendent à prendre une tournure aiguë, il importe de comprendre ce qu'enseigne, pour la justification de l'action gouvernementale, la confrontation de la notion d'analyse de l'action à celle d'explication scientifique de la nature. Mais il est bien d'abord et avant tout théorique. La question en effet est celle de l'articulation des discours sur les normes et de ceux portant sur la réalité objective, articulation dont notre propre critique de Vincent Descombes, qui en proposait une analyse, nous laisse encore dépourvus. Ainsi, le pouvoir et les rapports de force apparaissent comme des phénomènes naturels : que signifie alors tenir un discours vrai à leur sujet, et

qu’est-ce qu’un tel discours implique ou indique au point de vue normatif ? Si la notion d’objectivité ne peut avoir cours en sciences sociales de la même manière que dans les sciences naturelles, comment caractériser le rapport à la réalité qui attestera leur véracité ? Est-il possible en d’autres termes de tenir un discours de vérité sur les sciences naturelles qui ne leur soit pas pour autant isomorphe ?

# Chapitre 2

# Juger de la science

## La rationalité objective en sciences naturelles et en sciences humaines

Chaque civilisation a tendance à surestimer l'orientation objective de sa pensée, c'est donc qu'elle n'est jamais absente. Quand nous commettons l'erreur de croire le sauvage exclusivement gouverné par ses besoins organiques ou économiques, nous ne prenons pas garde qu'il nous adresse le même reproche, et qu'à lui son propre désir de savoir paraît mieux équilibré que le nôtre.
Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, chapitre premier.

Une science est un discours normé par sa rectification critique. Si ce discours a une histoire dont l'historien croit reconstituer le cours, c'est parce qu'il *est* une histoire dont l'épistémologue doit réactiver le sens.
G. Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, p. 25

### 2.1 Nature, culture et « schèmes de la pratique ».

*Vers l'universel : une anthropologie cognitive.*

Après avoir dressé le constat de l'impossibilité de formuler une théorie explicative de l'action, on peut se demander si l'anthropologie pourra jamais rejoindre véritablement les sciences naturelles. On peut alors tout simplement, ainsi que l'indiquait Lévi-Strauss, chercher à identifier la place de l'anthropologie au sein des différentes disciplines scientifiques, l'étude raisonnée des « structures » identifiées par l'ethnologie s'inscrivant ainsi au sein d'une cartographie, purement descriptive et non explicative, des ces disciplines[1]. Mais une telle solution minimaliste n'a guère de quoi satisfaire, et on peut également, par conséquent, essayer de rendre compte anthropologiquement de la notion même de rationalité scientifique, et par là, de discerner une *nouvelle* manière de *penser notre pensée*, « par-delà » l'opposition entre nature et culture (ou sciences naturelles et sciences humaines) qui est comme la *summa divisio* de la rationalité moderne. Sur un tel terrain nouveau, les sciences

[1] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 2003 [1958], notamment chap. XV et XVII.

naturelles ne pourraient pas plus établir leurs droits sur les sciences humaines que ces dernières ne pourraient parvenir à prendre ces dernières au piège du relativisme anthropologique.

C'est ainsi que Philippe Descola a tenté récemment une ample synthèse des différents concepts et méthodes permettant de rendre concept des représentations de la réalité. Son livre, *Par-delà nature et culture*, qu'il place dans la filiation de Lévi-Strauss, constitue ainsi une tentative de grande ampleur pour atteindre véritablement un point de vue universel en anthropologie. Il convient par conséquent d'examiner attentivement les attendus théoriques et logiques de son entreprise, ce qui donnera l'occasion à notre analyse logique de l'action de clarifier grandement la question de son statut épistémologique.

Le propos de Descola ressortit ainsi à un étonnement d'ordre historique, similaire à celui par lequel Foucault, ouvrant *Les mots et les choses*, donnait à ressentir devant l'étonnant bouleversement dans la manière de concevoir la réalité apparu à l'âge classique, soit peu ou prou au tournant des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, et ayant donné naissance à la science moderne, dont l'autorité en termes de rationalité semble se mesurer à son impressionnante efficacité dans sa capacité à enregistrer des connaissances théoriques susceptibles de produire en retour des prévisions suffisamment fiables quant à ses objets d'étude pour fonder des techniques ayant donné aux êtres humains une maîtrise de son environnement naturel d'un degré inégalé dans l'histoire[1]. Descola partage ainsi avec Foucault la thèse selon laquelle l'anthropologie et la science moderne ne sont que deux versants d'un même type de rationalité : la notion moderne de nature, affirme-t-il, qui est l'objet même de l'investigation scientifique, est ainsi « indissociable d'une autre, la nature humaine, qu'elle a engendrée en quelque sorte par scissiparité lorsque, afin de mieux cerner le lieu où s'appréhendent les mécanismes et les régularités de la nature, une petite région de l'être en fut détachée pour servir de point fixe »[2]. Comme on le voit, la réflexion sur les sciences est ainsi indissociable d'une réflexion sur l'anthropologie elle-même, les deux pratiques épistémiques se trouvant traitées à égalité.

Mais quant à sa méthode, Descola se démarque profondément d'un « historicisme » qui se donnerait l'illusion, en retraçant certaines étapes du développement de la conception moderne du monde, d'en rendre raison[3]. Il partage donc avec les travaux de Lévi-Strauss la revendication d'une approche formelle des manières dont les êtres humaines se représentent le monde :

---

[1] Voir P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 285 (pour la référence à Foucault).
[2] *Ibid.*, p. 107.
[3] *Ibid.*, p. 13.

« Souligner la contingence historique ou les effets déformants de cette opposition [entre nature et culture] n'est pas suffisant. Encore faut-il l'intégrer dans un nouveau champ analytique au sein duquel le naturalisme moderne, loin de constituer l'étalon permettant de juger des cultures distantes dans e temps ou dans l'espace, ne serait plus que l'expression possible de schèmes plus généraux gouvernant l'objectivation du monde et d'autrui. Spécifier la nature de ces schèmes, élucider leurs règles de composition et dresser des typologies de leurs arrangements constituent la tâche principale que je me suis fixée dans cet ouvrage. » (P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, *Avant-propos*, p. 13).

Comme on le voit, le projet de Descola, inédit par son ampleur, se définit essentiellement par une double caractéristique. D'une part, il s'agit d'une étude *analytique*, qui cherche, en ce sens à *mettre en lumière* le problème de la conception de la réalité sans pour cela en *expliquer* les causes. D'autre part, l'inventaire ordonné des différentes manières de concevoir la réalité concourt à la mise en évidence de ce que l'auteur appelle, après Lévi-Strauss lui-même, des « schèmes » qui – la métaphore n'est pas sans valeur pour notre propos – se trouvent « gouvern[er] l'objectivation du monde et d'autrui ». Descola, en ce sens, fait bien coup double : son *analyse* de la réalité aboutit de manière nécessaire, comme guidée par la nature même des choses, à quelque chose comme *l'explication* de cette dernière ; par là, l'enquête anthropologique rejoint la rationalité proprement scientifique. Au-delà de la diversité des manières d'appréhender le monde, on pourrait ainsi concevoir des schèmes universels permettant de rendre intelligibles tous les multiples modes de réflexion et d'action. Les structures sociales se révéleraient par là comme des structures cognitives naturelles. La *cognition* est ainsi le terrain sur lequel pourraient se rejoindre les modes de rationalité propres aux sciences naturelles et humaines. Mais par là, on peut aussi mettre en doute l'égalité de traitement entre les deux revendiquée par Descola : c'est la logique de l'explication qui a le dessus. L'anthropologie prend ainsi la figure d'une nouvelle épistémologie, ou entreprise de connaissance des fondements de la connaissance.

En effet, une telle articulation ne peut que remettre en cause la distinction, établie dans le chapitre précédent, entre une théorie scientifique, caractérisée par l'explication causale, et une théorie réflexive, caractérisée par l'analyse formelle du discours, que notre enquête a fait apparaître. L'anthropologie comme science de l'action des hommes paraît aboutir logiquement à une analyse du pouvoir, tandis que Descola, en chemin vers son dépassement positif, suit plutôt l'autre voie tracée par Lévi-Strauss afin de dépasser le dualisme constitutif de la rationalité moderne, et dans une certaine mesure d'en finir avec la malédiction qui semble toucher les sciences humaines, condamnées à ne pouvoir que mettre en œuvre des

fragments d'analyses objectives de la réalité, sans assurance d'atteindre jamais aucun résultat absolument incontestable. L'ambiguïté, on l'a déjà indiqué, est effectivement présente chez Lévi-Strauss, et la filiation entre celui-ci et son successeur est en ce sens rigoureuse et incontestable.

La notion de schème, montre Descola, est bien employée par l'auteur de *La pensée sauvage*, en référence à un auteur qui lui a servi de devancier en s'illustrant plutôt dans le versant pratique de la question anthropologique :

> « Le marxisme – sinon Marx lui-même – a trop souvent raisonné comme si les pratiques découlaient immédiatement de la praxis. Sans mettre en cause l'incontestable primat des infrastructures, nous croyons qu'entre praxis et pratiques s'intercale toujours un médiateur, qui est le schème conceptuel par l'opération duquel une matière et une forme, dépourvues l'une et l'autre d'existence indépendante, s'accomplissent comme structure, c'est-à-dire comme êtres à la fois empiriques et intelligibles. » (C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1990 [1962], p. 160 ; cité par Descola, *op. cit,* p. 143.)[1]

Comme le note justement Descola, le concept de schème est à l'évidence dérivé de la philosophie transcendantale de Kant dans laquelle, comme on le sait, elle joue un rôle fondamental en tant que médiatrice entre les catégories formelles de la faculté de connaître et les contenus de connaissance fournis par l'intuition sensible, permettant en ce sens de conceptualiser rationnellement l'exercice légitime de la raison. Mais ce concept, qui relève typiquement d'une philosophie de la conscience dans laquelle, comme l'indiquait Jean Cavaillès, « la logique est transcendantale ou elle n'est pas »[2], est ici mobilisé à partir d'une étude sur les pratiques sociales, dont le point de départ est par conséquent les relations interindividuelles et non pas la conscience isolée. C'est pourquoi Descola, qui ne prétend pas non plus dresser la typologie générale des structures de la pensée humaine, entend user de ce concept sous la dénomination de « schèmes élémentaires de la *pratique* » (nous soulignons), en dressant « une cartographie sommaire de leur distribution et de leurs arrangements »[3]. Saisie, comme dans toute anthropologie, à partir des pratiques et non directement à partir de

[1] P. Descola eût pu, à l'appui de sa thèse, prolonger sa citation : « C'est à cette théorie des superstructures, à peine esquissée par Marx, poursuit en effet Lévi-Strauss, que nous souhaitons contribuer, réservant à l'histoire – assistée par la démographie, la technologie, la géographie historique et l'ethnographie – le soin de développer l'étude des infrastructures proprement dites, *qui ne peut être principalement la nôtre, parce que l'ethnologie est d'abord une psychologie* » (Lévi-Strauss, *op. cit.*, nous soulignons). Ce déplacement de l'anthropologie vers l'ethnologie et, de là, vers la psychologie, se fait, ici, sur fond d'une reprise de la distinction marxiste entre infrastructure et superstructure qui ne semble pas réellement opératoire : nous nous bornerons pour notre part à la seule notion de « structure ». Voir *infra*, section 3, ainsi que les chapitres 4, section 3 et 7, section 2, pour une discussion de la question sur le plan politique.

[2] J. Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, Vrin, 1997 [1946], p. 26.

[3] P. Descola, *op. cit.*, p. 144.

son essence même comme dans les philosophies transcendantales, phénoménologiques ou encore empiristes (ces dernières étant sans doute les plus dynamiques actuellement, stimulées par le rapide développement des sciences cognitives), la pensée ne peut ainsi être appréhendée que par tâtonnements et de manière partielle.

Cependant, la conception descolienne du schème se situe effectivement à la conjonction des modèles heuristiques structuralistes et cognitivistes[1]. Synthétisant tous les aspects du problème en caractérisant son objet d'étude comme schème à la fois « collectif » (donc non propre à un individu), « non réflexif » (donc objet d'une enquête spécifique en troisième personne) et « intégrateur » (au sens où il est corrélatif au sentiment pour l'individu de faire partie d'une collectivité de pensée), il peut ainsi avancer que :

> « Ce que l'analyse structurale dévoile lorsqu'elle est bien menée, c'est une voie d'accès pour comprendre la schématisation de l'expérience opérée par les membres d'une collectivité et la manière dont elle se constitue en armature de systèmes de codification explicites auxquels ses membres adhèrent. La garantie que le dispositif formel construit par l'analyste dévoile bien certaines caractéristiques sous-jacentes du système social qu'il s'attache à appréhender viendrait ainsi de ce que celles-ci n'expriment pas tant des propriétés universelles de l'esprit humain, ou alors à un niveau très abstrait, que les cadres et procédures tacites au moyen desquels les acteurs du système eux-mêmes organisent les relations au monde et à autrui. Entre le modèle, ou l'action, et la structure, le schème est une interface à la fois concrète, car incorporée dans des individus et mis en œuvre dans des pratiques ; particularisée, car reflétant telle ou telle propriété objective des relations aux existants, et dotée d'un fort coefficient d'abstraction, car on la décèle à ses seuls effets sans qu'elle soit pour autant l'émanation de mystérieuses entéléchies du type inconscient collectif ou fonction symbolique. » (P. Descola, *op. cit.*, p. 161).

Le schème est ainsi plus fondamental que l'*habitus* bourdieusien, car plus général que celui-ci : il ne s'agit pas comme chez Bourdieu de refaire de la sociologie sur les lambeaux épars d'une anthropologie dogmatique et interminable, que de retrouver, non tant la structure universelle de l'esprit humain lui-même, que des *modes de fonctionnement cognitifs* (dénommés ici « schématisa*tion* de l'expérience » ou « cadres et procédures d'objectiva*tion* tacite » ; nous soulignons) suffisamment généraux pour rendre compte d'un certain nombre de pratiques et de représentations collectives. La thèse soutenue par Descola est que les schèmes intégrateurs les plus généraux structurant les relations humaines au monde, notamment à travers une distribution ordonnée des « ressemblances et [d]es différences entre les existants » ne sont guère nombreux et peuvent faire l'objet d'un inventaire raisonné[2].

---

[1] *Ibid.*, p. 149-156.
[2] *Ibid.*, p. 162.

Pour ce faire, néanmoins, il faut partir de deux catégories que l'anthropologue de la nature trouve lui-même constituées dans, et constitutive de, sa propre expérience de la réalité, à savoir précisément l'idée moderne de nature objective et, corrélativement, celle de subjectivité. Il est ainsi frappant que l'anthropologue structuraliste soit amené à revenir aux concepts de la philosophie husserlienne pour se donner un concept de sujet aussi étendu que possible, par-delà les ruptures manifestées par Lévi-Strauss avec l'idée de subjectivité constituante développée par la phénoménologie[1]. On a ainsi pu voir dans le premier chapitre que l'anthropologie privilégiait la catégorie de la relation comme élément à partir duquel fonder un discours objectif sur l'expérience subjective, en symétrie parfaite, d'une certaine manière, par rapport au projet phénoménologique de fonder l'ensemble de la pensée humaine, y compris ses relations aux objets extérieurs et aux autres individus, sur une opération subjective de réflexion globale sur soi-même[2].

La notion de relation sociale interindividuelle se trouve ainsi repensée dans les termes du « rapport à soi » et du « rapport à l'autre »[3] ; le problème étant dès lors de concevoir comment les schèmes intégrateurs fonctionnent en tant que « modes d'identification » et « modes de relation » comme « les deux modalités fondamentales de structuration de l'expérience individuelle et collective »[4]. L'identification est définie comme le moyen, général et fondamental, par lequel « j'établis des différences et des ressemblances entre moi et des existants en inférant des analogies et des contrastes entre l'apparence, le comportement et les propriétés que je m'impute et ceux que je leur attribue » ; la catégorie double de la ressemblance et de la différence, d'ordre objectif, recevant ainsi une place cruciale dans le dispositif conceptuel. L'objectivité de la notion d'identification contrebalance ainsi le point de vue subjectif privilégié par l'adoption de la dualité d'obédience subjectiviste entre « soi » et « l'autre ». Etrangement, d'une part les catégories de la ressemblance et de la différence permettent donc d'ordonner les différents modes de relations « internes » aux termes que recouvre la notion subjectiviste d'identification, mais par ailleurs celle-ci paraît se voir accorder un certain primat.

Si en effet l'identification relève de la définition du monde et de soi-même, les relations externes à leurs termes définissent les relations entre objets identifiés ; les premières ont donc une « préséance logique » sur les secondes en tant que, « spécifiant les propriétés

[1] Voir en particulier le débat célèbre entre Claude Lévi-Strauss et Paul Ricoeur, *in Esprit*, novembre 1963, rééd. *in Esprit*, janvier 2004, p. 169-192.
[2] Voir Husserl, cité par Descola, *op. cit.*, p. 133.
[3] P. Descola, *op. cit.*, chap. 5.
[4] *Ibid.*, p. 163.

ontologiques des termes, [elles] orientent en partie la nature des relations susceptibles de les unir, mais ne déterminent pas pour autant le type de relation qui deviendra dominant »[1]. De fait, le projet cognitiviste semble ainsi prendre le pas sur l'étude pragmatiste et purement analytique des modes de relations interindividuelles qui sont le point de départ de l'anthropologie lévi-straussienne. Il y a donc en ce sens, là encore, une forme de recul par rapport à l'ambition, que l'on peut discerner chez l'auteur de *La pensée sauvage*, de tenir un discours rationnel sur l'humanité uniquement à partir de l'analyse de ses pratiques discursives et non-discursives, ou encore, autrement dit, de manière purement pragmatique. Mais le problème serait anecdotique si, comme on le voit, l'ordre logique des catégories objectives et subjectives se trouve ici porté à un état de confusion qui rappelle assez exactement celle décrite par Foucault sous le terme, un peu oublié, de « doublet empirico-transcendantal »[2].

*Le schématisme comme paralogisme*

D'une part en effet, les catégories objectives et relationnelles, la ressemblance et la différence, sont prises comme le véritable point de départ formel (« schème plus général » que l'identification individuelle, au sens freudien du terme notamment[3]) de toutes les manières subjectives de concevoir la réalité au sens le plus général du terme. Mais d'autre part, le point de vue subjectif est immédiatement réintroduit sous la forme du primat logique accordé à la notion d'identification par rapport à la catégorie de la relation. Certes, il s'agit, pour Descola, de se donner réellement les moyens de « mener de front », et donc à « égalité », « l'étude des distributions ontologiques et des rapports sociaux », et en ce sens, l'analyse vise à atteindre un point de vue aussi général et neutre que possible[4]. Mais on voit bien de quel manière ce point de vue est atteint : par une réintégration des catégories logiques dans le cadre de l'expérience phénoménale et subjective de la mise en ordre du réel à travers la relation d'identité à soi, dont des travaux récents ont montré à quel point, au-delà de sa spectaculaire promotion phénoménologique, elle relève elle-même d'une invention de l'âge classique, inséparable en ce sens de l'avènement des sciences empiriques de la nature[5].

Nous étions dans le logique : nous revoici dans l'empirique ; et la forme logique du monde se révèle par là comme une nouvelle forme de catégorisation transcendantale. Cette

[1] *Ibid.*, p. 165.
[2] M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 2001 [1966], p. 329.
[3] P. Descola, *op. cit.*, p. 163.
[4] *Ibid.*, p. 164.
[5] Voir l'étude d'Etienne Balibar *in* J. Locke, *Identité et différence. L'invention de la conscience*, Paris, Seuil, 1998.

forme n'est pas kantienne, puisqu'il ne s'agit pas de la forme pure de la faculté de connaître. Elle n'est pas non plus phénoménologique, car il ne s'agit pas de la forme pure de la perception. Elle relève de *l'anthropologie de la nature* : il s'agit de la forme pure des relations à soi et aux objets autres que soi. Et cependant, comme toute logique transcendantale, elle ne peut se déployer de manière pure qu'en *empruntant* à une expérience particulière le contenu qu'elle prétend ensuite délaisser pour se hisser au plan général (un certain réalisme étant désormais de mise : nous avons en effet entre-temps quitté les abords de l'universel pour ne plus prétendre qu'à esquisser les formes de la plus grande généralité possible). Un tel discours relève pleinement de ce que Foucault appelait « la pensée moderne » : « un discours dont la tension maintiendrait séparés l'empirique et le transcendantal, en permettant pourtant de viser l'un et l'autre en même temps »[1].

Or, poursuivait Foucault, un tel « discours » ne peut être « que, d'un seul tenant, positiviste et eschatologique ». Foucault, en cherchant à inaugurer une critique d'ordre pragmatique plutôt que transcendantale, avait cependant mis en garde contre la dimension constitutive (plutôt que critique) de l'anthropologie, en mettant en lumière, dans les termes de Kant, le fait que dans un tel projet, il ne peut s'agir en réalité que de *l'illusion* d'un savoir.

> « Le souci que [la pensée moderne] a de l'homme et qu'elle revendique, non seulement dans ses discours, mais dans son pathos, (…) ne signalent que pour les belles âmes l'année enfin revenue d'un règne humain ; en fait, il s'agit, et c'est plus prosaïque et c'est moins moral, d'un redoublement empirico-critique par lequel on essaie de faire valoir l'homme de la nature, de l'échange, ou du discours comme le fondement de sa propre finitude. En ce Pli, la fonction transcendantale vient recouvrir de son réseau impérieux l'espace inerte et gris de l'empiricité ; inversement, les contenus empiriques s'animent, se redressent peu à peu, se mettent debout et sont subsumés aussitôt dans un discours qui porte au loin leur présomption transcendantale. Et voilà qu'en ce Pli la philosophie s'est endormie d'un sommeil nouveau ; non plus celui du Dogmatisme, mais celui de l'Anthropologie. » (Foucault, 1966, p. 352)

On comprend alors pourquoi on cherchera en vain dans les écrits de Foucault une critique de la science ou de la raison : non que son « relativisme » prétendu se soit arrêté aux portes de la science moderne, un peu comme si Bruno Latour avait franchi le pas là où il retenait encore son geste[2], mais, plus simplement, parce qu'en réalité son scepticisme ne portait pas sur la science en tant que telle, mais uniquement sur son usage. La fonction critique de la logique consisterait ainsi, non pas à dénoncer le savoir comme tel, mais bien à distinguer entre les

[1] M. Foucault, *op. cit.*, p. 331.
[2] Voir *infra*, section 2.

usages valides et non valides de la raison, selon l'intuition de Kant mais sans la prétention de fonder le savoir sur la logique. C'est donc bien à tort que, désemparé par la virulence du propos foucaldien, on chercherait à en établir ou à en discuter les fondements : car c'est précisément *contre* l'idée de fonder le discours sur quelque chose qui ne pourrait être que *lui-même* sous un autre jour, que cette entreprise reçoit sa signification[1].

Ainsi, en toute rigueur, rien (hormis des considérations pratiques tenant à la configuration actuelle des savoirs) ne paraît venir « logiquement » accorder une place prépondérante à la notion d'identification. Il est vrai toutefois que prendre pour point de départ la catégorie de la relation externe pourrait se révéler extraordinairement vertigineux. Et c'est pourtant précisément le pari fou de l'anthropologie générale[2] : *étendre réellement* à la notion de nature humaine, fondée sur l'idée d'identité à soi – posée dès sa formulation comme hautement problématique[3] – le type d'enquête rationnelle visant les objets de l'expérience *autres que soi*, en se fondant pour cela sur les relations, objectivement concevables, que les individus humains établissent entre eux. Ainsi, détruisant ce point de départ problématique de toute science que serait la catégorie d'homme, on se met en condition d'*accomplir* totalement et sans reste la rationalité moderne, en *renversant* intégralement sur elle-même, la science empirique et objective, plutôt que de la fonder sur la catégorie structurellement confuse d'humanité. On serait alors mieux fondé à parler d'un usage réflexif des discours théorique que d'une théorie réflexive : il ne s'agit jamais, en somme, que de lire tout discours de manière *littérale*, sans le référer à un quelconque discours *autre* (qu'il soit fondamental, informulable ou à venir). Cet accomplissement intégral en forme de renversement non moins intégral paraît foncièrement ambigu, et l'est sans doute en effet. Cependant, l'anthropologie conçue comme logique du pouvoir n'est pas la négation relativiste de la science et de la raison, mais bien au contraire son accomplissement le plus rigoureux et le plus conséquent, même s'il est sans terme assignable[4].

---

[1] A l'heure actuelle, la discussion la plus aboutie des thèses de Foucault se situe sur le terrain de la phénoménologie heideggerienne : elle pointe « l'ontologie manquée » de Foucault, sans se préoccuper de ce que sa position, en dépit de formulations pouvant prêter à confusion, pouvait avoir d'irrémédiablement sceptique vis-à-vis de la constitution d'une ontologie (voir B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, J. Million, 1998). Les concepts y sont donc considérés comme les éléments inertes d'un édifice abstrait, et non comme les traces formelles et extérieures de l'acte de la pensée. En cela, l'interprétation des thèses foucaldiennes proposée ici s'y oppose diamétralement.

[2] Nous empruntons l'expression à Jocelyn Benoist, dans un article concernant la critique de Descombes à Lévi-Strauss (Benoist, 2003, p. 74). Empruntant encore à Pascal, on pourrait dire ici que « le hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou par un autre tour de folie de n'être pas fou » (*Pensées*, Paris, Seuil, 1963, n°412, p. 549.

[3] Voir E. Balibar, *op. cit.*.

[4] Il convient donc d'opposer cette ouverture de la pensée-représentation à son dehors radical (l'action, dont elle est une espèce) au sommeil anthropologique de la pensée, « si profond qu'elle l'éprouve paradoxalement comme

Un tel projet nécessite donc de demeurer strictement sur le terrain des pratiques, unique élément objectif disponible, à travers l'identification des *relations sociales* au sein desquelles elles prennent sens, au sujet de la nature humaine. Au lieu de cela, il apparaît que le projet d'une « anthropologie de la nature » revient, sur le plan purement théorique, à une version sophistiquée de l'empirisme classique, proposant en somme une typologie des manières de concevoir la réalité qui prend pour point de départ – et d'aboutissement – les concepts vernaculaires qui sont les siens, à savoir « nature » et « culture ». Rien d'étonnant dès lors à ce qu'il admette modestement son impuissance à dire ce qu'il y a véritablement « par-delà » ces catégories fondamentales : son projet, dès l'origine auto-limité à l'expérience particulière, se révèle en fait être plutôt l'inventaire logiquement établi de ce qu'elles excluent.

*Identités et relations : de l'ontologie à la pratique*

N'oublions pas cependant que les schèmes cognitifs de Descola ont pour but, elles aussi, de rendre compte de notre pratique (dans une version raffinée de ce que nous désignions dans le précédent chapitre sous le terme de théorie explicative de l'action). Il convient ainsi d'analyser le tableau des « ontologies » découlant des structures identificatoires – ce qui indique que la problématisation moderne de « l'être », que ce soit dans la métaphysique classique ou plus encore dans ce retour problématique sur les concepts modernes qu'est la phénoménologie, est corrélative de la notion de subjectivité identique à soi[1]. Or de ce point de vue, quelle que soit néanmoins la vigueur des reproches qu'on peut lui adresser au plan, métaphysique si l'on veut, de ses principes fondamentaux, on ne peut que s'incliner devant la rigueur indéfectible et l'ampleur peu commune de cette entreprise spectaculaire.

Toutefois, nous n'adopterons pas tout à fait la présentation qu'en donne son auteur. Parce qu'elle semble plus claire et parce qu'elle permettra la comparaison avec d'autres présentations ultérieures du même type, nous adoptons ici la forme d'un tableau à deux fois deux entrées à la manière des tables d'opposition employées par Lévi-Strauss. Pour celui-ci, en effet, les « unités constitutives » des « superstructures » ne reçoivent leur signification qu'au sein d'une opposition opérée « en les contrastant par paires » ; ce qui explique son

---

vigilance, tant elle confond la circularité d'un dogmatisme se dédoublant pour trouver en lui-même son propre appui avec l'agilité et l'inquiétude d'une pensée radicalement philosophique » (Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 352). Nous développerons plus loin (chapitre 3) les conséquences théoriques de ce renversement de la pensée objective sur elle-même.

[1] Pour un hommage de Husserl à Locke, voir Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard 1976, §22.

usage extensif de tableaux à double entrée, y compris pour caractériser les disciplines théoriques occidentales dont l'anthropologie semble faire partie[1]. Ainsi Descola définit-il ce qu'il appelle « l'universalisme des relations » (par opposition à un « universalisme particulier » et idiosyncrasique qui caractériserait la pensée moderne d'après Latour[2]) comme un héritage de Lévi-Strauss (pour ce dernier, on a vu toutefois à quel point « universalisme des relations » en conservait bien les termes pour point de départ) :

> « L'universalisme relatif ne part pas de la nature et des cultures, des substances et des esprits, des discriminations entre qualités premières et qualités secondes, mais des relations de continuité et de discontinuité, d'identité et de différence, de ressemblance et de dissimilitude que les humains établissent partout entre les existants au moyen des outils hérités de leur phylogenèse (…). L'universalisme relatif n'exige pas que soient données au préalable une matérialité égale pour tous et des significations contingentes, il lui suffit de reconnaître la saillance du discontinu, dans les choses comme dans les mécanismes de leur appréhension, et d'admettre, au moins par hypothèse, qu'il existe un nombre réduit de formules pour en tirer parti, soit en ratifiant une discontinuité phénoménale, soit en l'invalidant dans une continuité.
>
> On discernera sans peine dans ce projet un héritage de l'analyse structurale qui veut qu'un élément du monde ne devienne signifiant que par contraste avec d'autres éléments, mais un projet dépuré de la clause méthodologique d'avoir à répartir ces éléments et leurs relations dans les boîtes noires de la culture et de la nature. » (P. Descola, *op. cit.*, p. 418-419.)

Il n'est cependant pas certain, comme on le verra sous peu, que l'on gagne tant que cela à délaisser les « boîtes noires de la culture et de la nature » – opposition elle-même relativisée par Lévi-Strauss[3] – pour la boîte grise des « schèmes de la pratique ».

Descola utilise ainsi le doublet conceptuel « intériorité » / « physicalité » pour désigner la projection ontologique de la catégorie logique d'identité réinterprétée au plan subjectif sur le mode de « l'intuition empirique »[4] d'un rapport à soi logiquement antérieur au rapport à des objets définis comme non-identiques à soi-même. C'est alors que le doublet plus abstrait de la ressemblance et de la différence, qui est l'expression au plan cette fois purement formel de l'identité et de la non-identité, et qui est véritablement l'élément transcendantal du doublet empirico-transcendantal élaboré par Descola. Il permet d'une manière plus générale, le réordonnancement alors de cette distinction vernaculaire entre les sujets et les objets de

[1] C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 160 (il s'agit encore du passage dans lequel P. Descola voit une théorie de la formation des concepts abstraits à partir de l'expérience concrète, point sur lequel nous reviendrons). Pour une typologie tabulaire des disciplines scientifiques, voir notamment C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 340).
[2] Voir B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1997 [1991].
[3] C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 294.
[4] P. Descola, *op. cit.*, p. 173.

manière à faire voir comment la catégorie d'identité peut être logiquement réordonnée d'une autre manière que la nôtre, ce qui fait voir quatre types d' « ontologies ».

Ainsi, plutôt que de revenir simplement à la forme phénoménologique de doublet empirico-transcendantal, laquelle consiste à se fonder sur la notion empirico-logique d'une subjectivité mi- constituée, mi-constituante, Descola ajoute en quelque sorte un étage conceptuel qui rattache sa réflexion à une anthropologie objectiviste. Mais celle-ci, en s'ancrant résolument dans la perspective rationaliste moderne d'une étude explicative du fonctionnement de l'esprit humain, se condamne à s'enfermer dans les catégories, qu'elle entend dépasser, de subjectivité et d'objectivité, quand bien même cette subjectivité et cette objectivité sont devenues collectives et générales, et relèvent d'opérations « schématiques » quelque peu occultes (*figure 1*).

| *Intériorités*<br>*Physicalités* | Ressemblance des intériorités<br>(+) | Différence des intériorités<br>(–) |
|---|---|---|
| Ressemblance des physicalités (+) | (+ +)<br>**totémisme** | (+ –)<br>**naturalisme** |
| Différence des physicalités (–) | (– +)<br>**animisme** | (– –)<br>**analogisme** |

*Figure 1. Les quatre ontologies identifiées par Philippe Descola*

*(d'après P. Descola,* op. cit.*, p. 176)*

Il semble que cet ordonnancement rende manifeste que le tableau *ontologique* proposé par Descola relève en réalité d'une *construction formelle*, à partir de concepts prétendument puisés dans une intuition empirique, mais bel et bien recueillis au cours d'une histoire, celle de *l'invention des catégories* dont l'ensemble forme, selon l'expression de Foucault, « le système de l'existence » de ceux qui les utilisent – c'est-à-dire, en l'occurrence, de nous-mêmes, désignés ici sous l'espèce du « naturalisme ».

Comme le montre Descola, le naturalisme qui constitue « notre ontologie » se caractérise par une continuité physique et une discontinuité intérieure, dite parfois spirituelle, entre les êtres. Du point de vue historique, dont il prétend qu'il n'est pour lui qu'anecdotique, cenaturalisme procéderait chez nous d'un précédent analogisme, décrit par Foucault au début

de *Les mots et les choses*[1]. Cependant, cette proposition ne peut effacer le malaise qu'elle suscite de se présenter *à la fois* comme proposition universelle *et* simple constat historique. Le paralogisme paraît indéniable, et en dernière analyse le raisonnement se ramène alors tout entier à une tentative de justification de l'usage des catégories conceptuelles de l'analyste, sans pour cela se fonder sur autre chose que ces catégories mêmes, qu'il essaie de faire passer pour contingentes, sans parvenir – et pour cause – à y parvenir.

Concrètement parlant, Descola semble donc étendre les notions d'« identité à soi » et d'« ontologie » à des manières de vivre et de penser la réalité qui n'en font absolument aucun usage. Pour autant, on ne peut bien sûr pas dire que les catégories descoliennes soient fausses, puisqu'elles décrivent exactement (pour autant que l'observation puisse sur ce point être dite suffisamment précise, point sur lequel Descola demeure modeste et rigoureux) la manière dont nous pouvons dire que d'autres groupes humains se rapportent à *ce que nous appelons la réalité* d'après la dualité fondamentale entre nature et culture qui est la nôtre, et que pas un instant Descola ne songe – sans s'en cacher, car de fait, comment diable le pourrait-il ? – à mettre en cause[2]. Plutôt que d'ontologies, il semble donc qu'il s'agisse d'une *heuristique* permettant de mettre en lumière différentes manières de se rapporter à la nature à partir de celles que nous considérons à l'heure actuelle comme largement majoritaires en tant qu'elles ordonnent, de très loin, la plus grande partie de nos conduites. D'être ainsi requalifié, le projet, à l'évidence, n'en conserve pas moins l'essentiel de son intérêt, réellement considérable.

Cependant, comme on le voit, la vérité du propos de Descola continue d'être appréciable à l'intérieur du « jeu de langage » qui est le sien et le nôtre : celui de la science moderne. Nous continuons de la sorte à demeurer fascinés par notre propre manière de parler, qui consiste à dire la vérité au sujet de ce que nous appelons la réalité objective. L'effet de cette fascination est simple : il consiste à chercher la cause du discours scientifique dans son existence même, autrement dit à le fonder sur lui-même dans un geste comparable à celui, prêté généralement au baron de Münchhausen, consistant à se tirer par les cheveux afin de décoller du sol. Mais le discours scientifique est une action lui aussi, et comme tel se ramène à davantage qu'une ontologie : une *manière d'exister*, que l'on peut bien tenter de décrire, mais dont la tentative *d'explication* relève de ce que Wittgenstein appellerait un *mauvais usage* de nos concepts. Aussi peut-on voir, dans la tentative de ramener à une forme d'universalité notre propre contingence temporelle, comme une tentative de nier la pure facticité de notre existence. On

[1] Voir Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, chap. 2 (« la prose du monde »).
[2] *Ibid.*, p. 418-419.

peut reprocher à Foucault son emphase[1] : celle-ci a peut-être en effet contribué à cette même fascination pétrifiante et stérilisante ; mais on peut également, néanmoins, y voir le signe de l'acharnement un peu étonné de quelqu'un qui éprouve une étrange difficulté à faire entendre à ses contemporains une banalité aussi flagrante :

« Tant de choses, dans leur langage, leur ont déjà échappé : ils ne veulent plus que leur échappe, en outre, *ce qu'ils disent*, ce petit fragment de discours – parole ou écriture, peu importe – dont la frêle et incertaine existence doit porter leur vie plus loin et plus longtemps. Ils ne peuvent pas supporter (et on les comprend un peu) – de s'entendre dire : « Le discours n'est pas la vie : son temps n'est pas le vôtre ; en lui, vous ne vous réconcilierez pas avec la mort ; il se peut bien que vous ayez tué Dieu sous le poids de tout ce que vous avez dit ; mais ne pensez pas que vous ferez, de tout ce que vous dites, un homme qui vivra plus que lui. » » (M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1999 [1969], p. 275.)

Il semble bien qu'il ne faille voir dans cette remarque aucune recherche d'effet aussi fracassant que facile. Le problème demeure bien de savoir comment nous pouvons dire la vérité au sujet de notre propre manière de dire la vérité ; or cela paraît impliquer un travail très particulier de torsion et de réflexion sur soi-même qui appartient au moins autant au lecteur d'un texte qu'à celui qui l'écrit[2].

Passant sur les fascinantes descriptions descoliennes des ontologies exotiques, il convient d'examiner les deux aspects de sa réflexion qui en découlent, et en premier lieu, comme annoncé plus haut, l'étude de la catégorie des relations, laquelle, comme il faut s'y attendre, reçoit un traitement un peu moins étendu que celle des modes d'identification (elle est traitée dans la cinquième partie du livre). De fait, cette catégorie se trouve liée au deuxième aspect, à savoir la question pratique, celle des « usages du monde » déterminés par les différents modes concevables d'identification de la réalité.

Les relations sont définies de la manière suivante :

« Entendus comme dispositions donnant une forme et un contenu à la liaison pratique entre moi et un autrui quelconque, les schèmes de relation peuvent être classés selon que cet autrui est équivalent ou non à moi sur le plan ontologique et selon que les rapports que je noue avec lui sont réciproques ou non. (…) Ces modes de relation qui viennent moduler chaque mode d'identification peuvent être répartis en deux groupes, le premier caractérisant des relations potentiellement réversibles entre des termes qui se ressemblent, le second des relations

[1] *Ibid.*, p. 108. (Quant à l'intérêt ou à la finalité d'un tel travail, nous l'examinerons plus loin (chapitre suivant) en en étudiant plus précisément la nature.)

[2] C'est aussi la raison pour laquelle, indépendamment des divergences théoriques sans doute inévitables, il demeure toujours si riche d'enseignement de lire un texte d'anthropologie, surtout lorsqu'il atteint les dimensions de celui de P. Descola. Aussi le lecteur impatient se fait-il surtout tort à lui-même.

univoques fondées sur la connexité entre des termes non équivalents. L'échange, la prédation et le don relèvent du premier groupe ; la production, la protection et la transmission du second. » (P. Descola, *op. cit.*, p. 425)

Ici encore, nous avons donc affaire à une opposition selon deux types de critères : d'une part, les concepts d'équivalence et de non équivalence entre les termes, d'autre part, les concepts de réversibilité ou de non-réversibilité de la relation. Mais qu'elle soit réversible ou univoque, la relation est elle-même susceptible de trois caractéristiques, d'où deux fois trois valeurs possibles de la relation (*figure 2*).

« Les premières caractérisent le mouvement symétrique ou asymétrique d'une valeur entre des sujets équistatutaires dont l'identité ou l'essence n'est pas transformée par l'actualisation de la relation qui les unit, tandis que les secondes définissent une relation d'ordre génétique, spatial ou temporel entre les agents et les objets d'une action au moyen de laquelle est créée ou entretenue la disparité de leurs positions respectives. » (*Ibid.*, p. 456.)

| | | | |
|---|---|---|---|
| *Equivalence des termes :*<br>- *Similitude*<br>- *relation réversible* | *Symétrie* :<br><br>Echange | *Asymétrie négative :*<br><br>Prédation | *Asymétrie positive* :<br><br>Don |
| *Non équivalence des termes :*<br>- *connexité*<br>- *relation univoque (non réversible)* | *Connexité génétique :*<br><br>Production | *Connexité spatiale :*<br><br>Protection | *Connexité temporelle :*<br><br>Transmission |

*Figure 2. Distribution des relations selon le type de rapports entre les termes*
*(d'après P. Descola,* op. cit., *p. 456).*

La typologie est rigoureusement ordonnée, mais rien ne précise, dans le texte, comment les trois positions de chaque type de relation peuvent être comparées à leur équivalent structurel chez l'autre (ici présenté dans une relation de contiguïté verticale avec elle). En ce sens, le schéma demeure moins abouti que le premier. De plus, en bonne logique structurale,

ce tableau est en réalité incomplet car il suppose deux possibilités laissées en blanc, recouvrant les cas de disjonction (que l'on pourrait faire figurer par les signes « + – » et « – + » dans un tableau d'oppositions appariées) : d'une part, celui de relations réversibles entre termes non identiques, et d'autre part, celui de relations non réversibles entre termes identiques.

L'incomplétude de l'étude des relations tient aussi, plus concrètement, à l'impossibilité pratique pour l'auteur de suivre entièrement les possibilités de combinaison entre types de relation et types d'identification, qui peuvent du reste se ranger en deux catégories, selon qu'on parte des unes ou des autres : « ou bien la plasticité d'un schème de relation lui permet de structurer les interactions dans des ontologies différentes (…), ou bien l'un des modes d'identification se trouve capable d'accommoder plusieurs schèmes distincts de relation »[1].

Mais la relative faiblesse heuristique de cette analyse des schèmes relationnels au regard de celle des schèmes d'identification semble indissociable de son troisième grand aspect, à savoir la manière dont est abordée la question de la pratique. Comme nous l'avons déjà indiqué, l'idée d'une anthropologie objective, fondée sur les relations interindividuelles et non pas sur les représentations individuelles, ne désigne pas tant une science supplémentaire que la destruction des concepts mêmes de science comme d'anthropologie, dans la mise au jour d'une logique de l'action (ou des relations de pouvoir), par laquelle on peut espérer, comme on le verra de rendre intelligible les phénomènes qualifiés de *politiques*. En revanche, l'analyse de la pratique à partir des termes plutôt que de leurs relations – au point que, sur la scène du texte, elle intervient avant même l'étude de ces dernières – conduit en l'occurrence à introduire dans le propos de l'anthropologue une certaine confusion, notamment due à la reprise du concept, issu de la sociologie des sciences, de la notion de « collectif ».

Selon Descola, l'identité d'un « collectif » (et donc sa définition) lui est donnée par ses schèmes identificatoires[2]. Pour comprendre l'action, Descola remonte ainsi, de manière très classique là encore, à la conception de la réalité de ceux qu'il observe. Certes il n'évalue pas la vérité de leur jugement : il n'est pas épistémologue mais anthropologue, et travaille à se détacher de ses propres catégories. En revanche, il présuppose toujours que l'action *découle* d'une conception du monde plutôt qu'elle ne lui est *corrélative*, exactement de la même manière qu'une technique est censée s'ordonner à une connaissance exacte et complète de son objet. Ainsi, là encore, le passage à l'abstraction et la généralisation du schème cognitif ne change rien à la corrélation stricte entre le primat accordé au sujet connaissant et la

[1] *Ibid.*, p. 459.
[2] *Ibid.*, p. 341.

conception intellectualiste de son action, et qui aboutit à l'élision du phénomène politique. Fidèle à son anthropologie cognitiviste, Descola prend soin de distinguer « collectif » et « système social » en prenant ses distances par rapport à une sociologie qui prétendrait rendre raison de notre conception de la réalité :

> « loin d'être un présupposé fondateur dont tout découle, le social résulte au contraire du travail de rassemblement et de répartition ontologique des sujets et des objets que chaque mode d'identification conduit à opérer. Il n'est donc pas ce qui explique, mais ce qui doit être expliqué. » (P. Descola, *op. cit.*, p. 342)

L'instance du « collectif » découle de la sorte des « schèmes identificatoires » qui, d'un côté, semble justifier à eux seuls le rassemblement des individus, et d'un autre, en être le produit, puisque l'activation d'un schème de préférence à un autre n'est jamais que la conséquence de pratiques communes. Sans chercher à tirer au clair cette ambiguïté, on peut y voir une forme parmi d'autres du paralogisme constitutif de l'usage du concept de « schème de la *pratique* », dans lequel les deux opérations rationnelles foncièrement distinctes que sont l'explication et l'analyse, ou encore l'entreprise scientifique et la réflexion sur l'action et l'existence, se trouvent amalgamées dans une figure hybride, foncièrement incompréhensible.

Il convient donc d'éclairer la notion de collectif par sa généalogie dans la sociologie des sciences, en particulier dans l'œuvre de Bruno Latour, avec qui Descola partage en effet l'interrogation fondamentale sur la nature historiquement constituée de notre rapport au monde. Chez Latour en effet, plus que chez Descola, l'horizon politique de l'interrogation sur la notion moderne de rationalité scientifique est clairement affirmé, Latour concevant son entreprise comme un moyen de dépasser l'opposition entre sciences de la nature et sciences de la société dont Descola prétend rendre compte par le tournant naturaliste et cognitiviste-transcendantal qu'il entend faire prendre à l'anthropologie. C'est en ce sens que les deux entreprises diffèrent, Descola se trouvant de fait plus éloigné de Latour des questions pratiques, et politiques en particulier[1].

[1] Voir P. Descola, « A propos de *Par-delà nature et culture* », *Tracés*, 12, 2007/1, 2007, p. 231-252.

2.2 Le mode d'être des collectifs et la sémiologie des relations.

*La sociologie des sciences: une épistémologie politique*[1]

L'intérêt majeur de l'essai fondamental de Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, réside en effet dans la considération des disciplines en question (soit d'une manière générale, les sciences naturelles et les sciences sociales) sous leur angle *pratique*, et plus généralement politique. Il s'agit d'une ambitieuse tentative de comprendre la dimension pratique et normative des sciences naturelles, afin de les sortir de leur isolement en les inscrivant pleinement dans la vie démocratique. Pour Latour, cet isolement social de la communauté des savants repose sur un fondement ontologique qu'il s'agit de mettre en cause.

C'est ainsi que Latour définit le « grand partage » (entre « choses en soi » et « hommes entre eux ») dans les termes juridiques d'une « Constitution », au sens moderne de texte fondamental censé régir l'organisation du pouvoir dans une société donnée. Conformément à l'idée couramment associée à ce terme, cette Constitution se présente comme un système de garanties de droits, accordés en l'occurrence non tant aux individus qu'aux représentations qu'ils ont d'eux-mêmes et du monde, afin de la rendre pérenne. A bien l'entendre, cependant, la politique que définit Latour est plutôt une méta-politique censée subvertir et accomplir en même temps la politique incomplète et inachevée relevant du grand partage entre l'analyse des hommes et celle des choses. Ainsi dans l'extrait suivant, le mot « politique » doit-il être entendu au sens moderne et « incomplet » du terme :

> « Dès que l'on dessine cet espace symétrique et que l'on rétablit ainsi l'entente commune qui organise la séparation des pouvoirs naturels et politiques, on cesse d'être moderne.
>
> On appelle constitution le texte commun qui définit cette entente et cette séparation. »
>
> (B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 2005 [1997], p 24.)

En ce sens, la question de savoir la forme que prendra cette méta-politique intéresse bien directement la présente étude sur le concept de gouvernement. La Constitution moderne se présente comme suit :

> « Le pouvoir naturel que définissent les descendants de Boyle contre ceux de Hobbes[1], et qui permet aux objets muets de parler par le truchement de porte-parole scientifiques fidèles et disciplinés, offre une garantie

[1] Pour une définition exhaustive de cette expression, voir B. Latour, *Politiques de la nature*, Paris, La Découverte, 2004, p. 354.

capitale : ce ne sont pas les hommes qui font la nature, elle existe depuis toujours et fut toujours déjà là, nous ne faisons qu'en découvrir les secrets. Le pouvoir politique que définissent les descendants de Boyle fait parler d'une seule voix des citoyens par la traduction/trahison d'un souverain, lequel ne dit que ce qu'ils disent. Ce pouvoir offre une garantie également capitale : ce sont les hommes et uniquement les hommes qui construisent la société et qui décident librement de leur destin.

(…) Mais ce n'est pas séparément qu'il faut prendre ces deux garanties constitutionnelles, la première assurant la non-humanité de la nature et la seconde, l'humanité du social. C'est ensemble qu'elles furent créées. Elles se tiennent mutuellement. La première et la deuxième garanties se servent l'une à l'autre de contrepoids, de *checks and balances*. *Elles ne sont que les deux branches du même gouvernement*. » (*Ibid.*, p. 47-48 ; c'est l'auteur qui souligne.)

A ces deux première garanties s'ajoute encore une troisième, qui les reprend toutes deux sous forme d'une injonction générale à l'intention des modernes usagers de la raison, et selon laquelle « nature et société doivent rester absolument distinctes ; le travail de purification doit demeurer absolument distinct du travail de médiation »[2]. Ainsi, les modernes passeraient sans cesse d'un discours à un autre afin de préserver la pureté des objets de ces discours ; ne s'apercevant pas que ce qu'ils préservent dans leurs discours, ils le malmènent dans l'acte même de leur propre passage incessant de la scène naturelle à la scène sociale.

Le problème est bien en dernier ressort d'ordre pratique, et de ce point de vue, la raison d'être de la constitution moderne semble la maximisation des possibilités d'action : « D'un côté, la transcendance de la nature n'empêchera pas son immanence sociale ; de l'autre, l'immanence du social n'empêchera pas le Léviathan de demeurer transcendant »[3]. La figure de Dieu, enfin, intervient alors à titre d'ultime garantie, son existence devenant à la fois indémontrable et « sensible au cœur », et semblant avoir pour fonction, un peu comme dans la théorie marxiste, de masquer la réalité pratique du processus en jeu[4].

Aussi bien au plan ontologique que normatif, un tel jeu se révèle en effet profondément contradictoire ; contradiction que Latour qualifie au moyen des termes classiques de « transcendance » et d'« immanence ». D'une part, la nature se trouve posée à la fois comme immuable (transcendante à notre pensée) et comme le terrain des pratiques scientifiques et techniques (immanente à notre action) ; d'autre part, la société est dite également à la fois régie par des lois spécifiques (transcendante à notre pensée) et être le lieu du déploiement de

---

[1] Latour se réfère ici au livre fondamental de Shapin et Shaeffer, qui retrace les enjeux à la fois épistémologiques et politiques de la controverse entre Hobbes et Boyle au sujet de la pompe à air inventée par le second (S. Shapin et S. Shaeffer, *Léviathan et la pompe à air. Hobbes et Boyle entre science et politique*, Paris, La Découverte, 1993).
[2] B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, *op. cit.*, p. 49.
[3] *Ibid.*, p. 50.
[4] *Ibid.*, p. 53.

nos libres volontés (immanente à notre action). De ce point de vue, la méta-politique latourienne se définit d'abord comme une *critique de l'idée de critique*, dénommée plus spécialement « fin de la dénonciation »[1], et laissant pleinement voir l'ambiguïté des références à une transcendance pour justifier tantôt des lois de la nature, tantôt de celles de la société contre un obscurantisme toujours à la fois antinaturaliste et antisocial.

Cette méta-critique dévoile (comme toute critique) le véritable effet de ces pratiques et de ces raisonnements ambigus, et qui est que, d'une part, la rationalité moderne est structurellement incapable de se penser elle-même (elle qui travaille incessamment à purifier au plan ontologique des instances qu'elle ne cesse de mêler au plan pratique) et que, d'autre part, la réalité ultime de la modernité est l'existence de « collectifs »[2], hybrides au plan ontologique, qui sont les seules instances véritablement *réelles*, et dont témoignent la grande majorité des pages de nos journaux quotidiens, où l'on peut voir les instances juridiques et politiques se mêler aux travaux des chercheurs en sciences naturelles à l'occasion de controverses portant sur la paternité d'une découverte ou encore du fait de ses enjeux stratégiques. La sociologie aurait alors pour tâche de mettre en lumière ce travail incessant de production de collectifs qui définit le monde moderne.

Pour reconstituer le foyer des pratiques modernes dissimulé par les représentations des sciences et de la société ayant cours, Latour quitte donc le plan ontologique pour s'installer dans celui, *sémiologique*, de ce qu'il désigne comme des pratiques de « traduction ». En outre, quittant décidément le terrain des instances ontologiques, Latour fait valoir l'intérêt heuristique du concept de « réseau » pour rendre compte adéquatement d'une réalité en perpétuelle construction. Le projet de Latour peut donc se formuler de la manière suivante : considérer ensemble les pratiques de « purification » et d'« hybridation » de manière à mettre fin à « l'asymétrie » consistant à passer *ipso facto* les secondes sous silence. Les réseaux de Latour connectent des centres de production linguistique, comme les laboratoires qui font parler la nature en produisant des faits scientifiques[3], par l'intermédiaire de « centres de traduction » ou de « forums », lesquels permettent la circulation du sens d'une instance à une autre. Les tribunaux sont un exemple de tels forums[4], mais à vrai dire la vie démocratique

---

[1] *Ibid.*, p. 64-67.

[2] La signification du terme apparaît essentiellement de manière négative : « Nous nous trouvons maintenant devant des productions de nature-culture que j'appellerai des collectifs, pour bien montrer qu'ils sont à la fois différents de la société des sociologues – les hommes-entre-eux – que des épistémologues – les choses-en-soi » (*ibid.*, p. 144). Voir *infra* pour une analyse de la difficulté foncière de donner une signification positive aux concepts latouriens.

[3] Voir B. Latour, *Science in action*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, *La vie de laboratoire*, Paris, La Découverte, 1988.

[4] Voir B. Latour, *La fabrique du droit*, Paris, La Découverte, 2004.

suppose la multiplication de ce que la sociologie des sciences désigne avec lui sous le terme de « forums hybrides »[1].

De même donc que l'épistémologie sociologisée invite les acteurs sociaux non autorisés au cœur de la science, la métapolitique latourienne se détache donc de la politique moderne en réinscrivant les objets inanimés de la science à l'intérieur du monde des hommes. La logique qui l'inspire est celle d'une extension du droit à la parole non seulement aux profanes, mais bien jusqu'aux « choses inertes » dont le poète disait entendre le langage, et donc d'un accomplissement de la démocratie par la formulation d'une nouvelle constitution, c'est-à-dire d'une nouvelle théorie du pouvoir[2]. A cet égard, la célèbre formule de « parlement des animaux » ne doit donc pas faire illusion : il ne s'agit pas, à proprement parler, d'instituer une enceinte réservée aux animaux (voire aux végétaux), que de faire apparaître des instances de mise en relation des différents existants, humains et non-humains : « Les imbroglios et les réseaux qui n'avaient pas de place ont toute la place pour eux. Ce sont eux qu'il faut représenter, c'est autour d'eux que s'assemble désormais le Parlement des choses »[3].

Cependant, en relativisant les choses, et donc en supprimant le caractère absolu de la référence ontologique servant de support au partage entre les êtres parlants et agissants et les êtres silencieux et inertes, cette théorie fait également l'économie d'une chose qui, selon toute apparence, lui serait cependant fort utile pour concevoir la liberté politique, à savoir l'action ; et par-delà de celle-ci, à vrai dire, la réalité elle-même, ou plus précisément *l'objet* dont nous parlons, et qui ne peut être réellement épuisé par une perpétuelle retraduction de nos diverses paroles.

### *Un monde de mots : la reformulation de la modernité, unique horizon pratique de la sociologie de la traduction*

Des points de vue ontologique et épistémologique, si on le rapporte à la division classique des facultés, on pourrait dire que le travail de Latour fait droit à l'imaginaire contre une conception tronquée de la raison prétendant ne reposer que sur elle-même et une réalité qu'elle purifie incessamment sans pouvoir se tenir sur cela même qu'elle purifie, et niant par sa pratique même le sens de l'action qu'elle entreprend. Ainsi, la sociologie latourienne paraît

[1] Voir Y. Barthe, M. Callon et P. Lascoumes, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique, Paris, Seuil, 2001*.
[2] B. Latour, *Politiques de la nature, op. cit.*
[3] B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes, op. cit.*, p. 197.

bien de part en part une opération *philosophique* de réordonnancement des agencements des discours et de la réalité au moyen d'une *sémiologie des relations*.

Or, puisque la réalité ne peut jamais être décrite de la manière dont ses acteurs la disent, puisqu'ils ont « la langue fourchue »[1], la sociologie doit se donner pour but de *redresser la langue*. Mais, de la sorte, ce redressement ne peut apparaître, du point du vue du langage ordinaire, que sous la forme d'un *codage* plutôt que d'un décodage. Paradoxalement, la nouvelle constitution que Latour appelle de ses vœux se révèle donc singulièrement embrouillée dans sa formulation, ce qui exprimerait adéquatement la foncière complexité de son propre objet.

> « Chaque discipline peut se définir comme un mécanisme complexe pour *rendre les mondes capables d'écrire ou de parler*, comme une alphabétisation générale des entités muettes. (…)
>
> Les blouses blanches ont inventé *des appareils de phonation qui permettent aux non-humains de participer aux discussions des humains lorsqu'ils deviennent perplexes à propos de la participation des entités nouvelles à la vie collective*. » (B. Latour, *Politiques de la nature*, Paris, La Découverte, 2004, p. 103-105 ; c'est l'auteur qui souligne).

La formule est « embarrassée », convient l'auteur, mais « mieux vaut avoir un bœuf sur la langue, quand on parle des savants, plutôt que de basculer étourdiment des choses muettes à la parole indiscutable de l'expert »[2]. Malgré la justification morale (où l'on retrouve l'idée de l'ouverture du monde des choses au monde des hommes, des sciences naturelles à la sociologie, contre la tyrannie des experts et des savoirs disciplinés), la notion de « bœuf sur la langue » désigne bien en effet la *confusion* d'un discours qui être en même temps davantage que lui-même, à savoir le processus de construction de la réalité dans le croisement des différents discours : « l'animal politique demeure « le prince des mots tordus » »[3]. Le discours sociologique prend donc la forme d'un processus perpétuel de nouage et de dénouage des différentes productions linguistiques, soutenu rhétoriquement par l'humour, ainsi que par celle du récit, généralement épique, et narrant alors la lutte du Modeste et de l'Humble contre le Grandiloquent et l'Impérieux.

En outre, ce discours environné de discours est perpétuellement hanté par la figure de « l'exégèse », c'est-à-dire du commentaire infini du Livre à l'objet absolu et à la signification inépuisable. Mais pour les modernes que nous sommes, le Livre en question n'est plus tant la

---

[1] *Ibid.*, p. 57.
[2] B. Latour, *Politiques de la nature*, *op. cit.*, p. 105.
[3] *Ibid.*, p. 204.

Bible, laquelle, souvent citée par Latour, semble tout au plus le principal point de référence historique de notre propre culture, que l'ensemble des discours que nous produisons sans cesse. La forme de nos discours demeure en ce sens ordonnée à la figure historique ou archi-historique d'une forme symbolique, d'un *archi-discours*, qui semble ainsi la référence absolue de tous les discours : « Ravaudage/tissage, reprise, révision de l'Exégèse, mère des sciences comme du droit »[1].

Mais d'une part, fort concrètement, il ne suffit pas d'augmenter quantitativement le nombre de locuteurs et de discours dans les forums de discussion pour surmonter les rapports de force au sein de ces derniers : c'est là un reste de *naturalité*, celle même du développement potentiellement conflictuel des capacités d'agir individuelles, et que le sociologue sémiologue ne peut parvenir à prendre en compte. Et d'autre part, on peut dire que dans la perspective ouverte par Latour, les locuteurs qui produisent des discours se voient en un sens dépossédés de leurs propres paroles au profit des traducteurs et des médiateurs dont le sociologue est à la fois l'un des membres et la figure archétypique, puisqu'il détient le savoir de la réalité véritable et maîtrise l'équivoque de la langue. Or à vrai dire, ces deux problèmes sont liés : le silence sur les rapports de force et la naturalité des rapports sociaux est corrélatif de cet enfermement à l'intérieur du langage[2].

Il semble paradoxal d'affirmer que quelqu'un qui promeut l'extension illimitée du débat public paraisse priver en réalité les locuteurs de leur parole. Mais c'est précisément qu'il dénie à ces paroles leur rapport à quelque chose de non verbal, puisque précisément tout n'est que discours et traduction. Cet enfermement sur le langage n'ouvre donc réellement sur aucune action, mais reconduit en définitive les concepts et les raisonnements qu'il entend dépasser. Ainsi, même si la réalité de référence est un réseau ou un ensemble de réseaux, il n'y a aucune raison de ne pas parler d'ontologie, soit d'un raisonnement dérivant fondamentalement de la science naturelle, ce que le discours nie au nom du dépassement du « grand partage » : par là, il semble donc comporter une contradiction formelle. Ainsi, les « politiques de la nature » promues par B. Latour relèvent toujours en définitive d'un gouvernement ordonné à un savoir *objectif*, et par conséquent, en dernière analyse, d'un *apprentissage* (désormais mutuel), et donc de la catégorie de la technique :

« Le bon gouvernement n'est pas celui qui offre à la politique le privilège insensé de définir le monde commun à la place de tous ceux qu'elle rassemble, mais le pouvoir de suivi qui exploite les savoir-faire mêlés

[1] B. Latour, *La fabrique du droit*, *op. cit.*, p. 237.
[2] Nous reviendrons au chapitre 3 sur le rapport entre les deux acceptions, naturelle et sociale, du terme de rapport de force, et sur les conséquences qu'il faut en tirer au sujet de la connaissance scientifique de la force.

des administrateurs, scientifiques, politiques, économistes et moralistes pour choisir le chemin sans chemin qui va d'un collectif moins articulé à l'état suivant mieux articulé. (…)

A l'Etat libéral, s'oppose l'Etat *libéré* de toutes les formes de naturalisation. Il faut qu'un pouvoir nouveau, fort mais limité seulement à l'art de gouverner, parvienne à empêcher tous les pouvoirs, toutes les compétences partielles, d'interrompre l'exploration de la courbe d'apprentissage, ou d'en dicter par avance les résultats. Toutes les vertus scientifiques, morales, administratives, politiques, économiques, doivent converger pour conserver intact ce pouvoir de suivi qui se trouve investi, non pas d'une volonté générale engendrée par le contrat social, non pas d'un destin de récapitulation totale proche de l'Esprit absolu, mais d'un simple et fort modeste *pacte d'apprentissage* seul capable de rechercher ce que proposent les associations d'humains et de non-humains, et qui dépasse de façon imprévisible les actions maîtrisées par chacun. Si les hommes ont besoin de gouvernement, ce n'est pas parce qu'ils manquent de vertu mais parce qu'ils ne maîtrisent pas leurs actions communes – et leurs gouvernants moins encore. » (B. Latour, *Politiques de la nature*, *op. cit.*, p. 272-273)

Le gouvernement réellement articulé à la nature est ainsi un ensemble d'individus *apprenant* mutuellement les uns des autres ce qu'il convient de faire, chacun se voyant pour cela assigner une place dans un ordre gouvernemental général dont le sociologue détient la clef, à charge pour les autres de se coordonner selon ses indications[1]. La politique ne *doit* donc plus désigner un ensemble d'actions délibérées en commun, mais consiste en un pouvoir spécifique de « suivi », c'est-à-dire *d'examen*, dévolu exclusivement aux gouvernants, lesquels sont les garants d'un pacte qui n'est pas d'association mais « d'apprentissage ». L'action ne doit pas être pensée selon les normes de la morale mais selon celles d'une connaissance adéquate permettant de « maîtriser » ses propres actions, au moyen d'une coordination qui ainsi, formellement, a bien tout d'une technique.

Il n'est donc pas étonnant qu'au plan normatif, Latour demeure également fort classique, et recoure exclusivement aux concepts d'Etat de droit et de discussion généralisée, d'une manière finalement peu éloignée de Habermas, pour résoudre les problèmes susceptibles d'émerger à l'occasion de la confrontation d'acteurs ayant des représentations différentes de la réalité et de leurs rôles respectifs dans l'action collective (s'il ne s'agit pas tout simplement de pures et simples négociations d'intérêt[2]). Dans l'épopée qu'il raconte, la grande victoire est ainsi celle, tant de fois entendue, du libéralisme classique contre la raison d'Etat, de la libre parole contre le silence imposé, de l'espace public contre les secrets d'alcôve[3] :

[1] Voir le tableau récapitulatif dans *Politiques de la nature*, *op. cit.*, p. 218-219.
[2] Sur cette opposition, voir J. Elster, « Introduction », *in* Elster (dir.), *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press (et *infra*, chapitre 7).
[3] Voir J. Habermas, *L'espace public*, Paris, Payot, 1988, ainsi que M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du* regimen *médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995.

« Avec cette seule mais essentielle différence que les compromis se passent dorénavant de manière explicite, publique et licite, qu'ils sont tous révisables tous archivés et documentés, et qu'ils prennent la place des arrangements subreptices ou de combinaisons de couloir. Nous bénéficions enfin d'un « Etat de droit de nature ». » (*Ibid.*, p. 236.)

Cette simple reconduction a-critique des propositions modernes classiques appelle quelques analyses supplémentaires afin d'éclairer le lien entre l'épistémologie latourienne et les normes qu'il promeut. La thèse de celui-ci est que « nous n'avons jamais été modernes » : par conséquent, il faut bel et bien entendre comme celui d'un *accomplissement* de ceux qui définissent le temps qui est le nôtre. Il est temps, dit Latour, que nous commencions à entrer dans notre propre temps.

« La modernité n'a jamais commencé. Il n'y a jamais eu de monde moderne. L'usage du passé composé est ici d'importance car il s'agit d'un sentiment rétrospectif, celui d'une relecture de notre histoire. Nous n'entrons pas dans une nouvelle ère ; nous ne continuons plus la fuite éperdue des post-post-post-modernistes ; nous ne nous accrochons plus à l'avant-garde ; nous ne cherchons pas à être encore plus malins, encore plus critiques, à creuser encore davantage l'ère du soupçon. Non, nous nous apercevons que nous n'avons jamais commencé d'entrer dans l'ère moderne. » (B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes, op. cit.*, p. 69.)

L'ancrage historique du discours est donc encore plus marqué que chez Descola : étant donné le temps qui est le nôtre, il s'agit enfin de le regarder tel qu'il est et non de nous le masquer à nos propres yeux. Ce temps est celui marqué par l'invention du mode de raisonnement scientifique et des pratiques qui l'accompagnent, fondées en vérité sous le nom de « techniques » ; il s'agit désormais de le comprendre *pleinement*, entièrement. Mais cette compréhension et cet accomplissement, on l'a vu, ne peuvent relever que de pratiques de production et de traduction linguistiques : autrement dit, la sociologie latourienne, si elle ne cherche pas, comme l'anthropologie de Descola, à fonder notre manière de percevoir le monde dans une nouvelle région transcendantale, se contente en définitive, purement et simplement, de la *reformuler* telle qu'elle est déjà – ou plus exactement, telle qu'elle la trouve[1]. L'épistémologie latourienne relève donc de l'idée qu'il suffit en soi de « dévoiler »

[1] Ce rapport au passé consiste de la sorte à promettre une libération dans la mise au jour de ce qu'il ne disait pas être tout en l'étant. Il convient de lui opposer celui de Foucault, lequel consiste à montrer, dans la reconstitution de l'histoire de nos concepts, que d'autres possibilités s'ouvraient et s'ouvrent donc encore pour penser et agir, à charge pour le lecteur de les inventer. Ainsi, là où Latour propose une réappropriation de nous-mêmes par la relecture de l'histoire « qui est la nôtre », Foucault écrit l'histoire pour *mieux* nous en libérer, en montrant son arbitraire, et qu'il nous est possible, à l'avenir, d'agir autrement ; en d'autres termes, de faire que l'histoire devienne enfin réellement *du passé*. Car nous ne *sommes* pas plus définis par notre histoire que nos prédécesseurs ne l'étaient par la leur.

les règles de la grammaire pour être plus libres. Changeons notre manière de parler et nous serons enfin pleinement *nous-mêmes – donc* plus libres ; mais, quant aux actions dont il s'agit dans nos paroles, il ne semble pas la peine d'en parler. On ne saurait sans doute énoncer plus radicalement l'idée d'une émancipation purement langagière et par la seule réinterprétation du passé : une politique foncièrement *réflexive* de réappropriation de nos représentations de nous-mêmes et du monde.

L'épistémologie de Latour entend donc à la fois identifier ce qu'un foucaldien appellerait l'*épistémè*, ou ensemble de structures fondamentales, de notre propre époque, *et* la justifier enfin une fois pour toutes en se contentant d'en subvertir le langage en la *réécrivant* au « passé composé ». Aussi Latour n'écrit-il pas tant une nouvelle Constitution qu'il ne formule celle dont les modernes n'avaient jamais pris conscience. Il ne nous reste donc qu'à agir conformément à ce que nous sommes déjà sans toutefois jamais l'avoir vraiment été, libérant encore notre maîtrise technique de la réalité, du moment que cette technique est pleinement reconnue comme *ce qu'elle est*, c'est-à-dire « collective ». Mais pourtant, dire que les réalisations techniques impliquent d'autres acteurs que les scientifiques n'est pas chercher à modifier la technicisation de notre rapport au monde, et partant la transformation corrélative des choses en objets manipulables à notre gré, ou encore en marchandises : c'est purement et simplement la décrire autrement. La sociologie au passé composé, par définition, n'est pas porteuse d'un projet d'avenir, elle ne cherche pas tant à changer nos actions que, tout abstraitement, la forme de nos représentations[1].

Dès lors, pourquoi ne pas penser techniquement l'homme lui-même ? Réfléchie au miroir de l'absolu, la sociologie de la traduction se veut un espace sans dehors, résorbant les contradictions logiques de la modernité comme si on pouvait y échapper par une simple évocation de *l'équivoque* : « l'humanisme aussi doit devenir expérimental »[2]. Mais en vérité, la notion d' « humanisme expérimental » paraît peu faire avancer notre compréhension des concepts d'humanisme et de science objective, c'est-à-dire du paradoxe logique qu'ils désignent, celui de notre inscription en tant qu'êtres subjectifs dans une nature objectivée, et que Foucault identifiait (voir *supra*) comme la structure de notre rapport au monde et à nous-mêmes.

---

[1] C'est ainsi qu'on cherchera en vain dans *Politiques de la nature* des réflexions à teneur concrètes, en référence à des problèmes contemporains comme la destruction de la forêt amazonienne par les chercheurs d'or (pour la relation hommes-nature) ou les conflits dus à la rareté des ressources en eau (pour les problèmes sociaux issus du rapport à la nature). De ce point de vue, la réflexion de Latour frappe par son abstraction : comme si les problèmes théoriques n'étaient *que* d'ordre théorique, et ne relevaient pas, en dernière analyse, de la pratique, c'est-à-dire de problèmes concrets nécessitant une résolution impérative, et *éventuellement*, alors, une modification de nos théories.

[2] B. Latour, *Politiques de la nature*, *op. cit.*, p. 263.

Loin de désigner un renouvellement de notre rapport à nous-mêmes, et de permettre une véritable réflexion sur nos propres actions, l'humanisme reste ainsi chez Latour la zone grise qu'elle est restée depuis son invention et au cours des deux derniers siècles, point de référence problématique de l'objectivisme naturaliste décrit par Descola. Du point de vue d'une réflexion sur la notion même d'anthropologie, où Foucault se tenait dans *Les mots et les choses*, il n'y a donc pas eu avancée, mais plutôt recul.

C'est ce que confirme pour finir le parement mystique, déjà mentionné, que Latour confectionne à la modernité qu'il conçoit : « Nous sommes, nous demeurons, *nous n'avons jamais quitté la transcendance, c'est-à-dire le maintien dans la présence par la médiation de l'envoi* »[1] ; autrement dit : nous sommes à nous-mêmes notre propre transcendance, pourvu que nous prenions conscience que nous nous envoyons nos actes *à nous-mêmes* (plutôt qu'à des transcendances imaginaires, nature, société ou divinité). Mais pourquoi diable alors – si l'on ose dire – parler encore de transcendance ? Pour prendre une image à la manière de notre auteur : la tour de Babel est bien vouée à rester inachevée, mais nous continuons à y demeurer – pour la plus grande joie des traducteurs. Mais pourquoi ne pas tout simplement la quitter, et revenir *sur terre* ?

La poétisation et la narrativisation épique du discours théorique – qui ne sont en général qu'une tentative d'échappement à des problèmes logiques par le recours à la littérature[2] – ainsi que son recours à des catégories qu'il prétend dépasser, témoignent, comme on le voit, de l'inachèvement de la réflexion sur ces mêmes catégories, ainsi que d'une compréhension inadéquate du rapport du discours à la réalité. Ainsi, l'élision des rapports de force, que certains anthropologues – pour ne pas parler des « sociologues critiques » – ont pu reprocher à Latour, en particulier lorsqu'il s'est aventuré sur le terrain de la production des normes juridiques[3], est bel et bien le strict équivalent, du point de vue des relations sociales, de la légèreté que lui reprochent les épistémologues et spécialistes de sciences naturelles, dans son manque de considération pour le sérieux que leur impose la confrontation à quelque chose de *non-linguistique* : ce *réel* précisément qu'ils s'acharnent à formuler dans les règles grammaticales de la rationalité objective. Ainsi, définir convenablement l'action nécessite de considérer ce qu'il y a de réel dans notre discours : de se confronter à l'encombrante réalité de ce que nous sommes.

---

[1] B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, *op. cit.*, p. 175.

[2] Ce qui correspond précisément à la nature du mythe, comme l'a montré Lévi-Strauss (voir *infra*, section suivante).

[3] Voir M. Abélès, « De l'anthropologie du « lieu du politique » à l'anthropologie des institutions », *Tracés* 17, 2009/2, p. 231-241 ; et *infra*, chapitre 9 (section 4).

## 2.3 Des catégories de l'être aux structures discursives.

### *Abandonner le problème de l'être : le langage et l'expérience*

Comme on le voit, ni la recherche d'une nouvelle ontologie placée à l'ordre du cognitif, ni la réinterprétation de l'être comme ensemble de relations ne sont porteurs d'un réel éclaircissement au sujet de la valeur de vérité des énoncés concernant l'être humain et son action. La seule possibilité pour les articuler consisterait alors à partir de leur point commun, toutes deux étant d'abord des discours, susceptibles d'être tenus par les mêmes individus, en prenant réellement en considération le fait que les sciences naturelles établissent la vérité d'une manière différente des sciences sociales, et qu'il est donc inutile de chercher à fonder les secondes sur les premières, comme par exemple chez Descola, ou à interpréter les premières à partir des secondes, comme chez Latour.

L'anthropologie lévi-straussienne s'est présentée, comme on le sait, comme une réflexion sur le langage et ce qui lui donne sa signification. Par là, on peut comprendre, tout autrement que Descola, le projet de Lévi-Strauss, en orientant l'anthropologie vers une logique (de l'action) plutôt que vers une science (de la cognition). Par ce biais, on comprendra pleinement comment l'anthropologie, identifiée dans le premier chapitre à la logique du pouvoir, doit se comprendre, non pas seulement comme une théorie de la pratique, mais bien comme une *politique de la réflexion* en général.

Ayant critiqué dans la sociologie de Latour l'absence des choses (ou encore son irréalité, ou son excès d'imaginaire), il convient de repartir du passage cité par Descola dans lequel, d'après lui, Lévi-Strauss esquisse une théorie de la *genèse* des concepts abstraits à partir de l'expérience concrète[1]. On sait en effet que Lévi-Strauss relève que la signification des éléments d'une pratique dépend en dernière instance de leur place à l'intérieur de structures où ces éléments se trouvent opposés les uns aux autres ; à la manière donc dont, dans la linguistique structurale, les signes ne sont tels que par leur place à l'intérieur d'un système dans lequel ils acquièrent une valeur. Et de fait, il replace la linguistique structurale dans un

[1] On comprend que Descola voie une confirmation du spinozisme de Lévi-Strauss, en ce que celui-ci substituerait à la question « philosophique » du fondement de nos idées celle de leur origine naturelle (voir, sur ce point, Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, §26-27). Mais comme on l'a vu, Descola n'est pas tout à fait cohérent puisqu'il réintroduit une forme de fondement transcendantal dans son analyse génétique. Il convient donc d'interpréter autrement la notion de genèse naturelle et nécessaire de nos systèmes de compréhension du monde.

cadre tout empirique : c'est par souci de comprendre le monde dans lequel il se trouve, afin d'ordonner son action de manière cohérente, que l'être humain intègre les objets dans un ensemble dans lequel il leur reconnaît un sens. C'est pourquoi, selon la célèbre formule, le totem n'est pas devenu tel parce que, comme le penserait une anthropologie empiriste et naturaliste fondée, sans réflexion, sur une référence approximative aux « besoins naturels » de l'être humain, il a été trouvé « bon à manger », mais, bien plutôt, parce qu'il a été trouvé « bon à penser »[1].

Mais ce système, ou cette structure, est précaire : ce n'est bien, en dernière analyse qu'une opération mentale, destinée à mettre le réel en ordre. Or cet ordre demeure lui-même sujet à modifications ou bouleversements en fonction des aléas de l'expérience : apparition d'objets « hors catégories » ou manifestation de pratiques « hors du champ des possibles » défini par les catégories en usage. Le scepticisme est donc de mise quant à la pérennité des catégories conceptuelles. On peut ainsi parler d'un empirisme foncier pour définir l'anthropologie structurale, quand bien même cet empirisme n'emprunte pas le vocabulaire de la science naturelle[2]. Il faut donc redéfinir l'expérience qui lui sert de fondement indépendamment de l'horizon scientifique qui lui a été assigné par Hume et Kant. Mais cela signifie également abandonner l'idée de formuler une science de l'homme et du fonctionnement de son esprit. L'anthropologie n'est ainsi que le nom de la réflexion sur la manière dont nous pensons le *réel* à travers l'expérience que nous en faisons et dont nos mots sont l'expression objective, c'est-à-dire *partagée*, et non pas vouée à demeurer le privilège exclusif d'une subjectivité singulière. Il semble plus adéquat de faire usage du terme de « réel » plutôt que de celui de réalité, car l'adjectif substantivé ne dit encore rien de ce qu'il qualifie sinon qu'il existe indépendamment de celui qui en parle. Il semble de ce point de vue correct de convenir que la science moderne est *une manière ordonnée de parler du réel* ; dont l'efficacité pratique ne se dément pas, et dont Bruno Latour a, avec d'autres, brillamment souligné ce qu'elle devait aux pratiques juridiques et morales qui l'ont précédée, et qui étaient des manières de mettre de l'ordre directement à l'intérieur des rapports sociaux[3].

Les catégories de la réalité (que la philosophie et l'épistémologie modernes désignent par le terme d' « ontologie ») ne sont donc que l'expression formelle d'une tentative d'ordonner

---

[1] C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 2002 [1962]. Le naturalisme auquel s'opposait Lévi-Strauss était voué à demeurer aussi conjectural qu'arbitraire, mais semble tenir son autorité d'un air de scientificité emprunté par contrebande aux sciences naturelles.

[2] Voir M. Fœssel, « Du symbolique au sensible. Remarques en marge du débat Lévi-Strauss/Ricœur », *Esprit*, jan. 2004, p. 193-211.

[3] B. Latour, *La fabrique du droit*, p. 250-252. Bien avant Latour, bien qu'en un sens un peu différent, on pourrait citer également Durkheim, pour qui les concepts en usage dans la science (« rigueur », « impartialité », et jusqu'à la notion de *cause* elle-même) étaient d'abord des concepts moraux et sociaux (voir *infra*, chapitre 5).

le réel afin d'y discerner un sens. La notion de signification du discours fonctionne donc en anthropologie comme l'opérateur visant à intégrer la notion de vérité à l'ordre général des discours, c'est-à-dire des manières de vivre dont ces discours sont la forme. La science est une des manières dont nous donnons une signification à nos actes, en interrogeant les objets à la manière dont d'autres interrogent des suspects, de manière aussi rigoureuse que possible. Pour parler comme Wittgenstein, la science est un « jeu de langage ». Il apparaît alors tout à fait vain de confronter ce dernier à celui par lequel nous disons la vérité au sujet de nos propres actions, en cherchant un *objet* (l'esprit humain) qui serait commun aux deux types de raisonnement, puisque ces deux types de discours ne sont pas utilisés dans les mêmes circonstances ni pour les mêmes raisons. La question de l'identification de telles raisons est le travail de l'anthropologue, ou encore du philosophe, ou également, de l'homme politique (étant bien entendu qu'aucun de ces trois personnages n'agit lui-même pour les mêmes raisons).

Cependant, et contrairement à ce que semble avancer Vincent Descombes (voir chapitre précédent), la signification n'est pas un concept suffisant, puisque la signification d'une chose, d'une action ou d'un mot ne peut – comme il le reconnaît lui-même – qu'advenir à l'intérieur d'un certain *ordonnancement*, lequel par lui-même n'a pas de signification (pour parler comme les existentialistes : il est « absurde »). C'est cette mise en ordre même que vise le terme de structure : une *manière* de se rapporter au réel, et d'en parler (avec les autres). C'est pourquoi il est à la fois nécessaire et insatisfaisant de s'en tenir à la seule dimension du langage en tant que porteur de signification : on a pu parler ainsi, pour caractériser le projet de Lévi-Strauss, d'un « dépassement du modèle linguistique » qui lui sert en même temps de base heuristique[1].

Ainsi, considérée en elle-même, l'analyse linguistique est problématique, car elle éclaire de l'intérieur d'un phénomène l'effet produit en lui par quelque chose qui lui est extérieur : ainsi, plutôt que de formuler une théorie problématique de la signification, il convient plutôt de prendre les signes linguistiques du point de vue des pratiques ou des manières de vivre à l'intérieur desquels ils se trouvent, comme imbriqués[2]. Nous avons souligné plus haut le phénomène, voué à demeurer largement inaperçu, que l'on pourrait appeler l'épaisseur pratique du langage, à savoir le fait qu'il constitue un acte, et que c'est entre cet acte qu'il est

[1] J. Benoist, « Le « dernier pas » du structuralisme : Lévi-Strauss et le dépassement du modèle linguistique », *Philosophie*, 98, p. 54-70.

[2] Nous employons la métaphore à dessein, de manière tout à fait identique, comme on le verra, à celle dont Karl Polanyi se servit pour définir l'institution du marché par rapport aux autres institutions sociales (voir *infra*, troisième partie).

et l'intention de sens dont il est porteur que se loge la possibilité de son interprétation, c'est-à-dire de la *détermination conjecturale de son sens*. Les mots ont un sens, mais tout le monde sait que ce dernier varie en fonction de leur contexte. Mais ce mot est encore mal choisi car ce qui entoure un mot n'est pas nécessairement d'ordre *textuel* : cela peut être une *situation*, comme dans l'exemple d'Austin « il y a un taureau dans le champ »[1]. Le sens d'une parole, ou performance linguistique, dans cette mesure, ne relève donc pas de sa *référence* extralinguistique, mais d'une *action* dont celui qui parle ne peut être réellement dissocié, non plus que celui à qui il s'adresse[2].

C'est la forme de cette action qui implique plusieurs personnes, ou ce qui permet de la désigner de manière objective (au sens de la science moderne), que l'on peut désigner sous le nom de structure symbolique. Mais immédiatement apparaît alors une contradiction, car la « structure symbolique » est elle-même une formule signifiante, et ne relève pas comme telle du symbole : de la structure symbolique, il n'y a rien à dire parce que précisément on ne *peut* pas en parler. De fait, par définition, la science ne s'occupe pas de l'action humaine (dont elle est un mode particulier), mais d'objets concrets. C'est la raison pour laquelle de son côté le structuralisme, en dépit des apparences, n'est aucunement un formalisme. Ainsi, croire que l'on peut parler des structures symboliques à la manière dont on parle des autres choses serait une faute logique, mais aussi, indissociablement, une faute morale, puisque ce serait s'autoriser soi-même d'une connaissance de ce qui donne un sens à ses propres actions et à ses propres paroles, autrement dit se justifier de ce dont on ne peut se justifier, en qualifiant immédiatement ce qui est de nécessaire sous le seul prétexte qu'il est ce qu'il est[3].

Par conséquent, l'analyse anthropologique s'articule autour d'une réalité proprement informulable : en un sens, tenir un discours vrai au sujet de nos manières de dire la vérité au sujet du réel (une « épistémologie politique » au sens de Latour, mais qui ne se contenterait pas des seuls discours et chercherait comme eux à s'ancrer dans le réel) est une entreprise purement et simplement *impossible*. Or en même temps, cette analyse est *nécessaire*, puisque sans elle, nous risquons de voir sombrer nos paroles dans la confusion totale. Le réel est bien là et nous contraint : si la *manière* d'en parler est sujette à variations, on ne peut jamais dire *ce que l'on veut* à son sujet. Ainsi, contrairement à ce que pensaient certains philosophes existentialistes, le fait que nos existences puissent être considérées comme

[1] J. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 2002 [1970], p. 63.
[2] On connaît la position de la linguistique structurale au sujet de la signification, établie non pas par référence à une réalité non linguistique, mais par la valeur du signe au sein de la structure à laquelle il appartient.
[3] On pourrait voir là une variation sur le thème kantien de la critique de « l'argument ontologique » (dans la preuve de l'existence de Dieu).

« absurdes » n'enlève rien au fait que nous sommes *naturellement* et *nécessairement* portés à y trouver du sens, en cherchant constamment à mettre de l'ordre dans la réalité. Il n'y a donc aucunement là matière à choix.

*Symboles et signes*

Ce n'est ainsi qu'en mettant de l'ordre dans le monde que nous y trouvons du sens, et c'est par ce biais seulement que nous pouvons dire que nous nous trouvons nous-mêmes capables de « donner du sens » à notre vie : non pas en ce que nous serions les heureux propriétaires de réserves de Sens, à la manière dont les textes sacrés sont réputés contenir à l'avance l'ensemble des interprétations du fait du caractère infini et absolu de l'Objet dont ils parlent, mais au contraire parce que nous en *manquons*. De fait, c'est précisément à cause du caractère inachevé de « l'ordre du sens » que les signes ont une valeur et existent comme signe, la valeur d'une chose ne pouvant être, par définition, que relative. Ce qu'encore une fois Foucault avait formulé de manière très claire, bien qu'assez elliptique :

> « si le langage était aussi riche que l'être, il serait le double inutile et muet des choses ; il n'existerait pas. Et pourtant sans nom pour les nommer, les choses resteraient dans la nuit. (…) Misère et fête du Signifiant, angoisse devant trop et trop peu de signes. (…) [C]e n'est pas le « sens » qui manque, mais les signes, qui ne signifient pourtant que par ce manque. » (Foucault, *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1963, p. 208-209[1].)

C'est aussi la raison pour laquelle il est impossible de se fonder sur le discours historique pour justifier une analyse sociale ou politique. Littéralement parlant, l'histoire n'enseigne strictement rien (sinon ce qui est arrivé) : comme telle, elle n'est donc porteuse d'aucune loi permettant d'y décrypter la nature d'un devenir. D'un point de vue pratique, l'histoire permet ainsi, surtout, de suggérer ou d'évoquer ce qui n'est pas advenu : plutôt que de remplir notre présent du contenu qui lui manque, en y faisant ressentir l'empreinte des temps passés, elle l'instruit du fait que ce contenu a toujours manqué, et que si une loi la gouverne, c'est celle d'une incertitude qui, pour les acteurs qui la font, se perpétue d'instant en instant. C'est précisément la possibilité *totale* et *réelle* pour le monde de sombrer dans le non-sens, ou pour un être humain de sombrer dans la folie, qui donne sa nécessité à l'intelligibilité de la réalité. Il n'est pas possible d'identifier une structure historique de manière nécessaire : de tels essais

[1] Pour une critique formelle chez Foucault de la notion d'exégèse, figure théologique de la notion sécularisée de « commentaire », voir la préface de *Naissance de la clinique* (Paris, PUF, 2007 [1963], p. XII-XIII).

doivent être considérés comme des entreprises réflexives mais ne délivrant aucune espèce de connaissance au sens scientifique du terme.

C'est à vrai dire une évidence, puisque « mettre de l'ordre » n'est pas dissociable en pratique de dire quelle est la signification des choses et des discours. Tout ce qui relève du langage relève du signe, et nous n'avons aucun moyen de quitter l'ordre du discours par un autre discours, quel qu'il soit. Et cependant, l'acte même de parler, en tant que tel, n'est pas déjà saisi par une signification : il est bien plutôt ce qui se fait reconnaître comme ce qui donne de la signification à ce qui est dit. Un discours n'a pas la même valeur, ni la même signification, selon les circonstances (temporelles, spatiales) dans lesquelles il est prononcé[1]. Ainsi les problèmes pratiques liés au langage sont de la dernière quotidienneté, et chacun a à s'y confronter de la même manière, en a une expérience absolument similaire.

On peut dès lors situer le signe sur une gradation continue comprise entre la transparence parfaite (moment où le signe semble disparaître dans sa référence objective) et son opacité complète (moment où le signe apparaît comme pure chose, acte dépourvu de signification). Le jeu avec les modulations et les nuances constitue alors à proprement parler *l'usage ordinaire du langage*. Un symbole n'étant pas un signe, mais la manière dont un ensemble de signes peut se voir reconnue une valeur, il risque toujours de perdre de sa valeur à être signifié, et ne peut du reste jamais l'être pleinement. Ainsi la *dimension symbolique* d'un signe est-elle en ce sens la marque de l'importance relative que confère à ce signe un locuteur donné dans son discours. A l'écrit, par exemple, faire percevoir le « poids » d'un mot – sa dimension symbolique – peut passer par exemple, non seulement par l'organisation générale de la phrase, la mise en valeur d'un mot dans l'économie d'un texte (ce qui est aussi le cas à l'oral), mais aussi par certains usages du soulignement, des majuscules. A l'oral, il y a d'abord les infinies possibilités de modulation de la voix, d'inflexions des accents : les enfants, qui découvrent la parole, s'amusent ainsi à répéter indéfiniment un mot pris au hasard (ou pour quelque qualité euphonique), jusqu'à lui faire perdre toute signification et le ramener, *ad nauseam*, vers le simple bruit. L'expérience en est à la fois jubilatoire et angoissante, car en même temps qu'elle donne une étonnante sensation de maîtrise sur les mots, elle laisse percevoir l'insigne fragilité de la locution : or qu'est donc le locuteur lui-même, si les mots qu'il prononce peuvent être ramenés à d'insignifiants évènements sonores ?

[1] D'après Patrice Maniglier (*La vie énigmatique des signes*, Paris, Léo Scheer, 2006), il faut aller plus loin et parler d'une différence dans la matière même du signe (sonore en l'occurrence), qui peut différer du tout au tout selon les locuteurs sans pourtant affecter son identification par l'auditeur. L'essentiel est donc de *se faire entendre*, c'est-à-dire de se faire reconnaître comme producteur potentiel de signes ; les circonstances (formelles) de cette reconnaissance (symbolique) influant directement sur ce qui est dit (la matière signifiante).

Moment étrange donc, où cette possibilité se laisse entrevoir pour se refermer bientôt sur la certitude de soi-même, mais qui laisse néanmoins à qui en a fait l'expérience le sentiment triomphal, quoique mal défini, d'une découverte essentielle.

Ainsi, la différence entre signe et symbole n'est pas d'ordre linguistique, mais d'ordre pratique : ce qui donne à un signe sa dimension symbolique, ce ne peut donc être que son *usage*. C'est la raison pour laquelle cette dimension peut fort bien ne pas être du tout perçue ni reconnue. Ce n'est pas parce que qu'on veut frapper un auditoire en prononçant des « paroles fortes » que l'on fera nécessairement apparaître la nécessité de reconnaître le caractère essentiel de ce que ces paroles désignent : au contraire, l'effet peut fort bien « tomber à plat » (par opposition à la connotation verticale du symbole, traditionnellement associé à la notion de transcendance), et l'ampleur du ratage est généralement à proportion, précisément, de l'espoir qu'avait mis le locuteur dans la force intrinsèque du seul mot, sans prendre la peine de penser à la manière dont ce mot pouvait être perçu par son auditoire, c'est-à-dire à la façon dont il convenait pour lui de s'adresser à ce dernier.

Il importe par conséquent de ne pas confondre deux phénomènes bien distincts, que sont, d'une part, la discontinuité essentielle, la différence de nature entre signe et symbole, et, d'autre part, la continuité indéfiniment modulable des usages et des valeurs symboliques du signe. Ces deux aspects de la question reflètent deux positions (respectivement la réflexion et l'usage) que l'on peut avoir vis-à-vis des signes. Prendre la parole pour parler des manières de parler, ce ne peut donc être définir un ordre symbolique objectif ; en revanche, c'est reconduire en les modifiant ces manières de parler. Structure et ordre symbolique se laissent voir par là comme ce qu'ils sont : des concepts *heuristiques* forgés par simple *réflexion*, à partir de notre propre manière de rendre le réel intelligible et, indissociablement, d'y prendre place[1]. Lévi-Strauss, pour comprendre le fonctionnement et l'évolution des structures de signification, a ainsi fait usage du concept de « groupe de transformation » : « il y a en effet une relation très étroite entre la notion de transformation et celle de structure, qui tient une si grande place dans nos travaux »[2].

Pas plus que le structuralisme ne se veut description purement formelle d'un ensemble de faits et de pratiques, il ne cherche donc à en donner une image figée : dire qu'une parole, qu'une action, qu'une idée relèvent d'une structure de signification, ce ne peut pas être leur

[1] Comparer avec ce que S. Laugier dit des règles chez Wittgenstein : « Ce n'est qu'en intégrant « suivre une règle » à l'ensemble de ces pratiques qu'on peut y voir plus clair. Nos pratiques ne sont donc pas épuisées par l'idée de règle ; au contraire, une chose que veut montrer Wittgenstein, c'est qu'on n'a pas dit grand-chose d'une pratique comme le langage quand on a dit qu'il était gouverné par des règles » (« Où se trouvent les règles ? », *Archives de philosophie*, 64, 2001, p. 522).

[2] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, chap. I, p. 28.

assigner leur place dans un tableau que décrire leur position dans un devenir qu'elles *contribuent* à définir à un degré variable. C'est pourquoi le discours sur les mythes est lui-même indissociable des discours mythiques : « tout point de vue extérieur au mythe est impossible, au risque de ne trouver aucune signification. L'anthropologue est partie prenante du tissu mythique, qui l'entraîne toujours plus loin de lui-même sans jamais se fermer dans la figure d'une subjectivité close »[1]. Mais que les *Mythologiques*, à l'instar de l'interprétation freudienne du mythe d'Œdipe[2], soient encore des mythes, implique bien l'inscription temporelle de l'analyse elle-même : étape dans la constitution du mythe, que Lévi-Strauss propose de définir « par l'ensemble de toutes ses versions »[3].

Que le structuralisme, après tant de démonstrations convaincantes du contraire[4], soit encore généralement associé, à l'heure actuelle, au primat du « synchronique » sur le « diachronique », relève sans doute du problème de l'ancrage disciplinaire de l'anthropologie et de la recherche par Lévi-Strauss de la reconnaissance de son statut scientifique (voir sur ce point les nombreux textes qu'il a consacrés à ce sujet dans les deux recueils *Anthropologie structurale*, et où se perçoit clairement l'enjeu stratégique qui est celui de la survie concrète des anthropologues et de la transmission de leur savoir). Cette recherche, parfaitement compréhensible et en un sens nécessaire, de la consécration académique au sens fort du terme, semble avoir occulté durablement le caractère profondément révolutionnaire de la réflexion de Lévi-Strauss quant à la possibilité de penser objectivement les pratiques – ou pour mieux dire, comme on le verra dans le prochain chapitre, leur caractère pleinement et authentiquement *politique*. C'est du reste la raison de la scansion souvent repérée dans l'œuvre de Foucault entre une période plutôt consacrée à « l'archéologie » des « épistémès » (ou structures de représentations propres à une époque donnée) et la « généalogie » des « formes de pouvoir » : entre les deux, il n'y a pas discontinuité, mais bien articulation logique.

### *De la mythologie à la politique du langage*

De quelle manière au juste l'anthropologie peut-elle être considérée comme un point d'accès privilégié aux relations de pouvoir ? L'identification heuristique d'un groupe de transformation à quoi on donne le nom de structure ne semble pas une opération arbitraire.

---

[1] F. Keck, « L'esprit humain, de la parenté aux mythes, de la théorie à la pratique », *Archives de philosophie*, 66, 2003, p. 26.
[2] C. Lévi-Strauss, *anthropologie structurale*, *op. cit.*, chap. XI.
[3] *Ibid.*, p. 249.
[4] Voir p. ex. C. Lévi-Stauss, *La pensée sauvage*, *op. cit.*, chap. VIII.

Tout mythe relève en effet de la nécessité de résoudre les problèmes pratiques nés des contraintes de l'existence, dans lesquels *nous* concevons la réalité dans laquelle nous sommes (la réalité « que nous vivons ») ; ainsi, pour Lévis-Strauss, de « La geste d'Asdiwal » :

> « Toutes les antinomies conçues sur les plans les plus divers par la pensée indigène : géographique, économique, sociologique, et même cosmologique, sont, en fin de compte, assimilées à celle, moins apparente, mais combien réelle, que le mariage avec la cousine matrilatérale cherche à surmonter sans y parvenir, comme le *confessent* nos mythes dont c'est là, précisément, la fonction. » (Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1996 [1964], chapitre IX ; c'est l'auteur qui souligne.)

On voit ici l'influence marxiste à l'œuvre dans la séparation heuristique entre infrastructure et superstructure, la première ayant vocation à éclairer la seconde (voir *supra*). Or, comme l'indique F. Keck, l'analyse du mythe est corrélative d'un certain abandon de la notion de « déformation » (des premières à la seconde) au profit de celle de « transformation », qui annule le primat explicatif d'un plan sur l'autre, et par conséquent de la parole de l'analyste sur celle des analysés, inconscients de leurs propres structures[1]. Notre propre élucidation du mythe fait jouer notre manière de vivre et fournit ainsi aux futurs locuteurs les matériaux d'une future analyse de ce qui leur apparaîtra comme nos propres mythes. En jouant, nous sommes joués, mais rejouant, nous modifions les règles du jeu sans même avoir nécessairement à décider comment. Il convient donc, à l'instar du projet même de la linguistique saussurienne, d'abandonner la notion de référence extralinguistique pour déterminer la signification du discours anthropologique, et partant, d'une manière générale, ce que les philosophes appellent la conception « correspondantiste » de la vérité pour déterminer celle d'un discours sur ce que nous faisons, même si la notion de correspondance n'est pas entièrement dépourvue de pertinence dans ce contexte puisqu'il est bien sans cesse question d'un réel qu'il s'agit de saisir. Pour autant, comme on le voit, la saisie du réel est en définitive renvoyée pour nous à une forme *d'impuissance*.

D'une part en effet, Lévi-Strauss montre que la montée en généralité et en abstraction qui caractérise le mouvement de la pensée n'est jamais terminée. C'est, comme le dit Frédéric Keck, le moment où,

> « en se détachant progressivement de leurs conditions pratiques, les mythes en viennent à « dialoguer » entre eux et à élaborer toute une philosophie. En s'élevant des problèmes abstraits aux problèmes concrets, et en se référant les uns aux autres pour élaborer des solutions à ces problèmes, les mythes en viennent à se connecter

[1] F. Keck, *loc. cit.*, p. 24.

entre eux et à élaborer tout un métalangage. (…) Le processus de montée vers l'abstraction est donc en droit infini, car il procède par négation de la négation, sans se clore sur un terme final positivement constitué. » (F. Keck, « L'esprit humain, de la parenté aux mythes, de la théorie à la pratique », *Archives de philosophie*, 66, 2003, p. 25)

D'autre part, et surtout, ce que signifie concrètement cette impossibilité de clore le discours sur lui-même est bien l'ensemble des limitations pratiques de l'action, c'est-à-dire à proprement parler *l'impuissance* des auteurs du mythe (par exemple, au plan que nous appelons économique, les famines que doivent affronter les Indiens Tsimshian, auteurs de « la geste d'Asdiwal »). Cette impuissance est celle même de la *finitude* de l'existence humaine, dont le caractère fondamental, selon Foucault, caractérise la pensée occidentale moderne depuis la fin du XVIII^e^ siècle[1] – c'est là, pour nous, le « sol dur » (Wittgenstein) sur lequel nous nous tenons avec nos représentations de la réalité : notre propre mythologie, ou à tout le moins l'un de ses principaux aspects.

Le mythe se laisse voir ainsi comme un point de vue linguistique sur l'existence, une *logique* de l'action, logique qui témoigne pour nous-mêmes comme pour les autres de notre manière de concevoir la réalité. Le langage opère de ce point de vue comme un embrigadement des locuteurs, ainsi qu'en témoigne l'exaspération momentanée de l'étrange narrateur de *L'innommable*, exemple sans pareil d'une réflexion véritablement « philosophico-anthropologique », accomplie dans son inévitable échec même et par ses interminables renversements, lesquels constituent la seule et ultime trame du récit, par-delà même l'identité d'un narrateur qui se perd dans ses propres fictions :

« Témoigner pour eux, jusqu'à ce que j'en crève, comme si on pouvait crever à ce jeu-là, voilà ce qu'ils veulent que je fasse. Ne pouvoir ouvrir la bouche sans les proclamer, à titre de congénère, voilà ce à quoi ils pensent m'avoir réduit. M'avoir collé un langage dont ils s'imaginent que je ne pourrai jamais me servir sans m'avouer de leur tribu, la belle astuce. Je vais le leur arranger, leur charabia. Auquel je n'ai jamais rien compris du reste, pas plus qu'aux histoires qu'il charrie, comme des chiens crevés. Mon incapacité d'absorption, ma faculté d'oubli, ils les ont sous-estimées. Chère incompréhension, c'est à toi que je devrai d'être moi, à la fin. » (S. Beckett, *L'innommable*, Paris, Minuit, 1953, p. 63.)

Le langage ne délivre en effet aucune clef permettant de sortir du langage, mais en se dévoilant lui-même comme un *fait*, il peut dévoiler la radicale contingence de ses signes et de ses structures. Il est impossible d'assigner à un signe (par exemple un « concept abstrait »)

[1] M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, IX, III.

une origine autre que celle d'un autre signe : c'est en ce point que l'empirisme lévi-straussien se sépare de l'empirisme naturaliste classique, et c'est pourquoi la tentative de synthèse opérée par Descola semble bien ne pouvoir qu'échouer. Pour caractériser la pensée de Lévi-Strauss, il convient donc bien de parler en dernière analyse, comme y invite Jocelyn Benoist, de « dépassement du modèle linguistique » : entendue de la sorte, ce n'est pas tant une théorie « structuraliste » de l'esprit humain que formule Lévi-Strauss, qu'une heuristique de l'expérience. Aussi faudrait-il l'entendre comme une morale plutôt qu'une théorie, mais avec ceci de particulier qu'une telle morale se formule uniquement, et comme en creux, dans les termes rationnels et objectifs de cet accomplissement de la raison que figurent pour nous les sciences de la nature. Et si le modèle linguistique adopté par Lévi-Strauss a si bien semblé correspondre à l'analyse rationnelle de l'action (ou à une analyse pragmatique de la signification), c'est sans doute que la linguistique structurale est elle-même, dès l'origine, une réflexion problématique sur l'esprit humain[1].

Par conséquent, il n'y a décidément pas chez Lévi-Strauss de construction d'une théorie pure des formes de l'action, au sens, souvent dénoncé (voir le chapitre précédent), d'un formalisme qui réduirait les comportements humains à un système de règles objectives. Les « structures » ne sont qu'un accès aux pratiques par l'intermédiaire des signes, dans la conception qu'en délivre la linguistique structurale. Contrairement à l'interprétation qu'en donne Bourdieu, s'il invoque « l'ordre des ordres », Lévi-Strauss ne prétend donc jamais s'appuyer sur l'identification d'un « ordre symbolique » général de l'humanité, ni même de sa grammaire : tout au plus, à l'occasion, prétend-il identifier certaines structures propres à la société qu'il se trouve étudier. Ainsi, en dépit de toutes les tentatives d'intégrer ce concept à un raisonnement prescriptif (à l'instar de ce que font les techniques avec les propositions scientifiques), on peut dire que « l'ordre symbolique n'est d'aucune manière un concept scientifique »[2].

Aussi la forme n'est-elle pas encore la structure :

> « La *forme* se définit par rapport à une matière qui lui est étrangère ; mais la *structure* n'a pas de contenu distinct : elle est le contenu même, appréhendé dans une organisation logique conçue comme propriété du réel. » (C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, chap. VIII, p. 139.)

---

[1] Nous renvoyons encore aux lumineuses analyses de Patrice Maniglier (*op. cit.*, introduction). Pour notre part cependant, plutôt que de chercher à identifier à nouveau une ontologie (fût-elle duelle et équivoque comme celle du signe chez Maniglier), nous tâcherons de comprendre nos actions, réinterprétant en ce sens la réalité du signe du point de vue des actes, et en articulant par conséquent notre propos autour du concept de symbole.

[2] Voir P. Maniglier, « L'humanisme interminable de Claude Lévi-Strauss », *Les temps modernes*, n° 609, 2000, p. 216-241.

La structure en cela peut se définir comme le *style* d'une action plutôt que comme son codage formel, abstrait[1] ; si elle est une forme, c'est seulement de l'expérience entendue au sens non seulement cognitif, mais bien pratique ou existentiel du mot. Il faut revenir ici à ce que nous indiquions à la fin du précédent chapitre : parler de la réalité n'est jamais seulement la décrire, c'est toujours en même temps agir en la modifiant d'une manière qui n'est pas dite dans cette description, et dont l'individu qui parle n'est donc pas *en tant que tel* le dépositaire. On ne peut donc comprendre les paroles qu'en les réinscrivant dans leur situation pratique, celle d'être échangées – le signe étant à la fois la forme et la matière, la condition et la substance de l'échange.

*La forme logique des actes*

Comment alors les formes de notre action peuvent-elles être décrites (si tant est que nous puissions nous abandonner à la croyance naïve que les descriptions soient neutres symboliquement, signes purement transparents, évènements dissipés sitôt advenus comme faits) ? Quel serait l'équivalent, pour une logique structurale pure, des schèmes identificatoires et relationnels de Philippe Descola ? Une forme en a été proposée par Lévi-Strauss lui-même à la fin du dernier tome des *Mythologiques*, mais sous l'espèce d'une intuition davantage que sous celle d'une déduction[2].

Pour ce faire, il traçait une typologie des « occupants majeurs » du champ des études structurales », c'est-à-dire des types de discours, en partant de l'opposition entre leur « son » et leur « sens ». Sur un axe vertical, il plaçait les langues naturelles et les mathématiques, aussi opposées que possibles en ce que les premières sont « doublement incarnées dans le son et dans le sens » tandis que les secondes « consistent en structures à l'état pur et libres de toute incarnation ». Ensuite, sur un axe transversal au premier, il plaçait à une extrémité les œuvres musicales, où « la structure, en quelque sorte décollée du sens, adhère au son », et les mythes (ainsi que dans une certaine mesure la littérature) où la structure, « décollée du son, adhère au sens »[3]. Cette table quadripartite des catégories pures de la langue, formulée au terme d'une immense entreprise de transcription et d'ordonnancement de mythes, paraît ainsi

[1] Sur la notion de style, voir en ce sens les développements de Deleuze (*Pourparlers*, Paris, Minuit, 2003, p. 179-181).
[2] C. Lévi-Strauss, *L'homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 578-580.
[3] *Ibid.*, p. 578.

une forme de réplique ironique à la table des catégories de l'entendement telles qu'elles sont définies par Kant dans la *Critique de la raison pure*. Toutefois, ces catégories demeurent précisément marquées par leur propre contexte, à savoir en premier lieu la défense de la valeur de l'anthropologie structurale en tant que science rigoureuse et susceptible de vérité.

Dans la perspective radicalement pragmatique qui est la nôtre, nous pouvons traduire « son » et « sens » respectivement par « fait de parler » (ou acte de langage) et « intention de signifier » ; ou encore par ce que nous avons désigné plus haut par dimension symbolique et dimension signifiante du langage. L'idée que l'on se fait de ce qu'on dit et le pur fait qu'on le dise sont ainsi les deux bornes extrêmes entre lesquelles se joue la signification de ce qu'on dit : ce sont en quelque sorte les représentations abstraites que l'on peut s'en faire, des types purs que l'on ne peut concevoir que négativement par rapport à la réalité concrète de l'acte de parole.

Pour reprendre un exemple classique : lorsque nous disons qu'il pleut et que nous percevons de l'eau tomber du ciel, il semble que la vérité de notre parole soit attestée par une réalité extérieure et qu'en ce sens, nous *sachions* parfaitement ce que nous disons. Mais nous ne disons jamais qu'il pleut sans aucune raison, et c'est cette raison qui n'apparaît pas littéralement dans ce que nous énonçons. Les effets de sens qui apparaissent dans l'échange linguistique peuvent évidemment être perçus par les interlocuteurs, qui alors en jouent (comme l'ont si bien montré des sociologues comme Pierre Bourdieu ou Erving Goffman), mais pas nécessairement, et jamais complètement (puisqu'autrement il n'y aurait pas d'espace pour en jouer[1]). En effet, ils peuvent aussi ne pas savoir pourquoi ils disent cela à ce moment-là plutôt qu'autre chose, et cela sera *matière à discussion*. Il convient en effet de relever pleinement ce fait étonnant, quoique insuffisamment remarqué, que nous ne savons pas pourquoi nous disons ce que nous disons, ou en d'autres termes, pourquoi des mots nous « viennent à l'esprit » : et ce sont ces raisons d'agir de telle ou telle manière qui forment la trame même de nos discussions les plus intéressantes, celles où nous nous impliquons le plus nous-mêmes tout en semblant parler de tout autre chose.

Ce que nos paroles expriment, elles ne peuvent donc l'exprimer sans résorber l'écart insurmontable entre le sens qu'elles portent et le sens qu'elles ont, entre *ce* qu'elles disent et ce *qu'elles* disent. Mais plutôt que de l'exprimer dans le langage spécial d'une logique transcendantale (phénoménologique, cognitiviste ou historique), nous pouvons nous contenter

[1] En conséquence, nos paroles *n'expriment* jamais tout à fait ce que *nous sommes*, à la manière dont certains artistes romantiques, post-rousseauistes, disaient exprimer leurs personnalités dans leurs œuvres, faisant de celles-ci le signe de ce qu'ils étaient.

d'en dresser simplement une cartographie dans les termes mêmes dans lesquels nous nous confrontons au problème.

Nous sommes alors face à une double structure d'oppositions, apparentée à celle proposée par P. Descola et décrite dans la figure 1 du présent chapitre ; oppositions de types purs, qui encore une fois ne désignent pas tant des réalités qu'ils ne sont des réflexions négatives et à vocation purement heuristique sur nos propres manières de parler – comme les bordures extérieures de nos propres usages des signes. Plutôt que de parler de son et de sens, ou encore de forme et de matière, on pourrait donc parler d'« acte » et d'« intention » ; cet acte et cette intention étant les degrés extrêmes de symbolisation des signes. Et de fait, pour reprendre à Lévi-Strauss ses exemples, ou contenus empiriques qu'il donne à ce qui n'est pour nous qu'une pure table de catégories logiques : dans le *langage ordinaire* (« langues naturelles » chez Lévi-Strauss), les signes sont effectivement purement considérés comme tels, l'acte de leur production étant toujours rattrapé par le mouvement même de l'échange linguistique, d'interlocuteur en interlocuteur, sans que leurs significations particulières ne fassent jamais de difficulté substantielle. A l'autre extrémité, de leur côté, les *mathématiques* sont bien un langage dans lequel les signes sont dénués de toute signification particulière, adressés par personne en particulier à personne en particulier, et qui se déploie dès lors avec toutes les apparences de l'intemporalité et de l'éternité, selon des lois ressenties de manière aussi impérieuse que *silencieuse*.

A l'axe de la dimension symbolique s'oppose l'axe de la dimension signifiante des signes. Une parole est en effet susceptible de degrés dans la manière dont elle se rapporte à l'acte qu'elle est. Ce n'est donc pas par hasard ni arbitrairement que l'axe transversal recoupe l'axe vertical dans ce finale de *L'homme nu* : ou bien en effet c'est cet acte qui lui donne sa signification, ou bien c'est sa signification qui prime sur cet acte. Dans le cas du langage ordinaire, les deux catégories jouent à égalité ; dans le cas des mathématiques, elles tendent toutes deux vers le néant puisque ces signes ne signifient rien – ou tout, en véritable « langage des dieux », omniréférentiel. Mais à l'usage, il peut également y avoir disjonction entre ce que la tradition saussurienne désigne sous les termes de « signifiant » et de « signifié » : *pure intention* de signifier (parole « signifiée » à quelqu'un par quelqu'un) et intention de *purement signifier* (parole « signifiante » de quelque chose) doivent donc être distingués. On aura alors ainsi, d'une part, le primat de la parole signifiante indépendamment de ce qui est signifié par elle, et qui s'ouvre dès lors à la variation infinie (et jubilatoire) des interprétations, comme l'atteste bien la musique (le « son » y décolle du « sens » dans les termes de Lévi-Strauss). Et

d'autre part, le primat de la parole signifiée sur la manière dont elle peut l'être (écrit ou oral en particulier) est effectivement le propre du mythe, et secondairement de la littérature[1].

Il faut toutefois noter que cette typologie définit une structure à partir des *usages* des signes échangés par les acteurs, mais que Lévi-Strauss, qui définit ses propres catégories avec des concepts décrivant *objectivement* les signes (« forme » et « fond », « son » et « sens »), ne fait pas apparaître la perception *subjective*, ou symbolique, de leur usage. Les catégories saussuriennes révèlent par là leur inextricable ambiguïté : une *parole* purement *signifiante* au plan objectif de son « sens » usuel, vaut *subjectivement* par ce qu'elle signifie (son contenu informatif, « signifié » : on retrouve là le sens saussurien de ce terme) ; et inversement une parole purement *signifiée* au plan objectif du « son » vaut *subjectivement* par sa manière de signifier (sa forme, appelée par Saussure « le signifiant » du signe). Enfin, une parole signifiée par un locuteur n'est signifiante pour son interlocuteur que dans la mesure où une intention subjective est devenue dans ce passage un acte objectif ; tandis qu'une parole ni signifiée ni signifiante semble se diriger vers le néant de signification, mais peut aussi bien tout signifier : langage purement symbolique au plan de son usage subjectif, alors qu'objectivement sa valeur symbolique est aussi nulle que possible. Le schéma de la *figure 3* superpose ainsi les dimensions objectives et subjectives des signes, dont les valeurs s'opposent et se renversent sans cesse, s'éclairant les unes les autres d'une manière qui rend les catégories ainsi produites indissociables les unes des autres.

Nous sommes donc face à la structure de nos propres usages des signes : schéma objectivé de notre manière de manier les signes, forme pure de notre expérience subjective en tant que nous lui trouvons un sens, chaque case de ce tableau renvoyant à toutes les autres comme à leur corollaire, chaque manière de parler étant indissociable des autres que pourtant elle exclut. On se trouve donc, pour le formuler encore autrement, en présence de la *typologie objective des actes de parole* (au sens général d'action porteuse de signification), dont les catégories sont interprétables en termes de situation pratique de parole adressée (signifiante) entre individus identifiables spécifiquement (dimension symbolique) ; la disjonction dans l'ordre de la signification étant assignable à l'identification respective des interlocuteurs dans l'échange linguistique (parole purement signifiante ou purement signifiée selon que le locuteur et son auditeur sont identifiés ou non). Il faut bien entendu rappeler qu'il s'agit de types identifiés par simple réflexion sur nos concepts pratiques, et non de tableau scientifique

[1] Aux temps modernes, depuis l'âge classique, « tout se passe comme si musique et littérature s'étaient partagé l'héritage du mythe » (*Ibid.*, p. 583). Encore une fois, on aurait tort de voir là une forme d'explication de nos représentations par la nécessité de leur histoire : ce récit de la fin des mythes a bien lui-même la structure d'un mythe, dont c'est l'un des objets du présent propos que d'élaborer une interprétation satisfaisante.

susceptible de trouver une *application* dans nos manières de parler, aussi vrai que, comme l'a indiqué Wittgenstein, il n'y a pas de règle pour suivre les règles.

| *Dimension symbolique ou performative (« signifiée »)*<br><br>*Dimension signifiante ou informative* | Présence (+) | Absence (–) |
|---|---|---|
| Présence<br>(+) | (++)<br><br>(A) Parole adressée spécifiquement par quelqu'un à quelqu'un (signifiante et signifiée) ; langage ordinaire, où le sens des mots est toujours considéré comme allant de soi ; « langues naturelles » | (+ –)<br><br>(B) Parole adressée spécifiquement par quelqu'un à personne en particulier (signifiante et non signifiée) ; parole en attente de reconnaissance symbolique par l'intermédiaire de son sens ; « mythes et littérature » |
| Absence<br>(–) | (– +)<br><br>(C) Parole adressée spécifiquement à quelqu'un par personne en particulier (signifiée, non signifiante) ; parole en attente d'interprétation par l'intermédiaire de sa dimension symbolique ; « musique » | (– –)<br><br>(D) Parole adressée par personne en particulier à personne en particulier (ni signifiante ni signifiée) ; langage sans sujet ni objet particuliers ; « langage des dieux », « mathématiques » |

*Figure 3. Typologie objective des usages subjectifs des signes*

Il faut rappeler enfin que les *types* identifiés par Lévi-Strauss comme les objets de l'anthropologie structurale deviennent ici de simples *exemples* paraissant instancier les catégories symboliquement identifiables en fonction de l'usage subjectif des signes, et c'est pourquoi nous les avons mis entre guillemets dans le tableau. D'autre part, et pour cette même raison, on préfèrera le concept de « langage ordinaire » à celui de « langues naturelles », qui prend sens par opposition aux langages *artificiels*, ou devenus hors d'usage (langues « mortes » qui continuent cependant d'être utilisées dans certaines situations spécifiques), lesquels n'ont ici aucune réelle portée heuristique. En revanche, le concept de langage *ordinaire*, emprunté à l'école oxfordienne des années 1950, indique assez bien la parenté entre une recherche sur *l'ordre* des significations et celles sur la dimension pratique du langage.

Les recherches d'Austin sont ainsi comme une investigation de cette dimension depuis le langage lui-même, tandis que la notion d'ordre est directement (et problématiquement) ancrée à l'extérieur du langage, c'est-à-dire dans ce que l'on peut appeler l'espace symbolique, sans lequel les mots n'auraient pas le sens que nous leur trouvons. A l'ordre correspond donc chez Wittgenstein, la notion de *règle*, qui est, à l'intérieur du jeu des signes qu'est le langage, le signe par lequel ce jeu se découvre comme tel : par lequel le langage se découvre comme un acte parmi d'autres actes[1]. On voit désormais pleinement à quel point la critique de Bourdieu à Lévi-Strauss, qui opposait la « règle » wittgensteinienne à « l'ordre » lévi-straussien prétendument objectiviste, se révèle injuste et infondée.

Que le langage soit « ordinaire » signifie ainsi que les interlocuteurs présupposent que leurs paroles relèvent du même ordre alors même qu'elles n'en relèvent pas toujours exactement : c'est le lieu du jeu indéfini autour de cet ordre, et donc du rebattement perpétuel de ses éléments, de la redéfinition incessante de la structure, dans lequel les mots n'ont qu'un sens littéral : rien n'y est métaphore parce que, du point de vue de la structure, tout y est métonymie : métonymie de cette structure même[2]. La structure est ainsi un concept nécessaire mais auquel, selon les mots de Kant, ne peut correspondre aucune « expérience », au sens scientifique ou cognitif du terme. Métaphore et métonymie sont corrélatives en ce sens que la première envisage le mot (ou toute autre entité élémentaire de signification) du point de vue

[1] Sur les rapports entre règle et acte chez Austin et chez Wittgenstein, voir B. Leclerq, « Des actes aux règles : aller (Wittgenstein) et retour (Austin) », *Dissensus, Revue de philosophie politique de l'ULg*, n°3, 2010, p. 13-42.

[2] La question du statut de la métaphore a fait l'objet d'interrogations perplexes en philosophie du langage. Voir, dans une perspective radicalement « contextualiste » et proche de celle développée ici, l'analyse de J. Benoist (« Les métaphores sont des expressions comme les autres », *Archives de philosophie*, 2007/4, p. 559-578) ; pour des développements sur les notions de sens littéral et de sens figuré, voir ci-dessous, chapitre 3, section 3.

de sa dimension signifiante, tandis que la seconde l'envisage du point de vue de sa dimension symbolique. La possibilité de la métaphore, c'est-à-dire du jeu sur le sens des mots, est liée à celle de la métonymie, comme jeu sur la structure au sein de laquelle ces mots ont un sens.

On aurait tort par conséquent de voir dans cette proposition, qui se veut une analyse structurale rigoureuse, une quelconque forme d'éloge sans frein de la métaphore ou des droits de l'imaginaire contre la raison. Le problème n'apparaît en effet pleinement que dans l'ordre du sens, là où ce dernier n'est *pas* tenu pour problématique ; il serait dès lors bien trop simple d'opposer la dimension symbolique de la parole à sa dimension informative et descriptive : fonder le discours théorique sur les notions d'évocation ou d'imagination ne peut, par définition, apporter aucune lumière sur la question. Ainsi, la science naturelle *est* réellement pourvoyeuse d'informations sur la réalité, mais nous ne pouvons pas considérer cette information *indépendamment* de notre manière de la produire et de la faire circuler.

Au langage ordinaire semble ainsi, d'après Stanley Cavell, correspondre un « monde ordinaire » :

> « Peut-être n'est-ce pas là tout ce qui existe, mais c'est déjà bien important : la morale est dans ce monde-là, ainsi que la force et l'amour, et une partie de la connaissance (la partie qui concerne ce monde-là) ; et aussi la religion (où que se trouve Dieu). Il ne fait pas de doute qu'une part des mathématiques et de la science ne lui appartient pas. (…) Mais vous ne découvrirez jamais ce qu'est l'action volontaire si vous n'arrivez pas à voir quand il nous faut dire d'une action qu'elle est volontaire. » (S. Cavell, *Dire et vouloir dire*, Paris, Cerf, 2009, p. 123.)

Il convient toutefois, semble-t-il, de radicaliser quelque peu ce propos, en insistant sur le fait que le monde ordinaire est celui auquel nous accordons le plus d'importance, puisque c'est celui où se déroule l'essentiel de notre vie (quantitativement comme qualitativement) : il apparaît donc comme la *source* de ceux où se tiennent les réalités objectives (comme « nombre », névrose » ou « masse », pour reprendre les exemples de Cavell). L'expression de « monde ordinaire » ne doit donc pas s'entendre selon le concept de pluralité des mondes (laquelle remonte à Leibniz, et a trouvé des prolongements dans la philosophie empiriste, dite analytique), mais comme relevant de la distinction fondamentale entre enquête *pragmatique* et enquête *ontologique* sur la réalité. Pour être considéré comme primordial, le concept de monde ordinaire n'introduit en somme qu'une distinction de point de vue et n'enlève rien aux effets de sens ni de certitude des concepts relevant des sciences naturelles, avec lesquels les concepts opératoires dans ce type d'analyse n'entrent aucunement en concurrence.

On peut ainsi remarquer, en forme de conclusion sur ce point, que se dissout par là une équivoque fréquente au sujet de la notion lévi-straussienne de « pensée sauvage », laquelle, on le sait bien, n'est pas tant la pensée des sauvages que la pensée à l'état sauvage, comme en témoigne dans notre « culture », pour l'auteur de *Tristes tropiques*, la place que nous donnons à l'art.

Lévi-Strauss, nous l'avons rappelé, distingue l'origine du phénomène signifiant dans l'ordonnancement oppositionnels de « paquets » d'éléments tenus, à travers ce mouvement même, pour des signes, et reconnues comme tels ; ces paquets, les mythes les ordonnent diachroniquement dans la forme d'un récit tandis que l'œuvre d'art cherchent à donner à voir ce processus de manière synchronique, dans une tentative de maîtrise susceptible de donner naissance à une *émotion* (bouleversement non signifiant mais pouvant aboutir à des réordoonnancements symboliques de manière comparable aux thérapeutiques de type chamanisme ou psychanalyse[1]). C'est ce que Lévi-Strauss appelle la dimension intellectuelle, ou structurale, de la recherche artistique[2].

On a parfois cherché à identifier ce à quoi s'opposait – en « bonne » logique structurale, comme pourrait dire Vincent Descombes – la notion de pensée sauvage, de manière à détenir enfin une clef de compréhension rationnelle de nos comportements non scientifiques. Cependant, le terme de « pensée domestiquée » n'a jamais, semble-t-il, pleinement convaincu. La raison en est simple : on ne peut pas dire que le « bricoleur » qui pense sauvagement n'oriente pas, à la manière de l'ingénieur, son activité vers une fin qu'il a librement déterminée. La différence semble résider dans le matériau utilisé, débris d'une structure défaite pour le premier, matériau « brut » pour le second. Mais là se cache l'équivoque, car pour l'anthropologie structurale, il n'existe tout simplement pas de tels « matériaux bruts » : toute chose réelle est immédiatement appréhendée comme porteuse de signification et d'usage, quand bien même celle-ci n'est pas précisément identifiée (on parle alors de « truc » ou encore de « machin »). Il n'y a pas, encore une fois, de genèse du signe à partir du non-signifiant[3]. Le concept de pensée domestiquée ne peut donc que cacher la véritable

[1] Sur ce dernier point, voir notamment « Le sorcier et sa magie » (*in* C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, chapitre IX).
[2] C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, *op. cit.*, chap. 1.
[3] Là encore, Patrice Maniglier en a tiré les conséquences qui s'imposaient en montrant qu'il n'y a pas d'autre ontologie possible que celle du signe (en s'inscrivant de la sorte en faux par rapport aux controverses du *mind-body problem*). Toute la question demeure de déterminer la valeur, pratique et intellectuelle, du problème même de la définition de l'être.

signification du concept de pensée sauvage, qui ne peut en réalité désigner que la pensée *tout court*. La construction du concept de pensée domestiquée ne peut relever que d'une forme de doublet empirico-transcendantal, paralogisme au sujet duquel Foucault nous a suffisamment mis en garde : c'est l'image que nous nous faisons de nous-mêmes comme si notre manière de vivre était déductible logiquement à partir de catégories plus générales qu'elles. La réflexion pure de son côté désigne simplement la position sceptique et réflexive par rapport à la pensée scientifique objectivante : la pensée qui sait qu'il ne lui est pas possible de se fonder en vérité sur des énoncés qu'elle a elle-même produits.

Quant à notre propos lui-même, il apparaît désormais en toute clarté qu'il peut effectivement être considéré comme une forme de mythe. Mais il faut voir là la preuve même, non pas qu'il doit être déconsidéré, mais plutôt que le mythe est une activité on ne peut plus sérieuse, en ce que le discours le plus rationnel est susceptible de se renverser intégralement en son contraire le plus complet – ainsi que Platon, le premier, semble l'avoir pressenti en inaugurant la philosophie. Que nous ne puissions parler sérieusement parler de la réalité qui est « la nôtre » sans que notre propos ne puisse être considéré autrement que comme un mythe, peut-être faut-il tout simplement conclure que *les mythes n'existent pas* : que seules « existent » nos vies et leurs surgissements imprévisibles, étroitement mêlés les uns aux autres et observables sous la forme d'une histoire vécue à plusieurs[1]. Le réel que, sous le nom de réalité, nous appréhendons à coups de découpages catégoriels ne peut alors plus être qu'évoqué dans les silences d'un texte ou dans une figure imagée, comme celle, proposée par Stanley Cavell, de « tourbillon de l'organisme » (pour désigner « [ce] que Wittgenstein appelle des formes de vie »)[2]. Tant il est vrai que le principal problème, au sujet de la réalité, n'est pas tant ce qu'elle est que ce que nous y faisons : il convient alors de prendre au sérieux la dimension pratique du discours, en passant explicitement de l'épistémologie des sciences humaines à la philosophie politique.

[1] « …mais, bien sûr, la vie de chaque homme est liée à celle de tous les hommes, chaque histoire n'est que le fragment d'une seule histoire – l'histoire de l'humanité » (S. Vizinczey, *Un millionnaire innocent*, Paris, Le Rocher, 2003, p. 15).
[2] S. Cavell, *op. cit.*, p. 138.

# Chapitre 3

# Analytique des rapports de pouvoir

- Tu sais ce que ça veut dire le mot révolution dis
- Oui
- Ça veut dire décrire un cercle
- Pas toujours
- Un mot veut toujours dire la même chose
- Non pas toujours
- Si les mots ne veulent pas toujours dire la même chose alors comment les gens peuvent-ils se parler ?
- Je ne sais pas
- Je ne sais pas non plus

Daniel Keene, *Ciseau, papier, caillou*

## 3.1 Force, pouvoir et mesure

### *Force ou justification : une alternative inévitable ?*

Que l'analyse réflexive, qui par opposition aux sciences de la nature prend le nom d'anthropologie depuis désormais un peu plus de deux siècles, soit fondamentalement une réflexion politique, c'est bien ce que semble avoir compris celui qui a mené cette discipline le plus loin vers l'élucidation de ses caractéristiques propres :

« Notre science est arrivée à la maturité le jour où l'homme occidental a commencé à comprendre qu'il ne se comprendrait jamais lui-même tant qu'à la surface de la terre une seule race ou un seul peuple serait traité par lui comme un *objet*. Alors seulement l'anthropologie a pu s'affirmer pour ce qu'elle est : une entreprise, renouvelant et expiant la Renaissance, pour étendre l'humanisme à la mesure de l'humanité » (C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1996 [1964], p. 44 ; nous soulignons)[1].

[1] Il convient sans doute de rappelé ici que Lévi-Strauss a opté pour l'anthropologie après avoir abandonné une carrière politique suite à son interprétation d'un accident de voiture comme un signe défavorable – ce qu'on serait fondé à considérer comme le moment le moins rationnel de son existence.

On ne pouvait mieux montrer que l'objectivité revendiquée par sciences humaines doit devenir hautement problématique si l'on ne veut pas les faire dériver vers une forme de justification de la domination la plus brutale, celle même qui anima durablement l'indignation de cet anthropologue et détermina sa vocation[1]. En ce sens, « étendre l'humanisme à la mesure de l'humanité », ce n'était pas tant explorer de nouveaux continents, que faire retour sur soi-même et sur sa propre propension à considérer les autres comme des « objets », c'est-à-dire des êtres ayant vocation à n'être connus que pour pouvoir être manipulés. L'anthropologie n'est par là que le nom d'une interrogation sur les limites de l'objectivisme en général, et la « science » dont il est question ici peut donc bien désigner toutes les formes de science et non pas seulement l'anthropologie ; « maturité » pouvant dès lors s'entendre dans son usage ordinaire, celui de « l'âge de raison » : d'une *sagesse* plutôt que d'une science, entendue comme une recherche existentielle de la mesure.

Nous avons souligné plus haut (chapitre 2, section 1) que le matériau de l'anthropologie objective ne pouvait être que les relations sociales et non l'intériorité supputée des subjectivités ; nous avons vu ensuite (section 3) que ces relations sociales ne pouvaient s'analyser que sous la forme de structures de signification subjectives appréhendées objectivement. Cela est hautement paradoxal, et dans la deuxième section de ce chapitre, nous entreprendrons de montrer comment ce paradoxe peut trouver une forme de solution dans des termes qui ne sont plus ceux d'une science (l'anthropologie), mais d'une pratique (ce qui permettrait d'éclairer ce que nous nommons la « politique »). Mais il convient pour ce faire d'examiner préalablement ce que nous disons lorsque, faisant usage de concepts « naturalistes » dans la sphère des sciences humaines, nous parlons de « rapports de force » : ceux mêmes contre lesquels la politique « sémiologique » de Bruno Latour semble devoir s'épuiser. S'agit-il d'une simple métaphore indûment empruntée aux sciences naturelles, et utilisée par facilité de langage ? Ou est-ce au contraire à bon droit que nous faisons usage de cette formule pour qualifier la structure de nos actions ? Si les propos que nous tenons à notre propos semblent ne pas se différencier des mythes, comment donc tenir à ce sujet un discours sérieux ? – A cette dernière question, nous persistons dans notre propre réponse : en refusant

[1] La découverte de la ruine des civilisations américaines des suites de la colonisation européenne est l'une des raisons pour lesquelles les tropiques sont « tristes », mais ce n'est pas l'essentielle, qui est la découverte qu'ils ne promettent aucune perspective vraiment nouvelle au voyageur déçu par ses entours natals. La tristesse en ce sens était plutôt au point de départ du voyage qu'à son arrivée, et a trait par conséquent au légendaire pessimisme de l'auteur de *Tristes tropiques*.

d'interpréter nos paroles de manière autre que *littérale*, et en montrant ce que, considérées de la sorte, elles dévoilent sans avoir à le dire.

Or si l'on considère le concept de force dans son contexte scientifique, il est frappant de constater qu'il n'y a pas une dimension proprement explicative, mais plutôt analytique. Comme l'a montré Alexandre Koyré, c'est la raison même de la célèbre formule de Newton, qui se justifiait par elle de remettre la notion de force au cœur de la science : « je n'imagine pas d'hypothèses »[1]. La force se constate à ses effets plutôt qu'elle n'est convoquée à titre d'entité métaphysique dans le raisonnement scientifique : c'est donc un concept *logique*, ou formel, plutôt que matériel et empirique[2]. La force est donc le corollaire d'une certaine manière d'appréhender le monde. De même, lorsque nous disons par exemple que Machiavel aurait, le premier, osé considérer la politique du seul point de vue des rapports de force[3], nous ne voulons pas dire qu'il a fait une théorie métaphysique de la force, comme s'il savait (lui ou les commentateurs en question) ce que ce mot désignait[4]. En réalité, la notion de force est employée pour désigner ce qui dans les relations sociales apparaît comme un point de résistance à la libre expansion de l'action.

Dans leur essai fondamental de sociologie pragmatiste, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Luc Boltanski et Laurent Thévenot ont cependant mis en lumière le caractère ambigu et difficile à manier du concept de rapport de force pour penser la liberté en société[5]. Dans un mouvement de recul par rapport à la sociologie critique en particulier, ils affirmaient la nécessité de prendre au sérieux les types de « justification » engagés par les acteurs pour rendre raison de leur action. Car non seulement le recours à des « forces cachées mais objectives » introduit – comme nous l'avons également souligné ici (voir chapitre 1, section 2) – de l'obscurité dans l'analyse critique, mais il tend, au plan normatif, à « estomper la différence entre la violence physique et les autres formes de contrainte et, à la limite, à traiter sur un pied d'égalité toutes les déterminations, qu'elles soient ou non justifiables »[6]. Ainsi, la

---

[1] A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1998 [1973], p. 274-281.

[2] C'est également semble-t-il le sens de l'interprétation pragmatiste proposée par Peirce du concept de parallélogramme de forces (voir C. S. Peirce, « La logique de la science, II. Comment rendre nos idées claires », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. VII, 1879, p. 39-57).

[3] Interprétation discutable pour deux raisons : d'une part parce que l'analyse « réaliste » de la politique remonte au moins à Aristote (voir *Ethique à Nicomaque*, livre V en particulier), d'autre part parce que l'horizon normatif (républicain) de la pensée machiavélienne ne peut plus aujourd'hui faire l'objet de contestation.

[4] Une telle théorie, comme on le sait, est à trouver en revanche dans les œuvres populaires de science-fiction. C'est le cas en particulier de la série cinématographique de George Lucas, *Star Wars*, qui lui doit part substantielle de son succès – au point, semble-t-il, de générer des effets de croyance religieuse : signe de la cohérence et de la vigueur de la mythologie que ces œuvres développent, et dont l'espace est comme dessiné en creux par celui que forme notre propre usage des signes.

[5] L. Boltanski et L. Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

[6] *Ibid.*, p. 419.

remise en cause niaise de l'autorité du professeur sur ses élèves au nom de la critique de la « violence symbolique » peut-elle difficilement apparaître comme une source d'émancipation, ni comme une garantie d'un travail paisible et fructueux : or la sociologie critique manque notablement de concepts pour tracer la ligne de démarcation entre contrainte légitime et contrainte illégitime.

Boltanski et Thévenot proposent alors la notion de « compromis » pour dégager les règles fondamentales de justification au sein des collectifs d'acteurs, qu'ils appellent « cités » (un même individu pouvant appartenir à plusieurs cités – c'est même généralement le cas, ce qui peut engendrer des conflits au niveau individuel). Car l'apport essentiel de leur essai est bien de passer de l'analyse de l'action individuelle à l'analyse des modes de justification *publics* des décisions concernant les individus. On se souvient que, par contraste, Pierre Bourdieu ne pouvait concevoir la possibilité d'un jugement fondé en vérité sur l'action que dans une critique *dénonciatrice* des types de justification institués, qu'il qualifiait dès lors de « modes de domination ». Sans aller jusqu'à critiquer les fondements anthropologiques de la théorie bourdieusienne, les deux auteurs se contentent d'en pointer les évidentes limites ; à charge, pour eux, de produire une analyse *génétique* des modes de justification de manière à se dégager du soupçon de ne faire que tenir pour légitime un type de domination donnée. En ce sens, leur essai constitue sans doute à l'heure actuelle la tentative la plus ambitieuse et la plus aboutie de penser formellement le mode d'exercice légitime du pouvoir.

Boltanski et Thévenot s'attachent d'abord essentiellement à fixer leur vocabulaire. Ils qualifient d'abord de « grandeur » et de « petitesse » les « états » d'après lesquels les individus vont pouvoir être jugés, c'est-à-dire rétribués (symboliquement ou financièrement, aucune rétribution n'étant de toute façon dénuée de dimension symbolique). Il s'agit donc d'instruments de *mesure*, dans un sens finalement proche de celui par lequel Aristote définissait la justice proportionnelle ou géométrique[1]. Ces états, pour pouvoir faire l'objet de compromis durables (dont l'exemple le plus remarquable est pour nous auteurs celui, sur lequel nous reviendrons longuement, de la « cité civique-industrielle » garantie par le « compromis d'Etat » du tournant du siècle, et dont la pensée durkheimienne est l'expression la plus achevée), doivent surmonter les « différends » qui ne peuvent manquer d'opposer les

[1] Voir *Ethique à Nicomaque*, livre V. Comme on le sait, la théorie d'Aristote, dont se sont réclamés il y a peu des auteurs aussi considérables que Michel Villey ou Vincent Descombes, tente de définir rigoureusement la justice comme action visant à rétablir l'égalité de manière rigoureuse. Elle distingue, pour cela, la justice arithmétique ou correctrice, laquelle règle les différends entre individus, et la justice proportionnelle, laquelle consiste également à traiter tout justiciable de manière égale mais à proportion de sa dignité ou de son mérite dans la société. Elle a donc essentiellement un caractère *public* et présuppose la définition de l'individu humain comme « animal politique » (*Politiques*, I, 1).

individus. Ces différends ne peuvent être réglés que par des « épreuves », terme remarquablement choisi en ce qu'il montre en même temps que les jugements évaluatifs (ou de justification) qui s'ensuivront s'ancreront dans une expérience *pratique* à laquelle est liée la notion de *vérité*[1]. La « preuve » de la « valeur » individuelle sera le succès dont il pourra objectivement attester suite à l'épreuve socialement instituée.

C'est ici cependant que la sociologie pragmatiste ne peut faire l'économie de la notion de force. En effet, les épreuves ne peuvent être que des « épreuves de force », c'est-à-dire

> « l'événement au cours duquel des êtres, en se mesurant (imaginez un bras de fer entre des personnes ou l'affrontement entre un pêcheur et la truite qui cherche lui échapper) révèlent ce dont ils sont capables et même, plus profondément, ce dont ils sont faits. Mais lorsque cette épreuve est soumise à des contraintes de justification, et lorsque les protagonistes jugent que ces contraintes sont vraiment respectées, cette épreuve de force sera tenue pour légitime. » (L. Boltanski et E. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999, p. 73-74.)

On le voit, on ne peut faire autrement qu'évoquer l'épreuve de force de manière imagée, par référence à une situation dans laquelle s'engagent des forces physiques. On aurait tort cependant de croire que les épreuves symboliques n'engagent pas en dernière analyse de telles forces physiques : c'est bien directement, et même le plus souvent, des conditions naturelles de subsistance que décident les épreuves de force, et on sait d'autre part que, dans tous les pays du monde et à toutes les époques, le pouvoir légitime, lorsqu'il est mis en cause, se défend par la force. Pour autant, cette défense n'agit bien qu'à titre de dernier recours : celui qui détient le plus de pouvoir est aussi précisément celui qui a le moins besoin de recourir directement à la force physique. C'est pourquoi, en effet, les épreuves symboliques ne nécessitent pas nécessairement l'usage de la plus grande force physique[2].

S'il y a bien une référence à la nature dans cette définition, elle semble en effet bien plus large : ce sont les qualités d'un individu (hardiesse, ténacité, sensibilité, etc.) qui sont « révélées » à travers l'épreuve (non seulement « ce dont ils sont capables », mais « ce dont ils sont faits »). Il y a toutefois de quoi nuancer fortement la préexistence d'une « nature » individuelle qui semble présumée ici, car une épreuve de force *construit* les qualités

[1] On est loin, en ce sens, de la définition purement propositionnelle de la vérité qui fut portée par le positivisme logique : la sociologie pragmatiste rejoint en ce sens la philosophie analytique postérieure aux années 1950, dont le tournant pragmatiste fut amorcé comme on le sait par Austin, Wittgenstein et Quine en particulier – sans effet notable, il faut le souligner, sur la réflexion politique. (Pour un rapprochement entre Quine et Lévi-Strauss, voir D. Bonnay et S. Laugier, « La logique sauvage de Quine à Lévi-Strauss », *Archives de philosophie*, 66, 2003, p. 49-72.)

[2] C'est aussi le cas (faut-il le souligner ?) dans le monde animal.

individuelles au moins autant qu'elle en révèle l'existence préalable[1]. De fait, quoi qu'il en soit, il est absolument impossible de présumer d'une caractéristique individuelle évaluable comme « qualité » si on ne dispose pas de manifestations objectives, autres que le témoignage de l'intéressé par introspection (de type « je sais, ou je présume, ce dont je suis capable »[2]). Il semble donc qu'une sociologie pragmatiste ne peut en toute rigueur présumer ainsi, comme le font les acteurs aux-mêmes, du caractère simplement révélateur des épreuves.

Pierre Bourdieu avait, de son côté, relevé le caractère « magique » des « rites d'institution », sur fond d'une critique radicale de la possibilité de *juger* de la nature humaine, c'est-à-dire d'inférer une action d'une proposition tenue pour vraie au sujet de la nature d'un individu, position plus proche de celle développée ici[3]. Luc Boltanski semble toutefois adopter une position moins naturaliste[4]. Et en effet, une sociologie pragmatiste ne peut en toute rigueur présumer du caractère achevé des compromis permettant d'arbitrer les épreuves. Du caractère interminable de cette « lutte pour la reconnaissance », pour reprendre la formule d'Axel Honneth, découle le caractère perpétuellement inachevé des *institutions* à l'intérieur desquelles l'action individuelle se déploie parmi les autres actions et que, indissociablement, le *monde* prend sens. C'est la raison pour laquelle la sociologie est en définitive nécessairement critique : quand bien même le sociologue ne prétend pas contester la structure des relations sociales[5], le fait même qu'il puisse les considérer en elles-mêmes et envisager de contribuer à les modifier témoigne déjà de leur plasticité, donc du caractère fluctuant des normes qui sont censées les soutenir : « on peut dire par là que la sociologie est déjà, dans sa conception même, au moins potentiellement critique »[6].

---

[1] Le rituel social est ainsi constitutif de la réalité vécue, et donc des qualités individuelles (voir *infra*, deuxième partie).

[2] A vrai dire, l'expression « je sais ce dont je suis capable » ne semble en toute rigueur pouvoir signifier que « je le présume », puisqu'il ne peut s'agir d'une connaissance, l'événement dont il s'agit n'ayant pas encore eu lieu (quand bien même un événement similaire s'est déjà produit).

[3] La magie pour Bourdieu est une pratique qui se caractérise par l'illusion qu'elle réalise ses effets sans dépense de travail (voir *supra*, 1.3). Ainsi un rite d'institution semble-t-il transfigurer les initiés en une réalité autre ; la vérité est cependant que cet avènement à l'être a pour contrepartie la chute des non-initiés, et particulièrement des non susceptibles d'initiation (par exemple, pour les rites de circoncision, les femmes) dans le non-être. Encore une fois, cette analyse est solidaire d'une conception des échanges symboliques qui demeure toutefois discutable pour ce qu'elle implique au sujet du statut du discours théorique et de la *naturalité* du discours scientifico-critique opposé aux illusions des acteurs.

[4] Voir L. Boltanski, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009.

[5] Pour Boltanski, la substitution de « l'ordre social » aux « relations sociales » est indissociable de la prétention à la fois totalisante et dénonciatrice de la « sociologie critique » de Pierre Bourdieu (*ibid.*, p. 18). Nous ne reviendrons pas sur la nature de cette *illusion de scientificité*, corrélative de cette illusion de totalisation, dont nous avons cherché à montrer, au chapitre 1, le lien qu'elle entretient avec la figure de l'absolu.

[6] *Ibid.*, p. 25.

Toute la question devient de ce point de vue de savoir comment définir la critique et comment évaluer son action. L'analyse théorique de Boltanski se déplace par conséquent vers une position *métadiscursive*, réservant le terme étrange de « *métacritique* » pour « désigner les constructions théoriques visant à dévoiler, dans leurs dimensions les plus générales, l'oppression, l'exploitation ou la domination, quelles que soient les modalités sous lesquelles elles se réalisent ». C'est précisément sur ce point que l'analytique philosophique des relations de pouvoir se sépare d'une telle analyse sociologique. Nous avons mis en lumière, en effet, l'impossibilité radicale de tenir un discours analytique sur l'action qui puisse à la fois (les deux caractères étant deux aspects du même phénomène) se tenir en-dehors de l'action et apporter à son sujet une connaissance objective. La sociologie pragmatique, à grands renforts de concepts métadiscursifs, reste ainsi dans la position dont Lévi-Strauss avait montré qu'elle était celle des « sciences sociales » et non des sciences humaines (voir *supra* chapitre 1, section 1) : une théorie de la société visant à fonder l'action en vérité ; théorie que l'on a appelée « constitutive » par opposition à une théorie purement « réflexive » et qui ne peut relever que de la philosophie (ce que Lévi-Strauss, tout à son désir de fonder la discipline anthropologique, n'avait pas semble-t-il pleinement remarqué). Ce paraît être la raison pour laquelle Luc Boltanski ne peut produire la critique fondamentale des sciences politiques, et en particulier des sciences de gouvernement, qui fait l'objet de la présente étude.

Cet auteur va néanmoins aussi loin qu'il est possible dans une analyse sociologique rigoureuse et conséquente des relations de pouvoir, nonobstant le « dernier pas » qui lui ferait abandonner le terrain de la science (avec la tentation d'un ancrage naturaliste acritique comme nous l'avons souligné) pour celui de la philosophie politique, au risque certes de la folie pure et simple – bien qu'il n'y ait en fait pas de quoi avoir tellement peur, la logique du pouvoir étant pratiquée quotidiennement par une multitude de personnes parfaitement saines d'esprit[1]. Il montre ainsi que l'analyse de l'action dévoile, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, « le degré de réalité de la réalité » perçue par les individus[2].

De manière fascinante, il apparaît ainsi que nos représentations de la réalité sont directement dépendantes de la forme des relations de pouvoir dans lesquelles nos actions sont

[1] On ne peut s'empêcher de penser à Hegel, qui avait vu que « le vrai est le délire bacchique dont il n'est aucun membre qui ne soit ivre », et qui avait compris, mieux que quiconque, que cela n'excusait pas la démission, mais au contraire justifiait et même exigeait la tenue d'un discours rationnel à son sujet – pour l'honneur et l'accomplissement même de « l'Esprit ».
[2] L. Boltanski, *op. cit.*, p. 61.

engagées. La catégorie centrale demeure bien, à cet égard, celle de « l'épreuve de force ». Celle-ci semble être considérée par Boltanski sous deux aspects. D'abord, l'épreuve de force doit être « spécifiée » pour permettre la légitimation de comportements et d'actions : en ce sens, elle se déroule dans le cadre prévu par un précédent compromis et s'oppose ainsi à la « pure *épreuve de force* » qui « peut être définie comme une épreuve dans laquelle les partenaires peuvent engager n'importe quel genre de force afin de chercher, par tous les moyens, à l'emporter sur les autres »[1] : cette distinction, on le verra, semble en effet d'une immense importance. D'un autre côté, cependant, les épreuves de force qui, de l'intérieur des « cités », agitent les « collectifs » et aboutissent à la définition de « compromis », d'« accords toujours fragiles »[2], sont qualifiés de « disputes ».

Il semble y avoir là, cependant, une distinction catégorielle que rien ne justifie. Comment en effet ne pas voir que la *dispute* au sujet des *règles* par lesquelles juger de l'action et mesurer les grandeurs implique un désaccord quant à la réalité en cause, lequel rend à première vue *impossible* la discrimination entre épreuve de force et épreuve spécifiée ? Une telle discrimination est certes très facile lorsqu'on prend un exemple comme celui du tournoi d'échecs : celui qui gagne est celui qui a remporté toutes les parties d'après les règles du jeu et dans des conditions fixées au préalable et ayant fait l'objet d'un accord de principe ; *a contrario*, celui qui gagne en ayant menacé ses adversaires de représailles variées doit être *disqualifié*. Le problème, cependant, est que les « jeux » sociaux ne font précisément l'objet d'aucun accord préalable sur les principes : nous découvrons les règles du jeu à mesure que nous découvrons qu'il nous faut y jouer. Or, comme, dans ce type de jeu, l'enjeu pour chacun se trouve y être directement sa propre vie, il sera *effectivement* enclin à user de tous les moyens qui lui paraîtront bons pour « tirer son épingle du jeu », le meilleur étant bien évidemment de se faire reconnaître comme celui qui en fixe légitimement les règles, qu'il pourra alors faire varier au moindre effort selon son intérêt du moment.

L'impossibilité de discriminer entre épreuves de justice et épreuves de force au moyen des règles instituées tend ainsi à entraîner la disqualification *a priori* du discours contestataire. Le gréviste manifestant ne méconnaît-il pas le fait que dans un régime parlementaire, pour citer un ancien premier ministre de la République française, « ce n'est pas la rue qui gouverne » ? Ce qu'il faudrait en l'absence de règles définies, ce serait donc de savoir *déjà*, avant même de savoir ce qui est censé se passer, quelle est la *manière* convenable de jouer à ces jeux sérieux que sont les interactions sociales, ce dont la sociologie pragmatique nous laisse relativement

[1] *Ibid.*, p. 55.
[2] *Ibid.*, p. 51.

dépourvue. Par là, celle-ci demeure bien fondamentalement descriptive plutôt que génétique, n'étant pas emportée *elle-même* par le mouvement des interactions qu'elle décrit.

Bien sûr, il convient de nuancer fortement une telle critique, car Boltanski montre clairement – bien que sur le seul plan théorique – que la critique tient précisément sa « nécessité » du fait que les rapports de pouvoir et les normes de justice qui les soutiennent sont précisément inachevés. Dévoilant le caractère *incomplet* de la réalité, l'analyse est donc bien nécessairement critique. La critique est à vrai dire un *point de vue* sur la réalité : le point de vue de celui qui interroge le degré de vérité des jugements qu'on peut tenir à son sujet ; jugements que Boltanski appelle de « confirmation » et qui, relevant des « institutions » (dont le statut fait l'objet d'une analyse fouillée), produisent des effets de « violence symbolique »[1]. Le sociologue pragmatique rejoint ainsi partiellement le sociologue critique après avoir, un temps, récusé l'emploi de son concept central[2] ; même si la « domination » devient, dans la métacritique pragmatique, « *effet de domination* ».

> « La domination exercée par les institutions serait effectivement sans limites si ces dernières parvenaient à occuper tout l'espace social sans que puisse s'y insérer la moindre critique. Or nous voudrions montrer maintenant qu'il n'en est rien. Notre argument principal est que la tension qu'incorporent les institutions enferme la possibilité de la critique, en sorte que la genèse formelle des institutions est indissociablement une genèse formelle de la critique. » (L. Boltanski, *De la critique*, Paris, Gallimard, 2009, p. 149.)

La critique est nécessaire mais apparaît comme un régime de discours qui présuppose logiquement son opposé à titre de complémentaire : « confirmation et critique doivent donc être considérées comme deux fonctions qui s'entre-définissent mutuellement et n'existent que l'une par l'autre »[3]. Le sociologue pragmatique opère ainsi, peut-on dire, son tournant structuraliste : il détermine les formes logiques à partir desquelles l'action individuelle peut être rationnellement éclairée. Aussi bien le discours « critique » peut-il être identifié, en termes structuraux, comme *un discours en attente de reconnaissance symbolique par l'intermédiaire de son sens*, tandis que le discours de « confirmation » est *en attente d'interprétation de son sens par l'intermédiaire de sa dimension symbolique*, c'est-à-dire que ces deux positions correspondent aux types C et B identifiés dans la classification structurale des actes de parole (*supra*, chapitre 2, section 3). Rien d'étonnant à cela, puisque ces deux « cases » recouvrent les cas de disjonction dans l'échange sémiotique : l'échange ordinaire

[1] *Ibid.*, p. 147.
[2] L. Boltanski et L. Thévenot, *op. cit.*, p. 55.
[3] L. Boltanski, *De la critique*, *op. cit.*, p. 152.

(position « A ») ne fait pas problème, puisque par définition les interlocuteurs y reconduisent leurs échanges de signes en toute confiance, sur un « pied d'égalité » défini par l'homogénéité de leurs positions symboliques respectives ; quant à l'échange de type « D », qui correspond aux usages scientifiques du langage, il présuppose l'effacement des personnes des interlocuteurs dans l'échange (ils sont d'une certaine manière à égalité dans leur nullité, en compétition seulement, pourrait-on dire, pour le degré d' « absentéisation » de leur propre être qu'ils sont censés opérer). La politique, dans toute sa conflictualité, concerne ainsi les problèmes liés aux usages « disjonctifs » des échanges de signes : ceux-là mêmes que Philippe Descola avait négligé de considérer dans sa typologie des « schèmes relationnels » (voir chapitre 2, section 1).

Que la parole critique soit en attente de sa reconnaissance symbolique par l'intermédiaire de son sens, c'est à la fois la force et la faiblesse de toute la littérature de dénonciation, au sens large du terme. « Un roman, disait Stendhal, c'est un miroir que l'on promène au bord du chemin » – à charge, pour les banquiers et les mondains, de se retrouver en Nucingen ou en Verdurin, *et d'en tirer les conséquences* (les dénonciateurs ne pouvant pas agir directement à la place de ceux qu'ils dénoncent). Chose rare, puisque les puissants, comme on le sait, préfèrent ne voir que les élégances du style – et s'en délecter ostensiblement, jusqu'à en faire un critère de « distinction », comme l'avait relevé Bourdieu – là où l'auteur pointait une action *moralement* scandaleuse ; aussi vrai que, selon la formule de Schopenhauer, « la première condition d'un bon style, c'est d'avoir quelque chose à dire », et qu'une telle « chose » ne peut relever que de l'insatisfaction ressentie au cours d'une expérience *pratique* : ou pour le dire plus directement, d'une insatisfaction existentielle.

Ainsi, symétriquement, la puissance s'étonne-t-elle que tous ne partagent pas sa manière de percevoir le monde, prisonnière de l'illusion, si bien décrite par la sociologie critique, de la naturalité de ses propres normes. Oublieuse de la dimension symbolique qui donnent aux signes qu'elle manie leur valeur et leur signification même, elle croit possible l'opération magique de transmutation indéfinie du sens des mots : « appartenir à la classe dominante, dit justement Boltanski, c'est d'abord être convaincu qu'on peut transgresser la *lettre* de la règle, sans en trahir l'*esprit* » [1]. Autrement dit, la puissance dominante *ne comprend pas qu'on ne la comprenne pas* (qu'on ne partage pas le *sens* qu'elle donne, *ad libitum*, à ses paroles), tandis que ses critiques *ne comprennent pas qu'elle ne comprenne pas* ce qu'ils lui disent avec toute la clarté souhaitable et tout le *réalisme* du monde. C'est là semble-t-il la raison formelle,

[1] *Ibid.*, p. 218.

d'ordre symbolique, de la « mésentente » si bien identifiée par Jacques Rancière comme le phénomène définitoire de la politique, bien qu'il l'analyse d'une manière qui n'est pas celle de l'analyse du langage[1].

La littérature n'est évidemment pas affaire de littérateurs, bien qu'elle soit généralement tenue pour telle (ramenée qu'elle est à l'école à un ensemble de *récits* dont le « contenu » de signification serait soutenu par l'habile maniement d'un ensemble *d'outils rhétoriques* qu'il convient de « connaître ») ; mais c'est aussi, structurellement, le risque de tout discours critique ou dénonciateur, quand bien même il se réclame de la science. « Il faut bien que le monde tourne », répond l'institution à ceux qui lui exhibent la « misère du monde », et il faut bien qu'une autorité soit reconnue : c'est une des formes de la « sagesse des nations », qui s'ancre logiquement, non pas dans une quelconque expérience historique (car l'histoire ne peut rien « enseigner » qu'une succession d'évènements que nous rendons intelligibles en les ordonnant), mais dans une structure symbolique : car on ne peut critiquer quoi que ce soit que depuis la reconnaissance implicite d'un ordre général présidant aux échanges de signes. C'est, d'une manière générale, à cette *disjonction symbolique* dans l'ordre du signifiant que s'ordonne l'éternel malentendu moderne entre « progressistes » et « conservateurs » où la « politique » s'est installée, aux frontières des ordres de signification stabilisés dans le raisonnement scientifique et les conversations ordinaires[2].

Pour conclure cette discussion, on peut remarquer que la dimension structuraliste de l'analyse boltanskienne est mise en évidence par sa propre typologie quadripartite des épreuves de force[3] . Cette typologie, en effet, assigne à la critique quatre positions : la nature de l'épreuve dépend de la manière dont est engagée la force. Les trois premières épreuves, définissant trois premiers types de « critique », sont récapitulées de la manière suivante :

« Dans le cas de l'épreuve de vérité et de l'épreuve existentielle, on peut parler de dévoilement, mais dans des sens différents. L'épreuve de vérité *dévoile* un univers de signes en le déployant dans sa complétude et sa cohérence. Elle le rend *manifeste* et donne de l'*éclat* à ce qui, en lui, fait corps avec le sentiment de *respect* qu'il inspire. L'épreuve de réalité *dévoile*, par des *actes*, les *puissances* cachées dans l'intériorité des êtres, pour que le traitement qu'on leur accorde soit mis en concordance avec ce qu'ils sont vraiment et que, de cette façon, soient

[1] Voir J. Rancière, *La mésentente*, Paris, Galilée, 1995.

[2] Il convient de rappeler une nouvelle fois que les concepts d'« ordre du signifiant » ou de « structure symbolique » ont une valeur exclusivement analytique, c'est-à-dire heuristique, et que le pire contresens à faire à leur sujet serait de les utiliser de manière positive, à l'intérieur d'un raisonnement visant, d'une manière ou d'une autre à justifier ou même à évaluer une action : ce serait autant la plus grande faute logique que la plus grande faute morale (voir *infra*, chapitre 8).

[3] L. Boltanski, *De la critique*, *op. cit.*, p. 156-173.

maintenues la cohérence et la cohésion d'une *réalité* le plus ressemblante possible aux représentations que déploient les épreuves de vérité, c'est-à-dire une réalité dont la *justesse* fasse corps avec la *justice*. Quant à l'épreuve existentielle, au moins quand elle parvient à se formuler et à se rendre publique, elle *dévoile* l'*incomplétude* de la réalité et même sa *contingence* en puisant dans le *flux de la vie* des exemples susceptibles de faire vaciller ses assises et de la mettre en cause, de façon à la confronter à cette réserve inépuisable et donc impossible à *totaliser* que constitue *le monde*. » (*Ibid.*, p. 170)

Comme on le voit, ces trois formes de critique correspondent à trois manières de concevoir le signe : comme porteur d'une information incontestable sur le monde (épreuve de « vérité »), comme porteur d'une potentialité susceptible de faire vaciller les catégories de la réalité (épreuve « existentielle »), et enfin comme susceptible d'une *vérification* (épreuve de « réalité »). Ces trois premières critiques correspondent aux trois usages du signe désignés dans notre structure respectivement par les lettres A, C et B. Il en manque cependant un quatrième, qui est le strict opposé du premier, et que Boltanski ajoute au répertoire des formes de critique sans pouvoir identifier le type d'épreuve de force qu'on peut y associer : c'est la tentation, quelque peu « nihiliste », de récuser l'ensemble des usages des signes, de constater en quelque sorte l'épuisement du cours de la monnaie en usage, quelles que soient les manières de s'y rapporter, et que Boltanski dénomme par conséquent « épreuve du soupçon »[1]. Ce soupçon généralisé finit par manquer d'adversaires, et doit soutenir imaginairement sa propre critique par le recours à la fiction nécessaire d'une intentionnalité adverse caractérisée comme instance du « complot » ; fiction ayant pour efficace de délégitimer sur le plan des signes la défiance éprouvée symboliquement à l'égard de l'autorité reconnue par tous les autres participants aux échanges de signes : « ce désir lui-même, privé d'objets, n'est autre que la transformation inversée de ce qui l'oppresse »[2]. Avec l'épuisement de la valeur signifiante et l'ambivalence foncière de la règle symbolique (plus que jamais nécessaire mais plus que jamais insatisfaisante), on retrouve effectivement le quatrième type d'usage des moyens de signification, identifié ci-dessus par la lettre « D ».

Comme on peut le constater, et avant d'y revenir de manière plus approfondie, la typologie des actes de signification, en même temps qu'elle éclaire les notions de critique et de justification (ou de confirmation), jette une lumière vive sur le problème de l'autorité et la question de la désobéissance qui sera l'objet de la deuxième partie de cette étude. Comme semble l'avoir remarqué Bourdieu, en effet, la caractéristique la plus étrange et la plus saillante du phénomène de l'autorité ne semble pas tant la difficulté de la justifier que la

[1] *Ibid.*, p. 170-173.
[2] *Ibid.*, p. 172.

généralité massive de l'obéissance[1]. On comprend mieux pourquoi : mais plutôt que de dire, avec Patrice Maniglier[2], que nous « confions notre vie aux signes », lesquels semblent animés d'un mouvement propre qui nous entraîne dans des directions toujours imprévisibles – formulation qui peut sembler énigmatique, en effet – on peut dire, de manière plus intuitivement accessible, que nous ne pouvons penser notre propre action que par l'intermédiaire de ce qu'en penseront les autres. C'est en ce sens qu'on peut dire que la société n'est pas surajoutée à l'individu, mais qu'elle lui est consubstantielle *en tant qu'il agit*, c'est-à-dire, selon la définition donnée plus haut, en tant *qu'on peut dire* qu'il met dans ses actions un *ordre* lui permettant d'y trouver un sens ; cet ordre et ce sens, par définition, ne relevant pas de lui (du reste, comment en serait-il dupe autrement ?)[3]. De fait, cet ordre pourvoyeur de sens, on va le voir à nouveau, n'est autre que la forme de sa propre impuissance.

Par suite, l'origine de l'obligation ne réside donc pas tant dans l'acte d'une prise de pouvoir par la force et de son maintien par la peur que dans l'impossibilité de ne faire ne serait-ce que concevoir l'action d'un individu indépendamment de celles des autres. La théorie factuelle de la « solidarité » et de ses divers avantages pratiques doit ainsi être avantageusement remplacée par une analyse logique, plus claire et plus efficace comme on le verra, qui met en lumière le caractère symbolique des liens sociaux plutôt que les avantages concrets des relations pour l'individu, lesquels peuvent toujours être redécrits en termes d'intérêts individuels, ce qui n'a pas de sens dans une perspective symbolique et qui, en outre, empêche comme on va le voir la compréhension adéquate de ce qu'on appelle ordinairement la politique. L'analyse des rapports d'obligation complète et achève celle de « l'origine symbolique de la société » que, dans un texte fondateur (et sur lequel nous reviendrons dans la troisième section ci-dessous), Lévi-Strauss entendait substituer à une « théorie sociologique du symbolisme ».

Pour conclure sur ce point, on peut simplement relever que la typologie des épreuves de force, ou « épreuves critiques », permet de replacer la critique de la sociologie du même nom

---

[1] Bourdieu désignait le phénomène sous le terme de « paradoxe de la doxa », et le caractérisait par « le fait que l'ordre du monde tel qu'il est (…) soit *grosso modo* respecté (…) (il suffit de penser à l'extraordinaire accord de milliers de dispositions – ou de volontés – que supposent cinq minutes de circulation automobile sur la place de la Bastille ou la place de la Concorde, à Paris) » (Bourdieu, *De la domination masculine*, Paris, Minuit, 1998, p. 11).

[2] Voir P. Maniglier, « Des us et des signes. Lévi-Strauss : philosophie pratique », *Revue de métaphysique et de morale*, 1/2005.

[3] Il y aurait de ce point de vue à réinterpréter la fameuse expérience de Milgram, dans laquelle est mise en évidence la faible résistance moyenne à l'autorité instituée. En ce sens, cette expérience ne fait que mettre vivement en lumière, à partir d'un cas-limite, la nature des actes sociaux : leur structuration par des rapports mutuels d'obligations.

dans la catégorie qui est la sienne, celle de la position « B », et de souligner le fait qu'elle n'a pas le monopole de l'interrogation des manières de vivre. Cette critique « existentielle », néanmoins, a une spécificité puisqu'elle est celle même d'un discours analytique sur les actions, discours en attente d'une lecture symbolique par l'intermédiaire de son sens, lequel, sans cette reconnaissance chez celui qui la lit, ne peut apparaître que comme un fatras incompréhensible où concepts et catégories se mélangent dans la dernière confusion. De ne pas détenir la vérité dernière et absolue de ce réel qu'elle appelle « la société », elle n'en conserve donc pas moins un statut particulier. Toutefois, avant de l'éclaircir dans la troisième section de ce chapitre, il convient, à la lumière des précédentes analyses, d'élucider enfin le rapport entre force et politique.

## 3.2 Force, violence et politique

### *Le statut épistémologique de l'épreuve ; l'authenticité*

Dans le texte, cité au début de cette étude, où il s'employait à distinguer sciences humaines et sciences sociales, Lévi-Strauss affirmait que « vis-à-vis des sciences exactes et naturelles, les sciences sociales sont en position de clientes, alors que les sciences humaines aspirent à devenir des disciples »[1]. En dépit de cette affirmation, nous avons cherché à montrer au cours des deux premiers chapitres que, pour des raisons logiques, les sciences humaines ne pouvaient pas prendre le même chemin que les sciences naturelles : leurs objets sont des *abstractions* qui sont avant tout des portes d'entrée sur les manières de vivre de ceux qui les manient. Ce n'est pas à dire, on y a insisté, que ces abstractions puissent être considérés comme *rien de plus* que des signes. Le scandale, proprement inépuisable, de la linguistique structurale, consistait dans la proposition vraiment étonnante du décollement de la signification du signe par rapport à sa référence (ontologique) ; mais pour autant, c'est bien à tort que l'on en conclurait, dans un relativisme aussi effréné qu'incompréhensible, de *l'irréalité* pure et simple de la référence.

Les signes, en effet, sont bel et bien considérés par ceux qui les utilisent comme porteurs *d'informations* sur la réalité, et on ne peut faire qu'il en soit autrement, d'autant que ces informations sont susceptibles d'*épreuves pratiques* aussi rigoureuses que variées (des expérimentations en laboratoire aux usages quotidiens d'objets techniques élaborés).

[1] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux, op. cit.*, p. 362.

Abandonner purement et simplement la notion de référence serait aussi aberrant d'un point de vue épistémologique que scandaleux au point de vue moral. Aussi bien n'est-ce pas la position que l'on peut inférer du structuralisme en linguistique ou en anthropologie, et qui consiste au contraire, à la limite, en une *dissolution* pure et simple de la notion de signe, dans la régression vers les pures *actions* d'individus mis en quelque façon en présence les uns des autres – la pragmatique se révélant à cet égard, en quelque sorte, la vérité du structuralisme. Ce n'est pas dans les signes, mais en-deçà d'eux que nous pouvons apprendre quelque chose de la réalité que, indissociablement, nous percevons et nous *sommes*. Mais ce qu'on dit alors de la réalité n'annule pas pour autant ce qu'on en dit dans d'autres circonstances, lorsque nous cherchons à annuler *notre présence au monde* pour faire apparaître le réel dans sa nudité dans le jeu impersonnel des signes « mathématisés », pour mieux le manier à notre guise. Seule une perspective *réflexive* est donc susceptible de nous donner des *informations* adéquates sur les rapports de force dont nous sommes parties prenantes[1]. Ainsi, si le discours scientifique traite du réel dans une forme où les acteurs sont absents, et montre des objets, le discours anthropologique en traite dans une forme d'où la référence est absente, et montre des actions : en ce sens, les deux discours occupent respectivement les places D et A dans la typologie du chapitre 2 (figure 3).

La *force*, en tant que partie de la réalité en général, apparaît simplement au point de résistance d'une action déterminée (ou *pouvoir*). Il n'y a pas donc pas de force sans le *rapport* qui l'exhibe, le met au jour, en mettant en présence deux capacités d'action. Encore une fois, le pouvoir n'a pas à être *expliqué*, mais seulement *montré*, et éventuellement analysé (ce sur quoi nous reviendrons sous peu). La force est donc une notion *différentielle*, c'est-à-dire relative et non pas absolue quant à sa référence ontologique : bien entendu, on peut devenir fort en s'entraînant à développer par exemple sa masse musculaire, mais cette masse ne pourra être appelée force que lorsqu'elle sera mise en jeu dans certaines situations qui permettront de surmonter les obstacles à la capacité d'agir. (Le développement musculaire n'étant lui-même pas un concept univoque : tout développement n'est pas utile suivant ce que l'on veut faire ; et d'autre part, comme l'ont montré les sociologues pragmatistes, la force est très loin d'être fonction de la seule masse musculaire.)

L'épreuve, comme on l'a déjà suggéré, ne peut donc être conçue objectivement que comme révélation des forces en jeu dans le rapport : à proprement parler, il n'y a donc pas de

[1] La notion de « métacritique » paraît ici égarante, car elle donne l'image d'un discours de type différent et supérieur adoptant la même *position* que les discours en cause, alors qu'il s'agit d'un discours qui *s'oppose* aux autres discours tout en utilisant le même langage qu'eux : il s'agit en quelque sorte d'opérer le renversement des signes sur eux-mêmes, à partir de leur usage ordinaire.

force que l'on puisse considérer indépendamment de l'épreuve où elles sont mises en jeu ou à laquelle elles sont destinées. *L'épreuve est indissociablement ce qui donne une information sur la réalité de ce qui s'éprouve et ce qui* forme *cette réalité comme telle.* On a beau être « parfaitement préparé », l'épreuve peut n'être qu'une « simple formalité » même aux yeux des spectateurs ou des arbitres qui en attesteront la validité, peu importe : *l'instant* où l'on subit l'épreuve, parce qu'il est singulier et unique, opère *réellement* la *transformation* de l'être, c'est-à-dire sa *requalification,* sa redéfinition en tant que « doué de telle ou telle *qualité* ». La dimension symbolique de l'épreuve est donc ce qui la caractérise avant tout. Cela n'a que peu de choses à voir avec le fait d'accorder ou non une importance disproportionnée à telle procédure administrative ou à tel document officiel : il est fondamentalement de la nature même d'une qualité que d'être *éprouvée*, c'est-à-dire révélée dans le cadre d'un rapport de force. On a suffisamment ironisé sur les belles âmes depuis Hegel pour ne pas en tirer pleinement les conséquences : ainsi, il n'est pas possible de *dire* ce qu'il en est de quelqu'un en l'absence de témoignage concret et reconnu comme tel. En dépit du halo d'incertitude dont nous nimbons habituellement la réalité, notamment en ce qui nous concerne, il faut bien admettre que seuls les actes comptent, et qu'il n'est pas d'autre preuve d'une qualité individuelle que celle que les autres sont prêts à reconnaître[1].

Analytiquement, l'identité personnelle se résout donc dans les relations que l'individu entretient avec son environnement. Il relève de l'observation coutumière, puissamment relayée par la sociologie critique ainsi que l'école interactionniste de Chicago, qu'un même individu n'est pas « la même personne » selon l'environnement social dans lequel elle se trouve. C'est pourquoi il est égarant de considérer une personne indépendamment de telles relations, la réduisant à une identité qui, de surcroît, ne peut lui apparaître en elle-même que comme *factice*[2]. Or ce n'est que dans des relations qui rendent formellement possibles le développement de l'action que l'individu pourra « révéler » – pour reprendre le terme de

[1] C'est, symétriquement, la source de la difficulté à confondre définitivement l'imposture. Lorsqu'un essayiste en vogue, après s'être vu adresser des reproches d'inexactitude honteuse par un intellectuel de grande renommée, et qui plus est au comportement moral irréprochable, a osé pour sa défense comparer ce dernier à un membre d'une police politique, il n'y avait malheureusement aucune possibilité de *prouver* l'indignité de cet acte autrement qu'en évoquant un passé chargé de marques de reconnaissance qui « témoignaient pour lui ». L'imposteur fait fond sur l'inévitable crédulité de ceux qui méconnaissent l'existence et la valeur de telles marques, et par le fait il s'en trouve hélas toujours suffisamment. (Voir B.-H. Lévy et P. Vidal-Naquet, *Le Nouvel Observateur*, 18 juin 1979, p. 42).

[2] La facticité de l'identité pour-soi de l'individu agissant a fait l'objet de remarquables – et célèbres – analyses par Sartre (voir J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, en particulier la 4e partie). Cependant, la réduction de l'analyse à la seule instance subjective, comme objet (et fondement problématique) de la *connaissance*, qui est caractéristique de la phénoménologie en général, paraît avoir empêché ces réflexions d'aboutir à une véritable problématisation de la liberté en société, à partir précisément, non pas des individus, mais des formes de leurs relations elles-mêmes. (Sur le solipsisme non résolu de Husserl en particulier, voir p. ex. J.-T. Desanti, *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1994).

Boltanski – ce qu'il n'aurait jamais pu avoir l'idée de ce qu'il était parce qu'à vrai dire, objectivement, il ne préexistait tout simplement pas à la relation en question. A l'inverse, on sait bien qu'il existe des relations formellement contraignantes – de type « *double bind* » en particulier – dans lesquelles l'individu, aux prises avec des impératifs contradictoires, se laisse aller, en toute conscience et avec force regrets, à faire ce qu'il ne devrait pas faire[1].

Les phénoménologues ont baptisé le phénomène par lequel un jugement de vérité se trouve attribué, non pas à un énoncé linguistique (une proposition), mais à un acte, en tant que tel essentiellement définissable d'un point de vue subjectif, du terme d'« authenticité »[2]. Cependant, dans le cadre d'une analyse pragmatique de l'action, fondée sur l'étude empirique des significations plutôt que sur l'analyse du phénomène de la conscience, il convient d'user plutôt du terme *d'authentification* afin de désigner le phénomène par lequel un individu donné est amené, au terme d'une action, à *prouver* à la fois ce qu'il est capable de faire et ce qu'il est prêt à faire[3]. *« Prouver sa valeur »* doit donc s'entendre, à la limite, aux deux sens du mot de valeur : aussi bien dans celui d'une qualité personnelle que dans celui d'une norme à laquelle on reconnaît une prééminence (à ceci près qu'alors cette valeur n'est pas proprement celle « de » l'individu en question, mais celle qu'il partage avec les autres en la « faisant valoir »). En creux par rapport à ces diverses identifications relationnelles, apparaît le phénomène subjectif que la tradition existentialiste a si longuement étudié, celui de l'angoisse, moment dans lequel à vrai dire je ne m'éprouve, dans la solitude de ma réflexion, comme *rien de particulier* – et donc susceptible d'aucun jugement de valeur de la part de quiconque[4].

*Force et violence : la finitude naturelle de la capacité d'agir*

Le problème de la qualification *véridique* de l'épreuve de force doit donc être reformulé. Comment définir la distinction indispensable entre usage légitime et usage non légitime de la force, et par là même identifier la violence ? Boltanski esquisse, on l'a vu, une distinction en

[1] Ce phénomène, dit depuis Aristote (*Ethique à Nicomaque*, VII, chapitres 1-11) de « l'intempérance », et qu'on désigne souvent par la phrase d'Ovide « *video meliora proboque, deteriora sequor* » (« je vois le meilleur, je l'approuve, et je fais le pire »), après de nombreuses interrogations à l'âge classique, fait à nouveau depuis quelques temps l'objet de nombreuses réflexions en philosophie de l'esprit et en psychologie cognitive, mais dont la discussion approfondie nous entraînerait toutefois hors des limites du présent propos.

[2] Voir not. M. Heidegger, *Etre et temps*, § 54, (tr. Martineau p. 267-270) ; ainsi que sa critique par J.-P. Sartre, *in L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1976 [1943], not. p. 576-592 et p. 610 *sqq.*

[3] Le terme d'authentification est d'usage en sciences humaines. Ainsi de tel essai sur l'historiographie de la Résistance, où il est utilisé pour désigner la manière dont la sincérité de l'engagement de certaines personnes s'est trouvée attestée *a posteriori* par leur propre mort au combat (voir Laurent Douzou, *La Résistance française, une histoire périlleuse*, Paris, Seuil, 2005).

[4] M. Heidegger, *op. cit.*, § 53, p. 265-266 ; J.-P. Sartre, *op. cit.*, p. 64-80 (chap. V, « L'origine du néant »).

termes de *reconnaissance préalable* d'après les règles ou normes *en vigueur* dans le type d'action en question. Mais il demeure fondamentalement tributaire de catégories naturelles qui l'empêchent de considérer la teneur purement symbolique de l'épreuve, et donc la teneur purement *symbolique*, elle aussi, de la qualification éventuelle de cette épreuve en termes de « violence symbolique ». En effet, le problème de cette expression fameuse n'est pas tant qu'elle désigne quelque chose d'obscur, en semblant par là donner une justification arbitraire et commode au discours qui la dénonce (comme le lui reproche à son tour sa critique « conservatrice ») ; il est plutôt d'ordre logique, l'expression paraissant en effet relever à proprement parler de la tautologie et non pas d'une forme de dévoilement de la réalité.

Il semble en effet qu'à y bien regarder, il y ait, dans l'identification courante entre la violence et une contrainte naturelle, une véritable amphibologie. Or celle-ci paraît, de surcroît, largement partagée, y compris chez les adversaires mêmes de la sociologie critique. Ainsi, dans une réponse à des objections à l'article discuté au chapitre 1 sur le « jugement politique », Vincent Descombes affirme en passant que « la violence est une notion *physique* et non politique »[1]. Pourtant, à vrai dire, on ne voit pas en quel sens une telle proposition pourrait s'entendre. Au sens littéral, jamais un physicien n'utilise le concept de violence : il se borne à user des termes de « force » ou d' « énergie ». Au sens social du terme, en revanche, la violence est corrélative de la perception d'une défaite, ou d'une forme quelconque de soumission, au cours d'un *rapport de forces*, terme dont on vient de voir qu'il avait tout de symbolique, quand bien même il s'enracine dans des manifestations on ne peut plus concrètes de la réalité. Ainsi, même si je ne suis pas directement celui qui subit l'inégalité du rapport de force, je puis néanmoins identifier la situation comme violente par perception de l'enjeu du rapport et des qualités respectives des forces engagées, *via* une identification minimale avec les parties prenantes, la situation étant structurellement similaire à d'autres dont j'ai pu faire l'expérience[2].

Utilisé de manière métaphorique dans la description de phénomènes physiques (éruption volcanique, débordement d'un cours d'eau, etc.), le terme de violence est usuellement associé à différents facteurs, essentiellement la quantité d'énergie manifestée et le différentiel de puissances entre les forces en présence. Mais ce qui a retenu à juste titre l'attention des analystes des rapports sociaux et de la politique est la *négation* pure et simple d'un type d'action déterminé qu'elle entraîne. C'est en cela que se laisse percevoir pleinement que la

[1] V. Descombes, *Philosophie du jugement politique*, Paris, Gallimard, 2008, p. 246.
[2] Le terme d'« empathie » semble s'être imposé parmi les théoriciens des sciences cognitives pour désigner ce phénomène, auquel ils associent désormais un type de référents ontologiques, les « neurones-miroirs ».

violence est, fondamentalement, un phénomène d'ordre symbolique et non pas signifiant : et c'est précisément ce que Descombes ne peut comprendre, puisque rien, dans ses « institutions du sens » n'est autre que signifiant. Or *il n'est pas de violence* qui ne soit, *par définition,* symbolique.

Ainsi la violence qualifie-t-elle d'abord, non pas un acte, mais la position que l'on a à l'égard de cet acte, et donc le rapport que l'on entretient avec ce que celui-ci a de simplement naturel. Le terme peut ainsi s'entendre, de manière symbolique ou pratique, comme le phénomène par lequel un individu se trouve empêché d'agir en tant qu'il se trouve privé des moyens de faire valoir le sens de son action. Par définition en effet, une action ne peut être considérée comme telle que si elle peut être considérée *par d'autres* comme telle, c'est-à-dire qu'elle constitue un événement doté d'un certain coefficient d'intentionnalité ; on parlera autrement simplement d'événements (on peut ainsi aller jusqu'à considérer les mouvements inconscients du corps pendant le sommeil comme des actions, si on considère la validité du concept d'une intention non consciente pour un corps donnant habituellement des signes de conscience, ou d'intention délibérée[1]). Si la victime de la violence ne peut pas dire ce qui lui est arrivé c'est donc qu'elle n'a pas les mots pour le faire. Non que ces mots n'existent pas : bien au contraire, garder le silence ne peut que justifier l'acte violent comme tel, et c'est précisément ce qui rend si suspects les propos lyriques sur le caractère indicible de certaines expériences violentes[2]. C'est pourquoi il est si important pour les victimes de violences de verbaliser, ou de signifier d'une manière ou d'une autre ce qui leur est arrivé, et de se réapproprier ainsi concrètement (et non « seulement en paroles ») ce qu'elles perçoivent généralement comme une perte d'elles-mêmes. C'est justement dans les situations de violence que les signes paraissent rendre cette densité qui paraît leur donner un pouvoir thérapeutique, qu'on pourrait croire magique[3].

Ainsi, pour ne pas parler d'actes portant atteinte à l'intégrité physique, des personnes victimes d'un cambriolage sont-elles susceptibles de ressentir la disparition de ces objets de manière beaucoup plus douloureuse que ce que leurs caractéristiques ou même leur simple

---

[1] C'est aussi ce qui nous fait, à bon droit, considérer les mouvements animaux comme des actions même lorsque leur sens ne nous apparaît pas clairement. Contrairement en effet à ce qu'affirmait Descartes, il n'est pas besoin que les signes qu'elles échangent soient articulés et sonorisés pour que l'on puisse en inférer que les bêtes pensent.

[2] Il semble y avoir là une équivoque : en tant que tel, le phénomène violent suppose une certaine privation de la parole, et en ce sens – *par définition* – la violence est indicible ; en revanche, interdire ou s'interdire la parole au sujet d'un acte violent sous prétexte que la violence subie ne peut trouver de mots, c'est s'associer à cette violence.

[3] C. Lévi-Strauss fait une comparaison éclairante, à cet égard, entre la « *talking cure* » psychanalytique et le chamanisme : voir « Le sorcier et sa magie », *in Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 2003 [1958], chap. IX.

utilité pratique pourrait le faire penser : avec eux disparaît en effet une partie de leurs actions passées, et le souvenir qui y était attaché, et cette disparition soudaine ouvre dans la continuité de leur existence une *brèche* qui fait apparaître la fragilité de son sens. Avec des objets qui accompagnaient le cours de leur existence ordinaire, on leur a bien enlevé « une partie d'eux-mêmes », aussi l'épreuve est-elle particulièrement douloureuse pour des personnes âgées dont la perspective de compenser la perte du passé par la construction d'une existence dans l'avenir fait désormais cruellement défaut.

Une action peut donc être tenue pour violente en l'absence d'intention délibérée ou de calcul ; même : on peut aussi bien être « traumatisé » par la disparition de toute sa maison dans une coulée de boue que par un cambriolage en règle (lequel comporte lui-même une violence dont ses auteurs évitent généralement de prendre conscience). La destruction de tout ou partie des traces matérielles de l'existence, c'est-à-dire de ses signes, est, analytiquement, celle de tout ou partie de son sens ; et l'atteinte violente à ce sens n'est pas de l'ordre de la signification mais du symbole, ou de la pratique elle-même. L'acte violent n'est pas celui qui altère les signes, lesquels s'altèrent de toute manière, mais celui qui empêche radicalement d'en faire usage.

S'il faut distinguer, dans l'origine de la violence, les événements et les actions proprement dites, quel que soit le cas, il est impossible de faire *disparaître* un acte violent, qui s'intégrera nécessairement à la série temporellement ordonnée des actes de l'individu en question. En revanche, il est possible de soutenir une personne dont la brutalité d'un événement contre lequel elle ne peut rien risque de la décourager durablement d'agir (ce qu'en termes psychologiques on qualifierait d'hébétude, de repli sur soi ou de régression). Ce soutien peut être « simplement matériel » ou « simplement symbolique » (il s'agira à la limite de se borner à écouter une plainte), mais dans les deux cas il s'agira bien de remédier à la possibilité même d'agir : de faire en sorte que l'action continue d'être envisageable, c'est-à-dire continue à avoir du sens. En d'autres termes, ce soutien sera toujours, parce que fondamentalement, d'ordre symbolique, et aura pour sens, si l'on veut, de permettre à l'individu en question de reprendre part aux échanges sociaux.

La violence est donc originairement un phénomène *naturel*, en tant qu'il tient à une certaine perception de la finitude de notre propre capacité d'agir, donc de trouver un sens à notre existence, sens qui ne peut en même temps apparaître que du fait de cette finitude (voir *supra*, chapitre 2). Cette naturalité originaire de la violence éclaire ainsi la naturalité fondamentale de l'action réparatrice, qui en est le corollaire *logique*. De là, d'une part, ce corollaire qu'il est absolument nécessaire pour qui a subi une violence de faire en sorte de

recomposer ses actes, c'est-à-dire son existence, en fonction de la brèche que celle-ci a ouverte dans le système de leur signification : c'est la raison que l'on peut trouver à l'étrange « impulsion naturelle à parler » que l'on ressent après avoir éprouvé de la violence[1]. Et d'autre part, il apparaît également *absolument* nécessaire de porter secours à qui, ayant éprouvé de la violence, se retrouve à l'écart : non tant par altruisme, solidarité organique ni (encore moins) identification sentimentale et narcissique, que par le mouvement structurel par lequel la diversité de possibilité d'échanges entre des individus qui en sont capables augmente la capacité d'agir de chacun d'entre eux, en quantité comme en valeur.

Ainsi, il est hors de doute qu'un risque plus grand de destruction des relations sociales rend la valeur de l'acte du secoureur objectivement plus grande, ce qui ne peut manquer de lui procurer de manière particulièrement intense une satisfaction symbolique – c'est-à-dire une satisfaction *tout court*. Interrogé sur les motivations de son acte héroïque, il pourra affirmer d'autant plus facilement que « c'était tout naturel », ce qui en définitive ne pourra étonner que les amateurs d'émotions faciles.

*Violence et justice : la politique et le jeu du pouvoir*

La dimension symbolique de l'action remédiatrice dans les cas où la violence fait suite à un acte (intentionnel) est à la fois plus explicite et plus complexe. Dans ce cas de figure, *l'injustice* est flagrante, au point que se borner à porter secours à la victime de la violence comme s'il s'agissait d'un événement non intentionnel peut même être parfois considéré comme se rendre complice de cet acte[2]. Même si en effet Boltanski paraît se refuser à employer ce terme, sauf à la limite dans le cadre d'erreurs d'arbitrage à l'intérieur d'un ordre de justification objectivé dans le cadre d'un compromis, le terme d'*injustice* s'impose par la logique même de l'analyse pragmatique. Car même si, comme la violence, il s'agit d'un phénomène mettant en jeu un jugement subjectif, il peut – et doit – être analysé objectivement. Le problème n'est dès lors pas tant que sont employés des moyens « illégitimes » pour remporter l'épreuve de force, que, *avant même* que l'on puisse savoir quels sont les moyens légitimes et quels sont ceux qui ne le sont pas, et *quels que soient* les

[1] Il faut noter que cette impulsion naturelle à témoigner d'un événement n'accompagne pas seulement les événements malheureux, mais aussi les événements heureux (voir *infra*, troisième section).

[2] Ici, deux cas de figure se présentent, selon que l'acte a été fait consciemment ou non consciemment, comme si les règles qui présidaient à son exécution étaient tenues pour légitimes ; cette deuxième possibilité étant celle par laquelle la sociologie critique trouve à justifier sa propre existence. Mais on peut passer pour l'instant sur cette distinction, non directement pertinente ici.

critères d'identification, on peut définir formellement la violence en fonction de la structure symbolique de l'interaction.

Puisque la violence se définit symboliquement par l'effet consistant à rendre *logiquement* impossible pour un individu déterminé de continuer à agir comme il l'entendait, il est possible de chercher à y remédier socialement, c'est-à-dire de pallier en quelque sorte les frustrations constantes imposées par la nature des choses. L'expérience brutale de la finitude de notre existence peut être ressentie à certains moments comme le décès d'une personne aimée ou une décision administrative ou judiciaire, mais ce caractère apparemment « naturel » ou « social » de la cause de la violence ne doit pas faire illusion.

Cette définition semble susceptible d'éclairer plus finement ce que la sociologie pragmatique désigne sous le nom d'*épreuves de force*. Comme nous l'avons déjà indiqué, l'enjeu de telles épreuves n'est en effet jamais seulement de révéler une certaine qualité du réel (sa vérité, la justesse des signes ou au contraire leur inadéquation, ou encore son caractère éternellement frustrant – selon les quatre catégories boltanskiennes identifiées plus haut). Il est toujours en même temps, indissociablement, celui de sa *définition* même, ou plutôt de sa *redéfinition*, étant donné que le réel est toujours déjà défini par l'ensemble des mots utilisés pour en parler. Prendre position au sein des échanges sociaux c'est ainsi nécessairement œuvrer à redéployer le jeu des signes de manière, pour un individu donné, à augmenter les possibilités de faire reconnaître par les autres les qualités qui lui permettront d'augmenter sa capacité d'agir.

Les règles d'une interaction ne font en effet *jamais* l'objet d'un « consensus » préalable ni même à venir, en dépit de ce que souhaiteraient pouvoir dire les nombreux théoriciens modernes de la justice. Il est ainsi profondément vain de définir les modèles de société que l'on aimerait voir régies d'après les normes qui apparaissent justes eu égard à telle ou telle série de plaintes. Dire que les interactions sociales sont régies d'après des règles, on l'a vu longuement, ne peut être le fait que d'une analyse heuristique *a posteriori*. En revanche, du fait de l'écart irréductible entre le fait de parler et le contenu de la parole qui donne aux signes leur essence même, lorsque je dis que je me conforme à une règle, je ne dis pas encore à quelle règle, *ce faisant*, je peux être dit me conformer : « *Croire* que l'on suit la règle n'est pas la suivre »[1]. Tout acte est susceptible de réordonner les modes d'action ou, pour parler comme Wittgenstein, les « formes de vie », auxquels il s'affilie : contrairement encore à ce qu'affirme Vincent Descombes, il n'y a donc pas de « règles constitutives »[2]. C'est ainsi que

[1] L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2007, § 202, p. 127.
[2] Voir en ce sens O. Morin, « Y a-t-il des règles constitutives ? », *Tracés*, 17, 2009/2, p. 109-125.

les règles d'un sport ne restent stables que s'il n'est jamais pratiqué ; en revanche, *comme tous les types d'actions*, dont ils ne sont que l'image, les jeux se modifient insensiblement au cours de leurs pratiques – à l'instar des langues elles-mêmes, ainsi, on le verra, que des constitutions légales. Ce n'est donc pas de cette manière – par rapport à des règles *constituées* plutôt que dans le mouvement de leur *reconstitution* perpétuelle – que l'on peut espérer définir valablement la justice ni les actions légitimes.

Si la force est indissociable du rapport où elle se manifeste, ce rapport peut donc être considéré comme satisfaisant ou comme non satisfaisant, autrement dit comme *violent* ou comme *juste*. A vrai dire, cependant, la notion de rapport de force est également indissociable de la notion de *conflit* ; or le rapport de forces considéré comme juste se caractérise par son caractère non conflictuel. On pourra alors le qualifier avec plus de profit de *rapport de pouvoir*, ce dernier étant la véritable catégorie générale, dont le rapport de force n'est qu'une espèce. En retrouvant la catégorie identifiée au début de cette étude comme la plus fondamentale, celle du pouvoir, auquel nos échanges sémiotiques donnent la forme sans laquelle il resterait indéfinissable, on peut ainsi trouver enfin la solution à l'épineux problème du statut épistémologique et ontologique de la force, qui n'est donc, comme on le voit, que le nom d'une modalité spécifique de l'exercice naturel et universel du pouvoir.

Il y a, effectivement, des rapports de pouvoir relativement stabilisés et aussi clairement identifiés que possible au sein de tous les groupes sociaux. L'organigramme d'une organisation (organisme public, entreprise, association, etc.) en forme une image, ou représentation, destinée à donner à quiconque la possibilité de s'orienter dans les relations concrètement entretenues entre les différents membres (et qui ne se superposent évidemment pas strictement aux relations formelles)[1]. On peut dire alors que *le rapport de force est le rapport de pouvoir en tant qu'il tend vers l'anomie*, cette dernière entendue ici comme phénomène échappant à son inscription au sein de comportements socialement reconnus. C'est ainsi que les rapports sociaux se définissent, comme l'avait vu Bourdieu lui-même, comme des *jeux avec la règle* d'après laquelle ils sont définis, et par lesquels son sens, paradoxalement, trouvera une détermination concrète

Ainsi, un acteur peut stratégiquement décider de se conformer à la règle et de le faire savoir, accroissant sa puissance d'agir par la reconnaissance symbolique immédiatement attachée à la lettre de la règle, qui n'est pas sans risque puisque cette lettre, tous les acteurs le savent bien, n'épuise pas les actions qu'elle prétend ordonner, et que, par exemple, le

[1] Ce phénomène a été bien analysé par M. Crozier et E. Friedberg, *L'acteur et le système*, Paris, Seuil, 1977, p. 90.

caractère stratégique du comportement de « bon élève » peut fort bien ne duper personne, voire se retourner éventuellement contre lui. Inversement, un acteur peut sciemment décider de désobéir clairement à la règle et d'instaurer en toute clarté un rapport de force qui aboutira selon ses vœux à l'établissement d'un ordre substantiellement nouveau. C'est le cas du *conflit ouvert*, lequel n'est pas anomique si tant est que les acteurs en présence gardent à l'esprit une claire représentation des buts de leurs actions, ce qui empêchera l'interaction de sombrer dans un chaos proprement indescriptible jusqu'à ce que quelqu'un ait suffisamment de force (ou plutôt *d'autorité*) pour réinstaurer un ordre. Raymond Aron, dans sa magistrale étude sur Clausewitz, a ainsi abondamment montré que la guerre ne pouvait ainsi obéir qu'à une série d'actions réglées, et relevait fondamentalement, en cela, d'un principe de mesure[1]. Entre ces deux positions-limites, conformation servile à la règle et déclaration de rupture avec elle, une infinité de jeux multiples et nuancés avec sa *lettre* décident en permanence de sa signification concrète, ainsi que, immédiatement, de la structure générale des rapports de pouvoir. Et – ce qui est d'autant plus remarquable – à part bien sûr ceux qui s'essaient à réfléchir sur la question, et qui s'imaginent de ce fait en mesure d'en connaître autre chose, *tout le monde le sait parfaitement.*

On peut alors définir la politique, quel que soit le statut juridique du groupe d'individus concernés (la politique n'étant pas seulement affaire des organisations dites publiques), comme *la manière par laquelle les parties prenantes d'une action s'efforcent d'éviter que leurs rapports de pouvoir ne dégénèrent en rapports de force, et de là vers l'anomie*. En ce sens, la politique est donc plutôt une modalité de l'action plutôt qu'un type particulier d'action.

Et quelle raison aurait-on à agir de cette manière ? Aucune autre que *naturelle*, en ce sens que dans l'anomie, l'action est *indistincte*, et de l'absence d'ordonnancement ne découle donc aucune perspective de le modifier afin d'augmenter les capacités d'action individuelles. En termes naturalistes, on pourrait dire alors que le « mouvement naturel de la vie » qui consiste en une augmentation de la puissance d'agir, s'en trouve donc foncièrement contrarié. La logique du pouvoir révélée par l'analytique de l'action semblerait dévoiler ainsi une sorte de fondement primitif, dans lequel on aurait beau jeu de ne voir qu'un postulat métaphysique. Car, à proprement parler, ce n'est pas d'un fondement qu'il s'agit, et le raisonnement qui l'intègre à titre d'élément ne repose pas sur lui comme s'il s'agissait d'un axiome. Il est simplement possible que l'on ne *comprenne* pas ce que cela signifie, de même qu'il est

[1] Voir R. Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, Paris, Gallimard, 1976.

toujours possible de ne percevoir, dans telle phrase musicale, qu'un brouhaha confus : c'est la seule véritable limite d'un tel propos dont les éléments se tiennent de manière solidaire. Parler d'un mouvement naturel de l'existence n'est pas plus énigmatique, en ce sens, que parler de classification objective des actes de signification.

C'est pourquoi il paraît inepte d'affirmer que la politique se ramène à un pur champ de forces désordonné et dépourvu de signification : autant dire avec le désespéré de Shakespeare que la « vie » elle-même se ramène tout entière à « une histoire racontée par un idiot, pleine de bruit et de fureur, et qui ne signifie rien ». Qu'on glorifie niaisement ou qu'on méprise cyniquement ce qu'on tient alors pour la politique, une telle caractérisation, intellectuellement parlant, vaut démission, et fuite dans la sacralisation de l'ignorance. Certes, la phrase du héros de Shakespeare illustre ce fait que le malheur dévoile la facticité de l'existence, de même que l'angoisse comme l'avaient vu les existentialistes ; cependant, l'existence ne se résout pas dans cette facticité, laquelle ne concerne que ses *formes*, toujours en recomposition. Que la vie ait une signification et un ordre ne relève donc pas d'un libre choix, mais d'une nécessité[1]. Aussi la politique est-elle en cela le nom du *mouvement* par lequel les rapports de pouvoir sont collectivement structurés de manière à garantir les risques d'anomie : en cela, elle est (par définition) le contraire de la violence, et nécessite une analyse indissociablement normative *et* rigoureusement rationnelle.

Il apparaît ainsi que l'ordre politique « accompli » (ou « idéal ») permettrait l'intégration de *tout* comportement possible à un système symbolique de reconnaissance : autrement dit, ce que les acteurs appellent la *justice* est l'horizon naturel et immanent des rapports de pouvoir où ils sont engagés. Son contraire absolu n'est donc pas la violence, ni l'injustice, puisque justice et injustice ont partie liée dans le réordonnancement perpétuel de ces rapports : c'est bien *l'anomie*, qui est ce vers quoi tend la désorganisation (« violente ») des relations interindividuelles. Les quatre termes *anomie-violence/politique-justice* forment ainsi une série dynamique de deux couples d'oppositions (violence et politique ; anomie et justice) le long desquelles se déplacent en permanence les rapports de pouvoir : ils en constituent donc un critère structural *d'évaluation*.

Il faut souligner toutefois que ces critères ne s'appliquent pas à la réalité à la manière dont on dit qu'une porte est ouverte ou fermée. Aussi gagne-t-on à considérer les doctrines et les théories politiques, moins comme des descriptions de sociétés déterminées que comme des programmes d'action explicites ou implicites. Nous examinerons plus loin les points

[1] C'est, on l'aura compris, la manière dont est interprété ici le concept spinoziste de nécessité naturelle pour toute chose à persévérer dans son être.

d'opposition de cette théorie de la justice avec les conceptualisations récentes de cette notion consécutives à sa grande théorisation rawlsienne, qui entendait rompre enfin avec le cynisme désenchanté de la tradition utilitariste, véritable « horizon indépassable », en effet, de la réflexion politique moderne. Nous examinerons également de plus près (*infra*, chapitres 5 et 7) la *logique de l'action politique* et le rapport que l'action individuelle y entretient avec ce qui lui apparaît sous la forme des « institutions », ainsi que ce que l'on peut entendre par ce mot. Cette discussion concerne toutefois le volet directement normatif de cette discussion théorique, qui sera l'objet de la deuxième partie de cette étude, car il engage directement des concepts propres à la réflexion politique en tant que telle, tels que, en particulier la représentation et la délibération. Il convient, avant d'y venir, de clarifier le statut de l'analyse du pouvoir, un point laissé en suspens à la fin de la section précédente.

## 3.3 L'analyse du pouvoir comme pratique de la liberté

### *La « réflexion » comme entreprise de connaissance de soi*

Il est paradoxal d'affirmer que ce que nous avons appelé jusqu'à présent, et faute de mieux, la théorie « réflexive » de l'action, ne nous apprend rien que nous ne sachions déjà : puisque si nous le savions réellement déjà, nous n'aurions pas à le réapprendre, et que, si elle nous apprend quelque chose, c'est qu'elle est davantage que ce qu'elle prétend être. De fait, nous ne pouvons pas dire que réfléchir nos propres concepts signifie simplement les décrire. Prendre la parole, c'est modifier la réalité en y faisant surgir un événement, et même si ma parole ne prétend que décrire ce qui est « objectivement », ce « décrire » constitue lui-même un « dire » qui demandera à être décrit objectivement. Ainsi, on a vu plus haut, à partir de la typologie de Boltanski, comment la parole analytique relevait d'une position de type « existentialiste », de dévoilement de l'incomplétude du monde et de la mise en lumière de l'existence de données signifiantes non reconnues comme telles (tenues pour non signifiées). Il convient à présent de tirer au clair ce paradoxe qui fait qu'une telle position semble être à la fois inscrite dans une structure et dévoiler cette structure comme telle ; or dans cet étrange pli de la forme sur elle-même, plutôt que le signe d'une contradiction insurmontable, il semble qu'il faille voir le simple témoignage immédiat d'une manière d'exister.

Tout d'abord, la réflexion peut être considérée comme la prise en considération objective de la forme (subjectivement perçue, « de l'intérieur ») de sa propre existence, c'est-à-dire la

prise en considération des mots avec lesquels on la pense. Analytiquement, cela signifie donc prendre les mots que l'on utilise pour désigner les choses et les actions *à la lettre* : *comme si* ils pouvaient avoir un autre sens que celui qu'ils sont censés avoir. Analyser l'action c'est donc, d'abord, la désenchanter radicalement, en disant que, quel que soit le sens que je perçois dans ma propre existence en utilisant les mots que j'utilise, ces mots ne disent rien de plus en réalité que ce que tout le monde est prêt à reconnaître. En objectivant de la sorte la vie intérieure donnée à la subjectivité, l'analyse, littéralement, la tue. Mais, d'un autre côté, analyser ses propres actes c'est encore agir, et de manière radicalement imprévisible puisque cet acte-là n'est pas déjà inscrit dans le système formel de l'existence : décrire ma « forme de vie » ce n'est déjà plus la vivre, mais chercher les chemins d'une action différente. S'objectiver, c'est donc s'échapper à soi-même : c'est donc déjà, immédiatement, *se transformer soi-même*. Cette transformation de soi est donc accompagnée à la fois d'une authentique découverte du réel et d'un sentiment d'augmentation de sa propre capacité d'agir.

Il s'agit évidemment d'une opération essentiellement symbolique : car « prendre les mots dans leur sens littéral » est une manière de se rapporter à leur sens qui n'est pas elle-même de l'ordre de la signification. Considérer que les mots ont un sens littéral (« faire une analyse objective de notre perception ») n'est donc pas chercher à leur assigner systématiquement et absurdement leurs références dans la réalité, mais adopter une certaine position à leur égard qui peut se décrire (mais de manière nécessairement figurée) comme un écart par rapport à ce sens. Paradoxalement, « prendre les mots aux mots » c'est donc à la fois les prendre au sérieux et en faire trembler la valeur de signification, en réordonnant autrement la structure par laquelle ils prennent sens[1].

C'est ici qu'il convient ainsi de compléter la théorie lévi-straussienne des mythes, et de préciser ainsi le statut de vérité d'un discours philosophique sur l'action. On pourrait s'étonner en effet de la proximité entre la rationalité revendiquée par le discours philosophique et sa quasi-abolition sous la forme du mythe. C'est qu'en un sens le discours philosophique n'est qu'un mythe *renversé sur lui-même*. Loin de conférer au mythe la valeur d'explication scientifique, Lévi-Strauss enfermait celui-ci dans ce qu'on peut fort bien appeler le « démon de l'analogie »[2]. Mais c'est pour reconnaître également qu'il n'y a proprement pas

[1] Le travail d'objectivation concernant les réalités concrètes, celui des sciences de la nature, masque cette dimension symbolique en assignant les transformations du sens des mots aux seules propriétés des choses (que l'on « découvrirait » au fur et à mesure), sans prendre en compte l'autre terme, subjectif, de la relation – découvrant, ainsi qu'on l'a vu, un vaste terrain d'investigation à la sociologie des sciences.

[2] A ce titre on peut rendre compte du sentiment d'être sur le point d'entrer en possession d'un « trésor de signification » devant une analyse appréhendant de manière à la fois objective et adéquate les phénomènes subjectifs – sentiment qui peut hélas conduire à s'en satisfaire, et à considérer le travail en question comme un

d'issue à cette course le long des déplacements sémantiques, et qu'il n'y a à proprement parler pas de moyen d'en tirer au clair ces étapes qu'en sont les signes. Le mythe n'est qu'une façon illusoire de mettre du sens dans ce qui, comme tel, ne peut pas en avoir.

« C'est la similitude qu'offrent entre eux tous les problèmes qui donnent l'illusion qu'on peut les résoudre, dès lors qu'on prend conscience que la difficulté perçue dans un cas ne l'est pas, ou pas au même point pour d'autres. (…)

Quand nous nous demandons d'une manière générale ce que veut dire le mot « signifier », nous nous apercevons qu'il s'agit toujours de retrouver dans un autre domaine un équivalent formel du sens que nous cherchons. Le dictionnaire est l'illustration de ce cercle logique. (…)

Nous croyons avoir découvert le sens d'un mot ou d'une idée quand nous réussissons à leur trouver de multiples équivalents relevant d'autres champs sémantiques. La signification n'est rien d'autre que cette mise en correspondance. C'est vrai pour les mots et aussi pour les concepts. Et parce que le mythe procède au moyen d'images et d'événements, qui sont de gros objets, il présente ce phénomène sous un jour plus cru, de façon plus massive, mais qui reflète des conditions très générales d'exercice de la pensée. » (D. Eribon et C. Lévi-Strauss, *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob, 2008, p. 195 et 198).

Loin donc qu'il faille assimiler mythe et philosophie, il faut donc dire qu'un discours est éminemment rationnel dans la mesure où il procède à rebours de toute mythologie. Mais le contenu de connaissance qu'il apporte ne peut être qu'aussi pauvre que les mythes eux-mêmes. Pour Lévi-Strauss, la fonction des mythes se résumait « à expliquer pourquoi, différentes au départ, les choses sont devenues comme elles sont, et pourquoi elles ne peuvent pas être autrement. Parce que, précisément, si elles changeaient dans un domaine particulier, en raison de l'homologie des domaines tout l'ordre du monde se trouverait bouleversé »[1]. L'explication scientifique est anti-mythologique, mais elle demeure associée à une région spécifique de la réalité. L'action ordinaire, en revanche, suppose de concevoir son implication dans le monde de manière générale et non pas spécifique – même si la signification de cette

texte valant pour soi. Lévi-Strauss a lui-même décrit ce phénomène ambigu dans son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » (*in* M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. XXXIII) : « Peu de personnes ont pu lire *l'Essai sur le don* sans ressentir toute la gamme des émotions si bien décrites par Malebranche évoquant sa première lecture de Descartes : le cœur battant, la tête bouillonnante, et l'esprit envahi d'une certitude encore indéfinissable, mais impérieuse, d'assister à un événement décisif de l'évolution scientifique » ; en l'espèce, c'est précisément à l'honneur de Lévi-Strauss d'avoir su surmonter un tel effroi sacré afin d'en prolonger autant que possible les *ressources* signifiantes, et ainsi de faire *réellement* advenir celles-ci comme telles, au point de vue qu'il avait travaillé à définir. Car laisser un texte à sa seule puissance supposée revient à le condamner sans coup férir à demeurer *lettre morte*, et ce, bien entendu, quelque soit le prestige qu'on lui prête.

[1] D. Eribon et C. Lévi-Strauss, *De près et de loi*, Paris, Odile Jacob, 2008, p. 195.

implication peut varier en fonction des différents situations contextuelles, la coupure ne peut jamais être complète entre les différents aspects de mon existence[1].

En d'autres termes, le monde en général doit conserver une certaine stabilité pour que l'on puisse y vivre. Prendre au sérieux les catégories sur lesquelles reposent cette stabilité revient à en mettre à nu l'arbitraire, mais cela suppose nécessairement en même temps la certitude de l'existence d'*autres* principes de stabilité. La *connaissance rationnelle* du monde est donc, en dernière analyse, indissociable de la *transformation directe et immédiate* de celui-ci. De même, l'entreprise de connaissance de soi aboutit, en toute logique, à la *méconnaissance* de soi : à la possibilité en d'autres termes de se laisser soi-même surprendre par les désirs ou les actions dont on se *découvre* alors physiquement ou moralement susceptible de porter ou d'entreprendre, et en conséquence, à la *reconnaissance,* tant pour soi-même que pour les autres, d'un nombre indéfini de possibilités d'actions inédites. A proprement parler, il est donc impossible de dissocier le discours en tant qu'il est politique et la philosophie comme entreprise de destruction des mythes[2].

A défaut d'une justification théorique, logiquement impossible, le paradoxe d'une parole qui prétend à la fois analyser et être une partie de l'analyse peut à tout le moins faire l'objet d'une *évaluation* (subjective quoique objectivement formulée). Cette évaluation est fonction du degré de violence et de justice des relations sociales.

Comme on le voit, en effet, le caractère émancipateur de la connaissance de soi réside essentiellement dans le postulat que la signification mise au jour dans et par le travail d'objectivation de soi-même *sera* reconnue comme telle. Or ce postulat est nécessaire car sinon, à proprement parler, la vie ne pourra pas être considérée comme valant la peine d'être vécue[3]. Mais on a souligné plus haut à quel point il est tout aussi vital pour les autres que pour

---

[1] Pour une description de tels aspects, on peut renvoyer aux analyses des « rôles sociaux » menée par l'école de l'interactionnisme symbolique, ainsi qu'à celles de Bourdieu, qui en dérivent pour partie.

[2] En revanche, Jacques Rancière (2007) montre avec clarté comment chez Platon l'entreprise philosophique est étroitement associée à un régime mythologique dédoublé : autorisé pour le philosophe ayant vocation à régir la cité, le discours « imitatif » est interdit aux autres catégories de citoyens. Aussi le discours philosophique doit-il en un sens se définir comme un renversement critique intégral du platonisme, dans lequel la mythologie se trouve vraiment abolie au profit de la possibilité *pour chacun* de se saisir du discours susceptible de renverser l'ordre des choses. (Comme on le sait cette critique vaut également pour Bourdieu, à qui Rancière reproche, au même endroit, cette même attitude consistant à dénier naïvement aux non-savants la possibilité de transformer sciemment l'ordre des choses).

[3] Ainsi, on peut considérer que la phrase qui ouvre le livre qu'Albert Cohen consacre au souvenir de sa mère, récemment disparue : « Chaque homme est seul et tous se fichent de tous et nos douleurs sont une île déserte », est, au sens propre, une parole exprimant directement (et autant que possible) le non-sens et la mort ; mais, en tant que *plainte*, elle est également un témoignage du désir de (continuer à) vivre, même si ce désir ne trouve pas d'autre moyen d'expression que la *répétition* hébétée de l'événement traumatique. D'une manière générale, une telle répétition peut aboutir à un enfermement morbide (répétition pour soi-même, sur fond de la certitude

moi-même de prendre en considération le fait, dépourvu *a priori* de signification particulière, de ma propre existence. La connaissance de soi ne concerne donc pas que soi : elle est indissociablement appel aux autres. Le travail de décentrement par rapport à la signification ordinaire des mots participe donc de la dynamique même de l'échange ordinaire de ces mots, c'est-à-dire de la vie même en tant qu'elle est sociale.

Simplement, son statut particulier consiste à défaire l'ordre objectivement partagé ; elle est donc indissociable de la perception d'un conflit à l'intérieur de cet ordre, et formulable sous la forme d'une contradiction formelle. Ainsi, analyser objectivement l'état des relations sociales n'est pas tenir un *discours vrai* sur les intérêts et les croyances respectifs des individus qui y prennent part, dans une fuite désenchantée et cynique vers un « mental » réifié, mais plutôt un discours *de vérité,* qui ne réduit pas les individus aux paroles que ceux-ci ont pu tenir ni aux valeurs qu'ils ont pu exprimer, mais suppose, *par son existence même,* qu'ils peuvent se transformer eux-mêmes par l'intermédiaire de leurs rapports mutuels. La vérité exprimée n'est pas la « vérité dernière » de tous et de chacun, mais plutôt celle qui est à rechercher en commun afin de dénouer le conflit à l'origine de ce travail d'objectivation ; en effet, il ne suppose pas seulement que les parties prenantes d'un conflit s'entendent « en toute objectivité » sur la réalité de son origine, mais également qu'elles perçoivent « subjectivement » des voies d'action les unes avec les autres (la *séparation* physique n'étant pas une solution mais une manière d'esquiver le problème), *en l'exprimant par leur attitude concrète*, devenue non violente, et non pas en s'accordant sur de factices « règles de bonne communication » (puisque le problème n'est pas de l'ordre du « signifiant » mais du « symbolique »). Le discours de vérité se distingue donc du discours vrai en tant qu'il est destiné à définir en commun les actions pouvant être entreprises.

L'émancipation individuelle est ainsi liée à la forme des rapports collectifs, et c'est proprement le *travail* politique (qui n'est pas nécessairement celui des « hommes politiques ») que de chercher, concrètement, des solutions pratiques aux situations conflictuelles qui permettent de dénouer *réellement* les rapports de force tendanciellement anomiques. Ces solutions ne peuvent, par définition, faire l'objet que d'un travail concerté dans lequel chacun a son mot à dire en tant qu'il est concerné par ce qui arrive[1]. Il est donc essentiel que chacun

---

désespérante que les autres ne peuvent pas ressentir la même chose) ou au contraire à un échappement à celui-ci à travers l'altération insensible de son contenu dans le travail d'objectivation de la réalité – raison pour laquelle, en l'occurrence, il s'agit bien de littérature et non d'un obscène épanchement de douleur. (Voir A. Cohen, *Le livre de ma mère*, Paris, Gallimard, 1954.)

[1] Le sentiment de n'être objectivement pas pris en considération alors qu'on est directement concerné par une décision (par exemple un plan de licenciement dicté par des impératifs de rentabilité à court terme induits par la structure du capitalisme financier) est directement à l'origine des « conflits sociaux » qui sont en effet des

dise ce qu'il a fait en vérité, sans travestir la réalité. Il est fascinant, ainsi, de constater qu'effectivement, prendre au sérieux les individus à qui l'on s'adresse en ne leur masquant pas sa propre perception des choses a *immédiatement* pour effet de dénouer le climat de tension qui portait jusqu'alors atteinte à la forme des relations entre les actions individuelles. On sait quel terme d'usage courant désigne ce *style de parole* si essentiel : c'est le *ton*, repérable bien sûr aux inflexions de la voix et aux choix terminologiques, mais dont l'essence est, d'abord et avant tout, foncièrement symbolique : tant il est vrai que demander à quelqu'un de « changer de ton » ne signifie pas simplement lui demander de modifier les inflexions de sa voix ou de varier son vocabulaire. Ainsi, l'objectivation n'est pas un travail préalable et purement intellectuel de « diagnostic » de la situation, mais, *déjà et immédiatement*, le processus par lequel les acteurs peuvent *s'entendre*, dans les deux sens du terme. De fait, parler à quelqu'un en supposant qu'il peut entendre autre chose que ce qu'il a montré être capable d'entendre jusqu'alors signifie tout simplement prendre au sérieux sa propre capacité de manier le langage, c'est-à-dire de se faire entendre en variant et en augmentant ses capacités d'agir.

Ce n'est donc pas supposer à sa « nature originelle » quelque capacité non actualisée à la manière d'un « possible » quasi-substantialisé comme chez Leibniz, mais reconnaître son existence en tant qu'être capable de devenir *autre chose* que ce qu'il est, et par là de s'accomplir véritablement en tant qu'individu digne de reconnaissance et d'estime. C'est sans doute, comme l'a montré Jacques Rancière, la source de la seule émancipation possible, celle qui laisse à l'individu la possibilité d'agir de son propre ressort et non en lui indiquant dans quelle direction il est bon pour lui d'aller – quand bien même cette direction se révèlerait effectivement profitable[1]. L'instruction comme la liberté, écrit ainsi Rancière, ne se donnent pas, mais se *prennent* : raison pour laquelle « l'émancipation intellectuelle » authentique diffère *par essence* de la pédagogie la plus bienveillante[2]. Obéir à une règle qui imposerait de se connaître soi-même, ce n'est nullement mettre en application un précepte défini, mais détenir la clef même de l'émancipation à l'égard de toute règle définie – car en réalité,

---

problèmes pleinement politiques (et non pas psychologiques, sociaux ni même économiques). La position « existentielle » identifiée par Boltanski est donc typiquement celle du gréviste : voir en ce sens P. Bourdieu, « Droit et passe-droit. Le champ des pouvoirs territoriaux et la mise en œuvre des règlements », *in Actes de la recherche en sciences sociales*, n°81/82, 1990, p. 89.

[1] J. Rancière, *Le maître ignorant. Cinq essais sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, 10-18, 1987.

[2] C'est ainsi que le concept de « pédagogie » employé dans le débat public signale invariablement, comme on le verra (3e partie), le glissement immédiat de la vie publique vers la tyrannie : il n'y a pas à instruire les individus de ce qu'ils savent déjà s'ils sont réellement les citoyens qu'on prétend. Il est vrai que nombre d'hommes politiques ne s'embarrassent pas pour si peu et adoptent un concept de citoyenneté à géométrie variable, de même qu'ils opèrent ostensiblement des discriminations hiérarchiques entre les êtres humains.

*personne* n'est maître de la définition de ces règles, que tous ont constituées et reconstituent incessamment, de concert, dans l'entremêlement de leurs actions ; et dès lors, personne ne peut légitimement se déclarer prêt (dans un élan de générosité peu désintéressée) à en rendre le savoir disponible « à qui voudra bien l'entendre ».

C'est pourquoi les actions qui prennent pour objet les actions, et qu'on désigne sous le nom de politique, s'évaluent essentiellement et formellement par la *manière* dont les individus s'adressent les uns aux autres en augmentant ou diminuant la puissance d'agir collective par *l'ouverture* ou *la fermeture* de la possibilité de reconnaître à des actions hétérodoxes mais rendues nécessaires par la situation actuelle une signification valable, c'est-à-dire une certaine légitimité. La position critique relève donc de la nécessité de dépasser les conflits. Pour autant, il faut encore une fois prendre garde au fait qu'une position n'est pas une raison, ni l'heuristique, une pragmatique : se réclamer de la position critique sur tel conflit donné n'est pas une garantie que ce que l'on défend est nécessairement juste : il convient notamment d'en discuter. Dans le débat public, un savoir que l'on présenterait comme symbolique n'est pas plus valable qu'un savoir présenté comme scientifique ou technique. En revanche, on voit d'ores et déjà de quelle manière il convient de critiquer, pour employer une formule kantienne, l'usage illégitime de la raison en politique. *S'autoriser d'un savoir,* qu'il soit présenté comme constitué ou en cours de constitution, *c'est immédiatement mettre un terme au processus de construction collective de l'existence.*

C'est à un tel niveau en effet que semble devoir se situer une critique de la technocratie : celui, symbolique, de la possibilité de constitution collective du sens et de la valeur de l'existence. Que nous vivions dans des sociétés inhumaines et nihilistes n'est donc pas une vue de l'esprit : c'est effectivement le cas, dans l'exacte mesure où nous nous laissons persuader qu'il est possible de définir scientifiquement ce qu'il convient de faire. Engels, comme on le sait, glorifiait Saint-Simon d'avoir indiqué aux peuples la voie de l'émancipation dans un passage du « gouvernement des hommes » à « l'administration des choses » ; mais un tel « passage » ne pouvait aboutir, d'une manière ou d'une autre, qu'à négliger simplement les conséquences que les actions entreprises en visant les choses peuvent avoir sur les hommes – si ce n'est, éventuellement, à administrer tout à fait ces derniers eux-mêmes *comme des choses*. Victimes d'une étrange hallucination collective, gouvernants comme gouvernés croient ainsi unir leurs forces pour se diriger vers la société parfaite alors qu'ils ne font en réalité que travailler activement à détruire celle dans laquelle ils se trouvent ; et ils n'en ont pas d'autre.

Ainsi la recherche de la vérité est-elle susceptible de dénouer les rapports de force par l'objectivation des intentions conflictuelles des acteurs, et corrélativement la recherche de solutions communément approuvables par eux. Dans cet effort perpétuel de recherche de la vérité à plusieurs, il faut donc reconnaître que, plus encore que l'anthropologie, c'est bien la philosophie qui a fondamentalement partie liée avec la politique.

*Philosophie, politique et histoire des normes*

On peut définir le terme de politique par le fait qu'il caractérise l'ensemble des discours qui – pour le meilleur comme pour le pire – se logent à l'interstice entre le sens littéral et du sens figuré (lequel « figure » l'ordre pourvoyeur de sens) des mots que nous employons pour dire ce que nous sommes et ce que nous faisons. Cet espace, Foucault le désignait du terme de « fiction » :

> « il n'y a pas fiction parce que le langage est à distance des choses ; mais le langage, c'est leur distance, la lumière où elles sont et leur inaccessibilité, le simulacre où se donne seulement leur présence ; et tout langage qui au lieu d'oublier cette distance se maintient en elle et la maintient en lui, tout langage qui parle de cette distance en avançant vers elle est un langage de fiction. Il peut traverser toute prose et toute poésie, tout roman et toute réflexion, indifféremment. » (M. Foucault, *Dits et écrits*, I, Paris, Gallimard, 2001, p. 308-309.)

Dans cette image un peu étrange d'un discours qui « avance » vers une « distance » tout en la « maintenant » en elle, on reconnaîtra ce qu'on a désigné plus haut comme le « discours de vérité » par distinction d'avec le « discours vrai » ; l'avantage de la notion de fiction étant qu'elle permet de distinguer le fait que les discours politiques aient nécessairement une part imaginaire (due au jeu qu'elle déploie entre le sens propre et le sens figuré des mots) de l'idée que la politique serait une activité purement irrationnelle, ou, symétriquement, qu'il convient de la traiter de manière strictement objective en laissant de côté sa dimension mythologique, souvent assimilée, du reste, à la ferveur suspecte de foules ignorantes.

Faut-il cependant, dans la reconnaissance de cette distance toute symbolique du signe à lui-même, indépendamment du type de discours en question, reconnaître une forme tout historique de la métaphysique occidentale ? On sait que c'est la substance du reproche adressé par Derrida à Lévi-Strauss à travers la référence de ce dernier à Rousseau[1]. Les reproches de

[1] J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967. Pour une analyse récente de ce débat, dans une perspective relevant davantage de l'histoire des idées et aboutissant à faire ressortir la parenté du

Derrida, de fait, ne sont pas sans fondement ; cependant, la manière dont il traite le problème et l'issue qu'il en formule ne paraissent guère convaincantes.

On sait que Lévi-Strauss portait une vive admiration à Rousseau[1]. Le prenant au mot, Derrida voit alors réellement en lui un continuateur du Rousseau qui nouait le sentiment de l'écart du signe à ce qu'il signifie à l'expression d'un désir de reconnaissance du fondement subjectif de ce discours, ou en d'autres termes, d'un désir de voir reconnaître *sans médiation* l'authenticité de la parole sincère parce que sincère. On sait que dans la situation de Rousseau, la douleur éprouvée à la difficulté de voir reconnaître la vérité de la parole subjective a pour corollaire le reproche adressé *aux autres* de méconnaître l'auteur de cette parole, c'est-à-dire la personne infiniment sensible de Rousseau lui-même. La difficulté du philosophe genevois à ordonner la vérité des idées énoncées à son propre sujet à l'échange social des signes est, d'un autre côté, à l'origine de son projet *politique* de l'abolition des séparations entre les hommes.

Or c'est également une semblable abolition des séparations arbitraires entre les hommes, laquelle fonde originellement la condition de l'ethnographe, qui constitue l'objet d'une anthropologie générale abolissant la distance entre le savant et son objet, dans une commune humanité. Dans les termes de Lévi-Strauss, à propos de Rousseau :

> « de la contradiction inhérente à la condition de l'ethnographe, nous ne sortirons jamais qu'en répétant pour notre compte la démarche qui l'a fait passer, des ruines laissées par le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, à l'ample construction du *Contrat social* dont l'*Emile* révèle le secret. A lui, nous devons de savoir comment, après avoir anéanti tous les ordres, on peut encore découvrir les principes qui permettent d'en édifier un nouveau. » (C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1984 [1955], chap. XXXVIII, p. 467-468.)

« L'ordre » auquel aspirait l'anthropologue était cependant, on l'a vu, tout théorique : le problème de la définition d'une anthropologie débouchait chez lui, en attendant mieux éventuellement, sur la recherche de la constitution d'une discipline scientifique – et on sait par contraste avec quelle rigueur il se tenait éloigné des débats publics de son temps, l'exigence théorique imposant le silence sur les questions pratiques. Pour Derrida, cependant, on peut encore voir dans cette attitude les traces très nettes d'un geste théorique qui poursuit, au plan des concepts, la tradition rousseauiste de condamnation de l'écriture corrélative d'une

---

« structuralisme » et de la « déconstruction » par opposition aux lamentations contemporaines sur la crise du sens, parallèlement au retour en grâce de la figure philosophique du savant, voir M. Fœssel, « Des manières de sortir de la philosophie. Derrida, Lévi-Strauss et les ambiguïtés du sens », *Esprit*, août-septembre 2011, p. 120-133.

[1] Voir notamment C. Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », *in Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 45-62.

valorisation de la parole orale (voir, sur ce point, la « leçon d'écriture » de *Tristes tropiques*, chapitre XXVIII, qui sert de point de départ à l'analyse de Derrida). Le « point de maîtrise »[1] si activement recherché par l'auteur de *La pensée sauvage* est ainsi analysé comme une dévalorisation de soi-même au profit d'un objet d'étude porté à l'absolu, la véritable humanité. Mais par conséquent, ce geste revient plutôt à reconduire la culpabilité à l'égard de l'autre qu'à la dépasser par sa connaissance véritable. Ainsi,

> « la critique de l'ethnocentrisme, thème si cher à l'auteur des *Tristes tropiques*, n'a le plus souvent pour fonction que de constituer l'autre en modèle de la bonté originelle et naturelle, de s'accuser et de s'humilier, d'exhiber son être inacceptable dans un miroir contre-ethnocentrique. » (J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 167-168.)

L'anthropologie intégrale serait donc en définitive une sorte *d'analogon*, sur le plan de la pure théorie scientifique, du rêve politique de la communauté accomplie et fondée sur ses bases légitimes – une communauté sans discorde ni violence. A juste raison, Derrida remarque que l'anarchisme de Lévi-Strauss lui fait assimiler sans nuance « pouvoir et domination, autorité politique et exploitation »[2] : en d'autres termes, il est amené à supprimer le conflit qu'il perçoit entre l'impossibilité d'établir une vérité sur la pensée des autres (entreprise moralement suspecte) et son désir d'y parvenir (ne serait-ce que pour donner aux autres les moyens objectifs de le comprendre lui-même) en se représentant un ordre social idéal, débarrassé des conflits et placé sous l'orbe de la science.

A cette idéalisation patente des rapports sociaux, corrélative d'une indubitable surestimation des pouvoirs du discours scientifique, Derrida oppose une conceptualisation de la *violence* dans laquelle celle-ci se retrouve logée à l'intérieur du jeu des signes que voudraient bannir le philosophe du XVIII^e^ siècle et l'anthropologue du XX^e^. Si Lévi-Strauss (du moins dans ce bref passage) introduit la violence avec l'écriture dans le développement des sociétés humaines, Derrida la fait donc remonter à une « archi-écriture » où se noue le conflit entre les deux usages des signes qui caractérise notre civilisation :

> « S'il est vrai, comme nous le croyons en effet, que l'écriture ne se pense pas hors de l'horizon de la violence intersubjective, y a-t-il quelque chose, fût-ce de la science, qui y échappe radicalement ? Y a-t-il une connaissance et surtout un langage, scientifique ou non, qu'on pourrait dire à la fois étranger à l'écriture et à la

[1] J. Derrida, *op. cit.*, p. 168.
[2] *Ibid.*, p. 191.

violence ? (…) Cela veut dire que, s'il faut lier la violence à l'écriture, l'écriture apparaît bien avant l'écriture au sens étroit : déjà dans la différance ou archi-écriture qui ouvre la parole elle-même. » (*Ibid.*, p. 186.)

On a vu plus haut que la violence se conçoit par référence à un ordre symbolique qui donne à tout élément signifiant – qu'il soit oral, écrit, ou encore corporel – sa valeur signifiante en tant que telle. En ce sens, elle n'est donc pas tellement affaire d'archi-écriture mais de positionnements symboliques en eux-mêmes profondément indifférents à la nature des signes échangés. En outre, il est parfaitement possible de définir objectivement les conditions de la prise de parole subjective et de sa violence possible, même si, de ce fait, le discours rationnel s'éloigne irréductiblement de la forme scientifique moderne : en cela la référence, dans la tradition inaugurée par Kant, à des « subjectivités » et à leurs « rapports intersubjectifs », apparaît finalement peu opérante. Je ne suis en effet pour les autres que ce que j'apparais à leurs yeux, c'est-à-dire aussi bien tel que les autres m'apparaissent : jamais comme des sujets, toujours comme des objets – mais des objets avec qui je partage ma vie, et avec qui j'ai donc objectivement et pragmatiquement (et non pas intersubjectivement et *a priori*) quelque chose en commun. S'il ne faut pas formuler le problème en termes d'intersubjectivité et de torsion interne des signes par quelque tension résultant des variétés de leurs formes, il semble alors qu'on doive plutôt en situer l'origine à *l'extérieur* des signes et de ceux qui les manipulent, dans les contraintes propres à la précarité de leur usage.

Ainsi, ce que Rousseau, et après lui dans une certaine mesure Lévi-Strauss, négligent, c'est que la carence des signes, que le Genevois éprouvait comme une malédiction personnelle, a ordinairement pour corollaire l'accomplissement perpétuel du sens dont ils sont porteurs dans *l'échange* linguistique avec d'autres locuteurs, échange qui, pour être éminemment *périlleux*, n'en est pas moins la condition même de la signification de toute parole. Or de fait, la manière dont Lévi-Strauss tente, après Mauss, de reconsidérer le concept d'échange, semble révéler ici une certaine lacune.

On sait que, si Mauss fut amené à considérer les relations entre les individus comme la véritable clef de l'analyse sociologique[1], Lévi-Strauss pour sa part a infléchi cette intuition en lui donnant un tour singulièrement *abstrait*, de manière à identifier par là les voies de son application universelle, et non pas étroitement circonscrite aux sociétés étudiées. C'est ainsi que, dans ses réflexions sur la structure et l'origine du langage – questions en réalité indissociables comme on l'a vu – Lévi-Strauss prétendait qu'il devait « exister » un signifiant auquel ne correspond aucun signifié :

[1] Voir Marcel Mauss, *Essai sur le don*, *in Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2010 [1950].

« L'homme dispose dès son origine d'une intégralité de signifiant dont il est fort embarrassé pour faire l'allocation à un signifié, donné comme tel sans être pour autant connu. Il y a toujours inadéquation entre les deux, résorbable pour l'entendement divin seul, et qui résulte de l'existence d'une surabondance de signifiant, par rapport aux signifiés sur lesquels elle peut se poser. (…) Cette distribution d'Une ration supplémentaire – si l'on peut s'exprimer ainsi – est absolument nécessaire pour qu'au total, le signifiant disponible et le signifié repéré restent entre eux dans le rapport de complémentarité qui est la condition même de l'exercice de la pensée symbolique. » (Lévi-Strauss, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, *in* M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2010 [1950], p. XLIX.)

Dans ce passage, Lévi-Strauss rappelle que la pensée peut être analysée comme une mise en relation d'une forme (signifiante) à un contenu (signifié)[1]. Mais une telle mise en relation a bel et bien pour lui une vocation essentiellement *théorique* : il s'agit essentiellement et avant tout de *connaître* le monde, et de résorber par là le décalage, le voile trouble entre la réalité et ce qui la pense. C'est le rôle de la notion d'« entendement divin » : seul un entendement absolu – et un entendement *seul* – peut résorber cet écart, et, véritablement, *tout savoir*, aussi bien du monde que de ceux qui le pensent. Il détient donc la clef du langage, celle qui l'ouvre de l'intérieur à la pure transparence du monde. Mais notre propre entendement, quant à lui, est embarrassé d'une « surabondance de signifiant » : nous manions des signes sans savoir à quoi ils correspondent, notre usage des signes est comme une poursuite perpétuelle de leur vérité et de leur sens.

Mais c'est là précisément aussi ce qui détermine les signes comme signes – autrement, il n'y aurait pas de signes, mais uniquement la pure présence de *l'être*, qui serait pur repos et intégrale présence au monde. Et à vrai dire, cette présence absolue au monde ne serait possible que par l'abolition de la distinction même entre soi et le monde, et par conséquent elle serait plutôt une présence *du monde à soi*, sous la forme radicale d'une présence *à soi-même* – autrement il n'y aurait qu'une abolition, proprement inconcevable, de soi dans la réalité[2]. Cette présence à soi aurait donc la forme d'une appropriation singulière d'un réel jusque-là indéfiniment fuyant. La référence à un entendement absolu et unique a donc ici pour

[1] Dans la typologie objectives des prises de parole, la valeur du signifiant et du signifié s'inverse : le signifiant est plutôt le contenu (informatif), tandis que le signifié est plutôt la forme (performative). Le phénomène est structurellement le même, mais la représentation que l'on en a est radicalement modifiée (inversée) selon qu'on prenne pour point de vue les actes (« symboliques ») ou les signes eux-mêmes, comme ici Lévi-Strauss (après Saussure).

[2] C'est dans une telle abolition que Flaubert a pu voir l'ultime tentation de Saint Antoine : « *être la matière* » (v. G. Flaubert, *La tentation de Saint Antoine*, Paris, GF-Flammarion, p. 252). La position symétriquement opposée est évidemment celle de Hegel (voir par exemple la Préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1977).

effet de mettre en lumière la nature de la connaissance comme recherche d'une abolition paradoxale de l'objet, mais aussi, fondamentalement, du caractère solitaire de cette recherche.

Aussi cette image lévi-straussienne revient-elle encore à occulter le caractère nécessairement collectif de l'usage des signes – puisque la notion même de signes suppose leur échange. Or le problème, pour les hommes qui échangent des signes et redistribuent les jeux de signification n'est pas, en dernière instance, de *connaître* le monde, mais bien plutôt *d'augmenter leur propre être*, c'est-à-dire tout simplement *d'agir* autant qu'il leur est possible (la connaissance elle-même n'étant certes pas le moindre de leurs moyens d'action). En posant l'instance proprement métaphysique du « signifiant flottant », Lévi-Strauss, de ce point de vue, ne faisait donc rien d'autre que de décrire sa *propre* situation de scientifique solitaire en la projetant sur un « homme » aussi solitaire, dans sa globalité abstraite, que parfaitement imaginaire. Ainsi, l'anthropologue est-il amené à confondre d'une certaine manière les tensions propres à sa position singulière avec celle du genre humain qu'il étudie, et qui pour sa part, travaille sans cesse *dans ses échanges* à dénouer les problèmes logiques qui emprisonnent fictivement sa capacité d'agir.

Chez Lévi-Strauss comme chez Rousseau, le désir de fonder, dans un discours, la possibilité des autres discours est ainsi analysable en termes de *séparation* d'avec l'échange social, laquelle donne ainsi la clef du désenchantement lévi-straussien comme de la paranoïa rousseauiste. Le discours peut alors prendre la forme du *monologue* établi en vérité, c'est-à-dire le monologue scientifique. De fait, comme l'a montré Foucault, c'est un discours également solitaire que celui qui croit, comme celui des *Dialogues* (sous-titrés *Rousseau juge de Jean-Jacques*) pouvoir réellement s'adresser à lui-même, se dédoublant et même se détriplant pour masquer le fait que son discours est toujours écrit à cette « première personne » des *Rêveries du promeneur solitaire*, « qui est seule à rêver, qui est seule à parler »[1]. De fait, rêver à la plénitude de sens, c'est se condamner à rester seul et à se méprendre sur le sens de l'existence, dont le caractère est *en effet* collectivement constitué. En revanche, dévoiler la carence de la signification de tout discours, c'est, renonçant à l'espoir illusoire et absurde de définir une science anthropologique, délimiter, dans le creux des signes, l'espace où se déploient aussi bien la philosophie (au plan théorique) que la politique (au plan pratique). Le discours où il entre de la politique a donc partie liée avec la poésie, qui joue essentiellement sur la valeur ambivalente de signes, tantôt simples objets opaques, tantôt vecteurs transparents de signification. Mais on aurait bien tort de voir dans cette ambivalence

[1] M. Foucault, « Introduction », *in Dits et écrits, I, op. cit.*, p. 215.

un quelconque sauf-conduit pour l'imaginaire : on ne peut pas tout se permettre, ni en science, ni en poésie, ni en politique.

Il est éclairant sur ce point de voir cette ambivalence des signes à l'œuvre chez Henri Michaux, qui est sans doute, parmi les poètes majeurs du XX^e^ siècle, celui qui s'est le plus approché des problématiques anthropologiques, développant sa parole poétique sous forme de récits de voyages imaginaires, et exploitant sur le plan littéraire les expériences de décentrement et de déprise de soi que fournit la découverte de mœurs exotiques. Et tantôt il affirme, avec la sécheresse du scientifique : « On n'est pas allé sur la lune en l'admirant. Sinon, il y a des millénaires qu'on y serait déjà »[1] ; tantôt, au contraire, il récuse souverainement toute forme de rationalité et de logique, congédiée dans un lapidaire : « Même si c'est vrai, c'est faux »[2]. Or c'est bien une seule et même exigence inconditionnelle de vérité qui fait échapper la conjonction de ces propositions à la contradiction pure et simple. Ainsi, la dualité essentielle que certains voient dans la *réalité* même[3], comme si celle-ci était toujours comme doublée pour nous d'une ombre énigmatique, imaginaire, on peut dire aussi qu'elle a pour origine notre usage des signes, notre rapport à eux.

Derrida, dans sa dénonciation de la commune naïveté de Rousseau et de son lointain disciple, paraît donc se méprendre sur la manière dont la recherche de vérité peut interférer dans l'usage collectif des signes. Sur ce point, sa démonstration s'appuie, comme on sait, sur l'idée d'une mise en lumière de la modalité fondamentale de notre histoire, la « métaphysique occidentale », qu'il s'agit donc pour lui de « déconstruire » de l'intérieur en révélant la tension dont elle constitue proprement le déni. Il ne croit donc pas que l'on puisse faire un usage des signes en se tenant en quelque sorte à l'extérieur par rapport à eux. Mais par là, il ne fait plus voir le lien entre le discours et les actes mêmes de ceux pour qui ce discours fait sens. Or, la vérité de la recherche historique ne peut avoir de valeur *pratique* que dans l'actualité du moment présent, qu'occulte paradoxalement la référence à l'archi-passé d'une « tradition historique » qu'on ne pourrait que « déconstruire », faute de pouvoir s'en déprendre réellement, dans un perpétuel mouvement de *retraduction* des signes.

En définitive, ce n'est donc pas dans le pli étrange d'un discours écrit sur un discours oral, qui serait la nostalgie illusoire de la perfection du signe oral par rapport au signe écrit, qu'on peut le mieux trouver les voies de critique de la violence que dissimulent certains usages des discours, mais simplement par une levée de l'impératif de faire des discours, écrits

---

[1] H. Michaux, *Poteaux d'angle*, Paris, Gallimard, 1981, p. 10.
[2] *Id.*, *Face aux verrous*, Paris, Gallimard, 1992, p. 59.
[3] Voir C. Rosset, *Le réel et son double*, Paris, Gallimard, 1993.

ou oraux indifféremment, des instruments de *connaissance* destinés à *fonder directement l'action en vérité*[1]. En cela, le discours « vrai » ou qui se définit comme tel est plutôt un discours absolutisé, coupé de ses conditions d'énonciation, et en particulier de ceux à qui il s'adresse, comme s'il ne s'adressait à personne en particulier, ni n'était le fait de personne en particulier. Ainsi, pour reprendre une préoccupation commune à la plupart des auteurs ayant pris part en France aux débats théoriques dans les années 1960, c'est moins par la déconstruction, qui demeure un exercice essentiellement intellectuel, que par un *scepticisme ordonné* que l'on paraît le plus efficacement pouvoir « sortir de la philosophie ».

Tout au contraire d'une réduction à une violence originaire, la *politique* peut alors désigner pour sa part le « libre envol » des signes dans l'espace indéfiniment ouvert par le dépassement *réel* des conflits entre les individus qui les échangent. Autrement dit encore, la politique désigne *l'ouverture des individus à leur propre histoire*, ouverture qu'assigner arbitrairement aux relations infinies entre signes oraux et signes écrits, enracinées dans la « figure originaire » d'une archi-histoire, ne peut qu'égarer l'analyse. C'est bien dans l'actualité immédiate des conflits et des rapports de force que les signes prennent sens, et avec eux, leur passé et leur avenir. Et ce travail de dénouage des conflits équivaut au plan formel à la dissipation des problèmes logiques dans le *pur néant*, comme l'illustre l'étonnement dont font part les mathématiciens devant leur soudain désintérêt pour la solution d'un problème dont l'effort leur avait jusqu'alors procuré tant d'intérêt et de tourments : à strictement parler, il n'est de réalité que celle que nous percevons sous la forme de résistances conflictuelles de forces en présence[2]. Car la dissipation des problèmes qui n'en valent plus la peine est aussi immédiatement le dévoilement de problèmes qui en valent *davantage* la peine, et auxquels on peut dès lors s'attaquer avec une ardeur renouvelée.

Le *temps* se dévoile ainsi comme étant essentiellement *susceptible d'accélérations et de ralentissements*, subjectivement perçus avant de servir objectivement de critère de classement entre sociétés à histoire « stationnaire » ou « cumulative »[3]. L'accélération du temps est ainsi

---

[1] En ce sens, il conviendrait décidément de se rallier à la manière dont Foucault, répondant durement aux objections de Derrida au sujet de l'interprétation d'un texte de Descartes dans l'*Histoire de la folie*, percevait les raisons *pratiques* du discours de son contradicteur : « réduction des pratiques discursives aux traces textuelles ; élision des événements qui s'y produisent pour ne retenir que des marques pour une lecture ; invention de voix derrière les textes pour n'avoir pas à analyser *les modes d'implication du sujet dans ses discours* ; assignation de l'originaire comme dit et non dit dans le texte pour ne pas replacer les pratiques discursives dans le *champ des transformations* où elles s'effectuent » (M. Foucault, *Dits et écrits*, I, *op. cit.*, p. 1135 ; nous soulignons).

[2] Voir sur ce point les analyses structurales (et naturalistes) du rire et de l'angoisse proposées par Lévi-Strauss comme formes élémentaires de l'expérience du réel (Lévi-Strauss, 1971, p. 586-589).

[3] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, chap. XVII. Dans *De près et de loin*, Lévi-Strauss revient cependant sur le caractère objectif *a priori* de ce classement pour montrer que ce sont les sociétés « froides » *elles-mêmes* qui se croient délivrées du temps, et « se rêvent « primitives » » (D. Eribon et C. Lévi-

fonction du nombre de conflits structurels susceptibles d'être dénoués successivement et la multiplication subséquente des inventions techniques[1]. En revanche, l'analyse pure des usages des signes, tend, quant à elle, au *ralentissement absolu* du passage du temps – et qui peut bien entendu s'entendre comme une tentative d'y échapper autant que possible, mais aussi comme la condition *sine qua non* d'une possible *évaluation* de la forme générale des actions en cours. Ce que l'auteur de *Tristes tropiques* énonçait dans sa célèbre conclusion, au ton peut-être trop radicalement désenchanté :

> « …tant que nous serons là et qu'il existera un monde – cette arche ténue qui nous relie à l'inaccessible demeurera, montrant la voie inverse de celle de notre propre esclavage et dont, à défaut de la parcourir, la contemplation procure à l'homme l'unique faveur qu'il sache mériter : suspendre la marche, retenir l'impulsion qui l'astreint à obturer l'une après l'autre les fissures ouvertes au mur de la nécessité et à parachever son œuvre en même temps qu'il clôt sa prison ; cette faveur que toute société convoite, quels que soient ses croyances, son régime politique et son niveau de civilisation ; où elle place son loisir, son plaisir, son repos et sa liberté ; chance, vitale pour la vie, de se *déprendre* et qui consiste – adieu sauvages ! adieu voyages ! – pendant les brefs intervalles où notre espèce supporte d'interrompre son labeur de ruche, à saisir l'essence de ce qu'elle fut et continue d'être, en-deçà de la pensée et au-delà de la société (…) » (C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1984 [1955], p. 497).

Ainsi la contemplation est bien un mode privilégié de perception du réel (dans laquelle sont perçus aussi bien les objets que le sujet percevant) ; mais elle est également, comme l'indique Lévi-Strauss, absolument indispensable d'un point de vue pratique car cette absentéisation radicale au monde est également – comme le perçoivent bon nombre de phénoménologues – une condition nécessaire à notre capacité d'agir *autrement* que la manière dont nous y sommes insensiblement conduits par le mouvement général et impersonnel des échanges sociaux. Il n'est pas en ce sens pour nous de perspective plus exaltante que celle *d'agir autrement*, de vivre une vie radicalement « autre », quand bien même, prise à la lettre, cette perspective est non seulement illusoire, mais sans objet, aucun déplacement de ce type n'étant susceptible de jamais combler notre finitude[2]. On sait quel nom on donne aujourd'hui à ceux à qui l'on accorde – non sans un étonnement réticent – une telle possibilité de s'abstraire du monde pour continuer à le maintenir vivant : des *chercheurs*, dont on s'inquiète

---

Strauss, *op. cit.*, p. 174-175). Outre son opposition à ce qui risquerait autrement de s'apparenter à une forme élaborée de racisme, cette analyse a pour avantage de montrer, à l'inverse, le mythe du progrès pour ce qu'il est. Nous y reviendrons ultérieurement (voir *infra*, chap. 8).

[1] C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Gallimard, 1987.

[2] Pour une étude sur les origines lointaines de cette aspiration à la « vie autre », voir M. Foucault, *Le courage de la vérité*, Paris, Gallimard, 2009, dernière leçon.

de savoir à quoi peut servir leur activité s'ils ne trouvent jamais rien, alors même que c'est par la seule possibilité de leur travail toujours repris et jamais assuré de lui-même que peut être maintenu le sens de toute activité utile.

Mais l'analyse de la constitution pragmatique de notre perception du temps montre également, à l'inverse, combien il est égarant de prétendre *identifier* dans une quelconque des formes de nos actions présentes ou passées la *figure* résumée de nos manières de vivre. Il serait consolant, sans doute, de pouvoir dire en toute certitude, à la lumière de ce que nous avons été, ce que nous sommes en train de devenir : manières, en réalité, de fixer ce qui ne peut l'être, en faussant encore la représentation du réel. On a vu plus haut (chapitre 2) certains usages mal éclaircis de ce rapport à l'histoire ; il convient ici de s'attarder quelque peu pour finir sur un autre, qui consiste à s'appuyer, non pas sur une configuration cognitive comme chez Descola, mais sur les techniques de communication.

Il est indéniable que les modes de transmission de l'information ont des conséquences directes sur la teneur de l'information elle-même[1]. En tant qu'on peut les considérer objectivement, ces modes de transmission sont des objets techniques. Mais l'erreur des historiens de la communication, qui finissent, comme Bruno Latour, par rabattre la politique sur la sémiologie, vient encore une fois de la confusion qu'ils opèrent entre cet objet et son usage : en effet un objet ne nous dit encore rien de l'usage qui pourra en être fait. Ainsi Régis Debray semble-t-il, de manière finalement toute magique, tenir l'instrument technique pour le détenteur d'une puissance intrinsèque le rendant capable de déterminer les formes de vie et de pouvoir dans une société donnée[2]. Mais les seuls détenteurs de puissance sont bien les êtres vivants qui considèrent l'objet en question comme un moyen d'action. Une technique est une forme de l'action, mais analyser l'action ne peut consister à la ramener tout entière à cette forme, quand bien même l'histoire des techniques de communication en révèle des aspects nécessairement inaperçus. Selon Debray, « les coutumes renvoient aux croyances, et celles-ci renvoient aux techniques ; mais les différents niveaux ne se reflètent pas simplement les uns les autres : ils réagissent dialectiquement entre eux »[3] ; et l'opération concrète de cette « dialectique » (dont l'unité du sens n'apparaît qu'à l'analyse, mais non pas pour les individus) est assurée sur le moment par des actions humaines, elles-mêmes foncièrement

[1] On connaît, en ce sens, la formule radicale de Mc Luhan, pionnier des analyses médiologiques : « le message, c'est le médium » (*Pour comprendre les média*, Paris, Seuil, 1968, chapitre 1). Cependant la formule est, analytiquement, source de confusion, puisqu'elle conduit à confondre ce qui, dans la *pratique* des échanges sémiotiques, reste toujours dissocié : le son (ou l'écrit, etc.) et le sens. Or on ne peut expliquer l'action en la réduisant arbitrairement à une de ses composantes : l'analyse logique d'un ensemble signifiant doit en traiter également tous les éléments.

[2] Voir R. Debray, *L'Etat séducteur*, Paris, Gallimard, 1997.

[3] C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 2007 [1962], p. 135.

imprévisibles. Considérées en tant que techniques, les supports de communication n'échappent pas à la règle, et ils ne peuvent être considérés comme incarnant à eux seuls les manières de vivre d'un groupe d'individus déterminé.

Ainsi par exemple, Debray indique-t-il que « la transmission orale [*ie* par crieur public, avec trompette et tambour], par nature particulariste, ignore l'idée d'intérêt général et l'universel abstrait de la loi »[1]. Il semble cependant que ce soit réduire trop vite l'origine des formes du pouvoir, et en l'occurrence de l'autorité, aux modes de transmission de prescriptions. Ainsi, il est impossible alors que l'analyse, détachée des problèmes concrets pour trop vouloir énoncer les principes d'un ordre symbolique surplombant, substituant à l'analyse littérale des signes une interprétation métaphorique, se déploie dans un autre registre que celui de la seule figuration. L'ordre symbolique n'étant pas un concept scientifique, il ne peut effectivement être thématisé que de manière *imaginaire* ; et en toute logique, une analyse qui prétend se déployer à ce niveau ne peut donc constituer qu'un *tableau imaginaire de l'ordre*.

Un tel tableau ne peut donc, encore une fois, que se présenter sous la forme d'une nostalgie désenchantée par rapport à un temps – purement imaginaire, lui aussi – dans lequel l'ordre, réellement perçu, ne pouvait pas faire l'objet d'une saisie imaginaire : en l'occurrence dans le moment (idéalisé) de l'Etat « symbolique », indexé à l'institution scolaire, auquel aurait succédé l'Etat « indiciel », indexé à la publicité et plus généralement aux techniques de marketing[2]. En dépit de l'intérêt heuristique de telles intuitions, celles-ci ne peuvent donc déboucher que sur une simple déploration du temps présent, l'amertume se justifiant de la perception que tout est joué par l'évolution récente des formes de communication. Ce que les nostalgiques de l'ordre symbolique ne saisissent pas est que cet ordre qu'ils regrettent n'a jamais péri, puisqu'il n'a jamais pu exister de la manière dont ils l'entendent ; en revanche, ils semblent négliger ce faisant que seul peut périr, plus directement et plus concrètement, l'espoir de rendre la réalité plus tolérable.

Puisque l'analyse critique des relations de pouvoir est indissociable de la recherche d'un ordre réel de signification et de justification de l'existence, c'est désormais vers cet aspect, directement pratique, que nous mène une telle réflexion. Nous pouvons alors vraiment quitter la théorie de la science pour entrer de plain-pied dans des problématiques d'ordre politique, lesquelles ne constituent, comme nous l'avons dit, qu'un autre aspect du même phénomène.

---

[1] R. Debray, *op. cit.*, p. 71.
[2] Nous reviendrons plus précisément sur ces différents points dans le chapitre 10.

Ainsi, l'analyse pragmatique des discours nous ouvre les portes de celle des fondements de l'autorité dans nos sociétés « modernes », dont nous pouvons alors entreprendre de réduire, par l'analyse, les justifications mythiques, et d'éclairer ce faisant les voies possibles pour l'action libre.

Deuxième partie

# Les fondements modernes de l'autorité politique

## Nature humaine et volonté individuelle

Contrairement à ceux d'un édifice, il n'est pas besoin de creuser très profondément pour trouver les fondements de l'ordre social : ceux-ci apparaissent déjà, sur le plan horizontal en quelque sorte, dans les divers discours qui les mobilisent à un titre ou à un autre. Contrairement aux apparences, ces derniers, et en particulier bien sûr les discours théoriques, constituent ainsi une porte d'entrée privilégiée pour l'analyse des institutions politiques.

Dès lors, analyser les fondements modernes de l'autorité suppose d'abord d'enquêter sur la notion de *nature*, qui constitue comme on l'a vu le fondement de l'exercice moderne de la raison elle-même, que ce soit dans le champ de la connaissance objective ou dans le champ de la réflexion sur l'action. En montrant comment joue la référence à la nature dans les justifications de l'autorité, nous pourrons donc déplier les structures fondamentales de ces rapports de pouvoir dans lesquels nous vivons et que nous avons pris l'habitude de qualifier de « sociétés modernes ».

Il y a alors à analyser dans un premier temps le versant *scientifique* des théories de cet exercice du pouvoir, puis en second lieu, leur versant proprement *pratique*. On peut aussi qualifier les qualifier respectivement d'aspects *statique* et *dynamique* du phénomène de l'autorité : dans le premier cas, les justifications sont définies en général, dans le second, elles sont appréhendées dans le contexte pratique de leur mise en œuvre. Nous examinerons donc tout d'abord le discours anthropologique, sous le rapport cette fois des liens qu'il entretient avec la notion de politique par l'intermédiaire du concept d'Etat (titre I), puis nous étudierons la manière dont à l'époque moderne, les rapports d'autorité ont pu être formulés dans le registre de la légalité, en particulier dans le concept de représentation populaire, tenu aujourd'hui pour équivalent de celui de démocratie (titre II). Dans le premier cas, le fondement du pouvoir est ainsi la nature humaine en général, dans le second, il désigne spécifiquement par la volonté individuelle des gouvernés.

A chaque fois, nous commencerons par parcourir le champ du problème tel qu'il se trouve délimité par les différents discours théoriques, avant de proposer par réaction notre propre analyse de ces mêmes problèmes. Après l'étude des dimensions politiques du discours anthropologique, nous analyserons ainsi le concept d'*institution* ; puis, après avoir examiné les diverses théories de la représentation politique, nous proposerons une analyse objective de la *décision publique*. Nous montrerons par là que s'il y a une structuration collective des rapports de pouvoir, comme nous l'avons indiqué dans la première partie, les principes qui président à l'exercice légitime du pouvoir peuvent être également qualifiés de démocratiques.

# Titre I

# Le fondement rationnel de l'Etat : l'idée de nature humaine

# Chapitre 4

# Le concept d'Etat et la dimension politique de l'anthropologie

Les anthropologues politistes ont largement collaboré aux entreprises critiques qui dissocient la théorie politique de la théorie de l'Etat. Ils ont rompu le charme.
Balandier, 2007 [1967], p. 230

## 4.1 L'enchantement du « désenchantement » : la politique comme activité rationnelle

### *La politique saisie par la religion ?*

L'intelligibilité de l'action en société, aurait-on pu objecter à ce qui précède, repose sur d'autres concepts que ceux mis au jour par une enquête purement formelle et abstraite concernant l'usage de la raison et la structure du pouvoir. Les formes logiques et les concepts scientifiques ont peut-être leur histoire : les formes d'organisation sociale ont la leur, indépendante des précédentes ; et cette histoire est celle des croyances qui ont fédéré les sentiments des hommes qui nous ont précédés, celle des valeurs pour lesquelles ils ont vécu et sont parfois morts. Ce qu'elle nous apprend, c'est que poser la question de la définition du gouvernement conduit à poursuivre une réflexion séculaire, dont l'objet proprement dit est *l'Etat*.

Les structures de signification ne sont pourtant ni impersonnelles ni fatales, puisqu'elles résultent des interactions des hommes. Il est donc malheureux qu'elles demeurent généralement traitées, dans la réflexion politique, à la manière d'objets inertes, tout à fait comme si nous ne pouvions pas décider du genre de société dans laquelle il nous paraît désirable de vivre. Rien n'est en effet plus égarant en ce sens que de faire l'histoire des croyances comme si les systèmes religieux étaient des acteurs à part entière de cette histoire, de sorte que les individus qui se réfèrent aux règles qui les définissent paraissent rien de plus

que de simples agents emportés malgré eux dans le mouvement irrépressible de l'esprit de leur temps. On sait qu'un certain nombre de penseurs, dès le début du XX^e^ siècle, ont cru pouvoir trouver dans Nietzsche une ressource permettant de mettre entièrement en doute le bien-fondé de l'usage de la raison en matière pratique, et s'adonner, incidemment, à une nostalgie conservatrice des heureux temps antérieurs à la modernité. Il est vrai que, si elle n'incite guère à l'action, la position est confortable, puisque, l'abri d'un tel perspectivisme radical, on se croit alors dispensé de confronter la succession de grandes « visions du monde » aux autres manières, objectives, de concevoir la réalité.

Cependant, fonder la légitimité des sciences humaines sur une opposition conceptuelle telle que, en particulier, celle de la « compréhension » et de l'« explication » (en assignant comme on sait à la première l'interrogation infinie sur la perception subjective du Sens, et à la seconde le froid examen objectif des choses de la Nature), ne peut apporter à la vérité que peu de lumière sur les problèmes en question. Car ce faisant, non seulement on en mutile la réflexion, mais on prive les acteurs de l'intelligibilité de leur propre conduite : si, en effet, on donne aux « sujets » un plein droit sur la signification de leur action, c'est pour leur enlever aussitôt les moyens de modifier cette dernière ; ainsi, ce sens qu'on prétend être le leur, ils doivent le subir comme s'il venait d'ailleurs, tandis que l'auteur prétend quant à lui n'être que le simple interprète d'une voix qui n'est peut-être pas celle de Dieu, mais qui n'en demeure certainement pas moins mystérieuse.

Une telle confusion conceptuelle ayant connu un succès peu démenti depuis son énonciation vers la fin du XIX^e^ siècle, on en retrouve fréquemment des traces. À la fin du XX^e^ siècle, Marcel Gauchet, pour sa part, la reprend à son compte en ces termes :

> « Pour le dire autrement, et abruptement, il y a du transcendantal dans l'histoire, et il est de la nature de ce transcendantal de ménager la latitude d'un rapport réfléchi au travers duquel l'espèce humaine choisit de fait entre un certain nombre de manières possibles d'être ce qu'elle est. Ce sont aux conditions de possibilité mêmes d'un espace humain-social, d'une identité personnelle et collective, que l'on touche avec ces quelques axes invariables que l'on retrouve au fil des grandes mises en forme successives de l'être-ensemble. » (M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 2005 [1985], p. 26).

On retrouve dans cette nouvelle figure du « doublet empirico-transcendantal » la notion, tenue dans un demi-jour délibéré, de structures invariantes ordonnant des choix prédéfinis. Une telle réflexion semble chercher à saisir les structures logiques de l'action, mais refuser d'affronter tout à fait le paradoxe fondamental qui consiste à avoir à se penser soi-même sans en avoir la possibilité, ce qui déplace la difficulté d'une manière qui, en la naturalisant,

paralyse la réflexion tout en l'éloignant des problèmes pratiques qu'elle n'aurait jamais dû quitter. Si la signification concrète des concepts d' « espace humain-social », d' « identité personnelle et collective », ou encore d' « être-ensemble » semble pour l'auteur aller de soi, il semble qu'il faille plutôt voir dans ces formules un peu trop faciles, une manière d'aplanir la difficulté en se contentant de la désigner.

L'analyse logique de l'action, par opposition à l'historicisme, dit en l'occurrence « transcendantal », se caractérise donc par un rapport différent au temps : là où le second convoque des transitions permettant d'établir des continuités temporelles de sens, l'analyse logique voit à tout instant des possibilités de rupture, sinon des ruptures effectives ; là où il voit un foisonnement de sens, elle en met au jour l'étonnante rareté ; là où il se fait pour son lecteur le garant d'une histoire univoque, elle provoque l'interrogation angoissée quant à la manière la plus juste de se rapporter aux événements passés ; là, enfin, où il semble disparaître de l'actualité en s'immergeant dans le flux ordonné du temps, elle se saisit violemment du moment présent en cherchant à le considérer du point de vue de l'éternité. Mais on ne peut percevoir cette attitude analytique comme contradictoire que si l'on cherche à voir dans la réflexion théorique autre chose qu'un moyen de déterminer les meilleures actions à entreprendre, et qu'une simple action parmi d'autres.

Il en résulte que l'analyse logique se distingue de l'analyse historiciste quant au problème crucial de la *justice*, c'est-à-dire de l'évaluation d'un ordre social donné. On a vu en effet comment celle-ci devait être considérée, à partir de la forme de nos actions, comme la résultante symbolique d'un processus dynamique plutôt que comme un concept qui inclurait abstraitement l'ensemble des significations que nous sommes susceptibles de donner au qualificatif de « juste » dans les diverses situations où nous trouvons à l'appliquer. Au contraire, on sait l'historicisme préoccupé de la justice sous la forme de la grave question des *valeurs*, et plus précisément de leur relativité et de leur perte. Ainsi, quelle que soit la manière dont il se présente, en particulier chez des successeurs de Max Weber, tels que Carl Schmitt, Leo Strauss, Raymond Aron ou encore Marcel Gauchet, il est comme hanté par le spectre du « désenchantement ». Le naturalisme, c'est-à-dire l'attitude contemporaine (bien qu'apparue dans la Grèce antique) issue de l'accélération historique du développement des sciences et de techniques aux alentours du XVII^e^ siècle – et que Lévi-Strauss n'avait pu comparer, par son ampleur, qu'à la révolution néolithique – aurait, par bien des manières, précipité notre rapport au monde dans l'enfer glacé d'un objectivisme dénué de sens. Il ne nous resterait plus, alors, qu'à nous souvenir de celui que nous n'avons plus, et dont certains peuples, oubliés de nos

frénésies rationalisatrices et techniciennes, nous donnent encore çà et là l'image précaire, et quelque peu attristante.

Notre monde serait donc désenchanté parce que nous refuserions de recourir à des concepts sacrés ou magiques pour rendre compte des phénomènes naturels, et que, corrélativement, nous ressentirions la vacuité de leur sens comme de notre propre existence. Il est toutefois difficile de déterminer dans quelle mesure le monde actuel serait pour cette raison plus attristant que l'ancien, puisque aucun d'entre nous n'a vécu assez longtemps pour nous permettre valablement d'établir la comparaison. En réalité, cet effet de tristesse est bien plutôt induit par la position occupée par l'analyse elle-même, et qui consiste à assigner à nos prédécesseurs un rapport au monde vraiment signifiant et heureux, et dont la réflexion historique et une certaine forme d'introspection nous permettraient encore – mais pour combien de temps, et à combien d'entre nous ? – de détenir la clef. On peut constater en tout état de cause que la thématique a survécu au moins un siècle après sa formulation initiale et qu'elle ne semble pas sur le point de s'éteindre faute de combattants.

Le caractère illusoire de la position historiciste propre, sinon à Weber lui-même, du moins à la tradition wébérienne, est mis au jour par le dévoilement de son ambivalence cachée. En effet, en dépit de son évidence apparente, il n'est pas difficile de constater, dans la constatation wébérienne de la perte du sens par l'objectivisation rationnelle des comportements humains, tous les éléments d'un comportement sacré. Car c'est bien un nouveau mystère que nous sommes conviés à célébrer : une évolution historique que nous n'avons pas vraiment voulue, et qui, contrairement à ce qu'elle était pour Hegel, n'est porteuse d'aucune forme d'accomplissement ni de progrès, mais plutôt du déploiement infini de malentendus sur ce que nous nous disons et ce que nous croyons être et faire ensemble. Or dresser ce constat effaré, est-il besoin de le souligner, ne nous est strictement d'aucune aide pour lever de tels malentendus : la constatation lucide de notre condition est tout ce à quoi nous pouvons raisonnablement aspirer.

Très paradoxalement, Weber lui-même, en définissant les rapports sociaux et politiques modernes comme désenchantés et objectivés, inaugurait donc un nouveau type de discours sacré. Ce discours, paré de toutes les marques de la scientificité, s'articulera en particulier autour d'une notion censée désigner ce qui reste de sens inamovible dans un monde qui s'en croit dépourvu : « le » politique. L'instance sacrée du « politique », nouvellement découverte par le discours scientifique sur nous-mêmes qu'inaugure la *sociologie des religions*, peut cependant s'appuyer sur un objet qui en manifeste la présence sans délivrer le secret de son essence : l'Etat. C'est ainsi que Marcel Gauchet, dernier grand continuateur en date de la

tradition, inaugurée par Weber, de la méthode subjectiviste en anthropologie, articule tout son discours sur l'opposition de sociétés *à religion* et sociétés *à Etat*. Se méprenant délibérément sur le sens du concept lévi-straussien de « pensée sauvage », il maintient la nécessité d'utiliser les concepts de « sauvages » et de « primitifs » pour caractériser les populations organisées de manières différentes de la nôtre, en se justifiant de la sorte :

« C'est d'abord faute d'alternatives convaincantes, et dans le sentiment que mieux vaut assumer en conscience une tradition critiquable que de croire s'en évader par la magie d'un mot nouveau ; mais c'est surtout parce qu'il s'agit de conserver au-delà de cette inclusion le sens de la différence qui les a précisément, jusqu'à il y a peu, fait exclure de l'histoire. » (*Ibid.*, p. 19-20).

A quoi l'on pourrait cependant objecter que si, en effet, il est parfaitement illusoire de chercher dans « la magie d'un mot nouveau » la solution à un problème logique, il convient peut-être d'examiner si ce problème, qui nous fait utiliser des termes si lourdement connotés, est formulé comme il conviendrait de l'être. Mais la « différence » invoquée est si majeure qu'elle peut bien justifier cet accommodement avec la logique et la morale :

« La discontinuité décisive qui nous sépare d'elles et qui les a si longtemps rangées du côté de l'autre – la manifestation patente de l'écart, c'est l'absence d'Etat et le secret de l'identité [*comprendre : la leur*], c'est le rôle de la religion. A partir du moment en effet où nous discernons que le religieux occupe toute la place, y compris celle qui reviendra par suite à l'Etat, nous tenons le principe qui à la fois les différencie et les identifie. (…) Des dizaines de millénaires, sans doute, de religion contre la politique ; cinquante siècles de politique contre la religion, pour en arriver à l'exténuation en règle de celle-ci et à la résorption du legs le plus lourd et le plus obsédant de notre plus lointain passé. Voilà qui nous donne la mesure de l'arrachement que nous venons de vivre et dont nous commençons à peine à nous remettre. » (*Ibid.*, p. 20-21)

Il est sans doute difficile de ne pas céder à l'attrait d'une telle récapitulation grandiose de l'histoire de l'humanité depuis ses commencements. Il n'existe cependant aucune raison valable de le faire, quand bien même il faudrait pour cela ranger au rayon des objets sacrés le facteur même de différenciation d'avec la pensée religieuse que ce discours tient pour évident, à savoir *l'Etat*, avec son corollaire, le discours scientifique, ou plutôt épistémologique[1].

[1] Outre la référence à Weber, cette disjonction des sociétés sans Etat et avec Etat s'apparente à celle de Pierre Clastres, sur laquelle on reviendra ultérieurement (*infra*, chap. 8), la parenté wébérienne de cette analyse paraissant en l'occurrence plus déterminante, du fait de l'indexation de cette distinction à la notion de religion.

S'ouvre alors à la réflexion politique une phénoménologie approximative de « l'être-sujet »[1], qui ne s'enracine plus dans la structure de la perception individuelle mais n'en prétend pas moins délivrer la vérité des rapports sociaux, et qui revient de fait à priver radicalement les individus agissants de la conscience de leur action et du sens de leurs conflits. La politique s'efface ainsi derrière l'avènement de la « démocratie », figure de l'illusion des sujets modernes quant à leur propre capacité d'action :

> « Le sens proprement social de leur lutte leur échappe, il existe indépendamment d'eux, même s'il n'a pas d'autre réalité que celle agie par eux. Cas de figure type d'une *réflexivité collective inconsciente d'elle-même*. Le conflit assure une fonction réfléchie qui exclut la conscience des agents. C'est de l'impossibilité même de la réunion des esprits et de l'ignorance de ce que leur déchirure opère que vit le social-sujet. Il y a encore du sujet, autrement dit, là même où l'on est « sorti », et on ne peut plus radicalement, de la « métaphysique de la pure présence à soi ». L'oiseau de Minerve, ici, a décidément laissé passer l'heure du crépuscule. » (*Ibid.*, p. 378.)

Etrange analyse, en vérité, qui tout à la fois tente de rendre compte de la conflictualité et s'interdit d'en dire le moindre mot, en semblant voir dans la figure d'un « social-sujet» pourtant on ne peut plus énigmatique les voies du dépassement de la critique de la subjectivité constituante opérée à grand fracas dans les années 1960. Ce n'est pas pourtant parce que, *à l'évidence, les relations sociales ne sont pas, à proprement parler, un « sujet »*, qu'elles ne peuvent pas faire l'objet d'une évaluation subjective ni corrélativement de prises de positions symboliques – celles-là mêmes en fonction desquelles le concept « d'ordre symbolique » peut être utilisé (avec toutes les précautions qu'on a vues). Critiquer l'usage immodéré de la notion de subjectivité ne revient pas, en effet, à refuser de penser la signification des actions individuelles : c'est au contraire leur donner toute la place qui leur convient, en leur restituant la part symbolique qui est la leur. Comme on l'a vu en effet au chapitre précédent, les valeurs et les significations des actes n'apparaissent qu'au sein des rapports de force dans lesquels sont pris les sujets, qu'une analyse de type gauchetienne prive donc davantage de l'intelligibilité de leur action que ne l'ont jamais fait les philosophes qu'il évoque.

[1] M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 2005 [1985], p. 402.

*La rationalité ambiguë de l'Etat (Max Weber)*

L'impossibilité de penser la possibilité du conflit, comme, dès lors, la signification même des actions individuelles en société, représente donc le coût à payer au plan politique de l'adoption d'une attitude historiciste en anthropologie. Chez son principal promoteur, Max Weber, elle a cependant un versant positif beaucoup plus connu : celui d'une définition abstraite de l'Etat, fondée elle-même sur une typologie de statut mixte, à la fois objective par définition, et cependant fondée sur le sentiment subjectif, de la légitimité[1]. Cette typologie n'est pas, en droit, évolutionniste, au sens où ses catégories représenteraient nécessairement des étapes au sein d'une certaine une succession historique, mais elle l'est cependant partiellement en fait, dans la mesure où elle permet d'éclairer l'histoire des formes de légitimité occidentales et en particulier l'avènement de l'Etat rationnellement organisé par opposition aux deux autres types de domination, fondées respectivement sur l'autorité « charismatique » et sur l'autorité « traditionnelle »[2]. Il convient d'en rappeler la célèbre définition :

> « Nous entendons par Etat une « entreprise politique de caractère institutionnel » lorsque et tant que sa direction administrative revendique avec succès, dans l'application des règlements, le monopole de la contrainte physique légitime. » (M. Weber, *Economie et société*, 1995 [1971], t. I, p. 97).

De fait, l'Etat est pour Weber foncièrement associé à la logique rationnelle, objective et désenchantée du capitalisme dont il décrit les conditions historiques de l'avènement dans son étude sur l'éthique protestante[3]. C'est notamment dans le fameux concept de « monopole » de la contrainte physique détenu par l'Etat que s'exprime le caractère essentiellement économique, c'est-à-dire objectivé à la manière dont le sont les relations humaines, par l'intermédiaire notamment de l'organisation de la circulation des choses, de la conceptualisation de la légitimité politique par l'intermédiaire du concept d'Etat. L'utilisation

---

[1] M. Weber, *Economie et société*, Paris, Plon, 1995 [1971], chap. 1, §17. Notons que, *a contrario*, une réflexion purement objective sur la rationalisation des relations sociales en soulignera la finalité concrète plutôt que les ressorts subjectifs, en particulier d'ordre religieux. C'est ainsi qu'Albert O. Hirschman, dans un texte crucial, formule son opposition à M. Weber en affirmant que « la diffusion des structures capitalistes résulte en grande partie de la recherche non moins acharnée [que celle du salut personnel] d'un moyen d'éviter l'effondrement de la société, à une époque où celle-ci se trouvait directement menacée dans ses fondements mêmes par la précarité des conditions dans lesquelles se maintenait l'ordre intérieur et extérieur » (*Les passions et les intérêts*, Paris, PUF, 1997, p. 117). On voit à quel point cette perspective correspond à celle par laquelle nous avons défini plus haut (chapitre 3) la politique comme entreprise de préservation et d'enrichissement des relations sociales.

[2] Voir la lecture qu'en font B. Badie et P. Birnbaum, *in Sociologie de l'Etat*, Paris, Hachette, 2008 [1979], p. 44-45.

[3] M. Weber, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Paris, Plon, 1964.

du concept de monopole signifie en cela que la domination étatique doit être conçue de la même manière que les capitalistes conçoivent le monde. La rationalisation des comportements dans l'organisation, qui constitue le cœur de la célèbre définition wébérienne de la bureaucratie, est ainsi comme la face visible de la nécessité d'acquérir, dans la sphère des échanges de biens que constitue le marché, une position dominante[1]. L'Etat est ainsi le détenteur légitime, sur le marché de la contrainte physique, de la position absolument dominante, par l'exercice du monopole de sa distribution. En tant qu'institution ou organisation d'individus finalisée par rapport à un but, il est une entreprise d'un genre particulier à cause du type de valeurs dont elle s'occupe, mais qui demeure néanmoins susceptible d'être analysée exactement de la même manière que les organisations visant simplement à permettre aux individus de gagner leurs moyens de subsistance.

L'Etat apparaît donc comme on le voit d'une manière entièrement subordonnée, quant à sa forme, aux grandes évolutions impersonnelles (quoique, paradoxalement, subjectivement appréhendables) des manières de concevoir le sens de l'existence. Sa définition par Weber apparaît donc foncièrement ambiguë : d'un côté, elle réduit l'Etat à n'être qu'une organisation parmi d'autres, ouvrant la voie à toutes les théories visant à appliquer à l'administration publique les normes en vigueur dans les organisations privées et à la réduction de la vie politique à un jeu d'intérêts économiques ; mais d'autre part, elle conserve à l'Etat un statut à part du fait de la spécificité de son objet, à savoir la contrainte « légitime ». De fait, comme on l'a vu, la possibilité de la violence est structurellement constitutive de la nécessité du travail moral et politique, c'est-à-dire de la possibilité même qu'advienne le moindre *sens* au sein des actions humaines. Il est donc nécessaire que l'analyse de l'Etat, forme moderne de la politique et de la morale commune, occupe une place centrale dans l'étude générale de l'organisation de la société.

On sait que la manière dont Weber formule une telle nécessité est celle de la *justification de l'action*, et dont l'opposition entre « éthique de la conviction » et « éthique de la responsabilité », qui clôt la conférence sur « le métier et la vocation de politique », que l'on a déjà rencontrée au premier chapitre, pose le problème de la manière la plus aiguë[2]. S'il convient que les deux éthiques, celle des principes et celle des conséquences, sont complémentaires en pratique chez un homme qui peut authentiquement « prétendre à la « vocation-politique » »[3], Weber, comme on le sait, n'en affirme pas moins qu'elles relèvent

[1] Voir *infra*, chapitre 10, pour davantage de développements sur la notion de bureaucratie.
[2] M. Weber, *Le savant et le politique*, Paris, 10/18, 2002 [1959].
[3] *Ibid.*, p. 219.

d'une disjonction principielle[1]. Il s'ensuit qu'il y a un aspect fondamentalement *tragique* de l'action politique, laquelle, tantôt confronte les idéaux de l'acteur à son impossibilité de s'y tenir en pratique[2], et tantôt lui révèle, inversement, que l'action qu'il a entreprise ne correspond pas, au bout du compte, à ses intentions initiales :

> « Il est une chose incontestable, et c'est même un fait fondamental de l'histoire (…) : le résultat final de l'activité politique répond rarement à l'intention primitive de l'acteur. On peut même affirmer qu'en règle générale il n'y répond jamais et que très souvent le rapport entre le résultat final et l'intention originelle est tout simplement paradoxal. Mais cette constatation ne peut servir de prétexte pour s'abstenir de se mettre au service d'une cause, car l'action perdrait alors toute consistance interne. » (Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 2002 [1959], p. 199).

A première vue, cette remarquable analyse pragmatique de l'action individuelle se borne à mettre en lumière les limites de l'action humaine. Mais comme nous l'avons souligné plus haut, elle s'en autorise cependant pour précipiter le soupçon du non-sens sur l'ensemble de ces actions. C'est là ne pas comprendre que l'idée d'une *plénitude* de signification, que Weber oppose implicitement à la dure réalité comme un idéal absolu, entre en contradiction avec la notion même de sens, qui implique la relativité des valeurs des éléments signifiants, donc leur rareté. Si, au plan pragmatique, le *découragement* est une éventualité fréquente, la *persévérance* est en revanche une nécessité impérative et naturelle, qui conduit à reconsidérer sans cesse quelles actions sont à entreprendre et de quelle manière il convient de le faire. L'opposition de l'éthique de la conviction et de l'éthique de la responsabilité fait donc bon marché du fait que la conviction, *à proprement parler*, ne vaut *rien* si elle n'est pas partageable, donc susceptible d'être attestée en pratique par l'intermédiaire d'une « épreuve », pour reprendre le concept de la sociologie pragmatique.

Dès lors, on ne saurait véritablement en concevoir d'alternative. Celui qui refuse de continuer par conviction à assumer les moyens nécessaire à la réalisation de son idéal, contrairement à ce que semble penser Weber, ne fait pas *rien* : il *témoigne*, publiquement, du fait que l'action où tous ont leur part est mal engagée et, quelles que soient ses intentions, incite chacun, *de fait*, à prendre ses responsabilités pour en modifier le cours. Quant à celui qui assume les conséquences, il témoigne du fait que son action était logiquement nécessaire. Il n'est donc pas nécessaire de croire que les héros florentins de Machiavel, que cite Weber,

---

[1] *Ibid.*, p. 209.
[2] *Ibid.*, p. 208 : « c'est bien le problème de la justification des moyens par la fin qui voue en général à l'échec l'éthique de la conviction ».

« ont préféré la grandeur de leur cité au salut de leur âme »[1] : de fait, ou bien ils ont effectivement sauvé leur âme en sauvant la cité, ou bien ils ont simplement commis un acte abominable que rien ne justifiait. La décision est affaire de choix politique, et engage *collectivement* les membres de la cité : car aucune autre instance de justification, connaissable par nous, ne peut apporter la moindre lumière « extérieure » sur la question.

La possibilité du non-sens de l'action, ou plus exactement la précarité de ce sens, fait que pour Weber la violence est une caractéristique fondamentale de l'Etat, alors même qu'il faudrait plutôt définir la politique, au contraire, comme le travail de construction de rapports sociaux non violents, c'est-à-dire riches de significations possibles. L'ambiguïté foncière de la conception wébérienne de l'Etat tient donc finalement au fait qu'il est défini comme une organisation rigoureusement rationnelle qui, simultanément, ne tient que par la possibilité de renoncer brutalement à toute rationalité et toute signification. Au lieu que la violence soit ce à quoi s'oppose l'instrument politique appelé Etat, celui-ci va au contraire être défini comme celui qui utilise la violence de manière légitime. C'est peu de dire que dans cette perspective les notions de bien et de justice s'éloignent de l'horizon de l'action humaine, dans sa réflexion autorisée tout au moins. Mais sur ce point, sur lequel les philosophes politiques wébériens – Strauss et Schmitt en particulier – ont tant insisté, il faut au moins reconnaître avec eux qu'il n'avait fait en un sens que prendre la suite d'un certain nombre de ses devanciers, en particulier les membres de l'école du droit naturel moderne. Existe-t-il d'autres moyens de définir l'Etat, et ainsi de se déprendre d'une conclusion si insatisfaisante ?

## 4.2 L'Etat et le discours anthropologique

### *L'Etat, la politique et l'anthropologie moderne*

Pour comprendre le concept d'Etat, l'étude du discours théorique sur celui-ci ne relève pas d'une précaution méthodologique préalable : c'est bel et bien une nécessité impérative. On ne peut commencer à étudier l'Etat que si l'on analyse la manière dont il convient de poser le problème du pouvoir. Or la question à laquelle le constat d'échec dressé par Weber devant la tentative de justification de l'action de l'Etat constitue une réponse désespérée, est de fait plus ancienne que lui. C'est ce qu'établit notamment Marc Abélès en étant conduit à montrer, par sa tentative d'appliquer aux phénomènes politiques un regard authentiquement

[1] *Ibid.*, p. 217.

anthropologique, et non pas simplement sociologique, que la discipline anthropologique elle-même est partiellement solidaire de la problématisation de l'Etat à l'âge classique, à partir du problème, alors authentiquement nouveau, de la justification de l'autorité et de l'obéissance. Dans son audacieuse *Anthropologie de l'Etat*, il retrace donc la généalogie des études anthropologiques sur l'Etat, montrant la solidarité de la réflexion scientifique et comparatiste à ce sujet avec la problématique du droit naturel moderne : celle du fondement de l'autorité sur le consentement des individus à qui elle s'adresse, au moyen, en particulier, de la notion de contrat[1].

Marc Abélès analyse cette parenté chez les deux auteurs considérés comme les fondateurs de l'anthropologie politique, dans la deuxième moitié du XIX^e^ siècle : Henry James Sumner Maine, juriste, auteur d'*Ancient Law* (1861), et Lewis Henry Morgan, qui publia en 1877 *Ancient Society*, « célébré en son temps par Marx et Engels comme la première tentative conséquente d'offrir une interprétation matérialiste du monde des primitifs et de l'évolution des sociétés humaines »[2]. Des deux auteurs, c'est cependant le premier, le « réactionnaire » Maine, qui, par sa réflexion critique sur le concept de contrat, ouvre précisément les perspectives les plus riches sur la question de la liberté en société. Comme le montre Abélès, la perspective comparatiste et historique qu'il adopte afin de relativiser le contrat comme une forme parmi d'autres, et la plus tard venue, des modes relations interindividuelles, est une machine de guerre positiviste, antiphilosophique, contre la fiction contractualiste des théoriciens du doit naturel.

En réhabilitant les sociétés primitives contre les sociétés civilisées, montrant que les premières ne sont pas dépourvues de politique même si celle-ci n'existe pas chez elles sous la même forme, Maine relativisait, par réaction vis-à-vis du courant jusnaturaliste, le caractère décisif de l'Etat dans la réflexion sur la société et la liberté individuelle. Il convient donc, note Abélès, de ne pas s'attarder outre mesure sur les théories réactionnaires ou contre-révolutionnaires sur lesquelles il s'appuie (notamment une théorie du pouvoir patriarcal analogue à celle de Filmer, le célèbre adversaire de Locke, ainsi que de Rousseau) afin d'opposer au « contrat » individualiste le « *status* » des primitifs, tant est grand le gain théorique de cette opération qui ouvre aux sciences humaines de vastes champs d'investigation. Plutôt que d'opposer, comme les jusnaturalistes, l'état de nature à l'état civilisé, on parlera désormais de sociétés *à Etat* et *sans Etat*, distinction qui, « en s'imposant,

[1] M. Abélès, *Anthropologie de l'Etat*, Paris, Payot, 2005 [1990] ; voir *infra*, titre 2.
[2] *Ibid.*, p. 16 (voir *infra*).

marque clairement la défaite de l'anthropologie philosophique telle qu'elle s'était imposée avec Hobbes, Locke et Rousseau »[1]. En effet :

> « Présupposer qu'il existe un état de nature équivaut à reconnaître que l'individualisme est toujours déjà présent dans les sociétés archaïques. Toute la démarche des philosophes classiques pose comme premier l'individu : le politique est l'objet d'une construction *a posteriori*. La philosophie historiciste de Maine pose au contraire que l'individualisme est une construction dérivée à partir de liens sociaux et politiques antécédents.
>
> En d'autres termes, là où les philosophes marquent l'existence d'une discontinuité radicale (entre la société politique et l'état de nature), Maine ne cesse d'affirmer que le lien politique est toujours déjà présent. Présent, certes, mais amalgamé, aplati dans un univers tout entier dominé par ce qu'Engels appellera un peu plus tard « les vieux liens gentilices ». » (M. Abélès, *Anthropologie de l'Etat*, Paris, Payot, 2005, p. 44.)

Aussi, plutôt que de se limiter, comme le suggère M. Abélès lui-même[2], à voir dans le geste de Maine la préfiguration des réflexions anthropologiques sur les institutions et l'opposition principielle entre « holisme » et « individualisme » comme chez Louis Dumont et à sa suite Vincent Descombes (voir *infra*, chapitre 5), on peut y voir l'amorce, énoncée depuis le terrain empirique du droit comparé et donc à un degré d'abstraction relativement faible, d'une authentique réflexion sur les *structures symboliques* de notre propre société. En effet, la comparaison avec les autres sociétés ne nous révèle pas seulement la relativité de nos concepts sociopolitiques, mais aussi la nécessité du concept général et réflexif de *structures symboliques*, par l'intermédiaire duquel l'action (*la « nôtre » comme la « leur »*, indissociablement) peut être rendue intelligible. De telles structures ne sont en quelque sorte que le produit d'une réflexion critique sur nos propres concepts politiques fondamentaux. Ainsi, ces structures, et en particulier les étranges comportements rituels qu'elles permettent d'éclairer, ne sont pas saisissables autrement que dans leur manifestation *littérale*. Il n'y a pas, encore une fois, à inventer et à invoquer d'instance mystique, comme « le » politique, pour comprendre nos propres comportements : ce serait en effet sacraliser ce que l'on se propose d'analyser. En effet, ce que M. Abélès nomme de la sorte, tout en s'interdisant de le penser, n'est jamais que le jeu dans lequel, *à l'envers des signes*, nous jouons constamment nos propres vies : c'est la logique même de nos propres actions, et des relations de pouvoir que nous établissons entre nous.

Ce qui est donc pour l'anthropologue un concept heuristique, qui lui permet d'appliquer à la vie publique française les « outils » habituels d'analyse des populations exotiques, devient

---

[1] *Ibid.*, p. 46.
[2] *Ibid.*

dans une perspective réellement philosophique le moyen de dissoudre complètement aussi bien la science politique que l'anthropologie scientifique. Au lieu d'énoncer la possibilité de constituer l'anthropologie de l'Etat, le regard anthropologique (ou plus généralement *critique*, en un sens proche de celui de Boltanski) devrait donc dissoudre l'idée mythique « du » politique associée à la surdétermination du concept d'Etat dans la réflexion occidentale.

C'est donc également le danger de se limiter à une opposition empirique à l'égard de sociétés rétives à la grammaire contractualiste que de rigidifier cette opposition, nous enfermant dans l'Etat et le contrat aussi sûrement que nous rejetons les autres dans un « tribalisme » confus. De fait, M. Abélès montre bien les limites de l'anthropologie politique, qui, liée par son opposition à l'école du droit naturel, « n'en demeure pas moins sous le charme de l'Etat »[1]. Mais il n'en tire pas radicalement pour sa part l'ensemble des conséquences, se contentant d'ajouter, comme si c'était réellement possible, un territoire de plus – *le sien propre*, celui de la société française – au champ d'investigation de l'anthropologie. D'où en définitive le double patronage, foucaldo-wébérien, de son étude[2] : de Foucault, il conserve l'idée d'une anthropologie radicalement et problématiquement retournée sur elle-même, tout en gardant de Weber le reliquat d'attitude irrationnelle à l'égard de son objet, paradoxalement nécessaire pour justifier un discours disciplinaire et scientifique sur *ce « soi-même »* qu'il continue à hypostasier en le désignant du nom décidément commode que lui avaient donné les philosophes classiques, celui d'Etat[3].

Mais que peut signifier concrètement se passer du concept d'Etat pour penser authentiquement les rapports de pouvoir ? Et comment peut-on définir un exercice légitime du pouvoir en régressant de l'institution étatique, clairement définie, à une instance « gouvernementale » inévitablement beaucoup plus floue ?

---

[1] Ibid.
[2] Ibid., p. 156.
[3] Rappelons que, dans sa propre lecture de Hobbes, Michel Foucault avait mis en lumière le contexte stratégique d'énonciation de la théorie hobbienne de l'Etat : il s'agissait, littéralement, de stabiliser le nom de l'autorité (l'épistémologie hobbienne étant elle-même, comme on le sait, une sémiologie : voir *infra*, chapitre 6). Pour être plaisante, sa formule conclusive n'en est pas moins exacte : « Lorsque le Capitole de l'Etat a été menacé, une oie a réveillé les philosophes qui dormaient. C'est Hobbes » (M. Foucault, *Il faut défendre la* société, Paris, Gallimard-Seuil, 1996, p. 86).

*L'Etat, la politique et l'anthropologie classique*

La critique de l'anthropologie en tant qu'elle procède, autant par réaction que par filiation, du problème philosophique du fondement de l'Etat, nécessite de faire retour sur la manière dont a été constitué ce problème à l'âge classique. On peut ainsi comparer cette opération à celle tentée par Bruno Latour dans le champ épistémologique et sociologique. D'après ce dernier, on s'en souvient, l'âge classique aurait inventé l'idée d'une science entièrement fondée sur la nature, au prix selon lui d'instaurer un partage silencieux (*symbolique*, à vrai dire) entre « choses en soi » et « hommes entre eux ». Mais un tel partage en suppose un autre, négligé par Latour, celui qui permet de fonder l'exercice de la raison également « en matière pratique ». Car c'est bien le désir de *justifier en nature* l'ensemble de la réalité, *y compris l'existence elle-même* qui, accompagnant l'essor des techniques et le bouleversement des modes de vie, commande d'un même tenant la théorie moderne de la connaissance et la théorie moderne de la société.

Si donc le XVII^e^ siècle a inventé l'« épistémologie », il a surtout inventé également la « philosophie politique », issue de l'idée, non d'une science, mais d'un *droit* fondé sur la nature, et au prix du partage, beaucoup plus connu celui-là, entre *homme de nature* et *homme social*. Mais, parce que cette opposition à la fois fictive et nécessaire était notoirement incompréhensible, et qu'elle s'accompagnait de paralogismes aussi aveuglants qu'inextricables (en particulier le statut du concept d'« homme à l'état de nature », qui y occupe une place indéfinissable entre la fiction et la réalité), elle fut déconsidérée sans trop de difficultés, dès la fin du XVIII^e^ siècle. Ainsi chez Kant[1], la notion de contrat, déplacée sur le pur plan des « idées » rationnelles, n'a-t-elle déjà plus la même valeur qu'elle avait encore chez Rousseau, où, occupant une place centrale, elle est encore présentée comme découlant de l'évolution naturelle de l'humanité[2]. Peu après, Hegel, lui donnera en quelque sorte le coup de grâce théorique, sur fond d'essor des divers essentialismes romantiques, et plus tard du nationalisme[3]. Cependant, la manière dont la nouvelle anthropologie, critiquant un peu trop facilement les fictions contractualistes, s'est saisie du problème que lui laissait le jusnaturalisme classique, fit fond sur une opposition différente et tout aussi fictive, bien que marquée du sceau d'observations empiriques qui lui donnaient son cachet scientifique, en dépit de son ethnocentrisme caractérisé : « primitifs sans Etat » *versus* « civilisés pourvus d'Etat ».

[1] Voir Kant, *Doctrine du droit*, Paris, Vrin, 1993, § 47, p. 198.
[2] Voir Rousseau, *Du contrat social*, Paris, GF-Flammarion, 2001, p. 55.
[3] Voir Hegel, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, Paris, Vrin, 1972.

Il faut donc revenir sur cette transition entre les deux discours anthropologiques successifs sur l'Etat, le premier qui le fonde, et le second qui l'utilise à d'autres fins. La « naïve » anthropologie empiriste de l'âge classique assumait clairement la nécessité de penser d'une même manière l'homme et les choses afin de définir les véritables fondements, et par là le bon exercice, du pouvoir : en termes contemporains, « il appartiendra à cette anthropologie de montrer que les individus disposent des capacités rationnelles de construire (Hobbes) ou de découvrir ces normes qui leur sont extérieurement données (Locke, Pufendorf) et qu'ils peuvent y soumettre leur conduite »[1]. C'est en effet ce dont témoigne par-dessus tout l'œuvre de Hobbes, pénétrée de part en part d'un matérialisme complet, aussi bien en épistémologie qu'en politique[2]. Le but est bien de *fonder les normes en nature* et ainsi de justifier l'autorité en découpant la sphère de son exercice légitime par rapport à celle des droits « naturels et imprescriptibles », dans les termes de la Déclaration de 1789, de tout être humain.

Cependant, si l'épistémologie empiriste a fait l'objet de débats et de critiques riches et variés, le débat sur le naturalisme en politique, outre quelques tentatives de restaurer le droit naturel antique (dont l'œuvre de Michel Villey est un bon exemple), semble s'être polarisé de manière surtout radicale. La réflexion sur le droit naturel moderne et son héritage semble ainsi actuellement l'objet d'un partage assez net. On trouve d'une part, ses *critiques*, réactionnaires ou révolutionnaires, notamment illustrées, pour les premières par la tradition de l'analyse de la politique à travers le prisme d'un ordre de signification perdu, généralement de nature religieuse, présenté comme anciennement *indiscuté et indiscutable*, et dont Weber donne une formule faible ; et pour les secondes, par la critique des droits de l'homme inaugurée par *La question juive* de Marx (et sur laquelle nous reviendrons, section 3 de ce chapitre). Et, d'autre part, les tentatives de s'y tenir malgré toutes ses insuffisances, par l'intermédiaire de son baptême rationaliste dans une philosophie néokantienne et enfin pleinement « humaniste »[3].

Dans cette dernière perspective, il ne s'agit certes plus de fonder les normes en nature, mais en *raison*, en s'autorisant d'une naturalité présumée de la raison humaine – dans un constat supposé d'évidence. Les naïvetés pseudo-empiristes concernant les hommes à l'état de nature n'y sont plus de mise : l'heure est à l'avènement d'une réflexion purement abstraite sur les normes héritées des « Lumières ». Ainsi l'homme de cet humanisme n'est-il plus celui,

---

[1] C. Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF, 1993, p. X.
[2] Voir p. ex. L. Jaume, *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, Paris, PUF, 1986 ; P.-F. Moreau, *Hobbes. Philosophie, science, religion*, Paris, PUF, 1989.
[3] Le prototype en est indiscutablement fourni par l'ouvrage de L. Ferry et A. Renaut, *Philosophie politique*, Paris, PUF, 2007 [1984-1985].

traversé d'affects et de passions, des philosophes politiques de l'âge classique, mais il n'est pas encore non plus celui, indéfiniment diffracté et relativisé, que donne à voir par l'ethnologie moderne : c'est une figure intermédiaire, flottant dans un espace à la fois acritique et saturé de normes, lesquelles, historiquement constituées, ne s'y présentent pas moins comme absolument universelles.

Cet humanisme philosophique abstrait accompagne, de manière tout irréfléchie et acritique, le déploiement de l'anthropologie moderne fondée sur le recueil de données empiriques, articulés que sont ces deux discours autour de la notion de *nature humaine*, qui fait désormais paradoxalement, chez l'un comme chez l'autre, l'objet d'un silence aussi respectueux qu'impérieux. Comme l'a bien montré, Foucault, « l'homme » commence ainsi seulement à prendre son épaisseur conceptuelle au tournant des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles. Ainsi, pour reprendre ses propres termes, l'anthropologie moderne s'oppose-t-elle à l'ancienne en ce que, « maintenant que le lieu de l'analyse, ce n'est plus la représentation [*c'est-à-dire la connaissance rationnelle parfaite par sa clarté*], mais l'homme dans sa finitude, il s'agit de mettre au jour les conditions de la connaissance à partir des contenus empiriques qui sont donnés en elle »[1] ; entreprise tout à fait étrange et paradoxale cependant, comme nous l'avons déjà relevé à plusieurs reprises (*supra*, chapitre 2).

A l'arbitraire doublet « nature-société » a ainsi succédé, pour s'y superposer exactement, le non moins arbitraire doublet « primitifs-civilisés » : mais si les tenants du premier partaient de l'idée tout abstraite de nature pour faire mine de s'étonner d'en trouver des exemples concrets chez les sauvages du Nouveau Monde, ceux qui se réfèrent au second recueillent précieusement les objectives données ethnographiques, combinent sans fin les astucieuses analyses ethnologiques des comportements des « Primitifs » pour remettre éternellement en question l'idée, pourtant au point de départ de leur entreprise, qu'ils méritent bien d'être qualifiés de la sorte[2]. Si désormais certains épistémologues empiristes, dans la lignée de leurs prédécesseurs classiques, continuent à grand bruit de chercher les fondements de la connaissance du monde dans la structure de notre perception, en épurant le langage dans ce but autant que faire se peut, les anthropologues modernes les regardent ainsi avec perplexité et

[1] M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 329.

[2] Les signes aveuglants ne manquent pas de cette curieuse perplexité structurelle des anthropologues modernes, produit d'un bien étrange mélange de générosité et de condescendance, vis-à-vis des hommes qui font l'objet de telles études. On se souvient qu'au terme de longues et savantes discussions, le musée censé consacrer l'intérêt que les Français portent de longue date à ces populations lointaines n'a pu être baptisé que du nom de son adresse parisienne. A tout le moins ce scrupule honore-t-il une profession, qu'il a mis, comme on le sait, un certain temps à inquiéter.

envie, quand ils ne cherchent pas à leur suite à fonder l'intelligibilité de l'action sur la connaissance de l'organisation du système nerveux ou quelque nouvelle théorie de l'esprit.

La philosophie politique, quant à elle, n'en demeure pas moins malgré tout attachée à ses racines classiques, vers lesquelles elle revient avec constance, quand bien même elle se tient éloignée des fondements épistémologiques (chez Hobbes, comme l'a montré l'étude déjà citée de Shapin et Shaeffer) ou théologiques (comme chez Pascal ou Locke[1]) de leur théorie politique. Le contractualisme continue ainsi à faire l'objet de débats aussi acharnés que pointilleux[2], en dépit de l'éloignement des conditions historiques de l'élaboration de cette notion (marquée notamment par une forte instabilité politique et d'amples bouleversements dans les dogmes religieux).

Il conviendrait pourtant de se demander si cette entreprise de rationalisation et d'autonomisation du domaine de la politique ne contribue pas à continuer à faire de celle-ci le lieu par excellence du *mystère*. En effet, selon un *dualisme* désormais bien établi dans la réflexion sur la politique, les normes qui président au fonctionnement de l'Etat font l'objet de fortes entreprises de justification rationnelles, son *fonctionnement* lui-même est l'objet de théories minutieuses, qui ne finissent pas d'en promettre la rationalisation prochaine, tandis que la *vie politique* – celle, quotidienne et platement familière, des combinaisons politiciennes et des émotions collectives – est laissée délibérément dans l'ombre. La philosophie politique moderne, demeurée « sous le charme de l'Etat » pour reprendre l'expression d'Abélès, cherche encore à répondre d'abord à la question de la justification rationnelle de l'autorité instituée. Mais ce domaine qu'en s'y opposant elle constitue, la politique, laisse alors à découvert le lieu privilégié de l'analyse de nous-mêmes. La *vie politique* est ainsi le domaine privilégié de l'activité mythique et rituelle de notre société « civilisée » : le lieu de notre « pensée sauvage » à l'état pur. En l'analysant, il ne s'agit donc pas tant de bâtir une nouvelle théorie des normes que de déplacer le centre d'attention de la réflexion philosophique et d'améliorer notre connaissance de nous-mêmes. C'est ce que nous tâcherons de faire dans cette partie en examinant les fondements de l'autorité dans les sociétés modernes.

---

[1] Voir, sur Pascal C. Lazzeri, *op. cit.* ; sur Locke, J.-F. Spitz, *introduction*, *in* J. Locke, *Le Second traité du gouvernement*, Paris, PUF, 1994.

[2] Voir p. ex. J.-F. Spitz, « Contractualisme et anticontractualisme : les enjeux d'un débat contemporain », *Les études philosophiques*, n°79, 2006/4, p. 475-500.

## 4.3 L'anthropologie politique comme dynamique des relations sociales : de l'Etat au gouvernement

### *Analytique du pouvoir : symbolisme et rituel*

Si l'Etat est un mythe structurant de notre propre réflexion, les actions définies en rapport avec lui doivent prendre en toute logique la forme du rituel. De fait, la formule est courante chez les commentateurs de l'actualité politique, qui manifestent de cette manière la cette vérité toujours étonnante qu'il n'est rien de plus profond qu'une pure et simple banalité. Bien entendu, il faut toutefois davantage qu'un prétendu constat d'évidence pour asseoir un discours légitime sur ce phénomène ; ce pourquoi « l'anthropologie politique », qui analyse les actions qualifiées de politiques à la manière des anthropologues, nécessite un long travail de clarification et d'explicitation méthodologique.

Ainsi, l'un des premiers promoteurs d'une discipline qui se réclamerait de cette formule, Georges Balandier, a-t-il d'abord cherché à voir dans l'anthropologie une manière d'accroître le domaine de la science politique en percevant dans les systèmes sociaux « traditionnels » ou « primitifs » autant de mises en œuvre d'une pensée politique authentique. Il s'oppose ainsi à Morgan, tenu par la tradition marxiste comme l'anthropologue de référence, pour qui la structure étatique est le point d'aboutissement d'une évolution graduelle, « mode d'interprétation » qui « conduit pratiquement l'anthropologie à priver du politique un vaste ensemble de sociétés »[1]. « Le » politique devient ainsi, dans cette perspective, une catégorie globale permettant d'interpréter les comportements sociaux exotiques à l'aune de nos propres comportements, qu'elle caractérise déjà. Il s'agit donc de rétablir aux autres une dignité que notre ethnocentrisme (et la configuration de notre propre réflexion « anthropologico-politique ») conduisait à leur dénier.

Il ne s'agit donc pas d'appliquer systématiquement à nos propres comportements les méthodes utilisées jusque-là pour rendre raison des comportements « rituels » des « sociétés traditionnelles », dans un audacieux renversement de perspective adopté depuis par Marc Abélès. Mais à vrai dire, le programme proposé par G. Balandier est plus subversif encore, car, étendant aux « autres » la catégorie de « politique » par laquelle nous nous définissons en propre (nous qui comme c'est bien connu sommes sortis de la « religion » pour entrer dans l'ère du « désenchantement » et de la pensée objective), il est amené à fragiliser « de l'intérieur » ce concept de politique. Balandier est ainsi amené à délaisser la question de l'Etat

[1] G. Balandier, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 2007 [1967], p. 14.

pour chercher, au-delà de nos catégories habituelles, une forme de grammaire générale des relations symboliques sous l'angle du pouvoir. Si la perspective d'ensemble reste programmatique et persiste à opposer « Etat traditionnel » et « Etat moderne », semblant réserver au second une rationalité que le premier n'a pas encore, elle n'en laisse pas moins percevoir la nécessité d'un dépassement de la question sans fin de l'essence de l'Etat et de ses origines par une réflexion sur l'organisation du pouvoir dans la société :

> « La tâche urgente, maintenant, est *la recherche des différents processus par lesquels l'inégalité s'établit, par lesquels les contradictions apparaissent au sein de la société* et imposent la formation d'un organisme différencié ayant fonction de les contenir. Dépendant actuellement des progrès acquis dans le domaine de l'anthropologie économique, et dans celui des sociétés soumises à l'interrogation des anthropologues, cette entreprise peut provoquer, au moins et pour un temps, le désintérêt à l'égard des considérations répétitives « expliquant » la genèse des pouvoirs étatiques. » (G. Balandier, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 2007 [1967], p. 184-185).

La démarche se veut encore scientifique, au sens où elle a pour but de fournir des *connaissances* sur des phénomènes encore inexpliqués : il ne s'agit donc pas à proprement parler d'une analyse de nos propres catégories conceptuelles, mais néanmoins, le caractère « dynamique » de l'objet comme de la démarche[1] en révèle la parenté avec ce qu'on a appelé plus haut une *analyse de l'action* en général. L'intuition qui en inspire la démarche est bien en effet que « les sociétés humaines produisent toutes du politique et sont toutes perméables au fluide historique. Pour les mêmes raisons »[2] : « raisons » qui sont, *non pas expliquées, mais rendues manifestes* par l'analyse de l'action, et que Balandier, par conséquent, n'éprouve pas le besoin de développer.

Celui-ci en revanche appuie son analyse de la politique sur une analyse du *pouvoir*, développée pour partie en empruntant par métaphore ses concepts à la science physique (plus précisément la thermodynamique) : « *on définira le pouvoir comme résultant, pour toute société, de la nécessité de lutter contre l'entropie qui la menace de désordre* – comme elle menace tout système »[3]. Le concept d'*ordre* est ainsi découvert par Balandier comme la clef d'intelligibilité du pouvoir au sein d'un système de relations déterminé, ce qui révèle la parenté de sa démarche avec le structuralisme lévi-straussien. La part *d'arbitraire* et de *facticité* de la démarche anthropologique entendue comme une discipline scientifique, on peut

[1] *Ibid.*, p. 221.
[2] *Ibid.*, p. 230.
[3] *Ibid.*, p. 43 ; c'est l'auteur qui souligne.

le noter, vient précisément de ce geste de découpage qui à la fois isole ces relations de toutes les autres que les individus en question sont susceptibles d'entretenir en-dehors du groupe, ainsi que, inévitablement, d'une grande part des relations passées, lesquelles sont encore nécessairement déterminantes dans la forme des relations actuelles ; mais aussi et surtout, ce geste objectivant exclut surtout de l'analyse celle qui la permet, et qui est la relation que l'analyste entretient avec ceux qu'il analyse. Les systèmes dynamiques décrits par les anthropologues ne sont jamais en effet eux-mêmes que des parties d'autres systèmes dynamiques tournés vers l'avenir, dont ces descriptions constituent eux-mêmes des éléments.

Pour Balandier, le pouvoir politique se caractérise ainsi par une homogénéisation interne solidaire d'une différenciation vis-à-vis de l'extérieur[1], ainsi que par une dissymétrie interne aux rapports sociaux, qui en est la condition du mouvement[2] : « le pouvoir se renforce avec l'accentuation des inégalités, qui sont la condition de sa manifestation au même titre qu'il est la condition de leur maintien en état »[3]. Cette anatomie du pouvoir est alors en quelque sorte complétée par une physiologie, qui en met en lumière les deux caractéristiques essentielles que Balandier nomme, d'une part, le « rapport au sacré », et d'autre part, « l'ambiguïté » fondamentale du pouvoir.

Cette dernière exprime le fait que le pouvoir, dans la forme actuelle de son exercice, est toujours à la fois nécessaire et injustifié, comme on l'a vu au chapitre précédent et comme nous y reviendrons sous peu. Le rapport au sacré, quant à lui, caractérise également notre propre société puisque « dans toutes les sociétés, le pouvoir politique n'est jamais complètement désacralisé »[4] : la formule prépare déjà les conditions d'une anthropologie de l'Etat, avec l'ambiguïté impliquée par le fait que notre société serait plus désacralisée, donc notre système politique plus rationnel que celui des autres – alors même que la rationalité technique qui rapproche les hommes de la nature est *d'un autre ordre* que la rationalité politique qui fait tenir les hommes entre eux.

La dimension sacrée de l'exercice du pouvoir est, à vrai dire, corrélative de son ambiguïté, car les *rites* par lesquelles elle se manifeste sont des actions rendues nécessaires par le caractère inacceptable et insatisfaisant de l'ordre actuel des relations des relations des hommes à la nature et entre eux. Le pouvoir, écrit Balandier en filant la métaphore

[1] C'est là, comme on le verra (*infra*, chapitre 10), un point commun de l'anthropologie politique avec une autre grande théorisation contemporaine des relations de pouvoir, la sociologie des organisations de Michel Crozier et Erhard Friedberg.
[2] G. Balandier, *op. cit.*, p. 44-45.
[3] *Ibid.*, p. 45-46.
[4] *Ibid.*, p. 46.

physicienne, doit préserver l'ordre contre « l'entropie » qui le menace sans cesse de désagrégation :

« Par-delà leur multiplicité, les procédés de re-création et de remise à neuf possèdent un caractère commun : ils opèrent en même temps sur l'univers social et sur la nature, ils ont pour acteurs les hommes et leurs dieux. En provoquant l'irruption du sacré et en rétablissant dans l'agitation et l'abondance une sorte de chaos originel, qui reporte au moment de la première création, la fête apparaît comme l'une des plus complètes de ces entreprises rénovatrices. Il existe en fait nombre de processus qui contribuent, de manière plus ou moins apparente, plus ou moins dramatisée, à cette tâche permanente de réfection. » (*Ibid.*, p. 130).

L'interprétation synthétique tentée par Balandier des données ethnographiques sur les phénomènes de pouvoir s'apparente ainsi à l'explication purement analytique que Lévi-Strauss donnait des rites, en les associant à la pensée sauvage et aux mythes. On se souvient en effet que, pour ce dernier, le mythe est une mise en forme signifiante ordonnée autour d'une impossibilité de signification, que nous appréhendons sous la forme d'une contradiction logique ; cette impossibilité « signifiant » ultimement le fait de la limitation de l'existence, d'où il découle qu'une part de l'expérience individuelle, dans ses rapports à la nature comme dans ses rapports aux autres, est en elle-même dépourvue de signification (voir *supra*, chapitres 2 et 3). On se souvient cependant que c'est le phénomène même de carence de signes pour recouvrir l'ensemble de l'expérience humaine est indissociable de l'existence des signes eux-mêmes, la rareté des signes conditionnant leur valeur. Ainsi, c'est encore une fois la recherche formelle qui peut nous éclairer sur les phénomènes « paralogiques » :

« La matière des contradictions compte beaucoup moins que le fait que les contradictions existent, et il faudrait de bien grands hasards pour que l'ordre social et l'ordre naturel se prêtassent d'emblé à une synthèse harmonieuse. Or, les formes de contradictions sont beaucoup moins variées que leurs contenus empiriques. *On ne soulignera jamais assez l'indigence de la pensée religieuse* ; elle explique que les hommes aient si souvent recours aux mêmes moyens, pour résoudre des problèmes dont les éléments concrets peuvent être très différents, mais qui ont en commune d'appartenir tous à des « structures de contradiction ».

Pour revenir aux Murgin, on voit bien comment le système des représentations totémiques permet d'unifier des champs sémantiques hétérogènes, au prix de contradictions que le rituel aura pour fonction de surmonter en les « jouant ». » (C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1990 [1962], p. 118 ; nous soulignons).

Le rituel, quelle que soit la signification qu'on lui prête (fête, formalisation de l'existence ordinaire, ou encore inversion carnavalesque) et la valeur émotive (joie, peine, etc.) qu'il revête aux yeux des participants, est donc une pratique qui, foncièrement dépourvue en elle-

même de signification comme peut le constater tout observateur « extérieur », constitue pour ceux qu'elle concerne une nécessité existentielle. Accomplir un rite, qu'il s'agisse d'une habitude sociale ordinaire prise dans le cercle familial ou professionnel, ou d'une authentique célébration sacrée avec officiants spécialisés, est toujours faire une action manifestant la facticité de l'ordre de signification que l'on suit ordinairement. Tout rituel est en ce sens foncièrement ambigu : célébrant l'ordre habituel des choses, il en manifeste la fragilité tout en le reconduisant – et en l'altérant insensiblement. Un rite « signifie » que, quels que soient les aléas susceptibles de bouleverser la signification que les membres d'une société peuvent trouver dans l'ordre du monde et dans l'ordre social, ils n'en sont pas moins toujours profondément solidaires à travers la pure nécessité d'y trouver un sens à travers l'attestation mutuelle de la reconnaissance de cette nécessité.

C'est ainsi que la croyance absolue en la signification littérale du rituel n'abuse que les plus naïfs des participants comme des observateurs. Il est du reste toujours profondément déplaisant, dans un récit ethnographique, de sentir chez son auteur une certaine condescendance vis-à-vis de ce qui y est donné comme la naïveté de croyances « primitives ». Car en réalité, la caractéristique la plus frappante du rituel est précisément que ses participants en ressentent toujours pour une part la facticité : mieux, c'est sans doute là qu'il est le plus efficace, chacun se sentant à la limite tenu, par quelque nécessité incompréhensible, d'accomplir des gestes sans signification apparente, jamais plus près ainsi de percevoir pour elle-même la dimension symbolique de l'existence. Il n'est pas besoin de croire à la magie pour mettre en œuvre la magie : lorsque le chaman fait mine de retirer par succion un petit duvet ensanglanté du corps du malade, les autres n'ont pas besoin de croire qu'il ne l'a pas mis préalablement dans sa bouche pour que l'opération thérapeutique puisse être *effectivement* considérée comme un succès[1]. C'est ainsi que Lévi-Strauss réfutait fermement les tentatives d'explication causale du rituel par des besoins affectifs, ce qui revenait à demeurer dans l'ordre individuel de la signification et non dans l'ordre symbolique, collectif :

> « Si les institutions et les coutumes tiraient leur vitalité d'être continuellement rafraîchies et revigorées par des sentiments individuels, pareils à ceux où se trouverait leur première origine, elles devraient recéler une richesse affective toujours jaillissante, qui serait leur seul contenu positif. On sait qu'il n'en est rien, et que la fidélité qu'on leur témoigne résulte, le plus souvent, d'une attitude conventionnelle. A quelque société qu'il appartienne, le sujet est rarement capable d'assigner une cause à ce conformisme : tout ce qu'il sait dire est que les choses ont toujours été ainsi, et qu'il agit comme on a agi avant lui. Ce genre de réponse nous semble parfaitement véridique. » (C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 2002 [1962], p. 106.)

[1] C. Lévi-Strauss, « Le sorcier et sa magie », *in Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 2003 [1958], chap. IX.

Ainsi, contrairement donc à ce qu'une rapide lecture de Nietzsche pourrait laisser entendre, le comportement du prêtre n'exclut pas nécessairement l'humour et la légèreté : bien au contraire, le détachement vis-à-vis du caractère factice de l'opération rituelle n'en fait que davantage ressortir le caractère symbolique. Ce qui définit le rituel comme tel est qu'il constitue un acte dont la signification réelle excède largement et notoirement sa signification littérale. Le rituel est donc, par essence, solidaire d'une *dramatisation* des gestes : il est *théâtral*, avec cette différence, unique mais cruciale, par rapport aux activités littéralement désignées par ce terme que ses spectateurs sont censés le *prendre au sérieux*. Et le plus frappant est que, quel que soit le degré de facticité et de convention de la cérémonie auxquels ils participent, ils n'en sont pas moins tenus nécessairement d'y croire, jouets d'une signification qui leur échappe et qui semble les hypnotiser, de sorte que P. Smith a pu définir le rituel comme un « piège à pensée »[1]. C'est ainsi qu'on peut éclairer les fines analyses d'Abélès au sujet de la multiplicité d'actes purement rituels accomplis au cours de la journée d'un président de la République en voyage dans sa terre d'élection.

> « Or quand nous envisageons le voyage de F. Mitterrand, la double dimension du rituel y apparaît clairement : d'une part un haut degré de formalisation, s'il est vrai que tous les actes sont parfaitement codifiés, du ruban qu'on coupe au dépôt de la gerbe et à l'accolade aux nouveaux chevaliers de la Légion d'honneur. D'autre part la combinaison de ces comportements n'en suscite pas moins chez les participants un haut degré d'émotion.
>
> (…) En ce sens, le rite fonctionne comme un « piège à pensée », pour reprendre l'expression de P. Smith, où tout devient acceptable parce que chacun ne demande sur le moment qu'à y croire. Pas un invité ne cèdera sa place lors de l'inauguration de la future gare de Nevers (…). De même encore, personne ne se risquerait à parler haute voix ou à prendre un air réjoui pendant la minute de silence.
>
> Comédie, illusionnisme ? En réalité, il est clair que chacun y croit : *le rituel ne suscite pas, mais suppose l'adhésion*. » (M. Abélès, *op. cit.*, p. 180 ; nous soulignons.)

Abélès décrit ainsi admirablement le lien entre le paradoxe constitutif du rituel et ce qu'il nomme la « dramatisation contextuelle » qui le définit comme tel. Le rituel est ainsi un acte de signification dans lequel les signes qui sont utilisés sont reconnus par tous comme ayant une signification qui en excède largement le sens littéral. Tandis que les invités se pressent autour d'un individu accomplissant des actes non seulement anodins mais foncièrement inutiles (pose de « première pierre », coupage de ruban d'inauguration, etc.), les observateurs

[1] P. Smith, « Aspects de l'organisation des rites », *in* Izard et Smith (dir.), *La Fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1979, cité par M. Abélès, *op. cit.*, p. 180.

extérieurs cherchent à décrypter dans le déroulement des événements ce que cet usage des signes peut être reconnu comme signifiant, analyse qu'Austin[1], au sujet du langage, avait appelé l'usage « perlocutoire » de celui-ci (consistant à faire, *au moyen* du langage, quelque chose *d'autre* que ce qui en est dit). Raison pour laquelle les « commentaires journalistiques » des agissements des hommes et des femmes politiques ne sont pas extérieurs, mais bel et bien *partie prenante* des rituels politiques tels que nous les connaissons : de leur interprétation des signes dépendra, en termes austiniens là encore, le « succès » ou « l'échec » de l'acte de signification entrepris par les organisateurs du rituel, qui les attendent dès lors, à juste raison, avec une certaine dose d'anxiété. Les hommes politiques sont donc bien, qu'on le veuille ou non, les opérateurs décisifs des actes rituels et des discours mythiques qui caractérisent notre propre société[2].

Mais il va de soi qu'appliquer à nous-mêmes une science qui ne se soutient que du présupposé que nous détenons un critère de rationalité que les autres n'ont pas revient *ipso facto* à détruire cette science elle-même : l'anthropologie de l'Etat se dissout par conséquent dans le traitement philosophique de la question de l'action en société, c'est-à-dire de la forme légitime du gouvernement, ou encore de l'institutionnalisation de l'autorité (qui est l'exercice du pouvoir légitime). Si en effet nous nous débarrassons du mythe de l'Etat, nous pouvons nous mettre en possession d'un authentique arsenal conceptuel permettant de définir l'action libre à l'intérieur du jeu institutionnel, et non stérilement contre lui.

### *De l'Etat au gouvernement : le difficile héritage de Durkheim*

Poser la question de la définition du gouvernement de manière radicale ne conduit pas pour autant à éluder le fait massif qu'une telle définition demeure pour nous absolument inséparable de la notion d'Etat. Dans le sens commun du terme, un gouvernement est d'abord un ensemble de personnes désignées pour un temps afin de déterminer et de mettre en œuvre une « politique », c'est-à-dire une ensemble de *décisions* concernant les actions qui impliquent l'ensemble d'une population déterminée. Toutefois, à la différence des classiques, il ne s'agit plus de construire, à partir de l'idée que l'on pourrait se faire de la nature humaine, les bases rationnelles et légitimes de l'Etat. Cependant, il est évident que l'on ne peut pas, pour autant, s'en tenir à une simple entreprise abstraite de « déconstruction » des concepts

[1] J. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 2002 [1970], p. 101.
[2] Nous reviendrons plus précisément dans le chapitre suivant sur le mécanisme de l'action dans les institutions, et en particulier sur la question centrale de l'autorité.

mythiques de notre propre réflexion. Il importe donc de se doter des concepts permettant de situer l'Etat comme une forme historique, de nature essentiellement juridique, et propre à quelques sociétés en particulier, notamment la société française. C'est notamment ce qu'ont entrepris Bertrand Badie et Pierre Birnbaum dans leur étude classique, *Sociologie de l'Etat*. Présentant l'ensemble des modèles, classiques et récents, de la sociologie politique, ils en montrent les insuffisances et se tournent dès lors, faisant la synthèse d'un grand nombre de travaux historiques de la formation des Etats modernes[1], vers les conditions culturelles de l'émergence de ce phénomène particulier.

Ils reprennent ainsi à leur compte la définition générique de C. Tilly d'après lequel on peut considérer comme un Etat « une organisation qui contrôle la population occupant un territoire défini dans la mesure où elle est différenciée des autres organisations opérant sur le même territoire, où elle est autonome, où elle est centralisée et où ses subdivisions sont coordonnées les unes avec les autres »[2]. Mais la difficulté d'une telle histoire « sociale », ou « culturelle » de l'Etat, est qu'elle conduit inévitablement à consacrer ce qu'elle critique, n'ayant pas d'autre point d'appui que ce qu'elle vise à relativiser.

C'est donc tout à la fois la grandeur et la limite du livre de Bertrand Badie et Pierre Birnbaum que de montrer avec éclat que celui-ci ne saurait être considéré, « pour toujours et partout », comme « le mode unique de gouvernement des sociétés »[3], et, *simultanément* de rester tributaire de la catégorie de l'Etat pour envisager les rapports de pouvoir dans notre société comme dans les autres. De fait et par définition, en effet, nous ne disposons pas d'autres catégories que des *nôtres*. Entreprise critique, la sociologie de l'Etat réinscrit nos pratiques et nos concepts dans leur contexte de production et d'énonciation, ce qui nous permet de ne pas nous méprendre à leur sujet ; cependant, d'un autre côté, elle demeure inévitablement, pour poser la question de la légitimité du gouvernement, dans la perspective de la rationalisation sociale des actes qui est celle dans laquelle s'est élaboré le concept d'Etat.

Autrement dit, ce type d'analyse ne peut que rester tributaire au plan pragmatique d'un *fonctionnalisme* et d'un *rationalisme* que ses auteurs récusent pourtant par principe au plan théorique : « Une chose est certaine : si l'Etat est incontestablement un instrument de *rationalisation* politique, il n'a pas eu le monopole de cette *fonction* et éprouve de plus en

[1] Voir notamment C. Tilly (dir.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
[2] C. Tilly, « Reflections on the History of European State Making », *ibid.*, p. 70, cité par B. Badie et P. Birnbaum, *op. cit.*, p. 112.
[3] B. Badie et P. Birnbaum, *op. cit.*, p. 222.

plus de difficultés à l'accomplir »[1]. Utile pour remettre en cause la condescendance avec laquelle les populations occidentales sont tentées de regarder celles qui sont « sans Etat » (voire pour prévenir leur désir d'y importer de force leurs structures institutionnelles au nom d'une inscrutable « rationalité »)[2], la relativisation socio-historique de l'Etat ne permet pas encore de penser le pouvoir hors du cadre que celui-ci fournit. Ainsi encore, si les auteurs relèvent que « le premier symptôme de l'insertion de l'Etat dans la sociologie fonctionnaliste se révèle à l'usage qui est fait du concept de *différenciation* pour expliquer son apparition »[3], ils n'en retiennent pas moins ce même concept pour définir l'Etat : une organisation capable de renforcer sa différenciation d'avec les autres institutions sociales à travers une extension du processus de différenciation sociale au « champ politique »[4]. Ils reprennent donc semble-t-il le critère politique que la tradition wébérienne dérive des systèmes de croyances religieuses, mais non cependant sans d'importantes inflexions.

Insatisfaite vis-à-vis des modèles sociologiques qui attaquent frontalement le concept d'Etat ou encore qui s'en passent tout à fait (notamment dans la science politique américaine), la sociologie de Badie et Birnbaum s'inscrit par conséquent avant tout dans un rapport critique avec les pionniers de la sociologie, Weber et Durkheim, même si leur objectivisme les rapproche plutôt du second que de premier. Il convient d'évaluer, par ce biais, ce que la réflexion sociologique peut fondamentalement laisser en héritage à une analyse du gouvernement dans les sociétés modernes.

On a vu plus haut comment l'Etat était pour Weber un concept aussi central qu'ambigu ; on sait que, pour Durkheim, celui-ci est défini de manière apparemment plus claire et plus objective, non pas en fonction de systèmes de croyances subjectives, mais comme le résultat d'un lent processus de transformation des relations sociales, et dont le concept de « division du travail organique » donne la clef[5]. Celle-ci, en effet, donne le principe d'une solidarité entre les individus qui serait fonction, non plus de rapports *d'homologie*, comme dans les sociétés « traditionnelles », marquées par l'isolement de « segments » de population homogènes et une « solidarité mécanique », mais de *complémentarité* et donc de *spécification*. L'idée, bien entendu, dérive de la réflexion sur la division économique du travail corrélative de l'extension des échanges marchands depuis la fin du XVIII^e^ siècle.

---

[1] *Ibid.* (nous soulignons).
[2] Les auteurs parlent à ce sujet d'une « orientation ethnocentrique de la sociologie dominante » de l'Etat (*ibid.*, p. 84), qui lui impute, dans sa version fonctionnaliste, « une propriété de rationalisation qu'on ne saurait lui reconnaître *a priori* » (p. 89).
[3] *Ibid.*, p. 52.
[4] *Ibid.*, p. 91 ; voir également Birnbaum, « L'action de l'Etat, différenciation et dédifférenciation », *in* J. Leca et M. Grawitz (dir.), *Traité de science politique*, t. III, Paris, PUF, 1985.
[5] Voir Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2007 [1893].

Or Durkheim, loin de considérer que la division du travail est le produit d'une hypothétique « nécessité naturelle d'échanger », montre que la division du travail est un phénomène d'ordre social et non pas économique, et que les échanges sont rendus possibles par des processus d'institutionnalisation, et au premier chef, celui de l'Etat[1]. La division du travail et le processus d'autonomisation des individus qu'elle entraîne avec lui sont corrélatifs, pour le fondateur de l'école française de sociologie, de la *centralisation* du pouvoir et de son autonomisation relative (sa « différenciation » dans les termes de Badie et Birnbaum), qui furent d'abord, historiquement, le fait du monarque. Après Tocqueville, qui notait que, « en France, les rois ont été les plus actifs et les plus constants des niveleurs »[2], Durkheim associe un concept politique, la *démocratie* (c'est-à-dire, étymologiquement, le régime dans lequel le pouvoir est détenu par le peuple) à une *évolution irrésistible et impersonnelle des relations sociales*[3]. A la différence de Weber, cette analyse se veut purement objective et ne prend donc pas la forme du constat d'une perte du sens de la réalité – bien au contraire : la sociologie doit être l'œuvre scientifique qui délivrera la nouvelle morale nécessaire à un monde lui-même nouveau. Le concept de démocratie se trouve ainsi paradoxalement déconnecté de sa signification juridico-politique ordinaire.

> « C'est dire que la démocratie n'est pas une découverte ou une renaissance de notre siècle. C'est le caractère que prennent de plus en plus nos sociétés. Si nous savons nous affranchir des étiquettes vulgaires qui ne peuvent que nuire à la clarté de la pensée, nous reconnaîtrons que la société du XVII^e^ siècle était plus démocratique que celle du XVI^e^ et plus démocratique que toutes les sociétés à base féodale. » (Durkheim, *Leçons de sociologie*, Paris, PUF, 2003, 8^e^ leçon, p. 123).

Si l'Etat n'est pas défini comme chez Weber comme une forme de légitimation par la rationalité de ses décisions (entendue par comparaison avec les autres types de reconnaissance subjective de l'autorité, « traditionnelle » et « charismatique »), il n'en est pas moins essentiellement défini par une autre fonction de rationalisation, qui consiste, au sein de la structure sociale différenciée, de clarifier les rôles et les responsabilités de chacun, et à proprement parler de mettre en ordre ce qui, sinon, s'apparenterait à une cacophonie

---

[1] Comme on le verra ci-dessous (chapitre 6), Durkheim entre ici en conflit avec la conception libérale de la division du travail, dans laquelle les échanges marchands sont le fait premier et naturel, et non dérivé et culturel. La question est cruciale et commande l'ensemble de la réflexion sur l'économie politique aux XIXe et XXe siècles (voir *infra*, troisième partie).

[2] A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique, I*, Paris, GF-Flammarion, 1981 [1835], p. 59.

[3] Pour un développement sur l'indéniable proximité de Tocqueville et de Durkheim, qui éloigne le premier des lectures platement humanistes qui en sont faites le plus souvent, voir B. Badie et P. Birnbaum, *op. cit.*, chapitre premier, p. 36.

généralisée tendant à une « anomie »[1]. La fonction de l'Etat, entendue aussi bien par réaction que par filiation vis-à-vis de la division du travail social, est donc *indissociablement morale et cognitive* ; plus exactement, elle est morale parce qu'elle est cognitive, « réflexive ». La fonction étatique s'apparente donc à une forme d'opérateur de la « conscience collective ».

Cette dernière métaphore, pour être suggestive, n'en a pas moins concentré comme on le sait un grand nombre de critiques, en raison de l'obscurité de son sens littéral ainsi que du caractère dangereux pour les libertés individuelles où pouvait mener son interprétation. En réalité, le registre de la métaphore utilisée par Durkheim pour définir de l'action de l'Etat est d'abord et avant tout biologique et physiologique : l'Etat est comme le système nerveux central d'un organisme vivant[2]. C'est pourquoi il n'est pas lui-même toute la société, ni ne la dirige à proprement parer de manière intégrale.

« Il y a ainsi toute une vie psychique qui est diffuse dans la société. Mais il en est une autre qui a pour siège spécial l'organe gouvernemental. C'est là qu'elle s'élabore, et si elle retentit ensuite sur le reste de la société, ce n'est que secondairement et par voie de répercussion. (…) Il n'est pas exact de dire que l'Etat incarne la conscience collective, car celle-ci le déborde de tous côtés. Elle est en grande partie diffuse ; il y a à chaque instant des multitudes de sentiments sociaux, d'états sociaux de toutes sortes dont l'Etat ne perçoit que l'écho affaibli. Il est le siège que d'une conscience spéciale, restreinte, mais plus haute, plus claire, ayant d'elle-même un plus vif sentiment. (…)

Le cerveau social, comme le cerveau humain, a grandi au cours de l'évolution. (…)

Nous pouvons donc dire en résumé : l'Etat est un organe spécial chargé d'élaborer certaines représentations qui valent pour la collectivité. Ces représentations se distinguent des autres représentations collectives par leur plus haut degré de conscience et de réflexion. » (*Ibid.*, p. 85-87.)

Plutôt qu'une instance « politique » définie par le recours à la violence légitime comme chez Weber, l'Etat est donc ce qui définit la *fonction gouvernementale*, qui consiste à « réfléchir » les informations dont le « corps social » a besoin, pour, après « délibération »[3], prendre les décisions qui orienteront ce corps social dans une direction satisfaisante. Le gouvernement démocratique au sens strict du terme est ainsi, parmi toutes les formes de

[1] On sait que la notion d'anomie fait l'objet d'une double caractérisation chez Durkheim : d'état objectif mais résiduel des relations sociales en voie d'intégration dans *De la division du travail social*, elle fait l'objet d'une appréhension de type subjectif dans *Le suicide*, dans lequel elle entre directement dans les causes d'un comportement individuel : il y apparaît que l'anomie n'est donc pas tant résiduelle, qu'inséparable, à titre de possibilité, de la structure même des sociétés modernes. (Voir Durkheim, *De la division du travail social*, III, I ; F. Keck et M. Plouvier, *Le vocabulaire de Durkheim*, Paris, Ellipses, 2008, p. 7-8).

[2] Voir Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit.*, p. 198 *sqq.*, E. d'Hombres, « Régulation par qui ? Régulation de quoi ? La signification du vocable « régulation » en sociologie et en science politique : une mise en perspective historique », *Raisons politiques*, 28, p. 127-152.

[3] Durkheim, *Leçons de sociologie*, 7e leçon, p. 113.

gouvernement, celui par lequel « la société arrive à la plus pure conscience d'elle-même »[1]. Dans son principe, il peut être décrit par l'analyse sociologique, mais celle-ci ne peut pas pour autant atteindre par elle-même ce point de vue complet : la science sociale n'est pas elle-même la conscience collective telle qu'elle apparaît dans l'opération de réflexion et de délibération des divers organes gouvernementaux (en particulier les assemblées parlementaires)[2].

Cependant, ne pouvant se contenter de reprendre à leur compte les métaphores biologiques ni l'évolutionnisme explicite de telles analyses, la réflexion des auteurs contemporains doit trouver une autre assise à sa caractérisation du concept d'Etat comme fonction gouvernementale parmi d'autres[3]. Elle emprunte donc à l'analyse subjectiviste de type wébérien l'idée d'une instance « politique » dans laquelle se logerait en propre le pouvoir étatique, quoique sans le définir spécifiquement. C'est encore une fois l'instance « du » politique, c'est-à-dire la substantification du qualificatif utilisé pour désigner la forme des rapports de pouvoir au sein d'une société, qui sert de point d'appui à l'analyse critique. L'Etat devient ainsi une institution partiellement « différenciée » du reste de la société et dans lequel se concentrent un certain type de relations de pouvoir, plus ou moins intenses. La sociologie de l'Etat se déploie alors essentiellement sous la forme d'une *sociologie comparée* des formes d'institutionnalisation du pouvoir légitime autour de quelques types identifiables : France, Prusse, Grande-Bretagne, Etats-Unis, Suisse[4].

*La comparaison, seul horizon possible de l'évaluation des institutions ?*

Dans cette nouvelle perspective relativiste, l'Etat français, du fait de sa longue tradition centralisatrice, donc « différenciatrice », apparaît comme la forme « typique » de l'Etat, sorte de pierre de touche permettant – indépendamment de tout jugement de valeur – d'analyser par comparaison les autres formes d'institutionnalisation du pouvoir[5]. Mais le problème de

---

[1] *Ibid.*, 8e leçon, p. 123.
[2] Sur le problème de la délibération, voir *infra*, chapitre 7.
[3] B. Badie et P. Birnbaum, *op. cit.*, p. 30.
[4] *Ibid.*, troisième partie.
[5] Il faut noter que cette référence majeure à l'Etat français est partagée par Norbert Elias, qui voit dans l'effort pluriséculaire de centralisation et de monopolisation du pouvoir en France le moteur même de la « dynamique de l'Occident » et du processus de « civilisation des mœurs » dans cette région du monde (*La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, *La civilisation des mœurs*, *id.*, 1975). Pour impressionnante qu'elle soit, cette étude n'en demeure pas moins sujette à caution du fait de son endossement des catégories à expliquer dans l'explication de leur genèse. Un tel point de vue encourt donc le soupçon de ne faire que légitimer le discours prépondérant en prétendant donner les raisons objectives de son succès. Pour une utile synthèse des débats autour de l'évolutionnisme éliasien, voir Linhardt, « Le procès fait au *Procès de civilisation*. A propos d'une

l'objectivité de l'Etat se pose néanmoins au sein même de l'Etat, dans la relation énigmatique qu'il paraît entretenir avec la société (ou plus exactement, avec le *reste* de la société). En effet, même si l'on se donne un cas typique comme le cas français, la différenciation de la sphère étatique par rapport à la société, et qui s'incarne dans le développement d'une puissante fonction publique professionnalisée et compétente, ne peut jamais être totalement établie[1]. Ainsi, les relations de clientélisme de certains hauts fonctionnaires (par exemple les préfets) vis-à-vis de leurs administrés, la « patrimonalisation » de la haute administration par certaines familles (notamment au 19e siècle où les conditions de recrutement favorisaient particulièrement les « héritiers »[2]), ou encore les allers-retours de membres de la haute fonction publique entre l'administration et la sphère privée (pratique familièrement appelée en France le « pantouflage »), sont autant de marques décisives du caractère incomplet de cette différenciation, lequel donne à la sociologie critique une matière de prédilection.

De fait, c'est ici qu'apparaît pleinement le problème qui commande fondamentalement l'idée d'une « sociologie de l'Etat », c'est-à-dire d'une théorie parvenant à constituer l'Etat comme objet d'une science : la question de la possibilité ou de la justification de la dissipation complète de ce dernier par une assimilation pleine et entière de ses institutions à des intérêts distincts de ceux que l'Etat est censé avoir en propre, voire en définitive à un *dispositif occulte de domination*. Si l'Etat « ne plane pas dans les airs »[3], de quels intérêts au juste sont porteurs ceux qui expriment les intérêts de l'Etat ? L'Etat se présente comme une institution « rationnelle » et « différenciée » : mais n'est-il pas aussi sujet de passions, et corrélativement n'exprime-t-il pas à vrai dire la volonté de certains membres de la société en particulier, plutôt que l'intérêt de l'ensemble des individus en tant que tel ? Le problème de l'objectivité d'une théorie de l'Etat se confond ainsi avec celui de la rationalité de la politique formulée comme volonté de l'Etat. Badie et Birnbaum entendent ainsi fonder leur approche objective de l'Etat sur une *atténuation* de la critique révolutionnaire de type marxiste.

Nous avons identifié ci-dessus les trois positions typiques prises dans la modernité vis-à-vis de la problématisation classique de l'Etat par le jusnaturalisme : critique réactionnaire, critique révolutionnaire et normativisme néo-humaniste. Au plan sociologique, en ce qui concerne la première, la réflexion wébérienne offre la conceptualisation de l'Etat la plus mesurée comme probablement la plus raffinée : on a vu son ambiguïté et ses limites. La

---

récente polémique allemande autour de la théorie du processus de civilisation de Norbert Elias », *Politix*, 14, 55, 2001, p. 151-181; nous reviendrons ci-dessous (*infra*, chap. 7, section 3) sur la distinction entre civilisation et humanisation.

[1] *Ibid.*, p. 185.

[2] Voir P. Birnbaum, *Les sommets de l'Etat*, Paris, Seuil, 1994 [1977], p. 17.

[3] Marx, *Le dix-huit brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Gallimard, 2001, p. 298 ; voir *infra*.

troisième, comme on le sait, récuse ce type d'analyse, se déployant sur le seul plan normatif. Cependant, la seconde n'a pas encore été examinée avec précision : jusqu'à présent, nous n'avons fait qu'évoquer, sans nous y arrêter réellement, cette possibilité d'une critique radicale de l'Etat, au nom d'un gouvernement totalement « autre » de celui que nous connaissons. On peut donc y revenir à présent.

La réflexion de Marx sur la question de l'Etat et des institutions publiques modernes est généralement associée au doublet conceptuel d' « infrastructure » et de « superstructure », la première ayant pour fonction de rendre raison de la seconde – à tout le moins, et selon l'expression consacrée, « en dernière instance »[1]. C'est ainsi que les normes et les institutions promues par les Etat dits « démocratiques », issus des évolutions historiques de la période moderne, sont réputées exprimer le point de vue de ceux qui ont intérêt *matériellement* (*i.e.* économiquement) à les maintenir en vigueur. Selon le mot fameux, en effet, « à toute époque, les idées dominantes sont les idées de la classe dominante ; autrement dit, la classe qui est la puissance *matérielle* dominante de la société est en même temps la puissance *spirituelle* dominante »[2]. Dans cette perspective, l'Etat est un concept solidaire d'une idéologie appelée à disparaître avec les conditions matérielles de son apparition, et dont *Le Capital* constituerait le tableau achevé.

Or la *Sociologie de l'Etat* s'ouvre précisément sur les difficultés d'une telle conception et en définitive sur l'inachèvement de la pensée marxienne à cet égard (inachèvement sur lequel revient Birnbaum dans l'article de 1985 précité, et qui ouvrait déjà *Les sommets de l'Etat*). Il y a bien, pour nos auteurs « deux théories de l'Etat » dans la pensée de Marx : tantôt en effet ce dernier voit dans l'Etat un simple paravent idéologique, illusion structurelle qu'une analyse critique se doit de dissiper sans s'y attarder outre mesure, tantôt il le considère comme doté d'une autonomie propre[3].

---

[1] Ces expressions, comme on le sait, doivent davantage à la tradition d'interprétation des textes de Marx qu'à la pensée de Marx lui-même, demeurée come on le sait incomplète sur ce point. Le concept même d'infrastructure est absent de ses écrits, l'« Avant propos à la *Critique de l'économie politique* » opposant simplement la « structure » (*Bau*) à la « superstructure » (*Überbau*). Voir par exemple les développements d'Emmanuel Renault (*in* Duménil, Löwy, Renault, *Lire Marx*, Paris, PUF, 2009) pour un traitement récent de la question.

[2] K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*, *in* K. Marx, *Philosophie*, Paris, Gallimard, 1982, p. 338.

[3] Ainsi, dans son article de 1985, Birnbaum fait la synthèse des différents courants marxistes d'interprétation des rapports de l'Etat comme institution différenciée et dotée d'intérêts spécifiques à la sphère de la production et des échanges économiques au XX^e^ siècle. Il s'agit d'autant de tentatives, par les partis communistes d'Europe occidentale, de formuler le problème de leur rapport à « l'appareil d'Etat » et de définir la stratégie à adopter à leur égard (pour une analyse des débats aigus ayant secoué le PCF au sujet de l'Etat gaullien, voir *Les sommets de l'Etat*, *op. cit.*, chap. 1, où ce débat est mis en regard de manière saisissante avec l'analyse marxienne du bonapartisme un siècle plus tôt). L'approche « structurale » et « stratégique » de Marx placée sous les auspices d'une théorie de l'histoire ayant depuis perdu de l'influence, sans doute pour partie du fait du désenchantement vis-à-vis des prétendues républiques socialistes, les études marxistes plus récentes semblent s'être déplacées de la théorie politique à la théorie sociale sous la forme d'une ontologie, voire d'une clinique des rapports sociaux,

Pour ces auteurs, l'ambiguïté tient, chez Marx, à une hésitation quant à l'origine de l'Etat : ou bien elle est assignée à l'apparition de la « propriété privée » – et l'Etat n'est alors qu'un jouet dans les mains de la classe dominante – tantôt c'est un processus plus impersonnel, la « division du travail » elle qui en est à l'origine[1] (Badie et Birnbaum, 1981, p. 23-24). Les deux aspects de la réflexion marxienne semblent coexister dans *L'idéologie allemande*, où Marx passe du second au premier du fait de la faible considération où il paraît tenir la « fonction » étatique issue d'une telle division du travail. En effet, loin d'y voir comme Durkheim le produit nécessaire d'un développement obéissant à une logique quasi organique, pour lui, l'Etat bureaucratique, lointainement consécutif de la division entre ville et campagne, ne peut être qu'un « parasite » se nourrissant stérilement sur la structure réelle des échanges économiques.

Aussi est-ce pour finir la position qu'il paraît adopter dans *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*. Comme on le sait, Marx y propose une explication de l'avènement de ce dernier par une alliance objective entre la bourgeoisie et le sous-prolétariat des campagnes. Au passage, il doit alors faire une brève analyse de l'appareil d'Etat, instrument de la bourgeoisie qui y « complète sous forme de traitement ce qu'elle ne peut empocher sous forme de profits, de rentes et d'honoraires »[2]. L'administration est donc au sein de la société un « effroyable corps parasite qui enserre, tel un filet, le corps de la société française, en obstrue tous les pores » »[3]. Toutefois, aux côtés de cette analyse réductionniste, Marx paraît ménager une place non négligeable à l'autonomisation de l'Etat par rapport aux intérêts de la bourgeoisie[4]. Il y aurait ainsi, d'après ces auteurs, une « intuition » marxienne d'après laquelle l'Etat résulterait d'une division du travail lui assignant en propre « le lieu du politique ». En d'autres termes, la volonté de *réduction* des structures *symboliques* d'autorité aux rapports *naturels* de production achopperait sur la spécificité de l'Etat. En cela, les deux auteurs demeurent finalement plus durkheimiens et wébériens que marxistes : l'incertitude épistémologique qui frappe l'objet Etat est pour eux secondaire, seule comptant l'analyse de rapports sociaux, qu'il

---

dans une perspective intersubjectiviste qui domine, en particulier, la « théorie critique ». Pour un retour récent sur ces débats, voir E. Balibar, « Communisme et citoyenneté. Réflexions sur la politique d'émancipation de Nikos Poulantzas », *Actuel Marx*, 2006-2, p. 136-155.

[1] B. Badie et P. Birnbaum, *op. cit.*, p. 24-25.

[2] K. Marx, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, *in Les luttes de classe en France*, Paris, Gallimard, 2002 [1994], p. 228.

[3] *Ibid.*, p. 297 ; voir aussi p. 227.

[4] « C'est seulement sous le second Bonaparte que l'Etat semble s'être rendu indépendant de la société, l'avoir subjuguée » (Marx, *Le dix-huit brumaire*, *op. cit.*, p. 298). Badie et Birnbaum citent aussi la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, où Marx affirme que l'Etat « se constitue en puissance réelle et devient son propre contenu matériel » (cité *in B.* Badie et P. Birnbaum, *op. cit.*, p. 18). Nous reviendrons sur ce texte essentiel et ambigu de Marx au chapitre 7.

suffirait en somme de considérer comme s'ils étaient vraiment objectifs, en passant sous silence les enjeux normatifs impliqués par l'usage des concepts en question.

Dès lors, ils déplorent que le projet philosophique d'une critique de l'ordre établi, en s'arrimant au réductionnisme naturaliste, ait pu se couler dans une perspective *évolutionniste*, laquelle fait peu de cas d'un Etat devenu une forme transitoire de gouvernement, et, ultimement, le renvoie « au musée des antiquités, à côté du rouet et de la hache de bronze »[1] – perspective qui laisse toutefois sceptique ceux qui ne parviennent guère à prendre au sérieux la substitution de « l'administration des choses » au « gouvernement des hommes » annoncée par Engels, mais considèrent au contraire comme à la fois inévitable et irréductible le phénomène du gouvernement des hommes par d'autres hommes.

De fait, comme on l'a déjà indiqué, il ne serait guère aisé d'opposer à l'atténuation sociologique de la critique marxiste de l'Etat une théorie marxiste parfaitement assurée. Un certain flottement semble ainsi caractériser le concept d'Etat dans la grande fresque anthropologique et historique d'Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*. D'une part en effet, et par opposition à sa définition hégélienne, L'Etat y est défini de manière systémique et fonctionnaliste, comme un produit social destiné à surmonter une contradiction socio-économique objective, annonçant les diverses « sociogenèses » de l'Etat développées au XX^e^ siècle :

> « L'Etat n'est pas un pouvoir imposé du dehors à la société ; il n'est pas davantage « la réalité de l'idée morale », « l'image et la réalisation de la raison » comme le prétend Hegel. Il est bien plutôt un produit déterminée de la société à un stade de son développement ; il est l'aveu que cette société s'empêtre dans une insoluble contradiction avec elle-même, s'étant scindée en oppositions inconciliables qu'elle est impuissante à conjurer. Mais pour que les antagonistes, les classes aux intérêts économiques opposés, ne se consument pas, elle et la société, en une lutte stérile, le besoin s'impose d'un pouvoir qui, placé en apparence au-dessus de la société, doit estomper le conflit, le maintenir dans les limites de « l'ordre » ; et ce pouvoir, né de la société, mais qui se place au-dessus d'elle et lu devient de plus en plus étranger, c'est l'Etat. » (F. Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, Moscou, éditions du Progrès, 1979, p. 203).

Dans cette perspective, l'Etat exprime une nécessité dont la nature échappe à la conscience claire des acteurs : celle des rapports de pouvoir articulés autour de la lutte pour la satisfaction des besoins, soit de la dimension naturelle de l'existence humaine. En ce sens, le fondement de l'Etat est bien situé hors des volontés individuelles, comme le voulait Hegel,

[1] Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, Moscou, éditions du Progrès, 1979, cité par B. Badie et P. Birnbaum, *op. cit.*, p. 26.

mais aussi dans la matière même des choses plutôt que dans une sphère tout abstraite et idéelle. Il est ainsi l'expression d'une nécessité de structure et non pas de volonté populaire, contrairement à ce que prétendaient les théoriciens contractualistes. Mais peu après, Engels précise sa pensée et, réintroduisant la question de la justification de l'autorité, rabat cette nécessité aveugle sur les intérêts objectifs de la classe dominante, ce qui lui permet du même coup d'unifier les différentes formes historiques d'Etat au moyen de la catégorie unique *d'exploitation* :

> « Comme l'Etat est né du besoin de réfréner les oppositions de classes, mais comme il est né, en même temps, au milieu du conflit de ces classes, il est, dans la règle, l'Etat de la classe la plus puissante, de celle qui domine au point de vue économique et qui, grâce à lui, devient aussi classe politiquement dominante et acquiert ainsi de nouveaux moyens pour mater et exploiter la classe dominée. C'est ainsi que l'Etat antique était avant tout l'Etat des propriétaires d'esclaves pour mater les esclaves, comme l'Etat féodal fut l'organe de la noblesse pour mater les paysans serfs et corvéables, et comme l'Etat représentatif moderne est l'instrument de l'exploitation du travail salarié par le capital. » (*Ibid.*, p. 205).

La nécessité impersonnelle de structure devient alors « dans la règle », c'est-à-dire en règle générale, d'après une constatation invariablement vérifiée, l'expression de la *volonté personnelle inconsciente* (quoique parfois cyniquement reconnue) d'une fraction déterminée de la société. C'est pour annihiler cette structuration inégalitaire des rapports sociaux qu'il convient d'en concevoir l'inéluctable dépassement sous la forme d'une société sans classe.

Or ce tableau historique de la division de l'humanité prend d'abord sa source par opposition à une forme primitive de formes sociales caractérisée par la « production commune » et la « répartition directe » des produits de consommation, indépendamment de la « forme marchande » d'échanges et d'appropriation[1]. Les divers « liens gentilices » qu'Engels met en lumière par opposition aux diverses formes d'Etat constituent ainsi des formes de socialisation intermédiaires entre l'Etat de domination et ces formes de sociétés originaires et pures, tout entières articulées aux *besoins naturels* des individus.

Indépendamment des raccourcis et simplifications de cette histoire universelle, une telle évocation n'est pas sans offrir des similitudes frappantes avec les « premières sociétés » décrites par Rousseau dans le *Discours sur l'inégalité*, « véritable jeunesse du monde » dans lesquelles les forces individuelles pouvaient se développer sans porter atteinte aux relations d'estime et d'amitié, et où la civilisation, par l'intermédiaire de la division du travail et de la spécialisation des tâches, n'avait pas encore achevé son œuvre aliénante et destructrice. La

[1] *Ibid.*, p. 208.

question typiquement contractualiste du consentement individuel à l'autorité réapparaît ainsi dans ce « bon sauvage » que l'anthropologie marxiste semble vouloir placer à la fois aux origines mythiques de l'Etat et au véritable terme – tout aussi mythique – du développement historique qui l'a fait advenir entre-temps. Entre cette origine et ce terme, l'anthropologie marxiste paraît ainsi se couler tout entière dans le lit figé du discours politique moderne. Excédés et impatients, nous y attendons encore de signer le sacro-saint contrat censé avoir été préparé, sinon conclu, par nos propres ancêtres.

Mais si on n'oppose plus à l'Etat « civilisé et aliénant » la « bonne nature sauvage », que lui opposer d'autre ? Par quels moyens opposer le désir de justice à l'arbitraire du fait ? On a vu plus haut (chapitre 2, sections 1 et 3) pourquoi le doublet conceptuel « infrastructure-superstructure » ne convenait pas, quoi qu'en ait dit Lévi-Strauss, à l'analyse logique de l'action. La réduction des effets de signification des actes à une « infrastructure » censée *l'expliquer* est une opération foncièrement illusoire : on ne peut pas faire dériver un ensemble de signes d'autre *chose* que d'un autre ensemble de signes[1] ; raison pour laquelle Lévi-Strauss semble avoir finalement plutôt porté sa préférence vers la notion de « groupe de transformations », qui implique de manière moins décisive que celle de « déformation » la distinction de deux « niveaux » dont l'un est censé expliquer l'autre[2].

Mais pour sa part, en persistant à vouloir réduire des comportements sociaux à des processus naturels, Marx paraît s'être enferré dans des difficultés inextricables. Ainsi, éloquent pourfendeur des « robinsonnades »[3] par lesquelles la philosophie politique classique justifie l'apparition de l'Etat à partir d'individus artificiellement isolés et « naturalisés », et non de leurs relations sociales concrètes, il n'en assignait pas moins à la révolution prolétarienne le but de libérer l'ensemble du genre humain des relations de domination auxquelles il ramenait artificiellement les rapports sociaux, sans en proposer aucune alternative à la hauteur de sa promesse. Qu'est-ce qu'un rapport social épanouissant et satisfaisant, en-dehors de l'appropriation collective des moyens de production ? De quelle manière pourront être prises les décisions après la révolution – à commencer par les décisions de justice ? Comment s'assurer que le bien commun ne sera pas approprié par quelque future minorité intéressée ? Marx reste largement muet sur de telles questions, qui ne semblent pas le concerner.

---

[1] Voir supra, chapitres 2 et 3 ; pour une mise au point récente concernant les « langues naturelles », voir S. Auroux, *La question de l'origine des langues*, Paris, PUF, 2007.
[2] F. Keck, « L'esprit humain, de la parenté aux mythes, de la théorie à la pratique », *Archives de philosophie*, 66, 2003, p. 24.
[3] K. Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, *in Philosophie*, *op. cit*., p. 446.

Ainsi, le moindre paradoxe de son entreprise n'est pas qu'il ait été conduit à partager ses prémisses – la naturalité des échanges sociaux et l'utopie d'une émancipation pensée en termes essentiellement *individuels* – avec l'économie politique naissante. Les admirables descriptions du caractère illusoire d'une conception individuelle de l'existence et du caractère collectif de l'émancipation contrastent ainsi chez lui, de façon frappante, avec un silence véritablement assourdissant au sujet des formes *institutionnalisées* des relations sociales[1]. On peut comprendre ainsi que les théoriciens conservateurs aient eu beau jeu, au lendemain de l'effondrement des sociétés « communistes », de dénoncer le caractère illusoire de la critique marxienne du « capitalisme » et de célébrer les vertus du renoncement et de l'acceptation des institutions existantes, sanctionnées par la double loi de la nature – la nature humaine, aussi inscrutable que saturée de normes prétendument universelles – et de l'histoire – une histoire à vrai dire immobilisée par son enracinement mythique dans le contrat originaire.

Badie et Birnbaum, quant à eux, se bornent à prendre acte de l'ambivalence inextricable de la pensée marxienne à l'égard de l'Etat. La critique de la différenciation inaboutie de l'Etat est ainsi une manière de critiquer ses prétentions à l'universalité et à la rationalisation intégrale de la société. Le comparatisme apparaît par là comme la seule forme de critique qui demeure possible après la reconnaissance de l'inefficience du projet marxien de dépassement scientifique des formes instituées de gouvernement des hommes. L'évaluation des modalités d'institutionnalisation des rapports sociaux semble dès lors tenue pour impossible. Mais cette lecture, qui fait de l'Etat le dépositaire du « lieu du politique », n'est pas tellement plus éclairante.

En effet, tout au plus peut-on alors comprendre, sans vraiment savoir s'il faut s'en réjouir ou s'en inquiéter, que l'Etat « différencié » ne puisse jamais être à l'abri de « dédifférenciations » partielles ou totales, lui qui, historiquement, « n'a jamais pu être durablement conçu comme un despote, mais s'est imposé en fait comme l'héritier presque direct du pluralisme féodal »[2]. Nos auteurs inscrivent ainsi l'Etat dans une « histoire longue » allant à rebours des formes d'évolutionnisme, modèle explicatif le plus courant, et qui, pour le

[1] On pourrait, il faut le relever, produire une critique voisine à l'égard de Bourdieu, qui comme on le sait rabat également les relations de pouvoir sur la seule catégorie de la domination, au prix également d'une ambiguïté profonde quant à la question de l'émancipation, qu'il semble ramener à bien des égards, faute de réflexion aboutie sur les institutions publiques, à une affaire purement individuelle. La parenté avec Marx tient à l'absolutisation de la réflexion sur la liberté, qui apparente les deux discours à de véritables eschatologies, interdisant de penser l'ambivalence des relations de pouvoir (voir *supra*, chapitre 3, et *infra*, chapitre 7 ; mêmes références en ce qui concerne Bourdieu, qui, comme on l'a vu, compare la sociologie critique à une « théologie de la dernière instance »).

[2] B. Badie et P. Birnbaum, *op. cit.*, p. 142.

meilleur ou pour le pire, voit dans l'apparition de l'Etat moderne l'émergence d'une forme de légitimité (ou de légitimation) entièrement nouvelle.

La « dédifférenciation » systématique de l'Etat peut ainsi, selon Birnbaum, prendre les formes de la « fusion » des élites nationales et locales au détriment de la fonction publique, comme en France sous les III^e^ et IV^e^ Républiques, par un « néo-corporatisme » affaiblissant l'administration centrale, ou encore par la politisation de l'Etat dans un contexte totalitaire[1]. On pourrait ajouter avec Suleiman, en tenant compte de l'ancienneté du texte de Birnbaum, les processus de dédifférenciation par décomposition des administrations étatiques par délégation segmentaire de ses activités au secteur privé, dans la perspective de « néo-management »[2]. Mais c'est là, précisément, un point de débat, dans la mesure où certains voient dans les nouvelles « agences » administratives qui naissent à cette occasion un cas de « redifférenciation » de l'Etat[3]. Or l'importance cruciale des enjeux d'un tel débat (peut-on encore parler de « service public » à l'heure de la privatisation des activités étatiques ?) semble bien révéler crûment la nécessité de prendre en considération les problèmes normatifs dès lors que l'on étudie les modes d'institutionnalisation du pouvoir, et partant de quitter le sol de la sociologie pour entrer à nouveau dans la philosophie politique[4].

Dans ce rapide tour d'horizon des différentes conceptualisations de l'instance gouvernementale moderne, *l'Etat*, on a d'abord vu qu'il était impossible de s'en tenir, avec la tradition wébérienne, à une position qui reconduise naïvement, et au prix d'une considérable ambiguïté, la dimension mythique de celui-ci (première section). De même, nous avons montré, au long de la première partie de cette étude, l'insuffisance fondamentale d'une théorisation purement abstraite de l'action juste, indépendamment de l'inscription pratique et concrète de ce discours. Or, à présent, le normativisme néo-humaniste, qui recueille pour partie l'héritage constructiviste du jusnaturalisme tout en cohabitant avec une anthropologie empirique et comparative qui lui est désormais incompatible, nous apparaît de surcroît largement tributaire de l'oubli de ses conditions historiques d'énonciation, et souffrant par conséquent d'un anachronisme foncier (deuxième section). Enfin, la conception de l'Etat relevant d'une critique absolue qui le ramène à un pur instrument de domination apparaît elle-même tout aussi prisonnière du mythe de l'Etat, et condamnée à son égard à une ambiguïté

[1] P. Birbnaum, « L'action de l'Etat, différenciation et dédifférenciation », p. 670-677.
[2] E. Suleiman, *Le démantèlement de l'Etat démocratique*, Paris, Seuil, 2003 ; voir *infra*, chapitre 10.
[3] P. Hassenteufel, « L'Etat mis à nu par les politiques publiques », *in* B. Badie et J. Deloye (dir.) *Le temps de l'Etat. Etudes en l'honneur de Pierre Birnbaum*, Paris, Fayard, 2007.
[4] Nous reviendrons sur cette question au chapitre 10 (section trois).

stérile, qui conduit à paralyser la réflexion normative plutôt qu'à la stimuler (troisième section).

Comme on peut le remarquer, le premier type de discours place l'Etat dans un rapport à un *passé* idéalisé (celui de l'âge pur des croyances et de l'accomplissement symbolique), le troisième à un *avenir* tout aussi idéalisé (celui, postérieur à a révolution, de la dissolution mystérieuse de tout rapport de force), et le second, à un idéal purement *atemporel*, qui universalise les normes en vigueur actuellement sans se préoccuper des rapports de pouvoir ni des positionnements symboliques qui leur donnent leur pleine signification. La possibilité d'un discours réellement rationnel au sujet de l'Etat, qui débarrasse réellement l'analyse des naïvetés acritiques et de leurs relents évolutionnistes et ethnocentriques[1], est donc bien solidaire d'une autre analyse du concept de gouvernement, réellement articulé à l'actualité *présente* des rapports de pouvoir.

Cependant, une telle analyse ne peut relever uniquement de l'anthropologie politique ni de la sociologie comparée, lesquelles, en dépit de leurs mérites respectifs, n'en demeurent pas moins l'une comme l'autre prisonnières du cercle par lequel l'Etat est à la fois l'objet de l'analyse et son point de départ, ce qui bloque toute possibilité de penser la nature même de l'action gouvernementale, et renvoie *sine die* l'examen de sa justification, qui est pourtant la question cruciale (troisième section). D'autre part, et enfin, le recours artificiel à une hyper-lucidité axiologiquement perplexe concentrée sur le présent ne donne pas non plus les moyens de juger concrètement des rapports de pouvoir[2].

A l'inverse, une théorie de l'Etat comme *mode de gouvernement*, ou en d'autres termes la subordination de la question de l'Etat à celle de la structuration des rapports d'autorité, rend donc indispensable, comme on le voit, une analyse de l'action qui soit indépendante des positions historicistes ou évolutionnistes des initiateurs de la discipline, comme Marx, Weber

---

[1] A strictement parler le concept même d' « ethnocentrisme » est tributaire de la logique qu'il dénonce, et on ne peut l'utiliser que par commodité. On peut relever au passage que l'une des moindres contradictions du discours anthropologique n'est sans doute pas qu'il soit conduit à convoquer sans cesse, sous forme d'atténuation « métholodologique », la catégorie d'« ethnie », tout en la sachant pertinemment dénuée de valeur objective.

[2] On sait ce que cette théorisation tout abstraite d'une position à la fois lucide et désenchantée sur la modalité du temps présent doit à Jean-François Lyotard (*La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979). A travers le concept de « postmodernité », celui-ci réussit le tour de force, dans un cadre théorique relevant de la philosophie du langage, de développer une conceptualisation « pragmatiste » des rapports sociaux en s'abstenant de définir la *justice*, se contentant simplement de délivrer une nouvelle définition du *savoir* (« rapport sur le savoir » étant le sous-titre de *La condition postmoderne*) – et ce, alors même qu'il montre l'identité, dans les sociétés contemporaines, de la question du « savoir » et de celle du « gouvernement » (*op. cit.*, p. 20). Ainsi le concept central de « récit », dérivé du concept lévi-straussien de mythe (*ibid.*, p. 38 *sqq.*), se trouve-t-il tout à fait coupé de son contexte d'énonciation, au motif d'une présumée exténuation qui, en réalité, ne peut être décrite que depuis une position extérieure à toute action, et en tant que telle inconcevable. Il semble dès lors qu'il faille laisser les « postmodernes » à leur propre refus de concevoir l'action, laquelle s'apparente, de fait, à une forme de théorisation de l'impuissance.

et Durkheim. Cette analyse de l'action doit, fondamentalement, rendre compte de l'*institution* où cette action se situe et par laquelle elle est définie. En elle-même, la tâche n'est pas extrêmement difficile, mais elle est cependant rendue complexe par le nombre de discours plus ou moins cohérents et de valeur commodément plastiques, qui se définissent comme « sciences politiques » mais que l'on peut plus heureusement qualifier de *sciences de gouvernement*, et qui demeurent fondamentalement articulées au mythe positif de l'Etat[1].

[1] En tant que telles, de telles sciences de gouvernement font depuis quelque temps l'objet d'études spécifiques, ce qui peut être vu comme une nouvelle suite de la réflexion foucaldienne sur la « gouvernementalité » : voir O. Ihl et J. Kaluszynski, « Pour une sociologie historique des sciences de gouvernement », *Revue française d'administration publique*, n°102, 2002, p. 229-243.

# Chapitre 5

# Analytique de l'institution

Tout ce qui est saillant, pour finir sera sociable.
Henri Michaux, *Face aux verrous*

## 5.1 Le mode d'être de l'institution

### *Une élaboration naturelle des institutions ? (John Searle)*

La nature de l'action individuelle et de son inscription sociale fait l'objet, depuis quelques années, d'une attention particulière en philosophie. L'enjeu de telles réflexions visant à clarifier le sens d'un certain nombre de concepts clefs du débat public est en effet tout à fait crucial. Il n'est pas sûr, toutefois, que ces efforts aient été dans l'ensemble entièrement couronnés de succès. Il convient ainsi de discuter brièvement dans un premier temps deux des plus importantes conceptualisations récentes des institutions et des structures de pouvoir. L'étude critique des thèses de Durkheim sur la question nous permettra ensuite de mettre en lumière les impasses des analyses de l'action individuelle menées indépendamment de ses inscriptions institutionnelles. De là, nous pourrons alors affronter la question hautement paradoxale de l'imputation collective de l'action, et en examiner la genèse, à partir de son apparition à la fin du XVIII^e^ siècle sous la forme du problème de *l'expression adéquate de la volonté populaire*. Nous pourrons alors entrer dans la question de la représentation proprement dite, qui est le biais le plus courant par lequel est généralement abordé le problème institutionnel (titre II).

A l'heure actuelle, cependant, la croyance en la nécessité d'un jugement rationnel indépendant des croyances subjectives et des situations concrètes et particulières conduit les réflexions, par un mimétisme à vrai dire inabouti, à prolonger le mode de raisonnement propre aux sciences naturelles dans le champ de la réflexion sur l'action. C'est bien en effet

l'inquiétude de laisser ce dernier champ à des jugements arbitraires qui conduit John Searle à proposer, dans *La construction de la réalité sociale*, une théorie explicative de l'action humaine dans lesquelles les institutions permettent de maintenir sauve la nature universelle du jugement rationnel, exprimé dans le dernier chapitre sous la forme de la thèse classique de la vérité comme « adéquation » de l'idée et de la réalité. Inspirée de Wittgenstein et se réclamant de l'analyse du langage ordinaire, elle constitue à ce jour l'une des tentatives les plus abouties pour concilier un classicisme naturaliste avec une véritable prise en compte des phénomènes sociaux. Dans ses ouvrages de philosophie de l'esprit, Searle formule ainsi une solution au problème de la naturalité de l'esprit par le biais d'une thèse « émergentiste » qu'il prétend en mesure de sauvegarder à la fois la réduction des phénomènes mentaux aux autres phénomènes naturels (préservant l'unité de la raison par l'unité de son objet), et la spécificité des phénomènes mentaux par rapport aux phénomènes naturels, qui ne laissent percevoir, notamment, aucune intentionnalité[1]. Partisan d'une philosophie rigoureuse mais attentive aux effets de signification, il est ainsi amené à combattre à la fois sur le front d'un réductionnisme naturaliste aveugle à la variété des dimensions de l'esprit et des obscurités prêtées la réflexion sur la conscience (dans la tradition phénoménologique) et les normes sociales (dans la réflexion « critique » telle qu'énoncée en particulier dans le sillage de la « *French Theory* »[2], comme en témoigne sa polémique avec Derrida).

*La construction de la réalité sociale* franchit une étape supplémentaire dans cette reconstruction des phénomènes sociaux à partir d'éléments naturels, ou plus exactement de la catégorie générale des « faits » objectifs, « pierres de construction » de la réalité naturelle et sociale, pour reprendre la formule du titre du premier chapitre. Les faits sociaux sont ainsi justiciables d'une analyse formelle, résumée dans la formule « X compte comme Y dans un contexte C ». Autrement dit, un objet naturel peut prendre une valeur spécifique et *sui generis* dans le contexte de son usage social (par exemple un morceau de métal ou de papier imprimé peut être considéré comme de la « monnaie »[3]). L'ensemble de la réflexion searlienne est en effet commandée par la question de savoir quelle sorte de réalité est la réalité sociale : le questionnement est, en ce sens, pleinement *ontologique*.

D'une part, comparée aux naïvetés acritiques de bien des travaux relevant de la philosophie naturaliste de l'esprit, l'étude de Searle constitue une analyse remarquablement fine, et partant d'une grande pertinence, des distinctions entre faits institutionnels et faits

[1] Voir J. Searle, *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1995.
[2] Voir F. Cusset, *French Theory*, Paris, La Découverte, 2005.
[3] S. Bourgeois-Gironde, « La monnaie : les bases naturelles d'une institution », *Tracés*, 17, 2009, p. 127-139.

naturels, ainsi que de bien des modalités de l'existence sociale. Cependant, les actions individuelles en société apparaissent néanmoins profondément biaisées du fait du point de vue adopté. En effet, l'analyse du langage et des actes, comme on l'a vu en première partie, a ceci de particulier qu'elle ne constitue par à proprement parler une science, mais qu'elle n'est qu'un moyen de réflexion (nécessairement critique, de ce fait) sur ce que nous disons de la réalité. En d'autres termes, la définition de la réalité (ou enquête ontologique) est plutôt l'objet d'une telle analyse que son but. Ainsi, la recherche d'une explication *causale* de l'action par le biais d'un naturalisme certes étendu et raffiné mais non examiné pour lui-même ne peut que conduire à des méprises sur ce dont il est question, quelle que soit par ailleurs la finesse avec laquelle les phénomènes sociaux sont décrits et distingués d'avec les phénomènes naturels étudiés par les sciences du même nom.

Il y a donc une ambivalence déroutante dans le propos de Searle. D'un côté en effet celui-ci entend faire valoir les bénéfices d'une position pragmatiste dans l'analyse du langage et des concepts pratiques, perspective qui semble ainsi éloigner le propos de l'enquête ontologique concernant les institutions et l'intelligibilité de la vie sociale ; ainsi, il affirme : « ce qui m'intéresse, ce sont les conditions d'*intelligibilité* et non les conditions de la *connaissance* »[1]. Mais d'un autre côté, le propos continue d'être résolument ancré dans un rapport à la réalité qui relève profondément de l'élucidation de la connaissance subjective et par conséquent d'une théorie de la réalité (ou ontologie). Dans la tradition positiviste qui était déjà celle de Durkheim, les faits sociaux sont traités comme des *choses* dont il s'agit d'éclaircir le statut pour comprendre les rapports que l'on est susceptible d'entretenir avec elles. C'est ainsi que le titre de « construction de la réalité sociale » doit s'entendre de façon polémique par rapport à l'idée d'une « construction sociale de la réalité » (titre de l'ouvrage classique de Berger et Luckmann qui traite de la société sous un angle phénoménologique et « constructiviste »[2]), laquelle ferait de celle-ci le corollaire pur et simple de représentations arbitrairement constituées, ce qui tendrait à dissoudre entièrement et de manière extravagante toute son objectivité et partant toute possibilité de discours rationnel à son sujet.

C'est ainsi à partir d'un fondement naturel que se développe la réalité institutionnelle et qu'elle se complexifie par un simple mécanisme d'itérations successives. Mais la structure logique de la réalité institutionnelle peut en définitive être réduite à une formule déontique élémentaire, dont les réalités institutionnelles complexes ne seraient que des compositions obtenues par variation et itération : « nous acceptons collectivement, reconnaissons, sommes

[1] J. Searle, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 998, p. 249.
[2] Berger et Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 1966.

d'accord sur le fait, etc. que (S a le pouvoir (S fait A)) »[1], où « S » désigne un individu isolé ou un groupe, et « A », toute action, y compris négative comme la « retenue » ou « l'abstention »[2]. Tout logiquement, Searle est ainsi conduit à définir les institutions comme le support des rapports de pouvoir entre les individus d'une société, rapports qu'il peut ainsi décrire avec une certaine finesse.

Mais son pragmatisme paraît s'arrêter en chemin, comme en témoigne son interprétation de la notion wittgensteinienne d'« arrière-plan » (*background*), qu'il mobilise afin de rendre compte, par un ensemble des structures causales des effets de sens chargés d'intentionnalité et de finalités dont les réalités sociales sont constituées[3]. C'est en effet dans cet arrière-plan que se tiennent les *institutions*. Les individus apparaissent ainsi chargés de « capacités d'arrière-plan » qui leur permettent de développer des comportements sociaux, et l'action intentionnelle ne peut donc se concevoir (au double sens des conditions d'intelligibilité et de connaissance objective) sans institution. Mais cet usage épistémologique d'une catégorie purement logique est trop simple et aplanit certaines difficultés cruciales. Ainsi, comme l'a montré Sandra Laugier, il s'agit bien cependant d'une régression par rapport au statut du concept d'arrière-plan chez Wittgenstein :

> « Le problème est que le seul moyen de donner un sens à la notion est précisément d'en récuser le sens institutionnel. Le terme d'arrière-plan (*Hintergrund*) apparaît dans les *Recherches* [*philosophiques*] pour indiquer une représentation que nous nous faisons (§102), par pour *expliquer* quoi que ce soit. (…) Ce n'est pas du tout la même chose de dire que l'application de la règle est *déterminée* par un arrière-plan et de dire qu'elle est à *décrire dans* l'arrière-plan (*Grund*) d'actions et de connexions (*Zusammenhänge*) humaines. L'arrière-plan ne donne ni ne détermine une signification, mais c'est en un sens lui qui constitue la signification (…). » (S. Laugier, « Où se trouvent les règles ? », *Archives de philosophie*, 64, 2001, p. 519-520).

Autrement dit, on ne peut assigner à l'arrière-plan, ou « fond » de nos représentations du monde, de rôle *causal* par rapport à celles-ci, en tout cas pas dans le sens du mot « cause » tel qu'il est employé dans les sciences naturelles : c'en est plutôt le *corollaire*. (C'est seulement en un sens dérivé et symbolique, comme on va le voir, que le corrélat non signifiant de nos énoncés signifiants peut être considéré sous certaines conditions comme sa cause structurale.) L'erreur de Searle consiste ainsi à croire que l'on peut conjoindre sans plus de réflexion le jeu

[1] J. Searle, *op. cit.*, p. 46.
[2] *Ibid..*, p. 138.
[3] L'arrière-plan searlien peut ainsi être rapproché de l'*habitus* bourdieusien, même si ce dernier en diffère par son statut symbolique, et par la dimension indissociablement théorique et critique de l'analyse dans lequel il apparaît, tandis que Searle ne prétend pas apporter pour sa part de perspectives normatives à l'intelligibilité de la réalité sociale.

de langage scientifique et l'usage ordinaire du langage, ce qui ne peut à vrai dire que mutiler l'un comme l'autre (voir *supra*, chapitre 2).

La description du mode de réalité des institutions finit ainsi par occulter l'interrogation sur l'usage ordinaire de ce terme. Le problème, pour le dire un peu à la manière de Wittgenstein, est que nous n'avons pas appris la signification du concept d'institution autrement que dans des phrases (déjà relativement complexes, car il ne s'agit pas d'un mot d'usage si courant) du type : « faire son entrée dans une institution », « comprendre les rouages d'une institution », « subir le poids d'une institution », « faire vivre une institution » etc. C'est seulement de manière *secondaire* et dérivée que l'on est conduit à s'interroger sur l'essence des institutions. La question de savoir ce qu'est un fait social est en elle-même une question typiquement *intellectuelle*, et sa réponse ne peut donc fournir qu'une déformation de la réalité à travers un prisme *intellectualiste*. L'intellectualisme foncier de Searle, qui reconduit la problématique épistémologique et ontologique alors même qu'il prétend la dépasser, le conduit ainsi à considérer les actions comme des « faits », comme si la présence de neige sur l'Everest était réellement du même ordre qu'une promesse ou qu'une course à pied : comme si le caractère dynamique de l'objet n'imposait pas à l'analyse de changer elle-même de statut. Toute l'analyse searlienne des institutions et des interactions sociales se trouve ainsi biaisée par un point de vue qui, en fixant son objet d'une manière faussement éternelle, le réduit à un ensemble de choses à connaître alors que sa description devrait le conduire logiquement à un ensemble de choses à faire. Paradoxalement, alors même qu'il regorge de marques d'indexicalité, tout se passe comme si le livre de Searle n'existait pas sur le mode d'une prise de parole singulière mais cherchait, *en dépit de tout*, à extraire son objet de son propre contexte d'énonciation[1]. L'effort d'analyse pragmatiste de l'action demeure ainsi, au prix d'une incohérence foncière, comme prisonnier d'une sorte de gangue académique ou scolastique.

[1] Voir à ce sujet les remarques de Stanley Cavell (*Dire et vouloir dire*, Paris, Cerf, 2009, p. 160-163) sur le « style » de Wittgenstein. Qu'un style puisse être un élément hautement significatif et donner des informations cruciales sur la réflexion est une idée qui a essuyé de nombreuses critiques au moment du tournant cognitif de la philosophie analytique et du retour en force de la référence dans l'analyse du langage, suscitant des réactions de mépris envers ceux qui se seraient fourvoyés, en s'enivrant de belles formules, dans une savante confusion entre philosophie et littérature.

Faut-il alors, comme le prône Vincent Descombes, qui défend une conception alternative de l'institution, abandonner résolument la notion de cause pour analyser l'action ? Dans une série d'ouvrage où, à l'instar de Searle, il s'éloigne de la théorie de l'esprit pour rejoindre la philosophie politique par l'intermédiaire d'une analyse du langage, Descombes a mis en lumière, là encore à la lumière d'une interprétation de Wittgenstein, le caractère immédiatement social des concepts. On a vu plus haut (chapitre 1) les implications de sa théorie du point de vue, politique, de la possibilité d'un discours rationnel sur les normes, implications que l'on a pu contester du fait de son caractère incomplet (sur le point de la constitution de l'ordre et de la notion de conflit) et inexact (sur le point de la possibilité de dissocier par nature raisonnement théorique et raisonnement pratique, alors que la distinction est plutôt entre raisonnement scientifique et raisonnement réflexif, entre le jeu de langage de la science (qu'elle soit naturelle ou sociale) et celui de la philosophie). Il convient à présent de se pencher plus spécifiquement, en amont de telles analyses, sur la manière dont il croit possible de rendre compte rationnellement de l'action au moyen du concept d'institution.

L'opération descombienne consiste essentiellement à substituer au concept de « cause » celui de « raison », en redonnant à l'action la dimension téléologique dont la priverait sa réduction mécaniste et naturaliste[1]. Dans la perspective descombienne, l'action, loin de tout « mentalisme » ultra-naturaliste qui consisterait en une réduction outrancière des phénomènes sociaux et intentionnels à des phénomènes physiques et inintentionnels, est rendue intelligible par son inscription dans une totalité ordonnée et finalisée à laquelle il donne le nom de « structure » (sa position étant donc celle d'un « holisme structural »). Se démarquant nettement du naturalisme dans son analyse de l'action individuelle, Descombes peut ainsi montrer que celle-ci se résout dans les « raisons d'agir » qui s'imposent au sujet raisonnant : on a ainsi vu au chapitre 1 que l'ordre dans lequel s'inscrivait l'action individuelle en société relevait d'une décision gouvernementale de hiérarchisation des actions à entreprendre, action qui elle-même ne semble pas pouvoir faire l'objet d'une description. Tout au plus peut-on alors décrire les « degrés de l'agir », c'est-à-dire les différentes manières dont l'action est composée en société par la consécution de différents actes ordonnés les uns aux autres sur le modèle « A fait faire X à B »[2]. L'imputation peut ainsi n'être pas purement individuelle sans

[1] L'article de référence sur la question paraît être celui déjà cité de J. Benoist, « Structures, causes et raisons. Sur le pouvoir causal de la structure », *Archives de Philosophie*, 66, 1, 2003, p. 73-88, dont les lignes qui suivent sont largement tributaires.
[2] V. Descombes, *Le complément de sujet*, Paris, Gallimard, 2004, chap. IX et X.

être pour autant uniment collective, ni donc supposer un sujet collectif transcendant aux individus.

Le modèle est donc à la fois ample et ambitieux : il permet de penser réellement l'action en société en évitant le double écueil de la réduction de l'action aux individus pensés isolément les uns des autres, et de l'hypostase outrancière d'un sujet collectif. Il suffit pour cela de décrire simplement ce que les sujets disent de leurs actions, en évitant, comme le fait Lévi-Strauss dans sa célèbre critique de Mauss, de substituer à ce que disent les individus un niveau structurel non conscient et de les priver ainsi de leur propre parole. Toutefois, comme on l'a vu, il n'est absolument pas certain que l'hypothèse d'un *inconscient infrastucturel* soit celle qui rende le mieux justice à la démarche structurale de Lévi-Strauss. Il y a en revanche à mettre pleinement en lumière le rôle explicatif de la forme structurelle pour rendre raison des ensembles de signification que Descombes croit pouvoir rendre intelligibles à partir d'eux seuls. Ainsi, pour reprendre les termes de J. Benoist :

> « Pour lui, la structure peut et doit être un moyen de décrire, mais elle n'est pas une cause car, à ce compte 1°) on est obligé d'introduire de nouvelles entités fort dispensables (d'où le « mentalisme ») ; 2°) on perd le « sens ».
>
> Une fois de plus, il faut s'en tenir aux obligations, les prendre en compte comme telles – c'est-à-dire, on le remarquera, d'abord au niveau où elles se disent – plutôt que de les référer à un déterminisme causal qui les « expliquerait », mais de l'extérieur, comme le fait une cause. À l'objectivisme structuraliste, Descombes oppose la problématique de la « compréhension radicale » (trouver dans l'autre étranger un analogue de nos propres raisons, mais pas forcément au même point de l'espace social ni dans le même contexte), qu'il emprunte à Louis Dumont. » (J. Benoist, « Structures, causes et raisons. Sur le pouvoir causal de la structure », *Archives de Philosophie*, 66, 1, 2003, p. 78.)[1]

Le problème, cependant, est qu'à vouloir bannir de l'analyse toute dimension explicative, les concepts d'institution et de structure s'étiolent et se vident de leur sens alors même que leur rôle est toujours tenu pour essentiel. Le bannissement de toute possibilité de repérer objectivement un ordre, indépendamment des représentations subjectives de la règle (que l'on désigne alors comme le fait Descombes sous le terme de *norme*), a inévitablement pour conséquence de *restreindre* le propos et de mutiler le sens de l'action plutôt que de lui en restituer la plénitude. Ce qui est supprimé dans l'analyse de Descombes, c'est l'appréhension

[1] A vrai dire, J. Benoist a quelque peu beau jeu, dans son article très critique à l'égard de Descombes, de démarquer le « structuralisme » (comme s'il s'agissait réellement d'une théorie formellement achevée) de l'inconscient psychanalytique ou des infrastructures marxistes. On a vu au contraire combien l'ambiguïté est bien présente chez Lévi-Strauss, même si on peut considérer avec F. Keck par exemple, et dans une perspective génétique, que les déformations de l'infrastructure dans la superstructure ont progressivement cédé la place au groupes structurels de transformation (voir *supra*, chapitre 2, et le chapitre 4 en ce qui concerne Marx).

subjective de la norme sous l'aspect de la *distance* qui sépare par définition l'action effectuée de cette dernière, et dont on a souligné un aspect particulièrement saillant au chapitre précédent dans l'analyse du rituel. Comme le dit Benoist, là où Descombes cherche à faire une « pensée des normes », Lévi-Strauss énonce une « pensée de la normativité, dans la mesure où elle rencontre l'idée de règle (en un sens normatif, à titre d'exigence) comme *a priori* de l'homme »[1].

Loin donc que les institutions ne soient qu'un concept analytique, décelable seulement par le philosophe de l'action, support silencieux et invisible du sens de toute parole et de tout acte, elles sont bel et bien un concept pratique au même titre que les contenus signifiants. (On a vu en effet que la distinction entre forme et contenu signifiant était tributaire du contexte pratique d'énonciation, c'est-à-dire de la distinction symbolique des interlocuteurs, et non pas d'une quelconque propriété intrinsèque des signes matériels eux-mêmes). A ce titre, normes, règles et institutions sont bel et bien « thématisables » (pour faire usage d'un concept phénoménologique) par l'individu, même s'il a par fonction vocation à ne pas être parfaitement intelligible ni explicable. On a bien conscience de l'existence de la règle en tant que telle. La règle ne ce sens n'est pas purement un concept heuristique pour un observateur extérieur : elle est aussi en tant que pure forme dénuée de signification un concept susceptible d'avoir une dimension explicative pour les acteurs eux-mêmes.

> « La forme des structuralistes est le contraire de l'essence : elle n'est pas liée à la nature de tel ou tel contenu, mais à leur indifférence. Or la thèse de Lévi-Strauss est que la forme en ce sens (c'est-à-dire juste le fait de se mouvoir dans un système de différences et d'écarts réglés) puisse avoir un effet structurant sur les conduites, qu'il puisse y avoir une valeur causale de la forme dans notre existence. Une forme dénuée de sens (puisque antérieure à lui) : en quelque sorte, *la forme pour la forme*. » (*Ibid*, p. 82.)

Plutôt donc que de reprocher à Lévi-Strauss d'avoir privé les indigènes de l'intelligibilité de leurs propres actions, il faut au contraire le louer de les avoir mis radicalement sur le même pied que leurs débonnaires observateurs anthropologues en montrant la distance que tous, observateurs comme observés, dans leurs pratiques respectives, ne peuvent qu'avoir par rapport aux règles qu'ils ont conscience de suivre et que, en suivant, ils modifient, interprètent et altèrent, dans un incessant mouvement qui n'est que celui même de la vie.

Contrairement à la représentation courante d'un dilemme hérité notamment, comme on l'a vu, des confusions la critique bourdieusienne de Lévi-Strauss, il n'y a ni à assigner le sens

[1] J. Benoist, *loc. cit.*, p. 83.

aux observés, ni à le confier aux observateurs : il y a au contraire à le *retirer* aussi bien aux uns qu'aux autres. Car pour tous ceux qui se représentent l'action à laquelle ils assistent ou qu'ils sont en train d'entreprendre, l'instance explicative de *la règle comme règle*, c'est-à-dire de la dimension symbolique de cette règle, *excède* nécessairement le contenu signifiant qui constitue la représentation qu'en ont les acteurs, et c'est précisément la raison pour laquelle Lévi-Strauss avait mobilisé le concept de « signifiant flottant » pour rendre compte de la multiplicité des systèmes de classifications objectives. Mais comme on l'a vu, l'usage d'un tel concept est extraordinairement ambigu, car il semble qu'il s'agisse d'une catégorie supplémentaire qui serait comme la clef de voûte absolue de *tout* système scientifique objectif, alors qu'il ne s'agit à proprement parler que d'un concept parfaitement *vide*, obtenu par simple réflexion critique à partir de notre usage des signes : concept non pas scientifique, mais réflexif (voir *supra*, chapitre 2).

En cela, Descombes se méprend donc profondément sur la notion d'institution. Avant d'aller plus loin en jetant sur ce concept la lumière qu'il convient, il est nécessaire cependant d'éclaircir les conséquences d'une telle méprise en analysant les implications non plus épistémologiques, mais politiques de cette opposition entre, pour reprendre les termes de Lévi-Strauss dans son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », le concept d'« explication sociale du symbolisme » (qui est ce que tente Descombes dans un retour à Durkheim par-delà Lévi-Strauss, et « contre toute l'histoire de la sociologie française »[1]), et celui d'« origine symbolique de la société » (qui a l'avantage de désigner directement, non pas l'essence du social, mais les *relations d'obligation* qui sont la nature même du fameux « lien social » dont les sociologues et politologues contemporains s'évertuent à mettre la nécessité en évidence sans toujours en comprendre adéquatement le principe). Comme le montre en effet la position bourdieusienne, avec laquelle il apparaît cependant nécessaire de rompre nettement, sur un tel terrain les décisions théoriques emportent directement avec elles d'importants enjeux normatifs. Ce dont il est question, en d'autres termes, est la liberté individuelle. Comme on va le voir, la théorie descombienne de l'action a ceci de remarquable qu'elle élude entièrement le problème crucial, qui est que cette liberté se joue au niveau *symbolique* : en quelque sorte, dans les *creux* des institutions plutôt que dans leur « sein ».

[1] *Ibid.*, p. 74.

## 5.2 L'institution et la justification de l'ordre social

### *L'axiologie descombienne*

Puisque, pour Descombes, l'action individuelle s'analyse essentiellement en termes d'implication dans des structures de signification à la fois impersonnelles et collectives, la liberté individuelle s'inscrit dans ce qu'il appelle un peu paradoxalement le « cercle de l'autonomie »[1]. En effet, la conséquence, développée dans *Le complément de sujet*, d'une indissociabilité de l'action individuelle et des relations sociales, est une rupture avec les théories de « l'auto-position » subjective[2] situées en particulier dans la filiation phénoménologique, et qui invoquent une énigmatique relation subjective de soi à soi. L'enjeu consiste donc à penser l'action individuelle en « sortant » de l'individu dénommé « sujet » dans cette tradition idéaliste. Descombes opère pour cela de manière purement analytique, en montrant simplement que « l'autonomie », c'est-à-dire l'action qui (par opposition à l'hétéronomie) a pour origine soi-même, est un concept *pratique* plutôt que théorique, et que son usage ne nécessite aucune théorie de la subjectivité auto-constituante. Il n'y a aucun paradoxe, en d'autres termes, à « agir sur soi-même » (comme si le « soi » se dédoublait mystérieusement) : « Devenir autonome, ce n'est pas opérer sur soi par un agir transitif, ce n'est pas agir sur un patient, mais c'est acquérir une capacité à l'activité délibérée »[3].

A l'échelle de l'individu, on peut en effet souscrire à ce jugement dans la mesure où il permet en effet de dissoudre le faux problème d'une constitution parfaitement abstraite du « sujet » par lui-même. En effet, il n'y a rien à dire de la manière dont on définit son acte sinon que cet acte est intelligible comme tel pour d'autres que soi-même. Le problème apparaît en revanche dès lors qu'il s'agit de caractériser la manière dont l'individu se représente son action dans son rapport avec celles des autres ; autrement dit, sur la manière dont cette intelligibilité est rendue possible. Pour le dire en termes austiniens, Descombes, qui semble adopter à cet égard une perspective très surplombante et très générale, ne semble pas percevoir la possibilité d'un « échec » de l'acte signifiant (ou plus précisément de la perception par les autres de cet acte comme tel, c'est-à-dire dans sa signification propre). Pourtant, sans cette possibilité d'échec, il n'y aurait pas de signification possible, ni surtout de

[1] V. Descombes, *Le complément de sujet*, *op. cit.*, p. 217 et chap. LV.
[2] *Ibid.*, p. 202.
[3] *Ibid.*, p. 218.

malentendus ou d'équivoques entre les interlocuteurs, lesquels sont constitutifs des phénomènes politiques comme on l'a vu.

Ainsi, d'après Descombes, pour caractériser les rapports entre l'acte individuel et ses conditions sociales, on peut se contenter de distinguer, avec Louis Dumont, dans une opposition que l'on peut faire remonter au stoïcisme impérial, deux modes fondamentaux d'existence (sociale)[1] : « *l'individu-hors-du-monde* » et *l'individu-dans-le-monde* »[2]. Cependant, la prégnance de l'approche subjective qu'apporteraient ces catégories générales aurait brouillé la claire compréhension de la détermination de la liberté individuelle en société. Ces catégories générales sont d'ordre « sociologique » (ou heuristique) ; elles relèvent de la sociologie des croyances ou des religions[3]. Cependant Descombes, d'une manière quelque peu ambivalente, ou en tout cas quelque peu obscure, semble, sans plus de précisions, tenir pour possible de les utiliser de manière anthropologique, c'est-à-dire universelle. Le glissement en tout cas se fait de manière insensible dans son propos entre l'analyse objective des normes et leur théorisation en première personne dans le cadre de différentes philosophies pratiques. Ainsi par exemple, il appartiendrait au stoïcisme d'avoir affronté le dilemme constitutif de la position d'individu dans le monde, c'est-à-dire de l'action définie de manière individuelle quoique conforme à l'ordre du monde.

En termes contemporains, le premier correspondrait donc à « l'homme désocialisé », et le second à l'homme en voie de socialisation, ou encore « l'individu cherchant à retrouver une vie sociale »[4]. En effet, le contexte politique de la réflexion dans la société française aurait vu se succéder au XX^e^ siècle deux grands paradigmes, deux « formules » par lesquelles la « philosophie subjective » qui marquait la réflexion française sur l'action individuelle aurait tenté de se faire « conscience démocratique commune »[5]. Le premier aurait été celui de *l'idéologie républicaine*, dont Descombes emprunte la description à l'étude de Claude Nicolet sur les fondateurs de la III^e^ République. Cette idéologie était en réalité rendue possible par la présence de l'adversaire hétéronomiste (constitué de monarchistes, de traditionalistes contre-révolutionnaires, etc.) dont le combat permettait la cohérence d'un camp de l'universalisme autonomiste, lequel trouvait dans l'extension du devoir-être social à *l'universalité absolue* les « raisons pures » d'une « médiation » entre soi et soi-même que postulait sa philosophie subjectiviste. C'est à la fois la défaite du « parti de l'hétéronomie » particulariste et, surtout,

[1] L'expression étant redondante, il semble plus rigoureux de mettre le qualificatif entre parenthèses.
[2] *Ibid.*, chap. XXXIII.
[3] Ce qui justifie la comparaison de Dumont et de Weber, *ibid.*, p.274 *sqq*.
[4] *Ibid.*, p. 386.
[5] *Ibid.*, p. 379.

l'épreuve de la relativisation de l'universalisme français au cours de épreuves du XX^e siècle (concurrence internationaliste-communiste de l'universalisme républicain, « *étrange défaite* » de 1940 et finalement « transferts de souveraineté » contemporains dans l'espace politique européen) qui auraient conduit au déclin de ce subjectivisme de l'absolu, qui avait besoin de s'atteler à une dimension universelle pour se développer.

Descombes peut ainsi s'appuyer sur certaines analyses de Marcel Gauchet pour montrer que le prétendu universalisme subjectiviste du camp républicain ne pouvait en réalité se soutenir que d'un adversaire auquel était imputée une position « hétéronomiste », quand bien même ce n'est pas ainsi que ses « partisans » se définissaient eux-mêmes[1]. L'universalisme ne pourrait être qu'une forme détournée de particularisme (si tant est que ces mots aient encore un sens, dès lors qu'on en exhibe la facticité). Raison de plus pour reconnaître que « l'impératif d'être soi-même ne dit rien à celui qui le reçoit s'il ne trouve pas, dans son milieu culturel, une idée déterminée de ce que c'est qu'être soi-même »[2].

Cependant, peu à peu, par mutation insensible, aurait alors succédé au républicanisme universaliste une figure alternative, désignée par Descombes par la formule d'une « *politique de la reconnaissance publique des identités minoritaires dans l'espace pluraliste d'une démocratie procédurale* »[3]. Autrement dit, pour Descombes, le subjectivisme auto-positionnel, loin de s'éteindre, se serait replié sur le particularisme de son horizon en faisant paradoxalement valoir, *à l'intérieur* de celui-ci, la dimension *universelle* du droit à la « différence ». D'une manière quasi-dialectique, c'est ainsi de l'intérieur de la particularité que surgit l'universalité en un mouvement de réaction[4]. Mais pour Descombes, cette revendication universaliste demeure vide de contenu et ne parvient à formuler d'exigences pratiques que sur le mode purement formelle d'une revendication « procédurale »[5]. En d'autres termes, faute d'une exigence éthique formulable en termes matériels, la « politique de la reconnaissance » (ou encore de la « différence ») ne peut que se borner à réclamer le

---

[1] C'est que, paradoxalement, la position hétéronomiste ne *peut pas* être soutenue : dès lors que je reconnais moi-même la légitimité de l'hétéronomie, elle m'apparaît comme autonomie (*ibid.*, p. 384). Dans ce paradoxe dont Descombes attribue la formulation (pour partie inconsciente) à Paul Veyne apparaît selon lui l'incohérence foncière de la philosophie subjectiviste.
[2] *Ibid.*, p. 385.
[3] *Ibid.*, p. 383.
[4] On sait que la référence à Hegel est centrale dans la théorisation la plus aboutie de la « reconnaissance », due à Axel Honneth (*La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000), référence peu développée cependant par Descombes qui ne semblait alors connaître ses travaux que par l'intermédiaire de l'entrée « Reconnaissance » rédigée pour le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (Canto-Sperber (dir.), Paris, PUF, 1996). Il fait, en revanche, davantage référence aux travaux de Charles Taylor, chez qui l'influence hégélienne est également très perceptible.
[5] *Ibid.*, p. 389.

respect de conditions formelles permettant à chaque particularité de faire entendre sa voix dans le débat public[1].

En substance, le reproche que fait Descombes à cette conception (dont le fait de rabattre le formalisme procéduraliste, présenté généralement comme un pragmatisme[2], sur une classique philosophie idéaliste de la subjectivité constitue déjà un certain paradoxe) est là encore son incohérence. Dans un argument que nous avons déjà présenté au cours du premier chapitre, il montre le caractère foncièrement « nomocratique » d'une telle position, dans laquelle aucune instance gouvernementale n'a de place entre la volonté populaire et l'action administrative, et cela fait apparaître selon Descombes (qui s'appuie en l'occurrence, et comme souvent, sur Castoriadis) une véritable « duplicité » de cette position. La distinction entre forme procédurale et contenu substantiel, dit Descombes, est « spécieuse » car « il est impossible de dissocier à ce point le régime de la société globale »[3]. Ainsi en définitive,

> « Le programme s'avère incohérent quand il apparaît qu'il réclame l'intervention continuelle d'institutions globales vigoureuses (école, famille) dont il voudrait pourtant qu'elles soient pénétrées du sentiment de leur propre illégitimité. La contradiction de l'individualisme est finalement d'exiger que les « institutions holistes » se mettent au service de leur contraire : la « promotion de l'individu ». Tout se passe alors comme si le travail de l'individualisation de sa propre vie n'incombait plus à l'individu lui-même, mais à la société. » (V. Descombes, *Le complément de* sujet, Paris, Gallimard, 2004, p. 393).

Confronté à la pratique, l'universalisme de la forme procédurale dévoilerait ainsi la confusion théorique qu'il entretient, à l'instar de l'universalisme de l'autonomie collective, au sujet du concept de liberté d'agir. Les deux positions formulables dans le cadre d'une théorie subjectiviste de la liberté individuelle se méprennent ainsi sur ce qu'est la politique – dont Descombes peut ainsi préciser *a contrario* la nature exacte : « Elles font l'une et l'autre comme si le *lien social* pouvait être une œuvre de la volonté politique alors qu'il en est la condition préalable »[4]. Elles ne peuvent donc qu'échouer l'une comme l'autre à concilier

---

[1] La référence ici est bien sûr l'œuvre de Habermas, ainsi que toute la littérature qu'elle a contribuée à engendrer, en particulier aux Etats-Unis, et sur laquelle nous reviendrons (chapitre 7). On peut cependant relever dès à présent que le débat est par là déplacé hors des frontières hexagonales, comme si, en contexte « particulariste », la France n'avait plus le « monopole » de l'universalisme. Un tel contexte semble en revanche correspondre bien plus au contexte socio-politique des Etats-Unis, marqué comme on sait par un fédéralisme très éloigné de l'idée d'un pouvoir central susceptible de faire accéder la société à l'universalité. Pour autant que l'on puisse souscrire entièrement au diagnostic de Descombes, c'est semble-t-il la raison des reproches adressés à l'heure actuelle par certains néorépublicains à une conception anti-individualiste et anti-libérale de la République française (voir en particulier J.-F. Spitz, *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard, 2005).
[2] J. Habermas, *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard, 1997, chap. VII.
[3] V. Descombes, *Le complément de sujet*, *op. cit.*, p. 392.
[4] *Ibid.*, p. 393.

l'individualisation éthique et l'inscription générale, ou sociale, de l'acte. Cependant, la seconde formule apparaît cependant encore plus loin de compte que la première, en raison de son inaptitude foncière à se saisir matériellement de la question des fins communes et du bien commun[1].

En quoi cependant la formule de Descombes donnerait-elle logiquement la solution du problème éthico-politique de « l'individu-dans-le-monde » ? Sur ce point crucial, qui détermine le statut des institutions gouvernementales qui fait défaut aussi bien aux théories de la reconnaissance qu'à un universalisme républicain exténué, la position de Descombes ne semble pas exempte d'obscurités, sinon d'ambiguïtés. Ce qui est étrange en effet n'est pas tant sa critique des confusions de l'idéalisme subjectiviste, mais le statut du lien social pensé « condition préalable » de la volonté politique. Afin de dissiper le normativisme foncier de cette dernière (voir *supra*, chapitre 1), Descombes formule sa solution dans les termes wittgensteiniens de la dimension pratique, et non pas théorique, de la règle, au sens où *apprendre* une règle, c'est se faire indiquer un certain nombre d'actions *particulières* (des *exemples*) et non pas acquérir un savoir théorique au sujet des actes commandés par cette règle. L'ouverture de la réflexion à la dimension de l'action permet ainsi que le « cercle de l'autonomie » ne soit pas un cercle *vicieux* :

> « Cet apprentissage est en effet circulaire puisqu'il conduit d'un « tu ne peux pas » que l'apprenti accepte sans le comprendre à un « tu ne peux pas » qu'il accepte parce qu'il juge qu'il aurait dû le savoir. Nous y reconnaissons le *cercle moral* de l'autonomie, laquelle s'entend ici au sens des aptitudes acquises par l'exercice, et non le *cercle vicieux* de l'auto-position d'un sujet qui devait devenir par son acte l'agent de son acte. Je parle d'un cercle moral pour souligner que l'exercice vise à développer chez l'agent des capacités d'agir, des dispositions à agir, des aptitudes, des habitudes, donc des *mœurs*. » (*Ibid.*, p. 463)

Mais alors, faut-il encore parler d'autonomie ? En d'autres termes, s'agit-il vraiment à proprement parler d'une théorie de l'action libre ?

Comme on le sait, le concept d'autonomie dérive de Rousseau par l'intermédiaire de Kant, et comme Descombes lui-même le suggère, ce dernier déplace dans une sphère rationnelle idéale et abstraite l'instance normative que le premier plaçait dans la société politique tout entière (au sens où c'est en me pliant aux lois de la volonté générale que je deviens autonome) : à l'intermédiaire social, Kant substitue un intermédiaire purement rationnel, présenté comme plus universel mais qui aboutit à restreindre l'horizon normatif à

[1] *Ibid.*, p. 394.

l'acte individuel, la dimension socio-politique de la liberté étant de ce fait perdue sans retour[1]. Alors que, aussi bien chez Rousseau que chez Kant, le concept d'autonomie atteste la liberté de l'action individuelle par la nature de la règle (c'est-à-dire son origine, sociale dans un cas, rationnelle dans l'autre), chez Descombes, la question de l'origine de la règle tombe, jugée sans objet, *mais elle n'est remplacée par rien.* Paradoxalement, la philosophie descombienne des institutions paraît ainsi déboucher sur un complet vide normatif.

A la question de la règle comme règle, ou encore de la « *normativité* de la règle », de « *l'autorité des normes* », il n'y a donc pas de « réponse générale » possible[2]. Or ici, Descombes paraît bien en réalité opérer un insensible glissement sur le sens du mot « règle », du niveau symbolique de son appréhension (celui où se pose la question de l'origine et du statut de l'obligation comme telle) au niveau sémantique de cette dernière (celui où se pose la question du sens de mon action et de sa conformité à une règle). Parce que la question de l'origine de la règle ne se pose pas, sauf à partir d'autres règles (à l'intérieur de ce que Lévi-Strauss appelait un « groupe de transformation »), Descombes reste silencieux sur les modalités sur lesquelles les règles sont discutées, formées et élaborées. Dans le fond, ce qui m'apparaît comme une « raison d'agir » semble *déjà* rendu possible par le tissu des « mœurs » d'après lesquelles mon action acquiert intelligibilité (*logique*), possibilité (*pratique*) et justification (*déontique*).

Que mon action, en d'autres termes, n'ait pour sens et justification que de contester une règle existante, ou de s'inscrire tout à fait en faux par rapport à celle-ci ; que la règle puisse m'apparaître, non pas comme la condition nécessaire et indépassable de tout acte que je suis susceptible d'entreprendre, mais comme quelque chose de fragile et de contestable, cette possibilité essentielle sans laquelle les actes n'ont ni sens ni valeur, Descombes ne semble pas estimer nécessaire de la prendre en compte. Or ce n'est pas parce que la question de l'origine des règles n'a pas de réponse *logique* que les règles que nous suivons n'ont pas à être interrogées. Bien au contraire, c'est parce qu'elles sont « sans pourquoi » qu'elles peuvent toujours être contestées, ou, plus exactement, qu'on ne peut les appréhender que dans le mouvement de leur perpétuelle transformation (raison pour laquelle nous ne pouvons pas *dire* quelle est la règle que nous suivons, c'est-à-dire épuiser le sens de notre action dans la

[1] Comme on le sait, la tradition subjectiviste-idéaliste aura après Kant une manière de convoquer la politique et les relations sociales marquée par l'abstraction des « relations intersubjectives », que ce soit dans le néokantisme ou dans l'approche phénoménologique (voir H. Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil, 2003), dont on a vu au chapitre précédent la proximité, attestée dans l'usage de la catégorie « du » politique, avec les analyses des relations sociales menées dans le cadre d'une sociologie des croyances et des religions (c'est-à-dire de l'intériorité subjective).

[2] V. Descombes, *Le complément de sujet*, *op. cit.*, p. 464.

formulation d'une règle, épuiser l'acte dans un discours qui serait à la limite comme le déploiement du monde et se substituerait à lui). Par conséquent, contrairement à ce que croit pouvoir dire Descombes, les institutions sont peut-être la condition préalable de l'action politique, mais il n'en demeure pas moins qu'elles en sont également l'objet immédiat.

Masquant cette lacune normative, le glissement descendant de la dimension formelle à la dimension matérielle de la règle est comme compensé chez Descombes par un glissement ascendant qui fait passer une philosophie sociologique, ou épistémologie des sciences sociales, à une philosophie politique. C'est en effet ce que montre son usage de la référence à Rousseau. A travers la lecture qu'en firent Durkheim puis Dumont, Descombes propose une lecture essentiellement *sociologique* du *Contrat social* : ainsi « la leçon de Rousseau [est] plus sociologique que politique »[1]. Pour reprendre les termes de Durkheim, Rousseau serait un « précurseur de la sociologie », au sens où la « volonté générale », loin de se définir dans un (suspect) élan subjectif d'auto-position collective (qui donnerait à la misère des volontés individuelles ses justifications morales, et rédimerait l'humanité pervertie), se résoudrait *in fine* dans *l'objet* défini par « *l'intérêt commun* »[2]. Par conséquent, ce qui sauverait le philosophe genevois des lectures qui voient en lui un précurseur du totalitarisme, ce n'est pas tant un sens historique élémentaire associé à un attachement à la précision conceptuelle, qu'une interprétation de l'autonomie collective en termes *objectifs*. La réinterprétation du pacte social en termes positifs et neutres chasserait ainsi les fantômes de la rédemption collective par l'extension politique du problème moral, sans qu'il soit besoin de convoquer l'abstraction formaliste d'une justice procédurale.

« Si la volonté générale doit toujours être obéie, ce n'est pas principalement parce qu'elle *commande* et qu'elle est habilitée à le faire par la procédure du contrat social. Mais c'est parce qu'elle commande le *bien commun*. Il y a donc un bien commun. (…) Il faut chercher la réalité de la volonté générale « dans les sphères moins conscientes et atteindre les habitudes, les tendances, les mœurs »[3]. Rousseau explique en effet que les lois les plus importantes de l'Etat sont les lois non écrites : « Je parle des mœurs, des coutumes, et surtout de l'opinion ; partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres » (*ibid.*, II, chap. XII)[4]. Autrement dit, la volonté générale est le nom donné par Rousseau à ce que les sociologues de l'école durkheimienne appellent les habitudes collectives, ou institutions de la vie sociale. » (*Ibid.*, p. 347.)

---

[1] *Ibid.*, p. 348.
[2] Rappelons que le concept d'intérêt « général » n'existe pas chez Rousseau, le *Contrat social* ne mentionnant que l'intérêt « *commun* », par opposition aux intérêts « particuliers » dont le pacte social permet le dépassement.
[3] La référence est Durkheim, « Le *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau », Paris, Kimé, 2008, p. 76 (voir *infra*).
[4] La référence est Rousseau, *Du contrat social*.

Descombes, afin d'éviter la critique néokantienne (illustrée notamment par Alain Renaut[1]) visant à rétablir dans ses droits le « sujet rationnel », en vient ainsi – passant par pertes et profit les influences cartésiennes sur Rousseau[2] – à dissocier profondément la « légende française du sujet moderne », qui serait due essentiellement à une philosophie essentiellement cognitiviste, d'une tradition de réflexion rationnelle sur la pratique (et plus, particulièrement, la politique et l'ordre social), qui aurait été notamment inaugurée par Rousseau et poursuivie par Durkheim, Mauss et Dumont. Il s'autorise pour ce faire de la lecture que firent ses deux prédécesseurs sociologues des écrits du philosophe genevois.

On peut tout d'abord remarquer qu'une telle lecture s'éloigne radicalement du parti qu'avait tenté d'adopter Lévi-Strauss. On se souvient en effet (*supra*, chapitre 3) que ce dernier louait Rousseau d'avoir indiqué « comment, après avoir anéanti tous les *ordres*, on peut encore découvrir les principes qui permettent d'en édifier un nouveau »[3]. Il s'agit bien, en d'autres termes, de rechercher subjectivement et immédiatement à mettre de l'ordre dans la société, et non de constater celui qui existe silencieusement en faisant en sorte que les décisions gouvernementales y correspondent. Si Lévi-Strauss lit Rousseau en *anthropologue* (sinon tout à fait en philosophe s'interrogeant sur la politique, même s'il ne serait pas inexact de dire qu'il a contribué à le faire), Durkheim et Dumont le lisent en *sociologues*, se bornant à repérer chez lui les prémisses d'une *science* nouvelle, la « science de la société ».

Or, cependant, il faut choisir : ou bien on considère les faits sociaux comme des choses *indépendantes de nous*, et on s'abstient de les juger, à la manière dont les sciences naturelles considèrent leurs objets ; ou bien on les considère comme des actes qui nous concernent, et alors il devient nécessaire de les qualifier moralement. Mais Descombes, comme Dumont à vrai dire, semble trouver possible de s'en tenir à une position intermédiaire : les faits sociaux sont bien des choses entièrement objectives ; il s'agit des *mœurs*, clef de voûte inébranlable de la société[4] ; et aller contre la forme de ces mœurs en en dénaturant les fins structurelles, c'est à la fois commettre une *injustice* (c'en est la définition même) et attenter au bien-être social, qui nécessite l'épanouissement d'un tel ordre structuré[5]. L'ordre constatable (par la sociologie) devient ainsi l'ordre justifié (philosophiquement). Il faut le reconnaître : on saurait difficilement trouver formule plus solide de justification de l'ordre établi.

---

[1] Voir V. Descombes, *Le complément de sujet*, *op. cit.*, p. 349.
[2] Sur ce point, voir p. ex. Y. Vargas, *introduction à* l'Emile *de Rousseau*, Paris, PUF, 1995, p. 160 *sqq*.
[3] C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1984 [1955], XXXVIII, p. 467-468 (nous soulignons).
[4] Voir Rousseau, *Du contrat social*, II, XII : « les mœurs, plus lentes à naître, forment enfin l'inébranlable Clef » de la « voûte » de l'édifice politique.
[5] Sur l'identité posée par Descombes entre justice et bien-être, voir *supra*, chapitre 1.

L'intention du geste descombien, pour autant qu'on puisse en juger, n'était pourtant pas celle-ci. Le problème est qu'en lui-même, l'acte décrit par Descombes ne peut être dit « autonome » que dans la mesure où l'acteur développe *lui-même* ses capacités d'action. Mais son acte, pour Descombes, n'a aucune portée symbolique. Aussi la théorie frappe-t-elle par son abstraction : on apprend à jouer au « tennis » comme à suivre un « code de l'élégance », ou tout bonnement le « Code civil »[1] : les *enjeux* de ces *jeux* si différents et que Descombes met pourtant rigoureusement sur le même plan semblent pour lui, à vrai dire, ne pas même exister[2]. Tout au plus précise-il, citant Castoriadis, que quelqu'un d'autonome est « un être capable de gouverner et d'être gouverné », c'est-à-dire « tout autant (…) de commander que d'obéir »[3], mais sans que, pour autant, les différences de position dans les relations de pouvoir, et donc de perception de l'action en question, soient examinées pour elles-mêmes. Il semble décidément que l'on soit ici parfaitement à front renversé par rapport au concept bourdieusien d'*habitus*, pourtant dérivé lui aussi, *via* la scolastique, de l'*hexis* aristotélicienne[4]. De fait, si Bourdieu rabat indistinctement tous les jeux de pouvoir sur la relation unilatérale de « domination » – ce qui est aussi singulièrement réducteur que profondément inexact – Descombes, quant à lui, ne semble même pas voir qu'une capacité d'action en société est, analytiquement, un *pouvoir*, et que les enjeux de l'autonomie impliquent davantage qu'une description uniquement individuelle, à savoir une appréciation de la portée symbolique des actes en général[5]. Ainsi, si les mœurs sont toujours pour Bourdieu profondément factices, voire illusoires, elles ne le sont jamais pour Descombes, pour qui, socle stable et fondamentalement univoque, elles constituent toujours un ensemble de raisons suffisantes pour justifier l'action et en apprécier la liberté. En somme, l'un accorde trop peu aux usages sociaux, quand l'autre leur accorde trop.

Cependant, outre la formulation analytique d'un concept de liberté d'action individuelle, l'intention initiale de Descombes, comme avant lui de Dumont, était bien en fait la formulation d'une morale civique pour temps individualistes, et, pour ce faire, l'identification

---

[1] V. Descombes, *Le complément de sujet*, Paris, Gallimard, 2004, p. 464-465.

[2] Qu'on songe par exemple – s'il était besoin d'une précision sur ce point – aux revendications récentes autour des interprétations l'article du Code civil concernant le mariage, en particulier celles visant à obtenir le droit pour des personnes du même sexe de s'unir dans ce cadre légal. Non du reste que les litiges éventuels concernant les règles du tennis, de l'élégance ou encore des bonnes manières ne soient pas susceptibles d'impliquer davantage que la simple capacité que semble avoir en vue Descombes, qui s'abstient curieusement de mentionner le Code pénal ou le Code du travail.

[3] V. Descombes, *op. cit.*, p. 327.

[4] Citée notamment *in* V. Descombes, *Philosophie du jugement politique*, Paris, Seuil, 2008, p. 254. Descombes y suit C. Castoriadis dans sa traduction d'*hexis proairetikè* par « habitus dépendant du choix et créateur de choix ». A chacun, comme on le voit, son « habitus ».

[5] Les deux termes de « capacité » et de « pouvoir » sont à peu près synonymes, à ceci près que le second, qui implique l'action sur des actions, est plus explicitement « relationnel » que le premier.

du *statut politique de la sociologie*. Dans cette perspective, celui-ci consisterait dans la mise en lumière de la nécessité de penser l'individu humain dans ses relations avec ses semblables, et non pas isolé comme y invitait l'anthropologie et le contractualisme des membres de l'école du droit naturel moderne. Il s'agit d'abord, en d'autres termes, de défendre Rousseau des lectures individualistes et libérales qui s'enchantent de voir dans le père spirituel de la Révolution et de la République sociale un précurseur du collectivisme stalinien, en montrant son intuition fondamentale qui est précisément de fournir une alternative au désenchantement individualiste et utilitariste et à l'invasion de la vie publique par le marché. Il s'agit, en d'autres termes, de promouvoir une *autre logique* en matière politique – projet qui, on l'aura compris, inspire également cette même étude. On a déjà vu que l'interlocuteur de Descombes était un néokantisme trop abstrait pour offrir réellement de résistance à la logique individualiste (si tant est qu'il n'en soit pas un dérivé). Pour sa part, Dumont affronte plus directement les théoriciens libéraux qui assimilent ordre social et tyrannie ; il commente ainsi un passage du *Contrat social.*

« Dans un langage artificialiste aussi magnifique que trompeur, et qui est typique du *Contrat social*, nous avons ici la perception sociologique la plus claire, je veux dire la reconnaissance de l'homme comme être social à l'opposé de l'homme abstrait, individuel, de la nature. En réalité, si on se transporte par la pensée dans le climat intellectuel dans lequel vivait Rousseau, on pourra difficilement imaginer affirmation plus catégorique.

Les critiques qui accusent Rousseau d'avoir ouvert les portes aux tendances autoritaires le blâment en fait pour avoir reconnu le fait fondamental de la sociologie, une vérité qu'ils préfèrent quant à eux ignorer. Cette vérité peut bien apparaître comme un mystère, voire une mystification, dans une société où prédominent les représentations individualistes – comme cela est arrivé à propos de Hegel et de Durkheim ; elle peut paraître dangereuse ou nuisible, elle peut même être telle tant qu'elle n'a pas été proprement reconnue, et le problème posé par là ne saurait être résolu par la réaction de l'autruche en face du danger. » (L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983 [1965], p. 118-119)

A supposer que le problème soit bien posé, cette lecture sociologisante de Rousseau suffit-elle à répondre à l'adversaire « individualiste » ? On peut en douter, dans la mesure où ce qui est proposé n'est pas tant une logique, ou une science, qu'une morale : croyant opposer la réalité sociale de l'homme à de fausses représentations de celle-ci, on ne fait qu'opposer des normes morales à d'autres normes morales : normes « sociales » contre normes « individuelles ». De plus, c'est mutiler la pensée de Rousseau que de ne pas voir en lui un philosophe de la subjectivité, et c'est surtout entretenir de profondes confusions que de croire qu'il est possible de le réduire à un scientifique du social tout en persistant à vouloir en tirer

des bénéfices normatifs[1]. Enfin, c'est hypostasier les concepts d'individu et de société que de les considérer ainsi comme des catégories universelles, constituant une grille d'interprétation univoque de notre société. Les catégories fondamentales de la sociologie sont ici appliquées à la réflexion politique de manière précipitée. Il convient donc d'éclaircir la manière dont la volonté générale de Rousseau a pu être interprétée comme une délibération rationnelle au sujet du bien commun, en particulier chez le « père » de l'école sociologique française.

*Durkheim, lecteur de Rousseau : y a-t-il une définition objective de la volonté générale ?*

Tout d'abord, on ne peut pas dire que la reconnaissance de Rousseau comme précurseur de la sociologie se fasse chez Durkheim sans une certaine réticence. Cependant comme on va le voir, c'est là une conséquence de la prétention sociologique à la définition intégralement objective et scientifique du bien commun. Descombes, aussi bien dans les réponses à son article sur le « jugement politique » que dans le texte plus récent du *Complément de sujet*[2] fait référence, la première fois par l'intermédiaire de Dumont, au passage suivant du cours que Durkheim avait consacré à Rousseau :

« Puisque la volonté générale se définit principalement par son objet, elle ne consiste pas uniquement ni même essentiellement dans l'acte même du vouloir collectif. Elle n'est pas elle-même par cela seul que tous y participent. (…) Si la communauté doit être obéie, ce n'est pas parce qu'elle commande, mais parce qu'elle commande le bien commun. L'intérêt social ne se décrète pas ; il n'est pas par le fait de la loi ; il est en dehors d'elle et elle n'est ce qu'elle doit être que si elle l'exprime. Aussi le nombre des suffrages est-il quelque chose de secondaire. (…) En d'autres termes, la volonté générale n'est pas constituée par l'état où se trouve la conscience collective au moment où se prend la résolution ; ce n'est là que la partie la plus superficielle du phénomène. Pour le bien comprendre, il faut descendre au-dessous, dans les sphères moins conscientes, et atteindre les habitudes, les tendances, les mœurs. (…) La volonté générale est donc une orientation fixe et constante des esprits et des activités dans un sens déterminé, dans le sens de l'intérêt général. C'est une disposition chronique des sujets individuels. Et comme cette direction elle-même dépend de conditions objectives (à savoir l'intérêt général), il s'ensuit que la volonté collective elle-même a quelque chose d'objectif. » (Durkheim, *op. cit.*, p. 75-77)

[1] Un lecteur de Dumont objecterait que celui-ci, comme l'indique le sous-titre des *Essais sur l'individualisme*, ne prétend pas faire autre chose qu'apporter une « lecture anthropologique » (donc neutre) des concepts « modernes ». Mais il n'y a pas de lecture neutre, même en anthropologie, et surtout en ce qui concerne sa propre société. Aussi ne faut-il pas s'étonner du fait que Dumont ait durement critiqué le projet d'une anthropologie politique (comme l'en reprocha G. Balandier, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 2007, p. VI) : déniant à l'anthropologie le droit à s'intéresser à autre chose qu'aux structures sociales objectives, il n'en affirme pas moins possible de rendre raison des normes de la sienne propre. La contradiction est manifeste. (Pour d'autres développements sur ce point, voir *infra*, chapitre 8.)

[2] V. Descombes, *Philosophie du jugement politique*, *op. cit.* ; *id.*, *Le complément de sujet*, *op. cit.*, p. 499.

On peut d'abord relever un déplacement, ou du moins une hésitation : alors même que Durkheim reprenait plus haut l'expression de Rousseau d'intérêt « commun », il lui substitue désormais un « intérêt général ». Pour Rousseau, le terme d'« intérêt commun » désigne l'objet que se donne le corps politique (ou *souverain*) advenu par le pacte social, c'est-à-dire les fins propres de l'Etat comme tel[1]. Compris comme intérêt *général*, en revanche, il est essentiellement déterminé pour Durkheim à partir des volontés composantes prises individuellement, comme si l'opération de généralisation ne pouvait pas parvenir, de toute façon, à élider la particularité des volontés individuelles. Pour Durkheim, l'intérêt général ne peut donc être qu'une *moyenne arithmétique des intérêts particuliers*.

« On conçoit parfois l'intérêt collectif comme l'intérêt propre du corps social. On considère alors ce dernier comme une personnalité d'un genre nouveau, ayant des besoins spéciaux et hétérogènes à ceux que peuvent ressentir les individus. Sans doute, même en ce sens, ce qui est utile ou nécessaire à la société intéresse les particuliers parce qu'ils sentent le contre-coup des états sociaux. Mais cet intérêt n'est que médiat. L'utilité collective a quelque chose de spécifique ; elle ne se détermine pas en fonction de l'individu, envisagé sous tel ou tel aspect, mais en fonction de l'être social considéré dans son unité organique. Telle n'est pas la conception qu'en a Rousseau. Pour lui, ce qui est utile à tous, c'est ce qui est utile à chacun. L'intérêt commun, c'est l'intérêt de l'individu moyen. La volonté générale existe donc, c'est celle de tous les particuliers en tant qu'ils veulent ce qui convient le mieux non à tel ou tel d'entre eux, mais à chaque citoyen en général, étant donné l'état civil et les conditions déterminées de la société. Elle existe, dès lors que « tous veulent le bonheur de chacun d'eux » (II, 4) ; et elle a si bien l'individu pour objet qu'elle ne va pas sans égoïsme. (…)

Aussi, pour que la volonté générale se dégage, il n'est pas nécessaire ni même utile que toutes les volontés particulières soient en contact dans une délibération effective ; ce qui serait indispensable, si elle était autre chose que les éléments d'où elle résulte. (…)

En résumé, la volonté générale, c'est la moyenne arithmétique entre toutes les volontés individuelles en tant qu'elles se donnent comme fin une sorte d'égoïsme abstrait à réaliser dans l'état civil. » (Durkheim, « Le *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau », Paris, Kimé, 2008, p. 73-75.)

Durkheim, de manière assez anachronique, semble ainsi prêter à Rousseau un raisonnement *statistique* qui combine le raisonnement politique (visant à résoudre le problème de la justification des décisions publiques) à une théorie objectiviste de la volonté sociale, qui n'est pas sans évoquer la théorie de « l'homme moyen » développée entre-temps par Adolphe

[1] C'est le lieu de rappeler la définition rousseauiste de la loi, indissociable de la généralité de son objet : « quand tout le peuple statue sur tout le peuple il ne considère que lui-même, et s'il se forme un rapport, c'est de l'objet entier sous un point de vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout. Alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une loi. » *Du contrat social*, livre II, chapitre VI, Paris, GF-Flammarion, 2001, p. 77.

Quetelet[1]. Tout en reconnaissant que la volonté générale relève d'une réalité d'un autre ordre que les volontés particulières, Durkheim reproche à Rousseau de n'avoir vu en elle « rien d'organique » ; autrement dit, « non pas un système de forces solidaires, mais (…) une force homogène ». Sociologue hâtif, Rousseau aurait aperçu le niveau proprement explicatif des phénomènes sociaux, mais se serait mépris sur sa nature, l'assimilant grossièrement à une union indifférenciée des volontés individuelles, alors qu'il fallait au contraire montrer, comme s'y attache *La division du travail social*, le caractère spécifié des tâches interdépendantes, organiquement articulées. En d'autres termes, la notion de volonté générale ne débouche sur aucune conception claire de la régulation sociale. Rousseau aurait donc entrevu le phénomène capital des sociétés modernes, sans parvenir à acquérir une perception claire et rigoureuse – et pour tout dire, scientifique – de son objet.

A l'inverse, les lecteurs contemporains, parmi lesquels Bruno Bernardi, soulignent, par-delà la lecture sociologique, la dimension irréductible de la volonté générale rousseauiste par rapport aux volontés particulières de ses membres, ce qui tend à récuser tout traitement scientifique ou naturaliste de la société. Bruno Bernardi, à la suite d'Alexis Philonenko, commente ainsi le troisième chapitre du livre II, où Rousseau associe, d'une part, « volonté de tous » et « intérêt privé », et d'autre part, « volonté générale » et « intérêt commun » :

> « La distinction entre « volonté de tous » et « volonté générale » est essentielle, mais fait l'objet d'un contresens lorsqu'on imagine que de l'une à l'autre l'intérêt particulier disparaît : dans la volonté générale il est *intégré*. Philonenko a nettement montré que le calcul infinitésimal constituait l'arrière-plan mathématique de ce chapitre et plus généralement du livre II (*J.-J. R. et la pensée du malheur*, vol. III, chap. 2, p. 25-34). La volonté de tous est la somme arithmétique des intérêts particuliers, la volonté générale est leur intégrale. La formation d'associations partielles (diminuant le nombre des petites différences, en créant de grandes) fait obstacle à cette intégration. » (B. Bernardi, *in* Rousseau, *Du contrat social*, Paris, GF-Flammarion, 2001, p. 205-206.)

Il se trouve que Durkheim a bien perçu la manière dont les « petites différences » entre les volontés particulières s'annulent pour produire la volonté générale, à moins que des « sociétés partielles » ne se forment pour bloquer le processus d'intégration, lequel *révèle* littéralement la volonté générale par opposition à toutes les volontés particulières, comme une réalité *d'un autre ordre* que celles-ci. Mais il ne pouvait s'en contenter, et a donc été paradoxalement conduit à récuser finalement la découverte rousseauiste de la totalité sociale,

[1] Alain Desrosières a montré l'influence profonde de Quetelet sur Durkheim, qui, dans *Le suicide*, s'est appliqué à s'en démarquer, en refusant de réduire la conscience commune et les normes sociales à l'expression d'une moyenne arithmétique, médiocre, si l'on peut dire, dans tous les sens du terme (voir *infra*).

en n'y voyant plus qu'une généralisation hâtive des volontés individuelles et égoïstes, et en rabattant l'intégration des volontés particulières sur leur simple moyenne arithmétique[1].

Par opposition, on peut convenir qu'une telle opération a davantage un sens *métaphorique* que *littéral*, et que le reproche de non-scientificité adressé à Rousseau est inapproprié. Si la sommation des volontés particulières pouvait à la rigueur se concevoir dans un recueil statistique des préférences individuelles, littéralement parlant, leur « intégration » est de nature à laisser bien plus perplexe. En revanche, elle est beaucoup plus claire au plan figuré, dans laquelle ces volontés apparaissent transformées, à la manière précisément dont les individus se transforment collectivement en « corps politique ». Raison pour laquelle il y a comme une différence *d'ordre* entre les volontés particulières et la volonté générale, différence qui fait apparaître l'intérêt commun sur le mode d'une contrainte extérieure à la fois impérieuse et floue : « l'accord de tous les intérêts se forme par opposition à celui de chacun. S'il n'y avait pas d'intérêts différents, à peine sentirait-on l'intérêt commun qui ne trouverait jamais d'obstacle : tout irait de lui-même, et la politique cesserait d'être un art »[2].

Que la politique soit un *art*, et non une science objective, est ainsi pour Rousseau indissociable du fait que la règle commune fasse l'objet d'un *sentiment diffus* – qui à vrai dire n'est autre, comme on va le voir, que celui même de *l'existence de la règle comme règle*, c'est-à-dire de la perception en tant que telle de la nature symbolique de la règle, qu'on peut avec Lévi-Strauss opposer à Descombes. Si en effet l'intérêt commun était *du même ordre* que les intérêts particuliers, il pourrait se faire que la moyenne arithmétique coïncidât en tous points avec l'intérêt particulier de certains individus. Mais c'est précisément ce qui ne peut *jamais* arriver, car l'intérêt commun, qui est en un sens celui de la collectivité (une collectivité *qui se résout pourtant en chacun de ses membres*), diffère *par nature* des intérêts particuliers.

Du reste, c'est bien *in fine* la raison pour laquelle, pour Rousseau, il apparaît comme impossible d'assigner un quelconque rôle à des instances intermédiaires entre les individus et le souverain, comme Durkheim le regrette, aussi bien dans son étude sur Rousseau que dans la préface à la deuxième édition de la *Division du travail social*. C'est que ce dernier ne cherche pas tant à définir la légitimité des décisions publiques, « par laquelle chacun

[1] Une telle lecture individualiste de Rousseau, étonnante aujourd'hui après les lectures qui ont pu voir chez le Genevois un précurseur du totalitarisme, n'était pas rare à l'époque, comme en témoignent les jugements des grands publicistes (Duguit, mais aussi Hauriou et Carré de Malberg), relativement unanimes sur ce point comme on le verra. Par opposition, l'analyse de la représentation en droit public menée par Pierre Brunet fait grand cas de la lecture philonenkienne de ce fameux passage de Rousseau (voir *infra*, chap. 6).

[2] J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Paris, GF-Flammarion, 2001, note au chap. III du livre II, p. 69.

s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant »[1], que l'exactitude des propositions scientifiques quant aux phénomènes sociaux. Le philosophe genevois ne peut apparaître, de ce point de vue, que comme un anti-organiciste et un anti-fonctionnaliste irréductible, quand bien même il lui arrive faire usage de métaphores organiques au cours de son analyse, par exemple pour définir les fonctions respectives des puissances « législative » et « exécutive »[2]. C'est que le principe de ce fonctionnalisme, ou l'interrogation dont il formule une réponse, est moins d'ordre cognitif et objectif que d'ordre volontariste et subjectif.

Durkheim, en revanche, s'il condamne ce qui lui paraît être l'atomisme rousseauiste, a été amené, pour sa part, à répudier la conception statistique qui semblait la sienne au moment où il rédigeait cette étude. Comme le montre A. Desrosières, c'est en effet à Quetelet, figure centrale des statistiques et des sciences sociales du milieu du XIX^e^ siècle, que l'on doit l'idée que la *moyenne* des caractéristiques individuelles correspondrait en fait à un *modèle* dont les différences repérables dans la société ne seraient que des variations. Le projet, de fait, préfigure les pires usages de l'objectivisme en sociologie, de la criminologie pathologiste de l'école italienne à l'eugénisme pur et simple, dont les biologistes évolutionnistes ont mis tant de temps à se départir complètement[3].

« Après son étude des tailles, Quetelet poursuit ses mesures sur d'autres attributs physiques : bras et jambes, crânes, poids, pour lesquels il observe encore des distributions selon la loi binomiale. Il en infère l'existence d'un homme moyen idéal, réunissant toutes les caractéristiques moyennes, et constituant l'objectif visé par le Créateur, la perfection. Celle-ci résulte donc d'un premier rapprochement, décisif, entre plusieurs mesures d'un seul objet et la mesure de plusieurs objets.

Le second rapprochement crucial dans la construction de Quetelet lui permet d'assimiler les comportements *moraux* aux attributs *physiques* étudiés auparavant. (…) Le rapprochement de ces deux types de régularités, portant sur des masses et non sur des cas singuliers, les unes sur des attributs physiques, et les autres sur des caractères moraux, permet de boucler le raisonnement : les décisions de type moral sont les manifestations de penchants distribués aléatoirement autour des types moyens, dont la réunion constitue les attributs moraux de l'homme moyen, idéal voulu par le Créateur, symbole de perfection. » (A. Desrosières, *La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*, Paris, Seuil, 2000 |1993], p. 98-99.)

[1] *Ibid.*, p. 56.
[2] *Ibid.*, II, XI, p. 128.
[3] A. Desrosières, *La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*, Paris, Seuil, 2000 |1993], p. 94-104. Il faut préciser que cet auteur situe son travail dans le sillage de la sociologie des sciences de l'école de Bruno Latour (voir *op. cit.*, chapitre 1).

Pour autant, Durkheim lui-même n'a pu se contenter d'une théorie aussi grossière, en dépit de sa lecture « pathologisante » des comportements sociaux minoritaires au chapitre III des *Règles de la méthode sociologique*. Ainsi, *Le Suicide* marquerait-il à cet égard un tournant par rapport à la *Division du travail social* et aux *Règles.*

> « Dans les deux ouvrages précédents, la stabilité du type moyen, opposée à la variabilité des cas individuels, était invoquée pour fonder la position holiste (pour reprendre le vocabulaire de Dumont [1983]), selon laquelle le tout est extérieur et antérieur aux individus. Dans *Le Suicide*, en revanche, la moyenne statistique est rapatriée dans l'univers de l'individualisme méthodologique, et le « type collectif » n'est plus associé au « type moyen ». La rhétorique de Quetelet ne produit plus qu'un holisme de pacotille : l'homme moyen statistique n'est souvent qu'un triste sire, qui ne veut pas payer ses impôts ni aller à la guerre. Ce n'est pas un bon citoyen. (…) le paradoxe est ici que *Le Suicide*, ouvrage généralement considéré comme fondateur de la sociologie quantitative (notamment en raison de l'usage massif des statistiques de causes de décès), introduit *aussi* une condamnation radicale de l'interprétation holiste du type moyen de Quetelet, et donc des mêmes statistiques. » (*Ibid.*, p. 124.)

Desrosières montre ainsi à la fois l'insatisfaction durkheimienne vis-à-vis d'un modèle explicatif inadapté, et le caractère illusoire d'une théorie philosophique des sciences sociales dérivée des catégories relevant d'un tel modèle, ce qui ruine la distinction que tente Dumont entre « holisme » et « individualisme » dont on a souligné plus haut l'ambiguïté fondamentale (étant entendu que le point de vue holiste en sciences sociales est mieux fondé, dans la perspective dumontienne, que le point de vue individualiste)[1]. En effet, *Le Suicide* inaugure une perspective *subjective* dans l'étude objective des faits sociaux, et par conséquent fragilise fondamentalement l'objectivisme quiètement positiviste qui présidait encore aux recherches inaugurales. L'enjeu formidable y devient dès lors pleinement la possibilité de tenir *un discours objectif sur les représentations subjectives de l'ordre social*, et c'est l'affrontement de ce paradoxe fondamental qui fait, semble-t-il, la grandeur de l'étude de 1897. Durkheim croit toujours possible de définir, sur le modèle des sciences naturelles, une science de l'action humaine, et malgré le caractère formellement contradictoire d'une telle position, c'est bien ces brisées que pourra emprunter après lui Lévi-Strauss pour, redonnant sa pleine légitimité à l'interrogation philosophique, mettre en lumière la distinction logique et essentielle entre anthropologie et sciences sociales. En effet, une telle réflexion ramène l'enquête à la recherche de l'origine symbolique de l'obligation morale (et même d'une

[1] Cette dernière conséquence, il faut le relever, n'est pas explicitement tirée par l'auteur lui-même, qui, à vrai dire, fait volontiers usage des catégories dumontiennes.

« sociologie constructiviste de la connaissance », permettant à Desrosières d'y voir les prémisses de sa propre démarche[1].

« Si la moralité n'était assurée que par les sentiments vacillants que contiennent les consciences moyennes, elle serait singulièrement précaire. C'est donc une erreur fondamentale que de confondre le type collectif d'une société avec le type moyen des individus qui la composent. L'homme moyen est d'une médiocre moralité. Seules, les maximes essentielles de l'éthique sont gravées en lui avec force, et encore sont-elles loin d'y avoir la précision et l'autorité qu'elles ont dans le type collectif, c'est-à-dire dans l'ensemble de la société. Cette confusion que Quetelet a précisément commise, fait de la genèse de la morale un problème incompréhensible. » (Durkheim, *Le Suicide*, Paris, PUF, 2007, p. 358-359).

Le primat méthodologique accordé à l'individu dans le suicide révèle donc les failles d'une lecture intégralement objectiviste de la théorie durkheimienne du bien commun. On peut dire pour résumer que, ce que Durkheim cherche à évacuer dans sa critique de Rousseau, à savoir une approche préscientifique et par là individualiste et subjectiviste de la société, il finit par la retrouver devant lui, sous la forme du problème de l'origine de l'obligation morale. Mais simultanément, il retrouve également le phénomène du sacré, tel qu'il se pose à l'individu ressentant la norme comme un phénomène extérieur et supérieur à lui, et que sa propre entreprise avait en quelque sorte repoussée jusque-là dans les marges de la science. Au terme de ces déplacements successifs, la religion vient alors chez Durkheim occuper la place qu'occupait chez Rousseau le problème politique de la légitimité de la loi. Mais c'était aussi à vrai dire en ce lieu que se tenait, chez le philosophe genevois, la religiosité propre à la vie sociale. C'est pourquoi, plus exactement encore, il faut dire que, loin de chasser le spirituel hors du champ scientifique positif, Durkheim lui redonne *in fine* la place centrale qu'il avait chez Rousseau, après avoir, entre-temps, tenté d'édifier une science à l'endroit où le premier se contentait d'invoquer quelques généralités sur les mœurs des habitants et la configuration du territoire de l'Etat[2]. Il en résulte que la reconnaissance de la dimension sacrée de la société occulte paradoxalement, et en quelque sorte par son éclat même, la question, aussi cruciale que triviale, de la justification des décisions politiques.

[1] *Ibid.*, p. 412.
[2] Voir Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, II, chap. VIII à XII, ainsi bien sûr que le dernier chapitre (IV, VIII) sur la religion civile. Nous reviendrons sur le problème soulevé par l'articulation de la volonté générale et des « mœurs » au chapitre suivant.

## 5.3 De la science à la morale : les confusions de Durkheim

### *L'épistémologie sociale des classifications*

On sait que, bien avant Lévi-Strauss, c'est à Durkheim et Mauss que l'on doit une réflexion sur les *formes objectives de classification*, c'est-à-dire de mise en ordre de la réalité[1]. L'interrogation positiviste commençait ainsi à s'interroger sur elle-même par l'intermédiaire de l'hypothèse épistémique de la « société ». Si la société est à l'origine des règles morales (*De la division du travail social*), dans l'article de 1903 (et plus tard dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*), elle est également désignée comme la source des règles et des catégories logiques, c'est-à-dire de la structure même de la pensée : « les premières catégories logiques ont été des catégories sociales ; les premières classes de choses ont été des classes d'hommes dans lesquelles ces choses ont été intégrées »[2]. S'amorce ici un renversement proprement vertigineux dont il est bien sûr un peu facile, après coup, de relever l'incomplétude et la frilosité, tant sont rares les exemples d'entreprises rationnelles avançant d'elles-mêmes jusqu'au principe de leur propre mouvement, progressant de la science à la philosophie en régressant vers les fondements de leurs propre démarche, et détruisant une initiale naïveté positiviste par le simple redoublement sur soi-même en une « théorie de la théorie » dans lequel c'est l'idée même de théorie qui fait voir sa gratuité insigne et son indétermination foncière – en même temps que la *nécessité* qui la porte ainsi à rendre le monde intelligible.

Mais ce renversement ne s'opère pas sans reste chez Durkheim : un reste qui peut être caractérisé aussi bien comme ethnologique, épistémologique que moral. Dans *Le Suicide*, comme le relève bien Desrosières, Durkheim, de manière finalement ambivalente, fragilise donc l'objectivisme naturaliste hérité de Quetelet, tout en validant l'outil statistique par l'usage massif qu'il en fait. Six ans plus tard, dans l'article rédigé en commun avec Mauss, il s'attaque directement aux formes de classification mais en s'abstenant de prendre en considération les siennes propres. Selon le geste qui nous apparaît désormais comme typique de l'anthropologie moderne, il renvoie la possibilité d'une étude objective des réflexions

[1] E. Durkheim et M. Mauss, « De quelques formes primitives de classification », *in* M. Mauss, *Œuvres II*, Paris, Minuit, 1974, p. 13-105.
[2] Durkheim et Mauss, *op. cit.*, p. 83 ; voir aussi Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, CNRS éditions, 2007, II, III, II, p. 228 *sqq*.

subjectives à une simple ethnologie « anthropologisée », c'est-à-dire essentiellement aux « Primitifs » (ceux qui, de même qu'ils obéissent à des autorités injustes et aberrantes, n'ont pas accès aux *véritables* formes de classification, c'est-à-dire, comme nous le savons bien, les nôtres). La *société occidentale* constitue ainsi le « reste ethnologique » de l'analyse.

Dans un cas comme dans l'autre, ce qui empêche l'analyse de progresser entièrement jusqu'à sa fin logique, c'est le maintien d'une position scientifique selon laquelle, pour que les faits sociaux puissent être considérés comme des choses, une distinction doit demeurer entre la matière de ces « choses » et leurs rapports formels. Plus précisément, pour reprendre une distinction avancée plus haut, les phénomènes sociaux sont effectivement considérés comme des choses sans relation avec nous autre qu'intellectuelle, et non comme des actes qui nous concernent, et de même, la science qui les étudie, susceptible d'une « méthode » intemporelle, peut être définie de manière purement abstraite, comme hors du monde, radicalement distincte elle-même des phénomènes qu'elle étudie. L'idée même de « société » comme assise de la science sociale constitue ainsi le « reste épistémologique » de l'analyse. Et le « reste moral » est tout simplement, comme on va le voir, l'impossibilité de concevoir adéquatement le phénomène moral, en dépit d'un effort pourtant plus conséquent que celui, plus récent, de Descombes.

Au moment de s'intéresser pour lui-même au phénomène moral, dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*, il importe ainsi pour Durkheim de bien spécifier la distinction essentielle entre sa science sociale et les représentations des acteurs, liées à leurs pratiques. Afin de préserver l'objectivité de leur propos, donc le partage entre science et morale, Durkheim et Mauss sont ainsi amenés à distinguer soigneusement, mais de manière tout arbitraire, classifications « logiques », constituant « une première philosophie de la nature »[1], et classifications « technologiques ». Dans une note, reproduite par Desrosières, ils affirment ainsi :

> « Il est probable que, de tout temps, l'homme a plus ou moins nettement classé les choses dont il se nourrit suivant les procédés qu'il employait pour s'en saisir : par exemple en animaux qui vivent dans l'eau, ou dans les airs, ou sur la terre. Mais d'abord, les groupes ainsi constitués ne sont pas reliés les uns aux autres et systématisés. Ce sont des divisions, des distinctions de notions, non des tableaux de classification. De plus, il est évident que ces distinctions sont étroitement engagées dans la pratique dont elles ne font qu'exprimer certains aspects. C'est pour cette raison que nous n'en avons pas parlé dans ce travail où nous cherchons surtout à éclairer peu à peu les origines du procédé logique qui est la basse des classifications scientifiques. » (Durkheim

[1] Durkheim et Mauss, *op. cit.*, p. 82.

et Mauss, « De quelques formes primitives de classification », *in* M. Mauss, *Œuvres II*, Paris, Minuit, 1974, p. 82.)

Sur un strict plan scientifique, on peut voir par contraste quel chemin a été parcouru entre-temps par l'anthropologie structurale, laquelle n'hésite plus à prendre directement pour objet de telles « classifications pratiques », récusant par là même l'idée même d'une distinction entre concepts utilitaires et concepts scientifiques (qu'on pense au totem dont Lévi-Strauss a montré qu'il n'était pas tant « bon à manger » que « bon à penser »). Desrosières peut ainsi déterminer l'inachèvement de l'entreprise de ces pionniers des sciences sociales.

« En distinguant aussi soigneusement une sphère où les aspects sociaux, symboliques et cognitifs sont « inextricablement entrelacés et confondus », du monde où on « règle sa conduite » et où on « justifie sa pratique », Durkheim et Mauss ratent la possibilité d'appliquer leur théorie aux catégories informant l'action. (…) Ainsi quand Durkheim utilise, en 1897, les statistiques du suicide pour asseoir sa théorie macrosociologique, il ne s'interroge pas sur d'éventuelles variations sociales des *déclarations* de suicide, ce qui, compte tenu de la stigmatisation religieuse pesant sur celui-ci, aurait pu être pertinent. Ces deux parties de son œuvre sont disjointes. Il crée en même temps, mais séparément, une sociologie objective prenant appui sur des généralités statistiques, et une sociologie des « représentations collectives » ne s'appliquant pas aux outils de connaissance et aux représentations sous-tendant l'objectivation statistique. Dans cette perspective, il ne s'agit pas seulement de soulever une critique des biais statistiques résultant d'une sous-déclaration éventuelle des suicides, mais plus généralement d'analyser la construction même de l'objet telle qu'elle est révélée à travers son codage administratif. » (A. Desrosières, *op. cit.*, p. 300-301.)

Comme le montre bien Desrosières, et contrairement à ce que laisserait penser une épistémologie de chambre, l'usage des concepts scientifiques est indissociable de leur constitution même. Cette analyse doit toutefois être nuancée sur un point : afin de s'élever au point de vue *anthropologique* (ou d'une *philosophie analytique des sciences sociales*), et par opposition à ce que suggère encore ce passage, il convient d'éviter d'opposer stérilement, comme le rituel débat *épistémologique* y invite régulièrement, « naturalisme » et « constructivisme » dans la théorie des catégories conceptuelles. Pour sa part, la sociologie latourienne dont se réclame Desrosières est en effet « constructiviste » dans la mesure où elle prétend abandonner toute référence au concept de nature pour faire voir la genèse historique des catégories scientifiques. On a vu plus haut (chapitre 2) que ce dépassement du naturalisme demeurait toutefois incohérent et incomplet, et justifiait les critiques ordonnées à une conception acritique des sciences sociales. Pour autant, ces deux perspectives demeurent

incapables de réfléchir directement la portée pratique et la dimension symbolique, voire politique, des catégories scientifiques.

*Une physique spirituelle de l'autorité*

L'épistémologie durkheimienne des représentations sociales étant clarifiée, peut en venir à présent à la manière dont, dans ce cadre, l'auteur du *Suicide* s'est confronté au problème épineux de l'origine de l'obligation morale. C'est l'objet, comme on le sait, des *Formes élémentaires de la vie religieuse.*

Cette manière est tout imprégnée de l'idée qu'il est possible de transférer aux faits sociaux le mode explicatif propre aux sciences naturelles. De même que ces dernières s'acharnent à mettre au jour les propriétés cachées des choses à partir de leurs propriétés apparentes, de même il devrait être possible, pour le fondateur de la sociologie, de rendre compte des représentations individuelles et des phénomènes collectifs par la référence à l'instance de la *société*. La société occupe ainsi, dans ce dispositif, la place qu'occupe la nature dans l'épistémologie naïve du praticien ordinaire des sciences naturelles[1]. Durkheim invente ainsi une *physique des forces sociales* qui fit frémir bon nombre de ses lecteurs par les conséquences autoritaires qu'on pouvait s'autoriser à en déduire. Cependant, par la séparation qu'elle institue entre représentations individuelles et logique des phénomènes collectifs, cette physique n'est cependant pas sans accents « structuralistes », bien que, ses fondements étant erronés, son appréhension des phénomènes moraux en soit faussée d'autant.

Le dualisme de l'épistémologie durkheimienne s'incarne concrètement dans la double chaîne de causalité qui permet de rendre compte du comportement humain, et justifie ainsi, dans son « Introduction », la possibilité de l'enquête objective sur les croyances subjectives. Cela au prix d'un paradoxe : pris dans un double réseau explicatif, « *l'homme est double* ».

« On comprend dès lors comment la raison a le pouvoir de dépasser la portée des connaissances empiriques. Elle ne le doit pas à je ne sais quelle vertu mystérieuse, mais simplement à ce fait que, suivant une formule connue, l'homme est double. En lui, il y a deux êtres : un être individuel qui a sa base dans l'organisme et dont le cercle d'action se trouve, par cela même, étroitement limité, et un être social qui représente en nous la plus haute réalité, dans l'ordre intellectuel et moral, que nous puissions connaître par l'observation, j'entends la

[1] Précisons-le encore une fois : au naturalisme naïf qui croit que la nature est simplement l'objet qu'il s'agit d'expliquer, il convient d'opposer la définition spinoziste de la science, d'après laquelle la nature est *également* en position de sujet – l'homme, selon la formule consacrée de l'introduction de la troisième partie de l'*Ethique*, n'étant pas « un empire dans un empire », ce qui est moralement présomptueux et logiquement incohérent.

société. Cette dualité de notre nature a pour conséquence, dans l'ordre pratique, l'irréductibilité de l'idéal moral au mobile utilitaire, et, dans l'ordre de la pensée, l'irréductibilité de la raison à l'expérience individuelle. Dans la mesure où il participe de la société l'individu se dépasse naturellement lui-même, aussi bien quand il pense que quand il agit. » (Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, CNRS éditions, 2007, p. 57).

La société se trouve ainsi désignée comme l'origine à la fois de la nécessité morale et de la nécessité logique, sans toutefois attenter à la priorité de la nécessité « naturelle » pour expliquer les comportements individuels « organiques » et « étroitement limités ». Cependant, il ne faudrait pas en conclure abusivement, un peu comme dans la philosophie morale de Kant, que l'ordre social est une réalité indépendante de l'ordre naturel. Au contraire,

« si la société est une réalité spécifique, elle n'est pas un empire dans un empire ; elle fait partie de la nature, elle en est la manifestation la plus haute. Le règne social est un règne naturel, qui ne diffère des autres que par sa complexité plus grande. Or, il est impossible que la nature, dans ce qu'elle a de plus essentiel, soit radicalement différente d'elle-même, ici et là. Les relations fondamentales qui existent entre les choses – celles-là justement que les catégories ont pour fonction d'exprimer – ne sauraient donc être essentiellement dissemblables suivant les règnes. » (*Ibid.*, p. 59.)

On voit que, toutes choses égales par ailleurs, la position durkheimienne n'est pas très éloignée de celle d'un John Searle : ici comme là, un naturalisme acritique sert de fond à un traitement objectif des relations sociales caractérisé comme une complexification à partir d'un fond naturel plus simple – avec ce raffinement supplémentaire que pour Durkheim, les phénomènes sociaux étant plus apparents que les phénomènes naturels, ils fournissent une voie d'accès privilégiée à la mise au jour de l'ordre général des choses[1]. Le naturalisme est bel et bien sauf, à la condition minimale d'extraire la position explicative et scientifique de l'ordre social et naturel qu'elle décrit. La société n'est donc pas un empire dans un empire, mais la sociologie, peut-être.

En dépit de tous ses efforts, Durkheim, dans *Les Formes élémentaires de la pensée religieuse*, a donc laissé courir une ambiguïté au sujet du concept de *force*, par lequel il entend rendre compte uniment des phénomènes naturels et des phénomènes sociaux. Dans *Le totémisme aujourd'hui*, Lévi-Strauss, avec clairvoyance, pointait du doigt le caractère insatisfaisant de son approche qu'il voulait pourtant rationaliste et positiviste, en soulignant à quel point il était vain de sortir de l'ordre des concepts logiques pour rendre compte des

[1] Voir Durkheim, *op. cit.*, p. 59, et la note 2 p. 60.

structures théoriques et pratiques, donnant sur ce point raison, pour une fois, au spiritualiste Bergson :

« C'est quand Durkheim prétend dériver, de l'ordre social, les catégories et les idées abstraites, que, pour rendre compte de cet ordre, il ne trouve plus à sa disposition que des sentiments, des valeurs affectives, ou des idées vagues, comme celles de contagion et de contamination. Sa pensée reste donc déchirée entre des exigences contradictoires. » (C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962, p. 143.)

Car paradoxalement c'est alors même que, faisant un pas de plus que Searle aujourd'hui, il essaie de rendre compte rationnellement, non seulement des institutions en elles-mêmes mais de leur *fonctionnement*, c'est-à-dire des mécanismes d'acceptation ou de contestation de l'ordre social, que Durkheim parvient tout au plus à buter sur des métaphores. C'est faute en effet de s'être élevé à un point de vue d'où il aurait pu embrasser à la fois les catégories scientifiques et les catégories sociales qu'il est forcé *d'emprunter* confusément aux premières, sans convaincre, et dans une sorte de *physique des forces psychiques* qui tend à se confondre avec une *métaphysique de la force* dont nous avons pour notre part montré (*supra*, chapitre 3) à quel point elle constituait une régression épistémologique. En effet, il peut d'autant moins convaincre qu'il prétend également, comble du paradoxe, dériver les catégories logiques et scientifiques des phénomènes sociaux qu'il essaie d'expliquer. La contradiction est formelle : elle provient d'un positivisme inabouti.

La force apparaît d'abord en effet comme un principe de nature double, ce qui semble préserver l'autonomie relative des forces purement physiques. C'est ainsi que, dans une note, Durkheim affirme la spécificité des phénomènes qu'il étudie en se défendant d'être un soutien de la « contrainte physique » :

« Parce que nous avons fait de la contrainte le *signe extérieur* auquel les faits sociaux peuvent le plus aisément se reconnaître et se distinguer des faits de la psychologie individuelle, on a cru que, pour nous, la contrainte physique était tout l'essentiel de la vie sociale. En réalité, nous n'y avons jamais vu que l'expression matérielle et apparente d'un fait intérieur et profond qui, lui, est tout idéal ; c'est *l'autorité morale*. Le problème sociologique – si on peut dire qu'il y a un problème sociologique – consiste à chercher, à travers les différentes formes de contraintes extérieures, les différentes sortes d'autorité morale qui y correspondent, et à découvrir les causes qui ont déterminé ces dernières. » (Durkheim, *op. cit.*, II, VII, II, note 6, p. 315).

Ce texte précise l'importance cruciale de cette étude sur la religion pour la compréhension des phénomènes sociaux. C'est bien le problème de la nature et de l'origine

de *l'autorité morale* qui donne la clef épistémologique et axiologique de l'entreprise sociologique[1]. Cependant, si les rapports de force physiques paraissent rejetés en-dehors de l'analyse sociologique, qui ne fait en ce sens qu'imiter la méthode ayant cours dans les sciences naturelles, en définitive, le primat explicatif n'est pas naturel, mais bien social :

> « La notion de force est donc d'origine religieuse. C'est à la religion que la philosophie d'abord, les sciences ensuite l'ont empruntée. C'est ce qu'avait pressenti Comte et c'est pourquoi il faisait de la métaphysique l'héritière de la « théologie ». Seulement, il en concluait que l'idée de force est destinée à disparaître de la science ; car, en raison de ses origines mythiques, il lui refusait toute valeur objective. Nous allons montrer, au contraire, que les forces religieuses sont réelles, si imparfaits qu'en puissent être les symboles à l'aide desquels elles ont été pensées. D'où il suivra qu'il en est de même du concept de force en général. » (*Ibid.*, II, VI, IV, p. 309.)

L'ambiguïté est manifeste : la sociologie ne peut pas à la fois imiter les sciences naturelles et en rendre raison. Mais Durkheim ne parvient pas à définir une position rationnelle qui romprait les attaches qui la retiennent encore au *modèle* naturaliste (lequel, en tant que tel, n'est à proprement parler qu'une *représentation* de l'exercice de la raison). Par conséquent, les concepts que Durkheim entend substituer aux « symboles » antérieurs ne se révèleront pas plus scientifiques que ces derniers. L'auteur des *Règles de la méthode sociologique* se borne à concevoir l'existence humaine sur le modèle de la *superposition* : « le caractère sacré que revêt une chose n'est donc pas impliqué dans les propriétés intrinsèques de celle-ci : il y est *surajouté*. Le monde du religieux n'est pas un aspect particulier de la nature empirique ; il y est *superposé* »[2]. Ainsi, c'est à partir de cette « superposition », comme par infusion du haut vers le bas, que les représentations d'origine sociale vont être réputées pénétrer les consciences individuelles, à partir d'une diffusion spontanée pensée sur le modèle pathologique de la « contagion ».

La notion de *contagion*, ou encore de « communicabilité », qui est mobilisée continuellement par Durkheim, est en effet une caractéristique essentielle des forces sociales, et non une capacité qui leur serait accidentelle[3]. Or la pensée religieuse, dont les phénomènes

---

[1] On ne peut que s'étonner à cet égard que Jean-Fabien Spitz, qui consacre deux chapitres à Durkheim dans son étude historique sur le républicanisme français classique, s'abstienne de mentionner cet ouvrage incontournable, se contentant pour l'essentiel de références à la *Division du travail social* et aux *Leçons de sociologie*. Tout à sa reconstruction abstraite et normativiste du républicanisme du tournant du siècle, il paraît ainsi négliger les aspects stratégiques de la réflexion durkheimienne.

[2] Durkheim, *op. cit.*, II, VII, IV, p. 342 ; c'est l'auteur qui souligne.

[3] Il est très frappant de constater que l'un des principaux tenants actuels d'une naturalisation de l'anthropologie, Dan Sperber, prône l'utilisation du modèle épidémiologique de la contagion virale pour rendre raison du phénomène de la croyance, dans ce qui s'apparente dès lors à un retour à Durkheim par-delà Lévi-Strauss (voir

sociaux sont la trace actuelle, se retrouve, à titre *d'origine* de la pensée scientifique, rejetée dans un archaïsme foncier.

« La contagion n'est donc pas une sorte de procédé secondaire par lequel le caractère sacré, une fois acquis, se propage ; c'est le procédé même par lequel il s'acquiert. C'est par contagion qu'il se fixe ; on ne peut s'étonner qu'il se transmette contagieusement. (…) Il s'en faut donc que la contagion, source de ces rapprochements et de ces mélanges, soit marquée de cette espèce d'irrationalité fondamentale qu'on est tout d'abord portée à lui attribuer. Elle a ouvert la voie aux explications scientifiques de l'avenir. » (*Ibid.*, III, I, IV, p. 468-469.)

Ainsi, l'ambiguïté de la réflexion sur la nature de l'autorité rejaillit sur l'objet de l'analyse. S'agit-il d'éclairer, à partir des « formes élémentaires [et archaïques] de la pensée religieuse » (et particulièrement du « système totémique en Australie »), la *genèse* de leurs formes complexes et contemporaines, ou s'agit-il, plus immédiatement, de jeter un regard explicatif sur les phénomènes sociaux contemporains, tels que, par exemple, les foules des sociétés modernes (que les gens instruits assimilent si volontiers aux populations « primitives », comme la sociologie critique y a assez insisté), ou encore le respect inspiré par un personnage que Weber qualifierait de *leader* charismatique[1] ? Une telle ambivalence, qui considère les sociétés exotiques comme primitives tout en leur assignant un statut de révélateur pour les sociétés occidentales, encore une fois, paraît celle de l'anthropologie moderne elle-même.

Le mécanisme même de l'imprégnation, dans la conscience individuelle de représentations d'origine collective n'est pas parfaitement clair, comme en atteste la théorie de l'origine de la notion cruciale de *cause*. D'une part en effet c'est la relation causale elle-même qui vient de la société, car, contrairement à ce qu'avançait l'empirisme classique, il faut à la notion de cause le sentiment d'une force extérieure, ce à quoi « l'expérience interne » seule ne saurait suffire[2]. Et pourtant, d'autre part, elle est bien d'ordre spirituel et non pas matériel. C'est donc que cette relation est issue de la vie en commun : car les représentations communes ont ceci de spécifique qu'elles sont à la fois psychiques (car « faites exclusivement d'idées et de sentiments objectivés ») et extérieures aux individus (car « produit d'une

---

D. Sperber, « A naturalistic ontology for mechanistic explanations in the social sciences », *in* P. Demeulenaere (dir.), *Analytical sociology and social mechanisms*, Cambridge, Cambridge University Press (à paraître) ; D. Sperber, A. Coudray et Y. Schmitt, « Entretien avec Dan Sperber », *ThéoRèmes* [En ligne], Entretiens, mis en ligne le 06 février 2011, consulté le 09 avril 2011, et disponible à l'adresse : http://theoremes.revues.org/153).

[1] *Ibid.*, II, VII, II.

[2] *Ibid.*, III, III, III, p. 519.

coopération »)[1]. Pourtant, pour objectiver une représentation, il faut déjà pouvoir la partager. On ne peut dès lors se défendre du sentiment que l'on se trouve en présence d'un cercle. Devant la spécificité du phénomène religieux, la théorie sociologique semble faire face à la fois à ses propres conditions de possibilité et à celles de toute science objective. On peut être surpris de la faiblesse d'un tel modèle, mais à la réflexion, il semble que les sociologues contemporains n'en mobilisent pas de meilleur lorsqu'ils font référence au phénomène, qui paraît relever d'une phénoménologie approximative, d'« intériorisation subjective » des « normes sociales ». De ce point de vue, et aussi étrange que cela paraisse, l'idée qu'il existe une physique spécifique du psychisme n'apparaît pas tant le reliquat d'une épistémologie désuète que comme le corrélat structurellement incompressible de la pratique des sciences sociales depuis leurs commencements.

Il est donc inévitable que se superposent chez Durkheim forces physiques et psychiques, et que, au carrefour de ces séries étiologiques, « l'individuation » (pour reprendre le concept de Gilbert Simondon) soit *ipso facto* constituée en problème, et en problème insoluble – dont la phénoménologie (« subjectiviste ») et les sciences sociales (« collectivistes ») devaient être amenées, par la suite, à proposer, de manière indécidable, des solutions concurrentes[2]. Le problème, on le voit, relève de, et est constitué par, *l'épistémologie des sciences sociales*, c'est-à-dire par le désir de rendre compte scientifiquement des phénomènes moraux à partir des seules relations interindividuelles. Mais pour ce faire, en définitive, puisqu'on ne peut pas expliquer causalement la cause, la « contagion » des représentations collectives se trouve donc chez Durkheim sans concurrence pour rendre compte de l'ensemble des phénomènes intelligibles.

La notion de force chez Durkheim débouche donc sur ce paradoxe que les forces sociales « contagieuses » sont *plus réelles* que les forces physiques, puisque celles-ci en dérivent *logiquement*, et que d'un autre côté les forces physiques méritent seules d'être appelées telles au sens *littéral* et non métaphorique du terme, et que celles-là en dérivent donc *réellement*, la société n'étant pas un empire dans un empire. Aussi la solution de Durkheim au problème qu'il formule est-elle finalement incompréhensible. L'insatisfaction concerne les deux éléments qu'il sépare sans pouvoir les réconcilier : l'individu et la société.

---

[1] *Ibid.*, p. 521.

[2] Voir *supra*, chapitre 2 pour une critique de la tentative de dépassement de cet antagonisme, dans une perspective cognitiviste, par Philippe Descola. On a vu plus haut l'échec d'une solution purement sociologique à ce « problème » chez Dumont et Descombes. Comme on le voit cependant, il s'agit là d'un *faux problème*, qu'il n'y a pas tant à chercher à résoudre logiquement, qu'à dissoudre méthodiquement.

D'une part, Durkheim est amené à distinguer deux éléments pour rendre compte de la subjectivité. Dans le même chapitre où est développée la théorie de l'origine religieuse de la cause, il développe l'enjeu de cette analyse, qui n'est autre que l'explication objective de la vie spirituelle.

« Tout tend donc à prouver que les premiers pouvoirs dont l'esprit humain ait eu la notion sont ceux que les sociétés ont institués en s'organisant : c'est à leur image que les puissances du monde physique ont été conçues. Aussi l'homme n'a-t-il pu arriver à se concevoir comme une force maîtresse du corps où elle réside qu'à condition d'introduire, dans l'idée qu'il se faisait de lui-même, des concepts empruntés à la vie sociale. Il fallait, en effet, qu'il se distinguât de son double physique et qu'il s'attribuât, par rapport à ce dernier, une sorte de dignité supérieure : en un mot, il fallait qu'il se pensât comme une âme. (…) Mais nous savons que l'âme est tout autre chose qu'un nom donné à la faculté abstraite de se mouvoir, de penser ou de sentir ; c'est, avant tout, un principe religieux, un aspect particulier de la force collective. » (*Ibid.*, III, III, III, p. 522.)[1]

Or cet enjeu n'est pas seulement épistémologique, il est aussi directement moral et politique, dans la mesure où il s'agit de caractériser la liberté d'action. Dans un passage antérieur, Durkheim montrait en effet que l'inscription de l'individu au sein d'un ordre supérieur surajouté à l'ordre matériel l'affranchissait de fait des contraintes naturelles liées au fait de sa singularité : « le seul moyen que nous ayons de nous libérer des forces physiques est de leur opposer des forces collectives »[2]. La *personne* s'oppose ainsi à *l'individu* : la première est plus *spirituelle* (logique, morale) et le second plus *sensitif* (corporelle et passionné) : « la passion individualise et, pourtant, elle asservit »[3]. Pourtant, l'« individuation », pris au sens de la *spécification*, est indispensable à la collectivité : sans individus distincts, on ne peut pas proprement parler de société. L'individu est donc *aussi* ce qu'il y a à préserver, et la grande étude inaugurale de Durkheim a précisément montré que c'était le mouvement même de l'évolution sociale qui tendait à la différenciation spécifiante, c'est-à-dire individualisante, par « solidarité organique » : ainsi, « la société elle-même est une source importante de différenciations individuelles »[4]. La société est donc aussi bien facteur de désindividuation impersonnelle (par abstraction antinaturaliste) que d'individuation spécifiante (par division du travail social).

Il y a là un premier embarras. D'une part, Durkheim choisit résolument une définition spiritualiste de la liberté. La simple détermination physique de la capacité d'agir ne lui semble

[1] Sur l'idée d'âme en particulier, voir Durkheim, *op. cit.*, II, VIII, IV, p. 388.
[2] *Ibid.*, II, VIII, VI, p. 399.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*, note 128.

pas autre chose que pathologique (pour reprendre un terme kantien) : il faut que cette détermination reçoive un sens, et l'origine de celui-ci ne peut être que social. Mais cette dévalorisation relative du « corps » par rapport à « l'esprit », déjà étrange pour un théoricien matérialiste, s'accompagne d'une perplexité quant à la valeur émancipatrice des institutions : d'un côté, elles libèrent l'esprit du corps en le faisant exister, et d'un autre, elles soumettent l'esprit à des contraintes logiques et morales (l'une et l'autre étant du reste deux aspects du même phénomène). Le fonctionnalisme présidant à l'idée d'une régulation sociale par division du travail organique constitue l'aboutissement de la logique différenciatrice, laquelle ne paraît donc constituer les personnalités individuelles que pour les soumettre à sa loi. Par là, les institutions ou règles collectives semblent également être dotées d'une autonomie et d'une vie intrinsèques.

Après avoir mis au jour la nature à la fois ambiguë et ambivalente de la notion d'individu, il convient donc désormais de se tourner vers l'autre terme postulé par la physique spirituelle du sociologue : non pas les points de direction et d'application de ses flux, mais leur réservoir ; non pas les individus, mais la société. A quelle logique la conscience collective obéit-elle ? Qu'en est-il alors au juste de cette épistémologie de la contamination ? De manière remarquable, pour rendre raison de la distribution des forces sociales, Durkheim entreprend de troquer une logique naturaliste causale contre une logique des signes, laquelle, comme on va le voir, peut surprendre par son caractère foncièrement univoque.

*La sémiologie substantielle du pouvoir : « la partie vaut le tout »*

La logique contagionniste est symboliste. On pourrait penser que c'est surtout par commodité : on meurt pour sa patrie mais en pensant à son drapeau, qui est un signe plus immédiatement présentable à l'esprit que ce dont il est le signe[1]. Surtout, c'est que l'emblème totémique devient, par sa transformation en emblème, le *représentant* de l'ensemble de la société. Un objet quelconque peut ainsi devenir une image de chacun, et par là même de tous :

> « Ainsi placée au centre de la scène, elle devient représentative. C'est sur elle que se fixent les sentiments éprouvés, car elle est le seul objet concret auquel ils puissent se rattacher. Elle continue à les rappeler et à les évoquer, alors même que l'assemblée est dissoute ; car elle lui survit, gravée sur les instruments du culte, sur les parois des rochers, sur les boucliers, etc. par elle, les émotions ressenties sont perpétuellement entretenues et ravivées. Tout se passe donc comme si elle les inspirait directement. » (*Ibid.*, II, VII, III, p. 331.)

[1] *Ibid.*, II, VII, III, p. 330-331.

Comme on peut le remarquer, la logique institutionnelle n'est pas foncièrement différente de celle formalisée par John Searle, et on pourrait dire en paraphrasant ce dernier que, pour Durkheim, « telle *figurine* compte comme *totem de la tribu* dans un contexte *de culte* ». Le problème cependant est celui de l'origine de la logique institutionnelle : problème que Searle n'affronte pas car il le juge sans objet, mais sans en montrer proprement la raison. C'est la grandeur de Durkheim que d'avoir suggéré une solution, quand bien même elle est fausse.

Comme on le voit en effet dans ce passage, Durkheim reste volontariste et subjectiviste dans son explication du fonctionnement social, ce qui est contradictoire. Si tel X compte comme Y dans un contexte C, c'est parce que nous l'avons *voulu* – avant de nous retrouver comme pris au piège de la représentation collective que dont nous sommes pourtant consciemment à l'origine. Il y a bien de la magie – non expliquée, celle-ci – dans cette théorie des cultes collectifs : comme on l'a déjà montré, une métaphysique de la force, qu'elle soit spirituelle ou matérielle, ne peut être qu'une science occulte. Sous couvert de ce spiritisme social, Durkheim, en réalité, se retrouve dans la même impasse que le contractualisme classique : la règle est une création de chacun mais, pour chacun, elle est autre chose que sa création, car elle s'impose du dehors. Ironiquement, le même homme qui avait souverainement tiré un trait sur la possibilité de résoudre la société en chacun de ses membres en affirmant que « tout n'est pas contractuel dans le contrat »[1], retrouve, par l'intermédiaire des indigènes australiens, le cercle logique de la théorie contractualiste qu'il croyait avoir laissée, par-delà son contemporain Spencer, aux jusnaturalistes des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Preuve supplémentaire, s'il en était besoin, du fait que, comme on l'a vu au chapitre précédent, l'anthropologie moderne est l'héritière autant par filiation que par réaction du contractualisme classique, au problème duquel, en déplaçant la question de la genèse de l'Etat à celle des meilleures formes d'organisation sociale, elle ne parvient pas davantage que celui-ci à élaborer une solution.

Aussi bien, une fois encore, l'analytique searlienne, qui ne perçoit pas même la nécessité de s'affronter à un tel problème, est-elle plus loin encore d'une telle solution. Mais pour Durkheim, le symbole n'est pas seulement le signe qui permet d'identifier objectivement la société dans son ensemble, il est aussi ce qui lui permet de *se maintenir elle-même*. Le problème est donc l'identification de ce processus de constitution interne du symbole, qui est bien un processus *sui generis*, parfaitement impersonnel, et par conséquent, irréductible aux

[1] Durkheim, *De la division du travail social*, I, VII, II, p. 189.

volitions particulières des membres du groupe en question. Ainsi, comme le remarque Patrice Maniglier, qui nuance le jugement de Lévi-Strauss à l'égard de Durkheim, il y a bien chez ce dernier une théorie de *l'origine symbolique de la société* ; simplement, cette théorie est encore fondée sur une *physique sociale*, qui la ramène effectivement à une explication sociale du symbolisme, plutôt que sur une logique des signes[1]. Ce processus, qui *est* lui-même le *surplus* censé expliquer l'irréductibilité du tout à ses parties que brandissent, depuis Dumont au moins, les partisans du « holisme » en épistémologie des sciences sociales, Durkheim le décrit comme un *mouvement*.

> « L'emblème n'est pas seulement un procédé commode qui rend plus clair le sentiment que la société a d'elle-même : il sert à faire ce sentiment ; il en est lui-même un élément constitutif.
>
> En effet, par elles-mêmes, les consciences individuelles sont fermées les unes aux autres ; elles ne peuvent communiquer qu'au moyen de signes où viennent se traduire leurs états intérieurs. Pour que le commerce qui s'établit entre elles puisse aboutir à une communion, c'est-à-dire à une fusion de tous les sentiments particuliers en un sentiment commun, il faut donc que les signes qui les manifestent viennent eux-mêmes se fondre en une seule et unique résultante. C'est l'apparition de cette résultante qui avertit les individus qu'ils sont à l'unisson et qui leur fait prendre conscience de leur unité morale. C'est en poussant un même cri, en prononçant une même parole, en exécutant un même geste concernant un même objet qu'ils se mettent et se sentent d'accord. (…) Les esprits particuliers ne peuvent se rencontrer et communier qu'à condition de sortir d'eux-mêmes ; mais ils ne peuvent s'extérioriser que sous la forme de mouvements. C'est l'homogénéité de ces mouvements qui donne au groupe le sentiment de soi et qui, par conséquent, le fait être. Une fois cette homogénéité établie, une fois que ces mouvements ont pris une forme et une figuration stéréotypée, ils servent à symboliser les représentations correspondantes. Mais ils ne les symbolisent que parce qu'ils ont concouru à les former. » (*Ibid.*, II, VII, IV, p. 345.)

Deux traits fondamentaux semblent donc caractériser le processus de symbolisation-socialisation : d'une part, *l'homogénéité*, par laquelle le groupe acquiert tout à la fois *unité* et *identité* (différenciations et pluralisme sont bien loin en effet d'une telle conception de la société) ; d'autre part, la *dynamique* : à vrai dire, en effet, le symbole n'est que la trace extérieure, formelle (« figuration stéréotypée »), du pur mouvement unanimiste qui a donné à la société son existence homogène. La raison de ce mouvement d'unisson spontané n'est pas évoquée[2]. C'est bien la raison pour laquelle le sentiment collectif ne provient pas réellement

[1] P. Maniglier, *La vie énigmatique des signes*, Paris, Léo Scheer, 2006, p. 347 *sqq*.

[2] On pourrait penser, avec la psychologie évolutionniste contemporaine, à quelque influence du cerveau primordial, plus sensible aux phénomènes rythmiques. Là n'est cependant pas la question : la localisation physiologique n'amène aucun élément de réponse à la question de la valeur logique de l'argument. Le problème est ici l'apparition d'un mouvement *sui generis* à partir de mouvements qui relèvent d'un autre ordre ; et de fait, comme on va le voir, Durkheim fait intervenir un autre facteur que la simple somme des individus concernés.

du « totem » qui le représente : celui-ci n'en est que le support contingent. Le sentiment qu'a l'individu d'une force extérieure, qui à la fois le contraint et le soutient, « domine » et l'« assiste »[1], est l'élément essentiel, et « l'objectivité du symbole ne fait que traduire cette extériorité. Ainsi, la vie sociale, sous tous ses aspects et à tous les moments de son histoire, n'est possible que grâce à un vaste symbolisme »[2], symbolisme au sein duquel, comme il le répète à maintes reprises, règne le principe que « la partie vaut le tout »[3]. Ainsi en société, l'unité préexiste idéellement à la diversité, et la métonymie s'y prend – si l'on ose dire – au pied de la lettre.

Comme le remarque P. Maniglier, Durkheim – dont les descriptions des chants et des danses auto-régulés ne sont pas sans évoquer les fêtes populaires de Rousseau dans l'*Essai sur l'origine des langues*[4] – semble ici postuler une « identité de structure (…) dans les affects et dans leurs signes » ; autrement dit, il « présuppose ainsi dans le signe l'identité qu'il ne trouve pas dans la collectivité »[5]. Mais il s'agit bien d'un postulat et non d'un constat à proprement parler. Appuyé sur sa propre ontologie du signe, Maniglier renvoie oppose ainsi la nature duale et psychique du signe mise en lumière par Saussure à la théorie durkheimienne, qui apparaît bien en effet comme une nouvelle forme de religion : une religion du social (laquelle étrangement accompagne ainsi en contrepoint, depuis environ un siècle, la religiosité wébérienne à l'égard de l'Etat).

« Bref, c'est parce que le symbole est une chose matérielle qu'il fait de la conscience collective elle-même une chose. Aussi la seule affirmation du caractère immatériel du signe suffit-elle à saper non seulement cette conception durkheimienne du symbolisme, mais bien toute la philosophie sociale qui la soutient. Loin que le problème du lieu d'être du signe trouve une solution dans une ontologie de la société, c'est au contraire une reconstruction de l'ontologie elle-même à partir de l'observation de ces objets que sont les signes qui permettra à la sociologie de mieux définir son objet, en les délivrant à la fois des aspects métaphysiques de la construction durkheimienne et de l'obstination de la métaphore substantialiste. » (P. Maniglier, *La vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*, Paris, Léo Scheer, 2006, p. 353.)

Pour notre part, cependant, nous pouvons nous contenter d'opposer, à l'entité métaphysique que postule Durkheim, la dimension symbolique ou performative du signe dans

[1] Durkheim, *op. cit.*, II, VII, II, note 13, p. 320.
[2] *Ibid.*, II, VII, IV, p. 345.
[3] *Ibid.*, p. 342.
[4] « Sans doute, parce qu'un sentiment collectif ne peut s'exprimer collectivement qu'à condition d'observer un certain ordre qui permette le concert et les mouvements d'ensemble, ces gestes et ces cris tendent d'eux-mêmes à se rythmer et à se régulariser ; de là, les chants et les danses » (Durkheim, *op. cit.*, II, VII, III, p. 325 ; cité par P. Maniglier, *op. cit.*, p. 351).
[5] P. Maniglier, *op. cit.*, p. 351-352.

son usage. En un sens, il s'agit exactement de la même chose que ce dont parle Maniglier, à cette différence près que, préférant une théorie intégralement pragmatique à une théorie ontologique, l'on peut, en conservant les seuls individus agissants, se passer de la référence à une entité abstraite et complexe (le signe) pour décrire la genèse immanente de la société à partir des différences, et non pas de l'unité que ces différences sont censées supposer.

Durkheim lui-même, il faut le noter, relève le paradoxe de la mésentente fondamentale des utilisateurs du langage. Mais, tributaire de sa propre étiologie duale et incohérente, il n'en perçoit pas les conséquences sur les phénomènes sociaux et moraux. Les différences sont ainsi toujours déjà ramenées à l'unité symbolique imposée autoritairement par la nécessité pour la société de se perpétrer, et pour les membres de se libérer à travers la contrainte qu'elle leur impose.

« Il n'est pas douteux que le langage et, par conséquent, le système de concepts qu'il traduit, est le produit d'une élaboration collective. Ce qu'il exprime, c'est la manière dont la société dans son ensemble se représente les objets de l'expérience. (…) Le contenu même de ces notions témoigne dans le même sens. Il n'est guère de mots, en effet, même parmi ceux que nous utilisons usuellement, dont l'acception ne dépasse plus ou moins largement les limites de notre expérience personnelle. (…) Qui de nous connaît tous les mots de la langue qu'il parle et la signification intégrale de chaque mot ? (…)

Si les concepts n'étaient que des idées générales, ils n'enrichiraient pas beaucoup la connaissance ; car le général, comme nous l'avons déjà dit, ne contient rien de plus que le particulier. Mais si ce sont avant tout des représentations collectives, ils ajoutent, à ce que peut nous apprendre notre expérience personnelle, tout ce que la collectivité a accumulé de sagesse et de science au cours des siècles. (…) En face de ce système de notions, l'esprit individuel est dans la même situation que le *noûs* de Platon en face du monde des Idées. Il s'efforce de les assimiler, car il en a besoin pour pouvoir commercer avec ses semblables ; mais l'assimilation est toujours imparfaite. Chacun de nous les voit à sa façon. (…) De là vient que nous avons tant de mal à nous entendre, que souvent même, nous nous mentons, sans le vouloir, les uns aux autres : c'est que nous employons tous les mêmes mots sans leur donner tous le même sens. » (Durkheim, *op. cit.*, Conclusion, p. 608-310.)

Il semblait nécessaire de citer longuement ce passage fascinant, dans lequel Durkheim n'a peut-être jamais été aussi près d'une théorie structuraliste de son objet – c'est-à-dire en fait de la dissolution complète de l'instance objective au sein des différentes consciences individuelles, permettant d'ouvrir la voie, non pas à une *physique des forces sociales* transcendante à leur objet, mais à une description immanente des rapports sociaux qui prenne la forme d'une *genèse de l'autorité*. La référence à Platon témoigne aussi bien de l'ampleur de la théorie que de sa limite : en maintenant l'idée d'un système d'idées objectif indépendant de ceux qui les utilisent, se les approprient et ce faisant les altèrent, Durkheim ne se résolvait

pas à faire sombrer sa science sociale dans un pragmatisme intégral et sceptique, qui lui aurait pourtant ouvert les portes d'une compréhension plus adéquate des phénomènes moraux. Faute, en d'autres termes, d'avoir su définir la valeur des signes par référence à leurs usages et non par rapport à leur supposé signifié immuable, il n'a pu les concevoir comme un ensemble en perpétuelle transformation.

Car de fait, ce n'est pas seulement la science de la société, mais bien d'abord le phénomène même de l'autorité, c'est-à-dire de l'assentiment à un acte perçu *en lui-même* comme légitime, qu'il devient nécessaire de réinterpréter fondamentalement à partir de la critique du symbolisme durkheimien.

Pour Durkheim, en effet, l'autorité que nous appelons « naturelle » est un phénomène redevable d'une explication objective. Mais cette explication est toute entière fondée sur la physique métaphorique – qu'on peut donc appeler à bon droit, comme Patrice Maniglier, une *métaphysique* – des forces psychiques. Elle a toutefois l'avantage de trancher nettement par rapport à toute logique relevant du calcul d'intérêt individualiste et utilitaire, vouée par conséquent à exercer un attrait durable en sciences sociales, chez lesquelles le nom de Durkheim est toujours actuellement associé, de manière finalement cohérente avec sa propre conception de la société, à un moralisme et à un fonctionnalisme austères doublés un peu étrangement d'un institutionnalisme à la fois bienveillant et stimulant, car il donne à l'action individuelle d'autres motivations que le calcul intéressé. Durkheim est ainsi en chemin vers une véritable logique de l'autorité, bien qu'il préfère s'arrêter à une physique du pouvoir.

Car les flux d'énergie psychique qui traversent les consciences individuelles ne sont pas seulement facteurs de cohésion abstraite, comme si chacun tendait inconsciemment à la moyenne arithmétique de tous. L'unification se fait par une différenciation dont l'opérateur est essentiellement hiérarchisant, chacun se soumettant volontairement à l'autorité dont il reconnaît la nécessité. Elle est, en ce sens, légitime plutôt que juste ; si elle peut être dite juste, c'est d'abord parce qu'elle apparaît nécessitée par la physique sociale, laquelle est orientée vers le maintien de la société et sa perpétuation. En effet, la société, née d'elle-même, est à elle-même son propre but. Le phénomène social qui le révèle est celui qui concerne, non pas tant les emblèmes du culte, que ses desservants.

« Quand nous obéissons à une personne en raison de l'autorité morale que nous lui reconnaissons, nous suivons ses avis, non parce qu'ils nous semblent sages, mais parce qu'à l'idée que nous nous faisons de cette personne une énergie psychique d'un certain genre est immanente, qui fait plier notre volonté et l'incline dans le sens indiqué. Le respect est l'émotion que nous éprouvons quand nous sentons cette pression intérieure et toute

spirituelle se produire en nous. Ce qui nous détermine alors, ce ne sont pas les avantages ou les inconvénients de l'attitude qui nous est prescrite ou recommandée ; c'est la façon dont nous nous représentons celui qui nous la recommande ou qui nous la prescrit. Voilà pourquoi le commandement affecte généralement des formes brèves, tranchantes, qui ne laissent pas de place à l'hésitation (…) ; il tient son efficacité de l'état mental où il est donné. C'est cette intensité qui constitue ce qu'on appelle l'ascendant moral. » (*Ibid.*, II, VII, II, p. 314.)

Celui qui se fait obéir est ainsi celui qui est reconnu comme investi de l'autorité de tous. De manière remarquable, cette reconnaissance n'emprunte pas de marques définies à l'avance, ni même définissables. Tout au plus peut-on parler d'un certain « tranchant » dans les formes, qui indique bien le caractère relativement arbitraire de l'ordre social : un ordre décisif au double sens de l'exercice d'une volonté et d'un choix préférentiel, qui laisse définitivement à l'état virtuel, à la manière du Dieu leibnizien, un certain nombre d'options qui sans lui auraient pu avoir cours. L'autorité a la forme qualitative de « l'intensité » plutôt qu'elle n'est susceptible de quantités mesurables (à la manière des qualités secondes qui sont l'objet des sciences naturelles). C'est la « vivacité » de l'idée qui se contagionne immédiatement d'esprit en esprit, par un « retentissement » réciproque, qui est la marque de son origine et qui du même coup impose le respect[1]. Cognition et morale sont ici encore deux aspects du même phénomène. Chez son admirateur déclaré, l'auteur des *Essais de Théodicée* prend encore, sur ce terrain nouveau, sa revanche contre celui du *Second traité du gouvernement*.

Et de même que le flux de l'autorité traverse les consciences soumises, de même il traverse celui qui les commande. Ce n'est pas en effet par sa vertu propre que celui-ci se fait obéir, mais par celle de la réunion de tous. Tous ne sont ainsi à vrai dire que les témoins de la force qui les anime, qui les fait exister, et qu'ils n'ont pour but que de maintenir vivante. C'est ce qui permet cette fascinante phénoménologie du *discours public*.

« Voilà aussi ce qui explique l'attitude si particulière de l'homme qui parle à une foule, si, du moins, il est parvenu à entrer en communion avec elle. Son langage a une sorte de grandiloquence qui serait ridicule dans les circonstances ordinaires ; ses gestes ont quelque chose de dominateur ; sa pensée même est impatiente de la mesure et se laisse facilement aller à toutes sortes d'outrances. C'est qu'il sent en lui comme une pléthore anormale de forces qui le débordent et qui tendent à se répandre hors de lui ; il a même parfois l'impression qu'il est dominé par une puissance morale qui le dépasse et dont il n'est que l'interprète. (…) Or, ce surcroît exceptionnel de forces est bien réel : il lui vient du groupe même auquel il s'adresse. Les sentiments qu'il provoque par sa parole reviennent vers lui, mais grossis, amplifiés, et ils renforcent d'autant son sentiment

[1] Durkheim, *op. cit.*, p. 314.

propre. Les énergies passionnelles qu'il soulève et qui retentissent en lui relèvent son ton vital. Ce n'est plus un simple individu qui parle, c'est un groupe incarné et personnifié. » (*Ibid.*, II, VII, II, p. 317-318.)

Sans là encore que l'on puisse réellement comprendre pourquoi, un individu possédé parvient ainsi à entrer, en-deçà des mots, en communion avec la « foule », ils peuvent alors célébrer le mystère de leur commun désir de vivre ensemble. Durkheim croit ainsi qu'il existe quelque chose comme le *bien commun*, que celui-ci n'est autre que le *principe du lien social*, et qu'on ne saurait ainsi penser la justice en-dehors de la catégorie de la substance : comme si les *symboles* où Durkheim reconnaît l'indice de la vie sociale devaient avoir des références ontologiques, alors même qu'ils sont précisément l'indice de la *carence* des signes. Nous avons déjà répondu plus haut, de manière logique et non pas épistémologique, à la question de l'origine de l'obligation, en montrant que le phénomène de l'obligation se confond avec celui par lequel l'existence est susceptible d'être reconnue comme douée de sens (voir *supra*, chapitre 3, section 1). Il convient donc désormais d'éclairer le *fonctionnement* des liens d'obligation, et de proposer au phénomène de « l'ascendant moral » un autre type d'explication que celui de Durkheim, insatisfaisant rationnellement mais aussi axiologiquement, tout pénétré qu'il est d'un autoritarisme sans fard.

Par nécessité, le développement de la logique de l'autorité est indissociablement le dévoilement ou la monstration de l'autorité de la logique. Car plutôt que de faire dériver temporellement les phénomènes conceptuels des phénomènes sociaux, il s'agit désormais de mettre au jour *l'identité pure et simple* entre logique et morale. C'est là, peut-être, ce que Wittgenstein avait en vue lorsqu'il affirmait que ses recherches l'amenaient à la question de savoir « dans quelle mesure la logique [était] quelque chose de sublime »[1].

[1] Voir L. Wittgenstein, 2004, §89, p. 77. La critique de l'autoritarisme durkheimien menée ici correspond, sur le plan moral, à la critique que l'on peut faire plus classiquement, sur le plan de la théorie scientifique, du spiritualisme dans lequel, malgré qu'il en ait, il a persisté à enfermer la réalité psychique, en particulier à travers le maintien de la catégorie de représentation et l'opposition subséquente des représentations « individuelles » et « collectives », ces dernières semblant impliquer un introuvable substrat psychique (voir B. Karsenti, « Présentation », *in* Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 2010). Comme le souligne Bruno Karsenti (*ibid*, p. LIV), c'est aux disciples de Durkheim, en particulier Mauss et Lévi-Strauss, qu'il appartiendra de résoudre sur ce point les difficultés de la pensée durkheimienne.

## 5.4 Les logiques de l'imputation

### *L'institution révélée : la dramatique de la parole*

Si l'on fait l'économie de flux spirituels participant d'une unité constitutive de la société et se déplaçant chez chacun *grosso modo* de ses oreilles et ses yeux à sa bouche et inversement, il nous reste une collection d'individus agissant les uns en fonction des autres, et participant, comme nous l'avons dit, à un ensemble en perpétuelle redéfinition. L'institution, quelle qu'elle soit, est ainsi *l'image que se fait un individu des relations auxquelles il participe*.

Cette image est nécessairement fausse, pour plusieurs raisons. Tout d'abord, en tant qu'image, elle est stable, alors que ces relations sont constituées d'actes, c'est-à-dire de mouvements et non pas de *choses* identifiables en elles-mêmes (ainsi la formule même de « relations auxquelles on participe » n'est-elle guère satisfaisante, et ne peut donc être utilisée que par défaut). Ensuite, il est impossible de dire si cette image constitue une description ou une prescription : elle est un ensemble de règles. Troisièmement, cette image est indéfinie, alors que les actions auxquelles nous prenons part ont à être définies aussi précisément que possible. Et enfin, cette image est partielle, alors que ce à quoi elle prétend renvoyer est un réseau d'interactions dont personne ne saurait se faire d'image générale (tâche impossible à cause de la transformation incessante dont cette image même serait partie prenante), chacun s'en faisant donc une image différente en fonction de la place qu'il y occupe et du rôle qu'il y joue. Le terme d'image n'est finalement-même qu'une trace abstraite imparfaite de la réflexion par laquelle nous nous représentons l'action que nous entreprenons. Comme on le voit, la réflexion sur l'action implique ainsi quelque chose d'aussi paradoxal qu'une « phénoménologie objective ».

Ainsi, en définitive, le seul élément véridique dans l'image qu'est pour nous une institution, et par suite dans cette définition qu'on peut en proposer, est le fait qu'elle renvoie à l'existence diffuse de quelque chose d'extérieur, sur lequel nous n'avons que partiellement prise, cette chose énigmatique étant simplement le réseau nécessaire par lesquels mes actes sont appelés à prendre sens et à s'extraire ainsi du chaos organique d'événements que constituent la plupart de mes mouvements corporels (ceux par lesquels je respire et je digère étant parmi les plus manifestes, et à ce titre les plus proches de l'action proprement dite,

l'écrasante majorité demeurant dans le silence et l'obscurité[1]). Si les *règles* sont objectivement ce qui permet de définir une action comme telle (voir *supra*, chapitre 2), on peut dire alors que les institutions sont *l'image subjective des règles objectives par rapport auxquelles une action peut être définie*.

On pourrait se demander à quoi bon se faire une image des relations auxquelles on prend part. La raison en est logique, et non psychologique : on ne peut prendre part à une relation sans se faire une image, ou représentation de cette dernière, puisque c'est de cette relation que l'on peut attendre la signification de cet acte. Cette image est elle-même le corrélat immédiat du fait que mon action se trouve pour moi-même dotée de signification. Mais il faut aussitôt ajouter qu'en tant que telle, cette image est *fausse*, car elle ne peut être qu'univoque alors que la relation, qui implique par principe d'autres personnes, est nécessairement plurivoque : chacun s'en fait une représentation différente, de son propre point de vue. On retrouve en somme ici l'inadéquation pratique du concept de représentation individuelle, catégorie pourtant nécessaire à la compréhension du problème en tant que c'est à travers elle que se formule ce dernier, par le biais de l'inévitable concept de *conscience*. Les concepts de représentation ou d'image mentale n'ont pourtant pas vocation à être remplacés par un lexique plus adéquat, puisque la réalité dont il est question ne peut pour ainsi dire qu'être désignée dans le creux des mots et non dans les mots eux-mêmes.

On peut encore alors tenter de formuler le phénomène en termes de « règles » et non de « relations » qui seraient le support de cette insaisissable représentation subjective : chacun conçoit les règles à sa manière selon les significations différentes auxquels sont associés pour lui leurs termes. Les règles ne sont jamais définies une fois pour toutes, elles n'existent que dans le flux de leur communication et de leur reformulation. Les caractères imprimés sur une page ne sont eux-mêmes qu'une image illusoirement fixe de ces règles, lesquelles n'existent en tant que telles qu'une fois qu'elles sont lues et reconnues comme telles : lorsque personne ne les lit, elles n'existent pas, ni ne flottent dans une quelconque empirée. C'est seulement l'idée qu'il existe une règle, ou encore l'idée de la délimitation de la puissance de l'action individuelle, face théorique de la finitude de la capacité d'agir, qui peut à la limite faire l'objet d'un accord immédiat et universel des esprits – accord, qui, cependant ne peut pas être

[1] On se souvient de la formule de Leriche reprise par Canguilhem, qui exprime si bien la conception moderne du corps propre, un rapport essentiellement normatif, traversé qu'il est du regard clinique dans lequel il n'acquiert d'intelligibilité que par la médiation de la pathologie : « la santé, c'est la vie dans le silence des organes » (G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966, p. 52 ; voir aussi M. Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963). Cependant, qu'il soit à l'état normal ou à l'état pathologique, le corps ne peut jamais être une institution, pour la simple raison qu'il ne peut m'être qu'événement. En effet, je ne puis être en relation avec lui, puisque je le suis. Que ce que je suis puisse m'être événement n'est, cependant, qu'une des innombrables attestations de la formule de Rimbaud que « je est un autre ».

formulé sauf à sombrer dans le flux universel des échanges, par lequel « tout change pour que rien ne change ». La politique en tant que phénomène *sui generis*, apparaît donc indissociable de l'indétermination relative des mots, ce que les philosophes oxfordiens des années 1950 semblent avoir désigné sous le terme de « langage ordinaire », mais sans développer la dimension politique, et non simplement épistémologique ou morale, de ce concept.

Du fait de cette tension interne entre l'univocité apparente et la plurivocité cachée, et indicible, des règles qui le définissent, le concept d'institution est donc extrêmement plastique. Il peut désigner tout type de relation sociale, du moment que je prends la peine de réfléchir à leur caractère objectif, ce qui n'est, en règle générale, guère nécessaire. Il est ainsi foncièrement réflexif, et sa fortune est ainsi largement contemporaine de l'essor sciences sociales[1].

Il se peut être par exemple qu'une personne soit à elle seule une institution, tant la place qu'elle occupe dans l'ensemble de relations qu'est ma vie, à la réflexion, m'apparaît grande. On peut dire aussi d'un monument qu'il est une institution, ou encore d'un bâtiment. L'institution peut bien évidemment prendre les dimensions d'un pays tout entier, voire encore d'un ensemble de pays. Mais d'autre part un rite, ou encore un texte (code, constitution, etc.) peuvent aussi bien être qualifiés d'institutions, ce qui montre bien que si le caractère matériel de l'institution est secondaire, son caractère de règle, lui, est beaucoup plus décisif. En revanche, qu'un roman ou un poème puisse être considéré comme une institution est surtout révélateur de l'état d'esprit de celui qui en parle de cette manière, quelles que soient les raisons, éventuellement excellentes, qu'il a de le faire sur le moment.

Le fait que l'institution désigne essentiellement un ensemble de relations à venir n'est pas exclusif par rapport à l'ensemble de relations passées qui donnent à cet avenir une partie de son importance, sans qu'elles doivent tout à fait prendre le pas sur lui, comme on le sait bien, sous peine d'effondrement de l'institution sous son propre poids, engendrant des phénomènes de répétition qui détruisent la vie des individus plutôt qu'ils ne la manifestent. D'autre part, il permet de comprendre que, si une institution peut paraître s'incarner dans un objet matériel,

[1] On sait notamment qu'il est désigné par Durkheim dès 1894, dans la préface de la seconde édition des *Règles de la méthode sociologique*, comme l'objet propre de la sociologie. Une fois encore, cependant, elles sont définies dans les termes obscurs d'un physicalisme social : « On peut en effet, sans dénaturer le sens de cette expression, appeler *institution* toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité ; la sociologie peut alors être définie : la science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement » (Durkheim, *op. cit.*, p. XXII). Cette définition est suivie d'une note, dans laquelle Durkheim juxtapose de manière perplexe l'idée d'une détermination sociale des conduites et celle de la possibilité individuelle de modifier les institutions, en se limitant à une description de leurs nuances interprétatives mais sans faire voir la cause de ce processus contradictoire, qui n'est autre précisément que *l'unité même* de ces nuances et du phénomène objectif de l'institution. On a vu plus haut que cette contradiction n'était pas surmontée par la grande étude sur la religion parue dix-huit plus tard.

elle peut aussi bien lui survivre. Cela n'est pourtant pas toujours le cas, tant l'institution peut avoir été identifiée avec les formes et les odeurs d'un bâtiment, qui contraignaient insensiblement les corps et faisaient dès lors réellement et indissociablement partie de leurs actions. D'où la tristesse que peut entraîner un déménagement contraint – lequel toutefois peut aussi bien être l'occasion d'un renouveau ; on dit alors parfois que l'institution « a trouvé une nouvelle dynamique » : le déménagement aura été l'occasion de réfléchir à nouveaux frais à ce qu'il convenait de faire, aux priorités respectives des actions à accomplir, etc. Mais pour autant, si une institution parvient souvent à survivre à un déménagement, elle survit souvent plus difficilement au remplacement intégral de son personnel – à moins d'avoir une histoire suffisamment consistante et suffisamment *publique* pour contraindre les successeurs dans la forme des actions qu'ils entreprendront : en d'autres termes, il faut que l'institution soit elle-même partie prenante d'autres institutions, ce qui revient à dire qu'il n'est en effet pas possible de remplacer le membres d'une institution sans en faire *une autre* institution. Quelle que soit le contenu de l'image dans lequel elle s'incarne, et quel que soit le cas de figure dans lequel on se trouve à son égard, l'institution n'existe ni ne peut exister que parce que ses membres « la font vivre », c'est-à-dire, pour parler de manière plus exacte, qu'ils vivent par elle.

Il va de soi que ces quelques considérations générales ont davantage pour fonction d'évoquer la réalité que de la définir exhaustivement, tâche aussi impossible que dépourvue de signification[1]. En revanche, il convient de mettre en lumière ce qui révèle une institution comme telle ; ou plus exactement, comment il convient de comprendre le discours public où Durkheim semblait apercevoir de manière privilégiée le travail même de constitution du corps social. Si l'institution n'est que l'image d'une partie de notre vie, que signifie le fait de se faire cette image, et quelle est la nature de la *relation que nous entretenons avec ces relations* à présent que nous les réfléchissons et les objectivons de cette manière ?

Si l'institution n'est que le nom que nous donnons à un ensemble, non pas d'objets au sens de références ontologiques, mais de relations au sein desquelles le jeu même du langage référentiel est possible, il n'est possible de la désigner ou de la faire percevoir qu'en prenant le risque maximal, hyperbolique, de ne pas être compris ou entendu, faisant que ce qui est pour moi un acte ne renvoie pour les autres qu'à un ensemble d'évènements totalement arbitraires. C'est précisément à cette place que nous semblons assigner aujourd'hui la folie. On se souvient du mot de Foucault par lequel – au rebours du relativisme intégral dont on l'a

[1] Nous reviendrons sur la dimension proprement politique des institutions au chapitre 8.

parfois taxé sans le comprendre – il donnait à celle-ci une *définition* aussi universellement valable que possible, à ses *propres* risques et périls : « l'absence d'œuvre ».

« La folie est absolue rupture de l'œuvre ; elle forme le moment constitutif d'une abolition, qui fonde dans le temps la vérité de l'œuvre ; elle en dessine le bord extérieur, la ligne d'effondrement, le profil contre le vide. (…) Il n'y a de folie que comme instant dernier de l'œuvre – celle-ci la repousse indéfiniment à ses confins ; *là où il y a œuvre, il n'y a pas folie* ; et pourtant la folie est contemporaine de l'œuvre, puisqu'elle inaugure le temps de sa vérité. » (M. Foucault, « La folie, l'absence d'œuvre », *in Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 2001 [1972], p. 556-557.)

Dans cette perspective qui serait encore la nôtre, œuvre et folie seraient donc, en bonne logique structuraliste, des instances à la fois logiquement corrélatives et mutuellement exclusives. On ne pouvait concevoir à cet égard pire contresens que de voir chez l'auteur de l'*Histoire de la folie* une forme de complaisance romantique à l'égard du délire : bien au contraire, les marques d'intransigeance vigoureuse à son égard ne manquent pas[1]. De fait, s'il y a bien une chose qu'il a cherchée, c'est à être entendu, et faire la critique de la notion d'« auteur »[2] ne l'a pas empêché de chercher constamment, et en toute lucidité, à *faire œuvre*[3].

Il ne faut donc pas voir dans ce concept d'œuvre autre chose qu'un ensemble d'actions par lesquelles je puis considérer que ma vie a un sens : écriture d'un texte, éducation d'un enfant, apprentissage d'une capacité quelconque, etc. ; l'œuvre peut fort bien se résoudre entièrement dans l'action sans laisser de trace matérielle. Ainsi, que ce que je fais ne soit pas reconnu comme une action dont je suis moi-même responsable, mais que je perde ainsi le moyen de me reconnaître comme responsable de mes actes ; que je ne sois plus « un autre » mais ne sois *que* « l'autre », entièrement perdu dans une aliénation indifférenciée, c'est bien là semble-t-il pour nous ce qui caractérise le délire.

Hors ce risque intégral, dans le cours ordinaire des échanges, et comme Pascal l'avait parfaitement décrit, l'ordre humain ressemble, pour qui se réglerait d'après un hypothétique (et problématique) ordre absolu et omnivalent, à un parfait « hôpital de fous ». De fait, ce qui est sacré pour moi ne l'est peut-être pas pour vous : l'ordre de nos principes et de nos perceptions se recoupent sans doute, mais sans se superposer, source d'innombrables malentendus, dont la dynamique peut être pathologique ou se renverser au contraire en

[1] Voir par exemple la fin de l'étude sur Rousseau déjà citée au chapitre 3 (M. Foucault, « Introduction », *in Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 2001, p. 215-216).
[2] M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, p 817-849.
[3] Entre mille indices de ce fait, on peut citer son testament, qui proscrit comme on sait toute publication posthume, geste auctorial s'il en est.

émulation créative. La pensée est ainsi œuvre collective, les créations n'étant éventuellement imputables à quelqu'un que parce qu'il a pu les élaborer pour les autres (même si ce peut être contre eux).

Au rebours des apparences, la parole qui a du « poids » est donc celle qui dénonce, à ses risques et périls, la *légèreté* relative des représentations ayant cours. C'est parce qu'elle est fragile qu'elle peut être solide, car faute de pouvoir se fier aux autres elle est seule à délivrer implicitement un principe de réordonnancement des perceptions et des valeurs. Ainsi, s'il peut entrer une part de délire dans l'emphase lyrique d'un orateur, le lyrisme, on le sait également, n'est pas une condition nécessaire pour qu'une parole acquière du poids, ni son auteur, de l'autorité. Un discours peut être d'autant plus impressionnant qu'il est prononcé posément, et l'on peut ainsi fort bien congédier les apparats aux connotations autoritaires qui renvoient les phénomènes collectifs à l'irrationalité d'une foule primordiale pensant de manière magique[1]. Par où apparaît l'autre vertu du partage entre « Primitifs »[2] sans Etat et « Civilisés » qui en seraient pourvus : celui de justifier le pouvoir de ceux qui savent ce qu'est un Etat, pour s'y trouver en position d'autorité. La catégorie de « Primitifs », on le voit, n'est pas simplement d'usage externe, mais peut-être d'abord et avant tout interne.

Le poids, ou valeur symbolique d'une parole, est ainsi fonction de sa capacité à dévoiler le fait institutionnel, qui est celui même de l'interaction comme vérité et condition des actions individuelles (et non l'inverse). Le fait de soudain sentir que les contenus de représentation sont contingents mais que leur seule forme relève d'une nécessité irrépressible est ainsi la source de *l'émotion* typique du moment dans lequel l'individu se sent « appartenir » à un ensemble plus vaste que lui mais qu'il serait en même temps bien embarrassé de désigner avec précision.

On se souvient du commentaire de Lévi-Strauss sur la source des rites, et de ceux d'Abélès décrivant le « piège à pensée » que constitue une action dont la valeur n'est que formelle : les actes institutionnels ont ceci de caractéristique que personne n'y prête attention sur le fond, mais que tout le monde s'accorde généralement sur la forme. L'institution est le nom savant donné à cet ensemble de relations dont l'individu sent que ses actions, c'est-à-dire sa vie, dépendent. Aussi est-il nécessaire de comprendre ce que fait l'orateur-desservant du

[1] Le thème était à la mode depuis la fin du XIX^e^ siècle et l'œuvre de Gustave Le Bon, comme en atteste sa reprise critique par Freud dans *Totem et tabou* et surtout « Psychologie des foules et analyse du moi », mais n'a rien perdu de son actualité, comme l'atteste sa présence massive dans les discours politiques contemporains, dans lesquels le « peuple » apparaît si souvent comme un vaste individu à « éduquer » avec force habileté et « pédagogie ».

[2] Le qualificatif est parfois euphémisé en « traditionnel », lequel oppose implicitement l'autorité du temps passé à celle de la raison ou de la science, comme si c'étaient là les fondements réels de l'obligation dans les sociétés dites « civilisées » (c'est-à-dire celles que nous reconnaissons comme « les nôtres »).

« culte social ». Il est évident que la parole qu'il prononce ne peut avoir de poids que si ses conditions d'intelligibilité ne sont pas déjà données, mais qu'il prend le risque personnel de ne pas être entendu. L'orateur se lance réellement, sinon littéralement, dans le vide : et c'est bien pourquoi la satisfaction qu'il peut ressentir à la suite du succès de son acte d'énonciation est ressentie comme si extraordinairement profonde. Elle est du même ordre que celle dont acteurs de théâtre sont payés du « trac » qui les dévore avant d'entrer en scène[1]. Pourtant, si l'orateur se laisse submerger par l'émotion, c'est-à-dire s'il se contente du succès obtenu sur le plan symbolique, il perdra rapidement pied sur le plan des signes, oubliant que, pour changer réellement l'ordre des choses, il ne suffit pas d'adopter des *postures*, c'est-à-dire des *figurations* de positions symboliques, mais qu'il convient d'abord et essentiellement de se mettre concrètement au travail, c'est-à-dire *à l'œuvre*. C'est à cette capacité de rester de plain-pied, « les yeux ouverts », dans la réalité littérale, tout en se maintenant fermement dans le vide symbolique qu'il s'agit de peupler de cette réalité, que l'on peut reconnaître la maîtrise proprement politique, qui comme l'avait vu Rousseau, est bien un *art* plutôt qu'une science[2].

L'interaction entre l'orateur et son public ne s'explique donc pas par réellement le va-et-vient d'une énergie spirituelle, mais plutôt au contraire, par l'absence de toute autre entité que les personnes en présence, et l'incertitude où ils se trouvent quant à ce qu'ils peuvent faire ensemble. Le discours public, par lequel chacun se sent appartenir à une institution qui lui est par là même révélée, est ainsi susceptible d'osciller entre deux pôles : celui, littéral, des choses à faire et des règles à respecter, et celui, métaphorique, de la figuration imaginaire de l'ordre symbolique qu'est l'institution (« la famille », « le club de rugby », « la France », ou l'emblème dans lequel l'institution « s'incarne » figurativement, bijou, maillot ou drapeau).

L'émotion pure, qui est comme le signifié du « signifiant pur » qu'est la règle lorsqu'elle est perçue comme telle, est ainsi neutre au plan axiologique : que la parole qui l'ait suscité soit une parole de colère, d'exaltation ou de tristesse, le résultat est sensiblement identique, et se manifeste sur des modalités finalement proches de celles de l'angoisse. Elle est ainsi foncièrement instantanée, et si nous pouvons parfois la prolonger artificiellement par un léger effort de concentration, nous ne pouvons la réfléchir sans l'altérer. Mais elle est néanmoins opposée à l'angoisse, car contrairement à celle-ci, une telle émotion *signifie* en effet quelque chose, à savoir que ce qui était impossible (une parole qui fragilise les autres paroles, une idée

[1] On sait que le « trac » n'est pas un phénomène universel, mais qu'il est inégalement éprouvé chez les comédiens. Il n'est que l'envers du risque qu'ils prennent à voir sombrer leur parole dans le vide, c'est-à-dire de l'estime qu'ils portent à leur propre parole. C'est donc à bon droit qu'on le considère généralement comme un phénomène fondamentalement narcissique.

[2] Voir Foucault, *Le courage de la vérité*, Paris, Gallimard-Seuil, 2009, p. 66, pour des développements convergents sur ce qu'il appelle, dans la même perspective, la « dramatique du discours vrai ».

qui renverse l'ordre des idées, une valeur qui relativise les autres valeurs) était en réalité possible, et que non seulement cette possibilité existait sans qu'on le soupçonnât, mais qu'elle était nécessaire.

Le jeu de l'échange des signes consiste ainsi à retrouver éternellement la formule de sa propre reformulation. Paradoxalement – c'est là, serait-on tenté de dire, *le* paradoxe même – ce qui est nécessaire n'est pas ce qui apparaissait comme un des possibles, mais d'abord ce qui apparaissait comme *impossible*. S. Freud a montré, dans un aphorisme célèbre, que les positions d'autorité – soin, éducation et gouvernement – sont précisément celles qui se caractérisent par l'impossibilité de les concevoir ou de les fonder en théorie.

L'analyse qui précède, intégralement pragmatique, du concept d'institution, semble peu éloignée de la définition qu'en donne Vincent Descombes : elle n'en diffère à vrai dire que sur un point, qui est que pour une telle analyse, en fin de compte, *les institutions n'existent pas*, en tout cas pas sur un mode autre *qu'imaginaire*. Nous avons ainsi à l'heure actuelle la religion « laïque » des « institutions » : elles sont l'un des éléments du grand mythe de la politique moderne, une politique fonctionnelle et rationnelle dont l'Etat, institution des institutions, est assurément le concept central. La rationalisation technique de la notion de décision publique est corrélative de ce véritable culte que vouent les sciences sociales à ces êtres impalpables, que tantôt elles exaltent, pour leur capacité à nous extraire des mécomptes de l'égocentrisme individualiste (comme en témoigne la faveur des nouveaux institutionnalismes » en sciences sociales (voir *infra*, chapitre 10)), tantôt elles conspuent, pour leur « lourdeur » et « l'aliénation » dans laquelle elles plongent les individus. Pourtant, les institutions sont d'abord simplement l'image inversée de notre conception de l'action.

### *Institution et idéologie*

Rendre raison de l'institution n'a pas seulement un intérêt théorique : l'enjeu est d'abord et avant tout moral. On se souvient ainsi du fait que Louis Althusser a essayé, dans un profond article, de rendre raison du concept marxiste *d'idéologie*[1]. On sait en effet que dans le marxisme, comme cela a été indiqué plus haut (chapitre 4), un tel concept demeure prisonnier de la dualité inopérante de l'infrastructure et de la superstructure qui voue cette dernière à se résoudre dans la première. Tout le propos d'Althusser, qui s'appuie sur l'autorité de Pascal,

[1] Voir Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat (Notes pour une recherche). Sur la reproduction des conditions de production », *in Penser Louis Althusser*, Pantin, Le temps des cerises, 2006 [1970].

ainsi que, particulièrement, de Spinoza, consiste au contraire, contre cette conception stérile et fausse du phénomène en question, dans la mise en lumière de l'irréductibilité du rapport imaginaire au réel, et par conséquent de son ambivalence.

A l'instar de ce que nous désignions plus haut sous le terme d'« ordre symbolique » (voir chapitre 2), Althusser peut ainsi écrire que « l'idéologie *n'a pas de dehors* (pour elle) mais en même temps *qu'elle n'est que dehors* (pour la science, et la réalité) »[1]. On connaît ainsi la manière, extrêmement frappante, dont Althusser illustre le fait que l'idéologie, qui n'est plus dans cette perspective que la figuration imaginaire de la réalité dans laquelle les individus déploient leur action, définit ces individus comme les « sujets » de leurs propres actions (dans un jeu de mots entre les acceptions théoriques et politiques du terme « sujet ») : « l'interpellation », qui s'exprime ordinairement dans la formule « *hé, vous, là-bas !* »[2]. Ainsi, le rapport imaginaire aux rapports réels des individus entre eux est toujours antécédent par rapport à ces rapports réels (ou à leur sens « littéral », si l'on préfère[3]). Par conséquent, « *les individus sont toujours-déjà des sujets* »[4]. C'est qu'à vrai dire, avant même de se retourner effectivement et d'agréer au processus d'assujettissement, on s'est toujours déjà retourné : on *vit* sur le mode de la subjectivité, car « dans la réalité les choses se passent sans aucune succession. C'est une seule et même chose que l'existence de l'idéologie et l'interpellation des individus en sujets »[5]. La catégorie d'individu, qui est avec celle d'institutions au fondement même des sciences sociales, procède d'une abstraction par rapport à la catégorie de personne subjective, par rapport à laquelle, contrairement aux apparences, elle n'est pas originaire, mais bien dérivée.

Althusser avait donc parfaitement saisi que l'auto-occultation est la condition même du fonctionnement de l'idéologie, et que l'effort rationnel pour déjouer les rapports de force consiste par conséquent à prendre le jeu institutionnel à sa lettre, sans se laisser enchanter par la magie dans laquelle l'hypostase des institutions fait inévitablement plonger les individus. Il ne lui a manqué en somme que de déconstruire la catégorie même de réalité objective et l'épistémologie naturaliste qui la sous-tend pour accomplir intégralement le programme d'une analyse rationnelle de la réalité, et de se départir entièrement du programme marxiste d'une science de l'action aboutissant à la théorisation abstraite et arbitraire de l'action libre.

---

[1] Althusser, *op. cit.*, p. 134.
[2] *Ibid.*, p. 133.
[3] On pourrait être tenté d'en déduire qu'il n'y a pas en réalité de sens littéral ; mais c'est là une proposition dénuée de sens, puisque si tout sens n'est que métaphorique, alors rien n'est métaphorique non plus. Les deux concepts sont corrélatifs.
[4] *Ibid.*, p. 135.
[5] *Ibid.*, p. 134.

Althusser semble ainsi assigner à l'effort de rationalisation la tâche de « désassujettir » les sujets des institutions et « appareils idéologiques d'Etat » (par opposition au dit « appareil répressif d'Etat », qui se bornerait à mettre en œuvre la violence, et au premier chef la contrainte physique). L'horizon de la théorie reste celui, *révolutionnaire*, de la critique permettant de déjouer le mécanisme de reproduction de l'exploitation économique des classes dominées. Il y a là cependant comme une incohérence dans le propos, comme si la réalité infrastructurelle devait triompher malgré tout encore des fantômes superstructurels, et la « matière » des « idées ». Or cela constituerait une régression par rapport l'analyse mettant en lumière la part intrinsèquement imaginaire du rapport au monde : réel et imaginaire sont des notions corrélatives, comme œuvre et folie, et on ne peut donc pas faire progresser l'analyse d'un pouce en cherchant à ramener les unes aux autres. En fait, il n'y a tout simplement pas de « réalité » qui soit indépendante des représentations que nous nous en faisons, et c'est la raison pour laquelle la critique générale de l'idéologie comme les interrogations inquiètes sur le degré de déformation imaginaire de notre représentation individuelle du réel n'ont absolument *aucun sens*. Seules ont un sens, en revanche, les recherches visant à déterminer, non pas les principes axiologiques ou les modèles théoriques de l'action, mais ce qu'il convient de faire *concrètement* en fonction des situations *données*.

La critique de « l'idéologie » *comme telle* est, pour cette raison, une impasse aussi bien théorique que pratique ; en revanche, on peut opposer une manière de se rapporter à la situation concrète à une autre, par exemple une idéologie « matérialiste » à une idéologie « spiritualiste ». Mais on voit alors par là que le terme d'idéologie n'apporte pas grand-chose de plus à ce qui se ramène finalement tout bonnement à un conflit autour de ce qu'il convient de faire et de la manière dont chacun peut y prendre part en fonction de ses propres désirs. Ce qu'il faut critiquer n'est pas une idéologie, mais un rapport au réel incomplet, et pour cette raison, insatisfaisant.

### *Liberté et responsabilité individuelles : la question de l'imputation*

La question de l'émancipation individuelle se pose alors dans toute sa force, mais le concept d'individu révèle également son ambivalence. Chez Althusser, cette catégorie grise et terne peut en effet apparaître comme celle par laquelle le sujet s'échappe de sa condition d'assujetti. Devenir un individu, c'est pour reprendre la formule de Deleuze et Guattari, devenir « imperceptible » au sein des jeux dans lesquels se déploient et se figent les relations

de pouvoir[1]. Imperceptible aux autres comme à soi-même, on trouverait la formule d'un *échappement* qui serait la voie la plus sûre de l'insoumission. Or, cependant, il n'y a aucune raison que cette conquête de l'anonymat d'« homme sans qualités » ne devienne pas également, sitôt formulée et revendiquée comme telle, le point d'appui de conceptualisations du pouvoir, indépendamment cette fois du concept traditionnel d'institutions : comme s'il pouvait y avoir des actions libres sans rapports de pouvoir, et des rapports de pouvoir sans institutions. Comme si, en un mot, les individus pouvaient être pensés indépendamment de la *situation pratique,* qui est en même temps *symbolique*, dans et par laquelle leur action peut, avant même d'être éventuellement qualifiée de libre, être considérée comme une *action*[2].

C'est ainsi que le modèle dit de *l'individualisme méthodologique* peut prétendre expliciter les manières dont on peut optimiser les interactions individuelles sans recourir au concept d'institutions, aux connotations à la fois métaphysiques et autoritaires. Quels qu'en soient les innombrables versions et raffinements, la logique que ce paradigme théorique met en œuvre est celle d'après laquelle la catégorie d'individu suffit à rendre compte de tout type d'interaction. Cette version radicale passe ainsi sous silence toute une dimension essentielle de la réalité, qui est sa part constitutivement imaginaire, ou encore immédiatement institutionnelle. Il ne suffit pas, en d'autres termes, de se doter d'une catégorie axiologiquement et métaphysiquement neutre pour tenir un discours qui échappe à la métaphysique comme aux jugements de valeur : bien au contraire, c'est en refusant de les prendre en compte que ces dimensions font massivement retour. Il n'est pas possible d'échapper par la seule grâce d'une revendication méthodologique à un problème dont les racines traversent constitutivement tout discours et toute théorie.

Aussi bien n'est-ce pas exactement le propos de l'individualisme méthodologique que de se borner à être une science de l'action : il s'agit bel et bien de proposer des modèles permettant de concevoir des décisions optimales, dans une perspective qui est donc généralement celle de *l'aide à la décision*, susceptible de laisser, de manière « prudentielle », la marge incompressible aux « valeurs » des différents acteurs. La théorie du choix rationnel,

---

[1] G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.

[2] Voir en ce sens Kelsen, *Théorie pure du droit*, 2e éd., Paris, LGDJ, 1999, chap. 18 à 24, qui montre qu'un regard réellement objectif sur le phénomène juridique ne peut faire l'économie d'une conception symbolique de l'action. – D'une manière remarquablement proche de l'analyse de Durkheim, Kelsen isole le principe de « l'imputation » de celui de « causalité », tout en notant qu'il en découle originellement et qu'il caractérise « la pensée des primitifs » (chap. 19, p. 91). Ce regrettable – et comme on l'a vu, incohérent – développement mis à part, le maître de Vienne se sépare du fondateur de l'école française de sociologie en ce qu'il se refuse d'élaborer pour le droit ce que celui-ci a fait pour la science sociale, à savoir la redoubler d'une authentique physique spiritualiste. Ce qui en tient lieu est comme on sait la brève et remarquable théorie de l'interprétation qui clôt son essai (*ibid.*, Titre VIII), et sur les enjeux de laquelle nous reviendrons (*infra*, chapitres 7 et 8).

associée au paradigme de l'individualisme méthodologique, se situe ainsi aux confins de la philosophie de l'action et de la microéconomie ; par sa vocation même à échapper aux déterminations axiologiques, il s'agit pleinement d'une *théorie du pouvoir*, qu'elle entend légitimer de manière purement théorique, en invoquant le concept de raison. La littérature consacrée à l'épistémologie du choix rationnel, très éloignée de la manière pragmatiste d'appréhender l'action que l'on suit ici, occupant intégralement de très nombreux volumes, nous nous abstiendrons de la discuter en détail ni en tant que telle. Il conviendra toutefois d'examiner quelques points d'articulation saillants par lesquels une théorie pragmatiste et symboliste de l'action en société s'oppose à une conceptualisation individualiste de « l'action collective »[1].

Le concept d'action collective a été en effet popularisé par le livre de Mancur Olson, *La logique de l'action collective*, qui compte parmi les plus grands classiques en la matière[2]. Mais la formule est paradoxale, car dans cette logique, l'action ne saurait être réellement imputée à une collectivité quelconque, ce pourquoi l'auteur s'attache à mettre en lumière les *paradoxes* des actions en collectivité ; raison pour laquelle on a pu y lire une démonstration négative du caractère insatisfaisant de la logique fonctionnaliste et individualiste en théorie politique[3]. Le problème type est celui dit du « passager clandestin », ou « ticket gratuit », par lequel il peut être considéré comme rationnel de s'affranchir personnellement de sa propre contribution à un « bien public », le coût marginal étant nul pour les pourvoyeurs dudit bien, alors qu'il reste substantiel pour l'individu isolé. Il est évident qu'un tel raisonnement, qui est en droit universalisable, conduit logiquement à l'impossibilité de perpétuer l'offre de bien public en question. D'où alors la nécessité d'incitations artificielles supplémentaires et de contraintes (contrôleurs, etc.) pour permettre à ce service de continuer. L'institution étatique apparaît ici, tout comme chez Weber, comme le lieu de la décision foncièrement irrationnelle, s'exprimant par positivement le choix de valeurs collectives (exprimée par la nécessité de biens publics), et négativement l'exercice de la contrainte, et fondée sur l'idée qu'il est impossible de rationaliser intégralement les interactions individuelles.

Pour autant, d'un point de vue pragmatique, le modèle de rationalité en question consiste, non pas tant à enlever au choix sa dimension axiologique (raison pour laquelle le raisonnement d'Olson s'appliquerait mieux aux groupes impersonnels, c'est-à-dire de grande taille et dans lesquels les « valeurs » ne sont pas en jeu), qu'à *définir* un type de

[1] Les enjeux de cette question seront examinés spécifiquement dans la troisième partie (chapitre 10).
[2] M. Olson, *La logique de l'action collective*, Paris, PUF, 1978.
[3] R. Balme, « L'action collective rationnelle dans le paradigme d'Olson », *L'Année sociologique*, 40, p. 263-285.

comportement en le baptisant « rationnel », par exclusion vis-à-vis des autres – comme s'il n'était pas fondamentalement rationnel d'agir en fonction d'autres objectifs que la maximisation hypothétique d'un inscrutable intérêt individuel.

Ainsi, comme le montre Mary Douglas, on peut fort bien contester les deux éléments par lesquels Olson justifie la nécessité de décontextualiser l'action individuelle pour pouvoir la modéliser[1]. D'une part, montre-t-elle, les groupes religieux sont tout autant que les autres susceptibles d'être le théâtre de phénomènes d'autodestruction par absence d'incitation à agir. D'autre part, et surtout, « ce n'est pas une question d'échelle » : il n'y a aucune raison de ne pas étendre la réflexion aux groupes de petite taille, dans lesquels les comportements égoïstes sont réputés plus difficiles à assumer. A l'examen, cette théorie se révèle fondée en réalité sur une conception très approximative de la réalité institutionnelle, ce qui révèle la fragilité de l'ensemble de l'édifice d'une théorie de l'action collective élaborée à partir de l'isolement artificiel de l'élément individuel.

> « Dans la pratique, les sociétés de petite taille de correspondent pas à cette vision idéale de la communauté. Certaines vivent dans la confiance, d'autres non. Ceux qui écrivent sur ce sujet ont-ils jamais vécu dans un village ? Ont-ils jamais lu de romans ? jamais essayé de collecter des fonds ? (…) Bien sûr, il y a des communautés réussies [*tout comme il y a de « grands groupes réussis », nota*] ; mais il est contraire à l'esprit scientifique de ne retenir que les faits qui nous arrangent et de négliger les autres. On est en droit de se demander s'il s'agit bien là d'une analyse ou bien d'une idéologie, voire d'une doctrine quasi religieuse. Il y aurait là l'exemple pertinent d'idées qui acquièrent leur légitimité plus par leur circulation dans certaines institutions accréditées que par leur valeur scientifique. » (M. Douglas, *Comment pensent les institutions*, Paris, La Découverte, 2004 [1986], p. 56.)

Retenant la dimension heuristique importante du travail d'Olson, Douglas cherche ainsi à l'intégrer dans une théorie des institutions plus vaste, et dérivée à la fois de Durkheim et de Ludwick Fleck. Cela dit, la nature exacte ce double patronage n'est pas parfaitement élucidée, ni la théorie de l'institution qu'elle développe parfaitement satisfaisante. Douglas, de manière finalement assez constructiviste, fonde les institutions sur un naturalisme par « analogie » : c'est parce qu'elles seraient *analogues* au « monde naturel » (une nature qui se tiendrait quant à elle infiniment en-dehors de toute action humaine, selon le partage classique décrit par Latour entre « choses en soi » et « hommes entre eux ») que les institutions seraient dotées d'une logique propre. Sans éclairer outre mesure cette idée, Douglas semble renvoyer à un processus cognitif dont il suffirait en somme de concevoir la nécessité.

[1] M. Douglas, *Comment pensent les institutions*, Paris, La Découverte, 2004 [1986].

« *Il doit y avoir une analogie* qui fonde la structure formelle d'un ensemble de relations sociales essentielles par référence avec le monde naturel ou supranaturel, l'éternité ou n'importe quel champ qui ne soit pas considéré comme déterminé socialement. Dès que cette relation d'analogie est étendue à d'autres ensembles de relations sociales, et, par effet en retour, à l'ordre naturel lui-même, sa récurrence formelle lui permet d'être aisément reconnue et de tirer sa vérité d'elle-même. » (*Ibid.*, p. 83 ; c'est l'auteur qui souligne.)

Exactement comme chez Durkheim, par rapport à qui le problème de l'ontologie de l'institution ne progresse finalement guère, l'institution est ainsi dotée abstraitement par l'analyse d'une autonomie relative. Douglas n'hésite donc pas à lui imputer, comme Durkheim, une recherche autonome d'auto-conservation, pensée (comme chez G. Balandier ; voir *supra*, chapitre 4) d'après une analogie thermodynamique : le fondement naturel de l'institution par analogie sert en effet à cette dernière à survivre en continuant d'imposer à la réalité un ordre, c'est-à-dire à réduire « l'entropie »[1].

Il est donc contestable que la théorie douglassienne des institutions, au demeurant très importante, fournisse comme elle le prétende une véritable formule de dépassement de « l'individualisme » et du « holisme » : car fonder les institutions sur autre chose qu'elles-mêmes, c'est déjà les ramener à une forme de fonctionnalisme qui relève comme tel du « mythe du désenchantement », foncièrement lié à la promotion conceptuelle de la catégorie d'individu comme *unique point d'imputation de toute action concevable*.

Or c'est précisément à ce point que l'analyse du concept d'institution peut être décisivement éclairante. La question cruciale est en effet celle-ci : *en quoi est-il possible d'assigner la responsabilité d'une action à* autre chose *qu'un individu ?* Peut-on, en d'autres termes, parler d'un *sujet collectif* d'une action, éventuellement d'une réflexion ; ou encore, qu'est-ce qu'une communauté d'individus si ce n'est pas seulement une addition de corps physiquement identifiables ?

Douglas est pour sa part amenée à affirmer avec force que les institutions n'ont pas d'existence ni de volonté propre – dans ses propres termes : « les institutions n'ont pas de cerveau »[2] – mais, en même temps, que les classifications formelles et les décisions cruciales, y compris sur des questions de vie et de mort, en dépendent directement. Elle prend notamment comme exemple les institutions médicales, dans lesquelles un certain nombre de médecins, en contexte de rareté relative des moyens, sont amenés à prendre des décisions quant aux patients à soigner en priorité. Ainsi, la plupart des gens seraient d'accord pour

[1] *Ibid.*, p. 83.
[2] *Ibid.*, p. 39.

reconnaître que pour subir une dialyse, un président des Etats-Unis serait prioritaire par rapport à l'ensemble de ses concitoyens[1]. Or sans aller jusqu'à des exemples si caricaturaux, on ne peut que reconnaître que de telles décisions sont prises de manière *quotidienne*, et par des individus qui en ont parfaitement conscience, sans nécessairement se cacher derrière le masque impersonnel d'une institution. Il est d'ailleurs frappant que Foucault ait pris le même exemple pour en formulant le problème comme suit :

> « La question que je pose est de savoir si une « stratégie de santé » – cette problématique du choix – doit rester muette… On touche là à un paradoxe : cette stratégie est acceptable, en l'état actuel des choses, dans la mesure où elle est tue. Si elle se dit, même dans les formes d'une rationalité à peu près recevable, elle devient moralement insupportable. Prenez l'exemple de la dialyse : combien de malades en dialyse, combien d'autres qui ne peuvent pas en bénéficier ? Supposez qu'on expose en vertu de quels choix on aboutit à cette sorte d'inégalité de traitement. Ce serait mettre au jour des règles-scandales ! C'est à cet endroit qu'une certaine rationalité devient elle-même scandale. » (M. Foucault, « Un système fini face à une demande infinie », *in Dits et écrits*, IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 378.)

Ce que montre le cas en question, c'est que l'explicitation des règles de fonctionnement d'une institution, c'est-à-dire des règles d'après lesquelles les individus se conduisent et adoptent des décisions, nécessite une discussion d'un autre *ordre* que celui du calcul utilitaire relatif à la catégorie d'individu. Ce qui se joue avec la notion d'institution comme cadre d'un raisonnement *sui generis* est par conséquent l'articulation même des catégories de *privé* et de *public*, c'est-à-dire l'impossibilité de réfléchir les problématiques publiques (ou relationnelles) dans les termes des problématiques privées (ou individuelles)[2].

Pour sa part, Douglas ne pose pas le problème – de fait pleinement philosophique – de savoir comment articuler les deux types de raisonnement, se bornant à affirmer que sur de telles questions, « aucun raisonnement privé ne peut trouver de réponse »[3]. De manière quelque peu confuse, elle continue ainsi, par commodité semble-t-il, à imputer aux institutions ce qui n'est pourtant que le résultat des interactions « individuelles », semblant remettre en question l'idée précédemment avancée que « les institutions n'ont pas de cerveau ». Cet auteur, toutefois, a élaboré un modèle heuristique d'un grand intérêt, de type

[1] *Ibid.*, p. 172.
[2] Voir en ce sens l'article de H. Pitkin « Justice : On Relating Public and Private », *Political Theory*, 9, 3, 1981, p. 327-352, pour une semblable utilisation des concepts de public et de privé dans le cadre d'une définition relationnelle de la justice, à l'occasion d'une discussion serrée de Hannah Arendt.
[3] M. Douglas, *op. cit.*, p. 170.

structural, pour déterminer la dimension respective du groupe collectivisant (*group*) et des règles individualisantes (*grid*) dans l'action[1].

Il importe cependant de remarquer que, s'il convient de relativiser la catégorie d'individu au motif que la logique de l'imputation individuelle est foncièrement problématique, le problème est qu'il n'existe pas de terme de substitution (substitution qui ne pourrait du reste que *déplacer* le problème sans le résoudre). Se passer entièrement de la catégorie d'individu reviendrait *ipso facto* à se plonger dans un épais brouillard dans lequel toute action deviendrait entièrement indiscernable. Il s'agit donc de penser une autre logique avec les concepts mêmes dont nous disposons, et de réfléchir un autre monde avec celui même que nous avons – car nous n'en avons réellement pas d'autre.

Il n'est donc pas possible de substituer de substituer à la logique de l'imputation individuelle des actes une logique « collectiviste » alternative, et donc éventuellement de s'exonérer de ses responsabilités en invoquant « l'institution ». Il est donc aussi vain en cela de critiquer les institutions que de critiquer « l'individualisme ». En revanche, la question demeure de savoir comment on peut concevoir son action *dans* les relations que l'institution représente pour nous sous forme stabilisée. Ce qu'il convient donc de faire, c'est suivre les lieux d'élaboration des décisions publiques dans le cadre qui est le leur.

Or celui-ci a été historiquement élaboré et désigné sous le nom de *représentation*. Il convient donc, à nouveau, d'en analyser la genèse et d'en éclairer la nature exacte. Ce faisant, nous passons de la discussion du pur cadre théorique de la réflexion sur la légitimité à l'examen des fondements effectifs de son exercice : l'analyse dynamique des fondements de l'autorité succède ainsi à l'analyse statique de ces derniers[2].

---

[1] Voir M. Douglas, « Cultural bias », *in In the Active Voice*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1982. Nous renvoyons à une étude, encore à paraître, que nous avons consacrée aux interprétations de ce schéma dans les théories contemporaines de la « régulation » en sciences politique et en sociologie, ainsi que chez Vincent Descombes dans sa critique des réformes universitaires récentes. Les conceptualisations contemporaines des institutions et des décisions publiques, qui dans une large mesure cherchent à atténuer le « scandale » relevé par Foucault dans une recherche de légitimation purement rationnelle, et exprimée le plus souvent de manière comptable, seront examinées au chapitre 10.

[2] Sur l'opposition entre analyses statique et dynamique d'un système normatif, en l'espèce juridique, voir Kelsen, *op. cit.*, §15, p. 78.

# Titre II

# Le fondement légal de l’Etat : la volonté individuelle

# Chapitre 6

# La théorie de la représentation démocratique

Etat, de tous les monstres froids ainsi se nomme le plus froid. Et c'est avec froideur aussi qu'il ment, et suinte de sa bouche ce mensonge : « Moi, l'Etat, je suis le peuple. »
Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 1971, p. 60

## 6.1 La typologie classique des régimes et le paradigme moderne du consentement

### *Représentation et démocratie : retour sur une étrange disjonction historique*

Selon la formule célèbre de Lincoln, reprise dans les Constitutions françaises des IV^e^ et V^e^ Républiques, la définition moderne de la démocratie est celle du « gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple »[1]. Cette formule, à la fois très simple et très efficace, paraît, au premier abord, redondante. En effet, les deux dernières propositions (« par le peuple et pour le peuple ») ne peuvent à première vue constituer que le développement de la première. L'impression est cependant trompeuse, puisque, seule, l'expression « gouvernement du peuple » serait parfaitement compatible avec une conception autoritaire du gouvernement. Les deux formules suivantes constituent donc davantage qu'un développement rhétorique ; l'une spécifie le sujet, et l'autre l'objet, du gouvernement en question : « par le peuple » fait entendre la subversion révolutionnaire qui consiste à remplacer le sujet du gouvernement par son objet, et pour finir, « pour le peuple » vient mettre un terme au processus révolutionnaire en soumettant toute action gouvernementale à son propre désir. Le peuple n'est ainsi l'objet du gouvernement que parce qu'il en est d'abord le sujet, et ainsi l'action gouvernementale ne se rapporte pas réellement à un objet mais constitue plutôt en fait un rapport à soi-même ;

[1] Abraham Lincoln, *Discours de Gettysburg* ; dans ses reprises françaises, l'ordre de priorité varie légèrement, la Constitution de la 4^e^ République inversant « pour le peuple » et « par le peuple ».

ainsi, cette action ne tire pas sa légitimité de son environnement objectif, mais doit essentiellement s'entendre comme fondée sur la *volonté* propre de son sujet qu'est le peuple. Dans la conception courante, ceux qui occupent les positions dites de gouvernement sont donc censés *exprimer la volonté du peuple*, et ce serait là le sens et la fonction de la notion de *représentation*.

Il est pourtant significatif que la formule, à laquelle sa propre simplicité confère un caractère d'évidence, n'ait pas été inventée par les premiers théoriciens du régime représentatif que nous connaissons – et qui, au gré des conflits et des révolutions dans des pays gouvernés de manière autoritaire, paraît « s'exporter » comme s'il s'agissait d'une formule universelle, rationnelle et naturelle de « gouvernement libre » (nomination de deux chambres parlementaires au suffrage universel, désignation d'un cabinet responsable devant celles-ci, instauration d'un chef de l'Etat aux responsabilités variables), alors qu'il ne s'agit à l'évidence que d'inventions historiques particulières. Bien au contraire à vrai dire, il apparaît, comme Bernard Manin l'a mis en évidence, que la notion de « gouvernement représentatif » n'était nullement synonyme, pour ses inventeurs, de « gouvernement démocratique »[1].

Pour le montrer, Manin s'appuie essentiellement sur la distinction entre les diverses procédures de désignation des gouvernants[2]. Il rappelle en effet que l'élection a toujours été associée à la forme aristocratique de gouvernement, tandis que le tirage au sort, historiquement lié à sa forme démocratique, depuis Athènes jusqu'aux républiques italiennes de la Renaissance, a fait l'objet depuis la fin du XVIII^e^ siècle d'un véritable et paradoxal travail d'oubli – alors même que paraissait se diffuser et s'imposer l'idée démocratique. C'est qu'entre-temps, une autre logique est venue, sinon se substituer tout à fait, du moins troubler profondément la conception classique du gouvernement[3]. Depuis l'Antiquité en effet, on est accoutumé à distinguer les régimes selon le nombre des gouvernants : monarchie s'il est seul, aristocratie s'ils sont plusieurs (et désignés par conséquent selon leur mérite, quel qu'il soit), et démocratie si les gouvernants se confondent avec le corps même des citoyens. Cette typologie est bien unifiée par son homogénéité sémantique, ainsi que par les distinctions correspondantes en ce qui concerne les procédés de désignation (respectivement l'hérédité, l'élection et le tirage au sort).

Toutefois, il convient de relever que même chez les grands auteurs antiques, une telle homogénéité se trouve compliquée par le principe de légitimité, qui ordonne les régimes selon

---

[1] Voir Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, 1996, chapitre 3.
[2] *Ibid.*, chapitre 2.
[3] Voir aussi, pour plus de développements en ce sens, Yves Sintomer, *Le pouvoir au peuple. Jurys citoyens, tirage au sort et démocratie participative*, Paris, La Découverte, 2007, chap. 2.

leur valeur. C'est évidemment le cas chez Platon, dont le rejet de la démocratie est bien connu, et se fonde sur un principe d'ordonnancement des régimes qui fait une place très secondaire au nombre des gouvernants[1]. Mais c'est aussi le cas chez Aristote, qui, de manière moins complexe que Platon, fait intervenir un critère transversal aux trois types de régime, à savoir celui du gouvernement selon la loi et l'avantage commun (bon) ou selon le seul bien-être des gouvernants (déviant)[2]. Or la démocratie, dans sa typologie, est incontestablement un régime déviant (dont le type bon est le « gouvernement constitutionnel »), ce qui là encore perturbe l'homogénéité sémantique de la typologie classique. Toutefois, comme on le sait, cette complication normative se trouve à nouveau nuancée, chez l'auteur des *Politiques*, par son adoption de perspectives positives, lesquelles prennent pour objet le maintien de la Cité et paraissent militer en faveur de la thèse d'une pluralité des formes d'excellence dans le contexte générale d'imprécision et d'inachèvement de l'ordre des choses humaines.

Quoi qu'il en soit, cependant, des différentes complications normatives classiques de la typologie des régimes, le propre des théories politiques modernes est l'introduction massive d'un nouveau paradigme, inconnu aux Anciens, et devenu absolument dominant depuis son introduction : celui du *consentement* des gouvernés. C'est bien en effet la thèse du consentement comme source essentielle de la légitimité du gouvernement qui fédère l'ensemble des théories politiques à partir du XVII^e^ siècle[3]. Aussi, avant d'en examiner plus attentivement les attendus, en commençant par la théorie de Hobbes, il est instructif de se tourner à cet égard vers le représentant du jusnaturalisme qui ait essayé la synthèse la plus influente de la typologie classique des régimes et du concept de consentement : Montesquieu.

---

[1] Voir Platon, *La République*, livre VIII. Rappelons que Platon se prononce en faveur d'un gouvernement des meilleurs (qu'ils soient un ou plusieurs) et que celui-ci sert de critère par rapport auquel les autres régimes se déduisent négativement, selon leurs degrés d'imperfection : au gouvernement pour la justice du gouvernement des meilleurs, succèdent ainsi le gouvernement pour les honneurs (« timocratie »), le gouvernement pour la richesse par les riches (« oligarchie »), le gouvernement pour la richesse par les pauvres (« démocratie »), et enfin la tyrannie, qui est le gouvernement pour le profit d'un seul et qui correspond au degré maximal de désordre qu'une Cité peut supporter avant de se dissoudre tout à fait.

[2] Voir Aristote, *Les Politiques*, Paris, GF-Flammarion, 1993 : « Il est donc manifeste que toutes les constitutions qui visent l'avantage commun se trouvent être des formes droites selon le juste au sens absolu, celles, au contraire, qui ne visent que le seul intérêt des gouvernants sont défectueuses, c'est-à-dire qu'elles sont des déviations des constitutions droites. Elles sont, en effet, despotiques, or la cité est une communauté d'hommes libres » (III, 6, 1278b15sqq.) ; « partout où les lois ne gouvernent pas, il n'y a pas de constitution » (IV, 4, 1292a32).

[3] Bernard Manin le reconnaît tout à fait clairement, bien qu'il n'en fasse pas la pierre d'angle de sa théorie du gouvernement représentatif (*op. cit.*, p. 115-118 et 200-205). C'est là du reste la raison essentielle, semble-t-il, pour laquelle il élabore, en toute connaissance de cause, une conception purement positive du concept de gouvernement représentatif, au détriment d'une conception normative, vers laquelle l'aurait inévitablement menée la discussion de la dimension centrale de la notion moderne de représentation, à savoir celle de justification (ou légitimation) des décisions gouvernementales. Au lieu de cela, comme on va le voir, il s'appuie sur certaines données de psychologie expérimentales pour étayer sa construction fondée sur le seul aspect purement technique du problème, à savoir le mode de sélection des gouvernants.

*La légitimité du gouvernement chez Montesquieu*

La question de savoir si Montesquieu peut être considéré comme appartenant au courant du droit naturel moderne mérite cependant examen. En effet, le parlementaire bordelais se distingue, parmi les auteurs modernes, par l'absence complète dans son œuvre de la notion de pacte fondateur ou de contrat social, qui semble impliquée par toutes les théories du fondement de la légitimité sur la volonté subjective, ou consentement, des gouvernés. En outre, la notion de « loi » fait l'objet, chez cet auteur, d'un traitement tout particulier, dans la mesure où les lois humaines sont considérées de la même manière que les lois naturelles : c'est en effet le même concept de loi qui s'applique tantôt aux objets naturels, tantôt aux régimes politiques[1]. Simplement, et c'est là encore un constat objectif, au sens où il se veut fondé en nature, « il s'en faut bien que le monde intelligent soit aussi bien gouverné que le monde physique »[2] ; raison pour laquelle l'enquête sur les lois humaines et les formes de gouvernement doit avoir un caractère qu'on pourrait qualifier de positif, dans la mesure où les propositions qu'elle énonce prétendent à une universalité fondée en nature.

Mais c'est précisément ce qui, en dépit de l'absence de la figure contractuelle, fait indéniablement de Montesquieu un membre de l'école moderne du droit naturel. En effet, ce projet même de fonder en nature et objectivement la vérité du jugement conduit logiquement l'analyse à opposer à cette objectivité la sphère de la volonté subjective. Il s'agit donc, pour Montesquieu comme pour Hobbes, qu'il prend pourtant pour cible dans le deuxième chapitre du premier livre, d'énoncer objectivement les conditions du consentement à l'autorité. C'est ce qui le conduit à définir ce qu'il nomme, dans ce deuxième chapitre de *L'Esprit des lois*, les « lois de la nature », lesquelles, contrairement à ce que la formule pourrait laisser entendre, ne concernent bel et bien que la volonté des individus humains : il s'agit de connaître ce qui détermine objectivement cette volonté. De manière certes rudimentaire – car c'est plutôt là une mise au point, à l'intention de ses contemporains, nécessaire à leur compréhension générale de son propos, que l'objet principal de sa curiosité – il énonce donc brièvement quatre « lois naturelles », à savoir la recherche de la paix, la recherche de la nourriture, la recherche de la bienveillance et de l'intérêt d'autrui (motivé par des plaisirs naturels) et le

[1] Rappelons la célèbre définition de la loi au tout début de l'*opus magnum* de Montesquieu : « Les lois, dans leur signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses ; et, dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois ; la divinité a ses lois, le monde matériel a ses lois, les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois, les bêtes ont leurs lois, l'homme a ses lois » (*De l'Esprit des lois*, Paris, Flammarion, 1980, p. 7).
[2] *Ibid.*, p. 8.

« désir de vivre en société » motivé par les « connaissances »[1]. Ces lois naturelles, quel que soit le jugement que l'on puisse porter sur les véracité en tant qu'énoncés universels et objectifs, correspondent donc aux caractéristiques générales du courant moderne qui conduit à la distinction de la science naturelle et de l'anthropologie, que Bruno Latour, à sa manière, a mise en lumière[2].

De ce point de vue, on peut bel et bien considérer Montesquieu comme le principal auteur moderne s'étant confronté à la typologie classique des régimes. On sait en effet qu'il distingue, parmi les régimes, la « nature » et les « principes ». Le terme de « nature » ne doit toutefois pas induire en erreur, car ici encore, le critère normatif entre clairement en ligne de compte dans la délimitation des catégories politiques élémentaires. En effet, Montesquieu mélange le simple critère objectif du nombre des gouvernants avec celui de la légitimité intrinsèque du gouvernement, dans une typologie où la vocation polémique affleure quasi directement. Il distingue ainsi la catégorie de la « république », dans laquelle il fait entrer à la fois le gouvernement de quelques-uns (aristocratie) et de tous (démocratie), la « monarchie », qui est le bon gouvernement d'un seul, et le « despotisme », qui est le mauvais gouvernement d'un seul. Les « principes », naturels eux aussi, qu'il associe à ces trois gouvernements sont respectivement la « vertu » (spécifiée en « modération » dans le cas du gouvernement aristocratique, car il faut atténuer le désir de puissance des meilleurs), « l'honneur », et finalement la « crainte »[3].

On peut ainsi remarquer qu'à chaque type de régime correspond, outre différents types de désignation des gouvernants comme l'a rappelé Bernard Manin, une modalité de la volonté des citoyens, gouvernants comme gouvernés, le « principe » d'un gouvernement étant « ce qui le fait agir », ou encore « les passions humaines qui le font mouvoir »[4]. De plus, on considère généralement que la confusion de l'aristocratie et de la démocratie a essentiellement pour fonction de mettre en lumière l'opposition entre monarchie et despotisme, la critique de la monarchie de Louis XV étant une des motivations essentielles de l'auteur des *Lettres persanes*. Le despotisme, dans le texte de Montesquieu, apparaît ainsi largement comme un

---

[1] *Ibid.*, p. 10-11. Sur le dernier point, le propos de Montesquieu est assez elliptique ; on peut néanmoins supposer que ces « connaissances » désignent ces savoirs objectifs, « scientifiques », qui supposent un véritable travail collaboratif, par opposition avec la sociabilité née des désirs spontanés (ou « naturels », si on entend ce terme par opposition à « culturels ») de surmonter la crainte que les individus s'inspirent, ou inversement de trouver directement du plaisir à la fréquentation réciproque (attrait sexuel).

[2] Sur le rapport du concept d'Etat et celui d'anthropologie, voir *supra*, chapitre 4. De même qu'on a examiné au chapitre 2 les attendus du dépassement latourien de la distinction entre l'anthropologie et les sciences naturelles, on reviendra ultérieurement (chapitre 9) sur la conception latourienne de l'Etat et du droit.

[3] Montesquieu, *op. cit.*, première partie, livres II et III.

[4] *Ibid*, I, III, 1, p. 25.

régime impossible, contradictoire, anti-naturel, d'une manière qui n'est pas sans rappeler la description que faisait Platon de la tyrannie dans *La République*[1]. L'opposition entre le gouvernement légal et le gouvernement selon le seul plaisir du prince, qui sous-tend néanmoins l'opposition entre la monarchie (et secondairement la république) et le despotisme s'affilie toutefois plutôt à la conception aristotélicienne du bon régime comme régime légal. Cette fois en effet, la contradiction n'est pas exprimée par rapport à une norme universelle susceptible d'être découverte par l'exercice de la philosophie (l'Idée de Bien), mais en fonction des sentiments individuels positifs que ce mode de gouvernement suscite chez les citoyens. Ainsi, la destruction systématique de la confiance mutuelle par l'érection de la crainte en principe de gouvernement va en effet à l'encontre des lois naturelles de sociabilité définies dans le deuxième chapitre de l'ouvrage, lequel souligne à chaque occasion, de manière quelque peu hyperbolique, le caractère insoutenable des tensions provoquées par l'exercice du pouvoir pour le seul plaisir du prince[2].

*La dimension objective de la légitimité moderne : l'ordre de la justification*

Ainsi, même si Montesquieu ne se sent nulle obligation vis-à-vis de la fiction contractuelle, le tour objectiviste qu'il donne au concept de loi naturelle (et qui trouve entre autres son prolongement, bien sûr, dans la théorie des climats, mais aussi dans la fameuse théorie des pouvoirs) n'en fait pas pour autant un penseur étranger au courant du principe de la légitimité par le consentement : bien au contraire, il faut plutôt dire que l'autorité qu'il conserve par sa singularité sur l'ensemble des courants de la réflexion politique, du marxisme au libéralisme, sans parler de son influence en droit et en sciences sociales[3], témoigne du fait qu'il demeure un des rares à avoir tenté une synthèse des problématiques classiques et

[1] Le tyran y est en effet défini, au livre VIII (565e-566b) comme un monstre anthropophage se nourrissant directement de son propre peuple. On peut lui comparer la définition que donne Montesquieu de « l'idée du despotisme » dans le bref chapitre 13 du livre V (première partie), dont c'est le texte intégral : « Quand le sauvages de la Louisiane veulent avoir du fruit, ils coupent l'arbre au pied, et cueillent le fruit. Voilà le gouvernement despotique » (*op. cit.*, p. 66). La nature représentée ici par métonymie dans la figure de l'arbre nourricier peut aussi bien désigner le milieu matériel de l'existence que les citoyens eux-mêmes, asservis par principe aux plaisirs du seul prince.

[2] Voir par exemple les longs développements sur le despotisme contenus dans le livre V de la première partie.

[3] On sait l'admiration que lui vouait Hegel, qui a tenté après lui une réconciliation rigoureuse du subjectivisme politique moderne et de l'objectivité revendiquée par les sciences de la nature (voir *Principes de la philosophie du droit*, Paris, PUF, 1998, rem. au §3, p. 113 ; voir *infra*, chap. 8). Chez les penseurs du XX^e^ siècle et pour ne mentionner que des auteurs français, on peut citer pour le marxisme Louis Althusser (*Montesquieu, la politique et l'histoire*, Paris, PUF, 2003) et pour le libéralisme et la sociologie Raymond Aron (*Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1976) ; nous reviendrons plus loin sur le problème spécifique de l'interprétation juridique de la théorie des pouvoirs.

modernes de la légitimité de l'exercice du pouvoir. L'aspect remarquable *a posteriori*, de cette réflexion pour une analyse de la légitimité des décisions gouvernementales, est que pour être prégnante, la problématique subjectiviste du consentement à l'autorité ne s'exprime nullement sous la forme d'une conformité de la volonté du gouvernant à celle des gouvernés, mais plutôt sous celle d'une modalité des affects mobilisés par les gouvernants à travers l'exercice de leur pouvoir, en fonction des principes de gouvernement qu'ils se donnent ou qui leurs sont imposés par les conditions objectives de cet exercice (étendue et situation du territoire, climat, etc.).

En d'autres termes, la légitimité de l'action gouvernementale est pensée par Montesquieu en-dehors de la théorie de la *représentation* qui s'est imposée depuis lors dans le sillage du versant contractualiste (et majoritaire) de l'école du droit naturel moderne. C'est que, plutôt que de prendre pour point de départ la liberté comme propriété d'un sujet, il a pris pour objet la loi, en montrant que cette donnée universelle était sujette à d'infinies variations de modalité[1]. C'est ainsi qu'il montre que l'action gouvernementale peut en revanche être pensée sous la modalité de *l'unité et de la cohérence d'un système donné de justification* ; l'incohérence étant, à proprement parler, le propre du despotisme[2]. Aussi, c'est à cet égard précisément que les gouvernants peuvent être considérés comme redevables et responsables devant les autres citoyens. L'objet du développement qui va suivre sera en partie de montrer que cette théorie de la légitimité, qui reprend la problématique classique de l'évaluation des régimes en l'adaptant au cadre défini par le primat de la connaissance objective (ou encore la supériorité foncière de la connaissance naturelle sur la connaissance de soi), et par conséquent aussi par le caractère déterminant de la volonté et du sentiment individuels dans la sphère sociale, peut être considérée, dans ses grandes lignes, sinon comme indépassée, du moins comme indiquant la voie à suivre pour concevoir la légitimité de l'action gouvernementale[3].

---

[1] Une telle analyse s'oppose à la lecture libérale de Montesquieu, qui met en évidence le primat de la loi sur la volonté subjective (voir en ce sens Lucien Jaume, *La liberté et la loi. Les origines philosophiques du libéralisme*, Paris, Fayard, 2000). Contrairement à cette vision tout abstraite de la loi comme condition de la liberté, et qui bien souvent conduit à réduire au silence les revendications subjectives au nom de la nécessité d'un ordre établi, on peut bel et bien voir chez Montesquieu une théorie de la liberté conçue comme une certaine *modalité* du rapport à la loi et de l'exercice de l'autorité, laquelle fonde par conséquent la possibilité d'une constante évaluation critique de cette loi.

[2] Ici l'incohérence est entendue comme disjonction entre les principes de gouvernement et sa finalité naturelle, qui demeure la prospérité de l'Etat (c'est la caractéristique du despotisme). Mais cette incohérence également toutefois pouvoir s'étendre à la disjonction entre les différents moyens utilisés par le gouvernement pour parvenir à sa fin naturelle selon le principe qui lui est propre : c'est précisément en effet l'objet de *L'Esprit des lois* que de faire la lumière sur les multiples « rapports » qui unissent les volontés humaines aux choses et les unes aux autres dans le but d'améliorer l'action du gouvernement une fois qu'il s'est donné un principe légitime.

[3] En cela, le présent propos converge partiellement avec la célèbre interprétation d'Althusser (voir note 3, p. précédente). Il en diffère toutefois sur le point de savoir si une telle évaluation de l'action gouvernementale peut être considérée à l'aune d'une théorie scientifique de l'action humaine entendue comme théorie des lois de

Revenant sur les origines de l'émergence du paradigme du consentement comme fondement de la légitimité politique, on peut donc considérer qu'à la faveur de la contestation des modalités de l'exercice du pouvoir à l'âge classique, indissociable de la crise des fondements donnant aux autorités leur légitimité, s'est dégagé un nouveau modèle de la justification de l'action gouvernementale. Cette crise des fondements, comme on le sait, a pris la forme, pour l'essentiel, d'une crise des discours de justification d'ordre religieux, à travers, d'une part, les conflits ayant divisé le monde chrétien jusqu'à la totale disparition de l'enjeu religieux au sein des luttes politiques (ce que l'on associe généralement à la fois aux Traités de Westphalie marquant la fin de la guerre de Trente Ans, et à la personne du cardinal-duc de Richelieu, dont on fait peu ou prou, généralement, l'incarnation de la raison d'Etat[1]) ; et, d'autre part, la contestation naturaliste de la conception de la nature défendue au le sein de l'Eglise catholique, à la faveur, en particulier, des thèses de Galilée.

Il semble à cet égard que les procédés de justification à l'œuvre dans les sciences de la nature aient servi de point d'accroche à la critique de l'autorité, au point d'en être présenté comme le véritable fondement, ce qui constitue comme on sait la problématique des « Lumières » telle qu'elle est présentée classiquement, sous la forme caricaturale, et pourtant toujours usuelle, d'une lutte des pures forces de la « vérité » contre celles de « l'obscurantisme » autoritaire, et essentiellement d'ordre religieux[2]. Certes, il est indéniable que la référence à une nature « objective », c'est-à-dire connaissable indépendamment des croyances et des singularités individuelles, et susceptible de donner aux individus la capacité de dépasser les conflits générés par ces multiplicités de différences et de désirs, ait pu constituer (et constitue toujours, pour une large part) un point d'appui essentiel dans la lutte pour la justification, et corrélativement dans la critique de l'usage arbitraire du pouvoir et l'amélioration des conditions d'existence des gouvernés. Il demeure toutefois difficile de considérer que la logique objectiviste des sciences naturelles soit, *en tant que telle*, à même de définir convenablement les ressorts exacts de la légitimité de l'autorité.

---

l'histoire (et qui correspond, comme on sait, à l'interprétation que cet auteur proposait des écrits de Marx postérieurs à 1844).

[1] Voir E. Thuau, *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris, Albin Michel, 2000.

[2] Voir, à cet égard, la célèbre étude critique de S. Schaffer et S. Shapin sur le conflit ayant opposé Hobbes et Boyle autour de la question des modalités de la démonstration en sciences naturelles (*Léviathan et la pompe à air*, Paris, La Découverte, 1993). Le but de ces auteurs, que nous avons déjà évoqué, est de montrer qu'en dépit de la victoire historique du second, les objections de Hobbes à Boyle étaient fondées, en ce sens qu'il était impossible d'introduire une rupture entre les conditions scientifiques de la preuve et les fondements politiques de l'autorité. – Sur cette conception d'une opposition entre les Lumières et l'obscurantisme, les développements de Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* conservent évidemment un intérêt majeur.

Pour résumer, il apparaît que, par opposition à un ordre naturel considéré comme le fondement de jugements de connaissance objectifs et universellement valides, la problématique générale du consentement subjectif à l'autorité a été comme dégagée, indépendamment donc de tout cadre naturel, voire en réaction par rapport aux cadres présentés jusqu'alors comme naturels. Pourtant, en réalité, ce que le droit naturel moderne a tenté de formuler, ce sont bel et bien les conditions naturelles du consentement : non pas la preuve que l'homme ne consent qu'à ce qui correspond à ses désirs, mais la nécessité où l'homme est d'obéir à ce qui lui est objectivement nécessaire. Le contractualisme à cet égard n'est pas tant une théorie de l'autonomie qu'une justification de l'autorité (voir *supra,* chapitre 4). Mais toute théorie politique est une telle entreprise de justification d'un certain type d'exercice du pouvoir : c'est donc bien *à l'intérieur* de ce nouveau cadre de justification que se joue désormais la lutte pour la justice et pour la liberté, et non pas entre l'ancien (théologique) et le nouveau (naturel et consensuel). En effet, le contenu des ordres de justification importe peu : l'autorité étant un phénomène structurel, l'idée de son abolition ne peut être qu'une mystification destinée à mettre en œuvre un type *alternatif* d'autorité, qui s'exercerait autrement et sur d'autres fondements ; ou, à la limite, et si tant est qu'on puisse la considérer de manière purement théorique, c'est une simple absurdité. Mais il n'en est pas moins vrai, en revanche, que n'est nullement indifférente la question de leur *forme* – c'est-à-dire en réalité de leur existence en tant que telle (puisqu'ils n'existent qu'en tant qu'ils organisent formellement leur contenu) – et ce par opposition aussi bien, d'un point de vue matériel, à un exercice du pouvoir tendant à l'usage purement personnel (et défini classiquement comme tyrannique), que, d'un point de vue formel, par l'opposition cynique d'une pratique particulière à ses justifications générales, des actes aux paroles censées les décrire, voire les définir (ce qu'on peut qualifier, en termes modernes, d'usage illégal ou illégitime du pouvoir, et en termes aristotéliciens, comme « un gouvernement où les lois ne gouvernent pas »).

C'est bien la raison pour laquelle aucune des typologies classique des régimes ne se présente comme axiologiquement neutre, exceptée celle qui se limite au simple nombre des gouvernants : y entre toujours un principe de légitimité qui paraît arbitraire mais qui reflète la contingence du contenu normatif en regard de la nécessité de la forme[1]. Mais une telle typologie manque encore de l'information essentielle que recherchent ceux qui pourraient s'y

[1] La typologie d'Aristote pourrait sembler la plus formellement acceptable ; ce serait oublier cependant les fameux attendus « scandaleux » qui restreignent la qualité d'homme libres à ceux que la naissance a disposé à être tels, et par lesquels le théoricien des régimes ne s'est pas soustrait lui-même à la règle du genre.

intéresser, à savoir la question de la meilleure forme de gouvernement. Or, à ce défaut rédhibitoire s'ajoute son caractère imprécis – sauf dans le cas de la monarchie – car le critère de sélection des gouvernants n'est pas définie précisément dans les deux autres cas (dans celui de la démocratie se pose toujours à tout le moins le problème de la compétence politique des fous et des enfants, catégories dont la délimitation est invariablement d'une aisance relative et d'une évidence trompeuse).

Sur cette base, la question de la « naturalité » de la représentation populaire, c'est-à-dire de sa véracité foncière, objectivement définissable, apparaît tout à la fois, en tant que discussion portant sur le contenu de la norme, comme le type même du faux problème *et*, si on le considère du point de vue formel, comme le cadre, légitime en tant que tel, dans lequel s'inscrivent réellement pour nous les rapports de force et la lutte pour la justice.

## 6.2 La naturalité de la représentation en question

### *L'analyse naturaliste de la représentation*

La mise en évidence, par Bernard Manin, du caractère historiquement a-démocratique du gouvernement représentatif – selon les critères anciens, où la démocratie était caractérisée par la procédure du tirage au sort et par la participation étendue aux charges et aux décisions publiques[1] – a conduit son analyse à mettre en lumière le caractère élitiste de la conception moderne de la légitimité gouvernementale, voire à pointer une discordance entre les principes et les pratiques. A cet égard, la distinction, qui tend à s'imposer dans l'usage courant, entre « démocratie représentative » et « démocratie délibérative » ou encore « participative » n'est guère heureuse, puisque le gouvernement représentatif ne s'est pas voulu une mise en œuvre de la démocratie compte tenu du grand nombre des citoyens et de l'extension du territoire, qui interdiraient la réunion plénière des citoyens sur le modèle de l'*ekklésia* d'Athènes, mais plutôt un principe gouvernemental d'un genre tout nouveau.

Afin, toutefois, de résoudre le problème normatif soulevé par cette disjonction problématique, Manin avance que ce principe reposant sur l'élection se combine avec les théories modernes du fondement de la légitimité par consentement populaire, ce qui correspondrait à une interprétation moderne du principe démocratique athénien de

[1] Rappelons toutefois que le tirage au sort ne pouvait désigner, à Athènes, que ceux qui s'étaient portés volontaires pour exercer les fonctions en question (voir B. Manin, *op. cit.*, chapitre 1, p. 24-26).

participation des citoyens au gouvernement. C'est ainsi que les caractéristiques *positives* de l'élection permettent de comprendre pourquoi celle-ci s'est imposée paradoxalement avec les principes du droit naturel moderne, qui semblaient par ailleurs les contredire. Si l'élection paraît consacrer la prépondérance d'une élite de fait, c'est d'abord, en réalité, qu'elle est mieux compatible que le sort avec l'exigence de consentement à l'exercice de l'autorité : « l'élection (…) accomplit deux choses à la fois : elle sélectionne les titulaires des charges, mais en même temps elle légitime leur pouvoir et crée chez ceux qui ont désignés un sentiment d'obligation envers ceux qu'ils ont désigné »[1]. Armé des critères de légitimation issus du droit naturel moderne, Manin peut alors s'essayer à dégager les raisons *naturelles* pour lesquelles le gouvernement représentatif peut effectivement être qualifié de démocratique. Mettre en évidence la vraie nature du gouvernement représentatif, qu'il qualifie d'« aristocratie démocratique », suppose donc d'énoncer au préalable une « théorie pure du caractère aristocratique de l'élection » (chapitre IV, section 1). Une fois armé de cet ensemble de critères positifs, l'analyse peut alors se tourner vers l'histoire et apprécier les « métamorphoses du gouvernement représentatif » (chapitre VI) à l'aune de cette idée intemporelle.

D'après Manin, la psychologie expérimentale offre une base naturaliste à la compréhension du caractère aristocratique de l'élection, ce qui, de surcroît, confirme les intuitions des auteurs classiques sur la capacité de ce mode de désignation à désigner les meilleurs d'entre les citoyens. En effet, l'élection serait indissociable du phénomène de la « saillance » (*salience*), c'est-à-dire du phénomène par lequel une information déterminante permet de mettre en évidence la singularité de son émetteur au sein d'un milieu relativement indistinct. Ce caractère « saillant » peut alors constituer la base d'un jugement de valeur conduisant à l'estimation d'une supériorité de l'individu en question par rapport aux autres, ce qui confirme le caractère aristocratique de l'élection. Par conséquent, ce serait alors simplement sur le contenu des caractères en question, susceptible de faire l'objet d'évaluations positives ou négatives (conduisant à une sélection ou à un rejet) que porterait la liberté des citoyens appelés à être gouvernés par les individus élus. C'est donc ici qu'interviendrait le suffrage universel, comme élément *matériel* conduisant au caractère démocratique du régime représentatif :

« les électeurs sont donc libres de choisir parmi les individus présentant des qualités suffisamment rares pour être notables. La liberté des électeurs est limitée, mais pas abolie. (…) Ainsi le caractère aristocratique *peut*

[1] *Op. cit.*, p. 116.

être compatible avec les principes fondamentaux du droit politique moderne. Mais cette possibilité n'est assurée que si une condition *sine qua non* est satisfaite : les électeurs doivent être libres de déterminer quelles qualités ils jugent favorablement et de choisir parmi ces qualités celle qu'ils considèrent comme le critère de sélection politique approprié. » (B. Manin, *op. cit.*, p. 201-202)

Manin, en référence au fameux passage de Polybe sur la république romaine, peut alors qualifier le gouvernement représentatif de « constitution mixte des modernes » (*ibid.*, p. 308), ce qui, à l'instar de son équivalent antique, expliquerait sa stabilité et sa pérennité, en dépit de la fragilité apparente de ses fondements normatifs. Mais comme on le voit, Manin inflige à la problématique subjectiviste du consentement comme fondement de la légitimité des gouvernants une tournure objectiviste qui l'insère dans un mécanisme figé, par lequel lequel les volontés et les désirs des citoyens semblent ne pouvoir se porter que sur une catégorie d'éléments prédéterminés. Or c'est légèrement paradoxal, dans la mesure où les considérations sur la procédure élective, quoi qu'en dise Manin, sont bel et bien absentes des écrits des penseurs majeurs de l'école moderne des droits naturels (Grotius, Pufendorf, Hobbes, Locke, Rousseau) – ou si elle est présente, comme chez Montesquieu par exemple, elle n'y joue certes pas le rôle central que dégage Manin dans son étude. La « compatibilité » que dégage Manin entre le principe du consentement et le caractère aristocratique de l'élection mis en évidence par les révolutionnaires américains et français à la fin du XVIII^e^ siècle, sur le modèle des pratiques politiques du Royaume-Uni, est donc bien une reconstruction *a posteriori*, qui n'en garde pas moins bien entendu sa haute rigueur formelle et sa grande valeur heuristique. Mais en dépit de cela, il y a nécessairement un coup de force dans le fait d'ériger un compromis issu de tâtonnements historiques en modèle explicatif purement rationnel et intemporel. En effet, il n'est pas possible de faire comme si le principe du consentement était effectivement cantonné, pour ceux pour qui il est le fondement de l'autorité, au seul mode de désignation des dirigeants. Comme pour les penseurs modernes du droit naturel, il demeure nécessairement beaucoup plus général et aussi par conséquent beaucoup plus flou.

Par opposition, Manin, quant à lui, est conduit par son analyse à construire un modèle naturaliste de la relation de représentation fondé sur une distinction de séquences temporelles. Au-delà, en effet, de la procédure de sélection des normes sur la base desquelles s'effectuera la sélection des dirigeants, se pose la question du contrôle des dirigeants par les dirigés. Sans ce contrôle, en effet, la possibilité pour les candidats de tromper les électeurs sur leurs intentions réduirait le caractère démocratique de l'élection à un pur et simple jeu de dupes. Ce

qui empêche cela, pour Manin, est le caractère périodique de l'élection, par lequel les dirigeants sont amenés à anticiper le jugement rétrospectif de leurs électeurs sur leur propre action à la tête du gouvernement[1]. La relation de représentation serait par conséquent fondée essentiellement sur le rapport entre la volonté antécédente des électeurs et la volonté conséquente des élus. Ce rapport serait régi rigidement par la règle fondamentale de la périodicité des élections qui induirait un rapport de légitimation complexe fondé sur l'anticipation du jugement rétrospectif.

Outre sa simplicité et son formalisme, qui paraît la mettre à l'abri des jugements de valeur et lui conférer en conséquence celle de la « scientificité », une telle analyse a l'avantage d'être une variante du modèle général dit du « principal-agent », utilisé dans la littérature économique dominante pour penser les relations de délégation, et qui, comme on le verra, exerce une très forte influence dans la constitution des structures gouvernementales contemporaines, en particulier les agences de régulation indépendantes (dont les banques centrales peuvent être considérées comme un type achevées[2]). Le concept de « responsabilité » est ainsi rabattu sur celui de « reddition de comptes » (*accountability*)[3]. L'anthropologie sous-jacente de ce modèle est donc celle de *l'homo oeconomicus*, c'est-à-dire qu'elle est fondée sur un individu cherchant à augmenter de manière maximale ses intérêts particuliers. Toutefois, indépendamment même du caractère fictif avoué d'un tel modèle, la construction que Manin parvient à arrimer sur celui-ci n'en reste pas moins relativement arbitraire et sujette à caution.

Sur le simple plan de l'expérience, dont se revendique cette approche naturaliste et positiviste de la légitimité politique, le phénomène le plus frappant est que, contrairement à son postulat fondamental, il n'est absolument pas évident que le jugement rétrospectif sur le « bilan » de l'action passée des gouvernants constitue le critère décisif de la reconduction de ceux-ci pour un mandat supplémentaire à la tête de l'Etat. Bien au contraire, les exemples sont (hélas) légion de gouvernants au « bilan » calamiteux, et qui plus est en contradiction flagrante avec leurs propres engagements de campagne, reconduits avec une avance confortable sur leurs adversaires, tandis qu'inversement, des gouvernants n'ayant pas démérité se retrouvent renvoyés. En outre, le caractère séquentiel du jugement politique tel qu'il apparaît dans ce schéma permet assez mal d'expliquer la nature de la communication constante entre gouvernants et gouvernés telle qu'elle opère en réalité tout au long de

[1] *Ibid.*, chapitre V, p. 228 sqq.
[2] Voir *infra*, troisième partie, en particulier le chapitre 10.
[3] Pour plus de développements dans cette direction, voir Przeworski, Stokes et Manin, *Democracy, Accountability and Representation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

l'exercice du pouvoir, et non pas simplement à ses bornes temporelles, et susceptibles d'influer de manière déterminante sur l'action gouvernementale.

Enfin et surtout, sur le plan des principes, cette analyse fait litière de la contradiction flagrante entre le principe démocratique du consentement et le principe aristocratique de la compétence. Restreindre la liberté des citoyens à un type déterminé d'action (le choix de principes de gouvernement, et secondairement des gouvernants) et qui plus est dans un laps de temps strictement déterminé, conduit inévitablement à l'érection de la compétence et de la rationalité formelle, indépendamment du contenu (normatif), en critère primordial de la qualité du gouvernement, et par conséquent à la dévaluation de la capacité des gouvernés à estimer eux-mêmes directement la manière dont ils sont gouvernés. En d'autres termes, il existe inévitablement, selon cette théorie, une coupure entre la rationalité propre de l'action gouvernementale et son fondement normatif, ce qui confère par conséquent aux analyses qui s'en réclament une dimension cynique irréductible. Peu convaincante empiriquement, une telle théorie se révèle donc, en dépit de son aspiration à la neutralité axiologique, normativement incohérente, sinon suspecte[1].

Les difficultés de cette approche naturaliste de la représentation semblent alors rendre nécessaire l'élaborer d'un modèle non naturaliste, qui pourrait mieux correspondre à ce qu'on a appelé plus haut le caractère formel de la légitimité. Cependant l'entreprise n'est pas, à son tour, sans chausse-trapes.

*L'anti-naturalisme et ses limites*

Dans une thèse plus récemment publiée, Didier Mineur a cherché quant à lui à mettre en évidence le caractère constructif de la relation de représentation, et ce, en exhumant ses racines épistémologiques[2]. Mineur rappelle en effet que l'émergence du concept politique de représentation est indissociable du double mouvement indiqué plus haut de rupture cosmologique : d'une part, la science moderne se définit par opposition à la cosmologie néo-aristotélicienne endossée en particulier par la philosophie et la théologie scolastiques, et d'autre part, l'ordre humain de la justification des actions se désolidarise de l'ordre général du monde dont le christianisme s'est alors rendu la seule formulation légitime. D'après Mineur,

[1] Comme on le verra au chapitre suivant, la démocratisation des procédures de décision est plutôt prise en charge, chez Manin, par la notion de délibération, ou « épreuve de la discussion » (*op. cit.*, p. 234-245).
[2] Voir Didier Mineur, *Archéologie de la représentation politique. Structure et fondement d'une crise*, Paris, Presses de Sciences Po, 2010.

c'est en réponse à ce deuxième problème que le jusnaturalisme, qui accompagne la naissance de la science moderne, trouve dans la notion de représentation l'ancrage fondamental dont le prive l'émergence même de cette science nouvelle. L'ordre unifié des raisons semble alors se scinder dans le passage « du monde clos à l'univers infini » (A. Koyré), ce qui conduit à l'exclusion de ce qu'Aristote appelait les « causes finales » et à la promotion des causes « efficientes » en seul point de départ possible d'une enquête rationnelle sur la nature des choses.

Mineur s'appuie plus particulièrement sur la « querelle des universaux » et la naissance du courant dit « nominaliste » dans la théologie franciscaine du XIV^e^ siècle. Comme on le sait, à la faveur d'un conflit qui a cette fois peu à voir avec l'émergence d'une science qui se serait débarrassée de ses obstacles théologiques et métaphysiques, mais beaucoup avec les tensions existantes au sein de l'Eglise, apparaît alors en effet une nouvelle théorie du signe qui récuse l'existence d'êtres autres que *singuliers*. De fait, une telle récusation de la capacité des termes généraux à désigner des réalités abstraites fut partiellement à l'origine du décrochage du discours portant sur la « nature » par rapport au discours général sur l'ordre des choses, lequel, en tant que tel et pour cette raison même, ne distinguait jamais entre ce que nous sommes accoutumés à appeler les *faits* et les *valeurs*, ou encore l'ordre des causes et l'ordre des raisons (ou fins)[1].

C'est sur fond de ce naturalisme des causes apparaissant comme une remise en cause le naturalisme des fins que Didier Mineur analyse la fameuse théorie hobbesienne de la représentation, qui fait l'objet du chapitre 16 du *Léviathan* (« Des personnes, auteurs, et des choses personnifiées »)[2]. On sait en effet que, chez le premier et sans doute le plus important des jusnaturalistes modernes, la soumission à l'autorité de l'Etat procède d'une double filiation : absolument naturelle sous un premier aspect, elle est absolument artificielle sous le second. Hobbes, comme on sait, fait remonter l'origine et la nécessité de l'autorité à l'état de nature, dont il montre le caractère structurellement instable (*Léviathan*, chapitre 13). Or l'homme est cet animal ayant la capacité – sur laquelle il faudra revenir – d'instaurer

[1] On sait la fortune que le nominalisme devait avoir chez les grands empiristes (et jusnaturalistes) que furent Hobbes, Locke et Hume. Sur les origines médiévales de la notion de personne morale, la mobilisation de l'histoire des concepts juridiques peut cependant se révéler au moins aussi profitable que les théories générales du monde et des capacités de la raison humaine : voir sur ce point la belle étude de Yan Thomas (qui fait remonter cette généalogie au XII^e^ siècle), « Une expédient interprétatif à l'origine de la personne morale », *in* D. de Béchillon *et al.* (dir.), *L'architecture du droit. Mélanges en l'honneur de Michel Troper*, Paris, Economica, 2006. On sait, par ailleurs, l'importance que Michel Villey conférait à la pensée franciscaine pour expliquer l'émergence du droit naturel moderne et ce qu'il appelait, peut-être abusivement, la suprématie des « droits subjectifs » (voir M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, PUF, 2006).
[2] Voir Hobbes, *Léviathan*, tr. G. Mairet, Paris, Gallimard, 2000.

naturellement, au sein de la nature, un ordre dont les raisons sont uniquement les siennes propres. Le premier élément de cet ordre artificiel est l'ensemble des « marques », au sein desquelles il faut distinguer les « signes », qui en constitue le deuxième élément. Mais c'est seulement le troisième instrument artificiel qu'est l'autorité publique de l'Etat qui permet à l'homme de se servir pleinement des deux autres, dans la mesure où il s'agit là de la seule puissance capable de stabiliser les conditions des échanges entre les individus[1].

Cependant, si l'usage des marques mnésiques et des signes, qui fait pour Hobbes la spécificité de l'homme au sein du règne animal en général, ne semble pas devoir se justifier étant donné son caractère universel, le fondement de l'autorité de l'Etat sur la nature humaine paraît quant à lui moins évident. C'est ainsi la limite de son précédent ouvrage, le *De Cive* – d'où la théorie des personnes et des êtres représentés est absente – que de ne pas parvenir à identifier la source exacte de la soumission à l'autorité, étant entendu qu'en l'absence de toute autorité spirituelle, ne reste comme fondement matériel possible au pouvoir de l'Etat que la pure conjonction des pouvoirs de tous les individus appelés à constituer un peuple. Or un tel mécanisme de transfert de pouvoirs est bien confus, étant entendu que, avec sa meilleure volonté, aucun individu ne peut abandonner ses forces propres sans se détruire lui-même (et ses forces avec lui). C'est pourquoi un commentateur récent peut écrire :

> « Au seuil du *Léviathan*, Hobbes s'est donc départi du paradigme de l'incarnation qui rendait jusqu'alors possible l'union d'un peuple, sans le remplacer encore par une autre figure de l'unité politique. Le *De Cive* est courageux dans son refus du « corps politique » : sans autre recours, il échoue à instaurer l'Etat, mais il l'assume pleinement » (P. Crignon, « Représentation et communauté. Sur Thomas Hobbes », *Archives de philosophie*, 2005, 3, p. 504).

En d'autres termes, la fonction du chapitre 16 du Léviathan est bien de conférer aux rapports de force naturels le cadre symbolique dans lequel il leur faut s'inscrire pour éviter de mener le monde au chaos décrit au chapitre 13. En ce sens, Philippe Crignon peut écrire que « « conférer » [des forces ou des pouvoirs] n'implique aucune cession, mais un acte d'autorité » : en d'autres termes, il n'y a rien d'immédiatement naturel dans l'instauration de l'Etat ; au contraire, l'homme fait usage d'un objet naturel (le signe) pour créer, dans un second temps, l'ordre en question[2]. En outre, comme le remarque Pierre Brunet, ce qui confère à la théorie de la personne fictive développée dans le chapitre 16 sa singularité par

[1] Voir sur ces différents points la première partie du *Léviathan* dans son ensemble (et notamment le chapitre 4) ainsi que l'étude de P.-F. Moreau, *Hobbes. Philosophie, science, religion*, Paris, PUF, 1989.
[2] P. Crignon, « Représentation et communauté. Sur Thomas Hobbes », *Archives de philosophie*, 2005, 3, p. 507.

rapport aux œuvres antérieures de Hobbes (puisqu'on trouve aussi bien une définition de la personne dans le *De Cive*), c'est bien que la personne de l'Etat qu'elle permet de concevoir possède un caractère fondamental en ce qu'elle rend possible les autres personnes : en effet, « de même qu'il n'existe pas de juste ou d'injuste, pas de bien et de mal, avant l'Etat, il n'existe pas de personnes collectives susceptibles de n'avoir qu'une volonté avant l'Etat »[1]. C'est donc bien la suprématie de l'autorité de l'Etat et la possibilité même de l'existence de rapports civils en général qui est permise par la théorie de la représentation chez Hobbes.

Didier Mineur, de manière convergente, s'appuie sur ces éléments pour centrer son analyse sur le fait que le concept hobbien de représentation ne présuppose aucunement l'idée d'une conformité entre les actions et volontés des représentants et les volontés antécédentes des représentés, puisque c'est précisément, comme on sait, le rapport de représentation qui fonde le représenté comme tel (à savoir un « peuple » plutôt qu'une « multitude » d'individus)[2]. On ne saurait concevoir chez Hobbes un quelconque rapport entre gouvernants et gouvernés : le pacte est conclu entre individus de la multitude et non pas entre représentés et représentants ; le représentant n'est que le résultat du pacte interindividuel par lequel les volontés de chacun sont « portées » par celle du détenteur de la volonté souveraine.

> « Le seul moyen d'établir pareille puissance commune (…) est de rassembler [*to conferre*] toute leur puissance et toute leur force sur un homme ou une assemblée d'hommes qui peut, à la majorité des voix, ramener toutes leurs volontés à une seule volonté ; ce qui revient à dire : désigner un homme, ou une assemblée d'hommes, pour porter leur personne ; et chacun fait sienne et reconnaît être lui-même l'auteur de toute action accomplie ou causée par celui qui porte leur personne, et relevant de ces choses qui concernent la paix commune et la sécurité ; par là même, tous et chacun d'eux soumettent leurs volontés à sa volonté, et leurs jugements à son jugement. » (T. Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, chap. 17, p. 287-288.)

En conséquence, à la différence de la théorie de Bernard Manin, on ne saurait concevoir de coupure, ni même *d'articulation* (laquelle supposerait une distinction préalable de nature et d'objet) entre volontés des gouvernés et actions des gouvernants. Cependant, ce gain se trouve compensé d'un autre côté par une assimilation sans retour de la volonté des gouvernés à celle du gouvernant, qu'il sera toujours déjà censé avoir reconnue pour sienne. Dans cette

[1] P. Brunet, *Vouloir pour la nation. Le concept de représentation dans la théorie de l'Etat*, Paris, LGDJ, 2004, p. 61.

[2] Rappelons les célèbres formules de Hobbes : « les humains en multitude forment une personne *une* quand ils sont représentés par un seul homme ou par une seule personne, en sorte que cela se fasse avec le consentement de chacun des individus particuliers de cette multitude. En effet, c'est l'*unité* du représentant et non *l'unité* du représenté qui fait la personne *une*. Le représentant est le support de la personne et il n'est le support que d'une seule personne : l'*unité* dans une multitude ne peut s'entendre d'une autre manière » (*Léviathan*, *op. cit.*, chap. 16, p. 276).

étrange représentation, comme on l'a souvent dit, tout se passe comme si les citoyens assistaient à une pièce dont ils sont censés être les auteurs. On ne peut occulter le caractère absolument fascinant de cette sorte d'autopoïèse de la sphère politique, processus aboutissant, à partir d'instruments naturels, à un arrachement à l'ordre naturel par la constitution dynamique d'un ordre de signification irréductible à l'ordre des causes mais qui n'est intelligible qu'à l'intérieur de la seule sphère des intentions et des volontés exprimées, quel que soit le degré de leur détermination naturelle initiale[1]. Néanmoins, si la relation entre gouvernants et gouvernés peut à la limite être qualifiée d'interaction, on ne peut en aucun cas parler de contrôle des individus sur leurs gouvernants. En cela, Hobbes n'est pas un « libéral » au sens moderne du terme identifié par Benjamin Constant puisqu'il refuse de distinguer entre la liberté « publique » et la liberté « privée » des individus[2]. Une telle liberté privée n'a, à vrai dire, pas de sens véritable dans le cadre de sa réflexion[3].

Cette caractéristique, qui tend à choquer profondément l'idée que l'on se fait du caractère essentiel et fondamental de la relation critique des citoyens à l'égard de l'action gouvernementale, a été mise en évidence par Hanna Pitkin dans sa grande étude sur la notion politique de représentation, et rappelée par Bernard Manin au cours de la sienne propre[4]. L'enjeu de la controverse sur cette naturalité de la représentation, c'est-à-dire de la possibilité de considérer la volonté antécédente des représentés comme fondement réel de l'évaluation de la légitimité des actes du représentant, est en partie, comme on le voit, de nature politique : il s'agit de savoir en quelque sorte si l'on peut « sauver » la liberté des citoyens autrement que dans le cadre d'une théorie de l'agent individuel qui semble aboutir à restreindre cette dernière, voire à la dénaturer.

A l'instar de Didier Mineur, Philippe Crignon souligne ainsi l'aspect essentiellement métaphorique et donc foncièrement para-naturaliste de la représentation hobbienne. Et simultanément, il en tire lui aussi une conséquence philosophique : cette théorie de la

---

[1] Cette superposition de l'ordre des raisons humaines intentionnelles, conçu comme un ordre de légitimité (ou de devoir-être), à l'ordre de l'enchaînement de causes naturelles aveugles, conduit la plupart des tenants du positivisme juridique contemporains se réclamant de Kelsen à voir en Hobbes un précurseur de leur courant (voir par exemple P. Brunet, *op. cit.*, p. 51 et en particulier la note 67, qui donne un ensemble récent de références sur cette question).

[2] Voir Benjamin Constant, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », *in Ecrits politiques*, Paris, Gallimard, 1997.

[3] Il n'en demeure pas moins que Hobbes est souvent aussi considéré comme un libéral, au sens où il fonde l'Etat sur des principes à la fois non métaphysiques et strictement individuels, que l'on prétend parfois préfigurer les théories dites de l'individualisme méthodologique et du choix rationnel. Ces controverses démontrent donc surtout, une fois de plus, le faible intérêt de l'utilisation d'une telle catégorie dans le champ de la philosophie de l'Etat (voir *infra*, et notamment le chapitre 10).

[4] Voir Hanna Pitkin, *The concept of representation*, Berkeley, University of California Press, 1967, chapitre 2 (« The problem of Thomas Hobbes »), not. p. 30 ; Bernard Manin, *op. cit.*, p. 223, note 19.

représentation, loin de n'être comme pour Manin qu'un cas de figure parmi d'autres et une étape dans la constitution de la conception moderne du gouvernement représentatif, est érigée par lui au rang de « figure ontologique des Temps modernes »[1]. C'est également la thèse de Mineur, qui ne voit aucune discontinuité entre la théorie hobbesienne de la représentation et les théories françaises du gouvernement représentatif, de Sieyès à Carré de Malberg. Le « constructivisme » (Mineur), c'est-à-dire la logique d'une représentation qui ne suppose pas la volonté des représentés comme un préalable mais plutôt comme une conséquence, serait ainsi la véritable clef interprétative du concept de gouvernement représentatif. Non seulement elle dépasserait le cynisme latent de la perspective naturaliste, mais elle permettrait de saisir bien plus radicalement le caractère toujours défaillant de la « représentation populaire » : c'est parce que les représentants ne procèdent pas d'une volonté antécédente des représentés *tout en paraissant le faire* (comme si le terme de « représentation » désignait effectivement un *redoublement* de ce qui aurait déjà été « présenté » une première fois, à savoir dans le sentiment immédiat d'une « présence à soi » du groupe à lui-même) que la crise de la représentation serait, non pas un *accident* malheureux et qu'un retour aux sources et aux procédures adéquates permettrait de rectifier, mais bel et bien un conséquence nécessaire et inévitable, un phénomène parfaitement inhérent à la structure même du régime représentatif.

On perçoit l'intérêt heuristique d'une telle thèse : elle permet de lire l'histoire du gouvernement représentatif, non pas comme une série de métamorphoses contingentes appréciables à l'aune d'un critère unique, mais comme le panorama des tentatives ratées d'avance de trouver une solution à un problème insoluble, à travers l'opposition ou la combinaison de critères en fonction de l'idée que l'on se fait d'une représentation adéquate. Ces solutions sont relativement connues, de la « représentation-copie » qui suppose que le corps des représentants soit composé de manière proportionnelle à l'ensemble des citoyens (avec la question inévitable du caractère imparfaitement neutre de la détermination des catégories servant de base à cette représentation sociologique), à la « représentation libre » par laquelle les représentants sont affranchis de la relation de similitude supposée servir de fondement matériel à leur propos[2]. A cette première tension se superpose ainsi celle entre l'idée que les représentants seraient les mandataires de leurs électeurs, chargés d'en défendre les intérêts dans les instances de pouvoir, et celle selon laquelle ils devraient impérativement être affranchis de tout mandat, conformément aux fameux principes énoncés par Burke dans

[1] P. Crignon, *loc. cit.*, p. 509.
[2] De manière suggestive, Pierre Rosanvallon a illustré cette tension par l'opposition des figures de « l'avocat » et du « camarade » dans la réflexion sur la représentation populaire au XIX^e^ siècle (*Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 2002, p. 266-283).

son *Discours aux électeurs de Bristol*, qui soutient que le collège des représentants n'est pas un congrès de diplomates mais une arène chargée de trouver, par une recherche collective et impartiale de la vérité, la meilleure décision relative aux problèmes de l'heure.

Il convient de remarquer que la structure de ces débats théoriques reflète assez malaisément les lignes de fractures politiques qui se sont constituées depuis la Révolution française (et qu'on est accoutumé à désigner comme opposition entre « gauche et droite », ou « progrès et conservation »). En effet, la notion de représentation libre (sans mandat), qui s'est de fait imposée historiquement, est à la fois compatible avec la conception « démocratique » propre à la position constructiviste et métaphorique défendue par Didier Mineur ou Philippe Crignon, et avec la conception libérale autoritaire d'un Burke (dont les motivations étaient essentiellement le maintien d'une aristocratie élective à la tête du pays)[1]. Inversement, les représentations proportionnelles ont aussi bien pu être défendues par des conservateurs patentés pour qui elle offre la meilleure garantie de la stabilité de la nation[2]. Quoi qu'il en soit, la théorie constructiviste de la représentation s'abstient par nature de trancher un débat – celui de la « bonne représentation » – dont elle affirme qu'il est sans solution. Aussi bien son véritable adversaire n'est-il pas immédiatement politique, mais théorique : c'est le naturalisme hâtif qui méconnaît le caractère spécifique, irréductible aux explications immédiatement naturalistes, de la logique politique. A la logique de la volonté comme fondement naturel de la représentation, les tenants de « l'ontologie politique » (superposée à l'ontologie naturelle) opposent une logique de la réalité, caractérisée par la co-participation des représentants et des représentés à la même sphère symbolique. Il y aurait, en ce sens, coprésence immédiate des uns et des autres au sein de la logique de la modernité.

Pour séduisante qu'elle soit, cette thèse présente néanmoins le défaut – outre celui, déjà mentionné, de poser sans plus une complète homogénéité de réflexion entre philosophes et hommes politiques sur une période de plusieurs siècles – de ne pas interroger plus avant la nature du rapport entre représentants et représentés, une fois entendu qu'elle ne peut pas être considérée comme relevant d'un accord de libres volontés. Autrement dit, il reste en quelque

---

[1] Voir l'analyse de F. Dreyfus, *L'invention de la bureaucratie. Servir l'Etat en France, en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis*, Paris, La Découverte, 2002, p. 102. Cette ambivalence se retrouve dans le « paradigme délibératif », dont Bernard Manin a également bien rappelé qu'il a d'abord été le propre des pensées libérales avant d'être associé (depuis une vingtaine d'années) à la théorie démocratique (voir B. Manin, « L'idée de démocratie délibérative dans la science politique contemporaine », *Politix* 57, 2002, p. 37-55, et *infra*, chap. 7).

[2] Entre autres cas, on peut citer celui à la fin du 19e siècle, de Raymond Saleilles : voir N. Foulquier, G. Sacriste, « Un constitutionnaliste oublié : le privatiste Raymond Saleilles », *Jus politicum*, n°4, conférences disponibles à l'adresse internet suivante : http://www.juspoliticum.com/Un-texte-de-Raymond-Saleilles-sur.html. Sur cette question, voir également (et d'abord) H. Pitkin, *op. cit.*, *passim*.

sorte aux constructivistes la moitié du chemin à parcourir : si l'on accorde que la légitimité de la représentation ne fonctionne pas à la manière dont elle est censée fonctionner, encore faut-il comprendre le rôle qu'un tel fondement tient *réellement* dans les rapports politiques effectifs. Car il est bien entendu que représentants et représentés, s'ils participent à la même réalité, demeurent concrètement des personnes distinctes et dotées de volontés elles aussi distinctes. De quelle nature est au juste l'interaction entre gouvernants et gouvernés si l'on ne s'en tient pas à une pure homologie participative[1] ? Comment comprendre, *à l'aune du rapport de justification qui est censé la fonder*, le rapport entre représentants et représentés ?

Si l'on reprend la fameuse métaphore de la pièce de théâtre dans laquelle le public se sait être l'auteur de la pièce qu'il découvre, la question serait, en d'autres termes, de savoir comment, une fois accordé que tous les participants (acteurs et auteurs, représentants et représentés) sont d'accord sur le fait qu'ils jouent un jeu dans lequel l'enjeu n'est autre que leurs propres vies, quelles relations ils sont susceptibles d'avoir dans ce cadre. S'ils ne sont effectivement que le public, ils sont aussi *effectivement* censés être les auteurs, et l'on peut imaginer que les acteurs puissent se sentir pour le moins mal à l'aise si l'auteur présent dans la salle manifeste son mécontentement devant ce qu'il est censé avoir écrit – et inversement, on ne peut douter que des manifestations de satisfaction ne procure à celui-ci des encouragements susceptible de lui faire prendre davantage d'initiatives. Quel que soit le degré d'assimilation de principe de la volonté du représenté à celle du représentant, il reste que le rapport de légitimation du premier sur la seconde demeure en vigueur. La logique effective de la représentation reste dans l'ombre. Or, si l'on peut accorder que le pouvoir ne fonctionne pas effectivement à partir de son fondement, il n'en demeure pas moins que le problème du fondement du pouvoir demeure essentiel pour l'intelligibilité de son fonctionnement. Il ne saurait donc suffire d'invoquer la nature métaphorique de la sphère politique – ou symbolique – pour s'affranchir de la tâche d'expliciter les actions humaines, surtout quand il s'agit d'affaire aussi graves, et ne supportant aucunement l'abstention « méthodologique », que celle de la structure des institutions et de la légitimité des décisions gouvernementales.

C'est la raison pour laquelle on peut faire crédit à Hanna Pitkin d'avoir justement soulevé la question de l'indépendance du représentant hobbesien, à défaut d'avoir cherché à formuler une réponse satisfaisante[2]. Et de fait, comme elle le dit elle-même plaisamment, « ce qu'il y a

[1] Une telle homologie foncière fondée sur une identité ontologique caractérise, comme on le verra, l'interprétation de Hobbes par Pierre Bourdieu, et sa reprise par ce dernier du thème de la représentation (voir *infra*, chapitre 7).

[2] A cet égard, le présent propos rejoint son analyse de la dichotomie fondamentale entre ce qu'elle nomme les théoriciens de « l'autorisation » (désignés ici sous le concept d'antinaturalistes), pour qui la relation de

de plus frappant au sujet de la controverse entre représentation-mandat et représentation indépendante, c'est le temps qu'elle s'est perpétuée sans s'approcher si peu que ce soit d'une solution, malgré la participation de beaucoup de grands esprits »[1]. A cet égard, on peut contester le bien-fondé de la réplique que lui adresse Lucien Jaume (que l'on peut à cet égard considérer comme un tenant de la conception anti-naturaliste, ou à tout le moins symboliste, de la représentation[2]) : « H. Pitkin refuse la notion hobbienne d'auteur parce qu'elle assimile la personne représentative à *l'acteur pris en lui-même*. Et cela semble erroné ».

Effectivement, Jaume montre avec raison que le concept de personne *présuppose* le concept d'Etat, et qu'on ne saurait concevoir à proprement parler de volonté susceptible de se voir reconnaître l'imputation de ses actes au sein de rapports de justification avant l'instauration d'une autorité légitime et *suprême*. Sur ce point, il y aurait encore une fois continuité parfaite avec la thèse propre au positivisme juridique moderne selon laquelle la notion de personne *ne désigne pas une réalité naturelle*, mais présuppose un système de signification et de justification objectif[3]. A ce titre, il est aberrant d'opposer la liberté de la personne à celle du souverain, puisque ce dernier est précisément institué pour « porter [la] personne » des citoyens qu'il institue comme tels.

Mais le problème, encore une fois, relève de l'usage du discours théorique, ou de son rapport à la pratique. Peut-on réellement considérer que l'anthropologie hobbesienne est à ce point juste qu'elle décrit la réalité des rapports symboliques institués, de manière à ce que les représentants, pour reprendre la formule de Manin, soient toujours en mesure de dire « Nous, le peuple »[4] ? Faut-il réellement prendre pour argent comptant sa théorie de la représentation, sous prétexte qu'elle se donne comme fondée sur la nature humaine[5] ?

---

représentation doit être analysée formellement indépendamment des volontés des gouvernants et des gouvernés les uns à l'égard des autres, et les théoriciens de la « responsabilité » (*accountability*), qui centrent leur analyse sur la liberté des représentés. Voir Pitkin, *op. cit.*, chap. 3.

[1] *Ibid.*, p. 148 (notre traduction).

[2] Voir Lucien Jaume, *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, Paris, PUF, 1986, p. 93.

[3] Voir sur ce point *supra*, note 32, les références aux analyses de Pierre Brunet sur la place fondamentale de la notion de personne souveraine chez Hobbes, et sur la conception juridique de la personne, Kelsen, *Théorie pure du droit*, 2e éd., Paris, LGDJ, p. 170-175. Nous ne les développerons pas ici car elles convergent fondamentalement avec l'analyse de l'action à partir de la catégorie de l'imputation développée au chapitre précédent. Comme nous, Kelsen accorde, en effet, une autonomie irréductible et un statut principiel au plan de la normativité intrinsèque de l'action (le « *Sollen* »), qui est aussi celui de sa signification pour les acteurs concernés (voir Kelsen, *op. cit.*, titre VIII). Le positivisme juridique, indépendamment de ses propres justifications (empruntées comme on sait à la philosophie transcendantales) peut effectivement, à ce titre, être considéré comme la conséquence logique – et par là, la seule véritablement concevable – de la logique objectiviste et positiviste en usage dans les sciences naturelles.

[4] Voir Manin, *op. cit.*, p. 223.

[5] A cet égard, il convient de remarquer ici que le conflit entre naturalisme et constructivisme ne doit pas égarer : dans la mesure où la théorie hobbesienne de la représentation se veut anti-métaphysique et positivisite, elle est, jusque dans son versant symbolique le plus poussé, intégralement naturaliste. Le débat porte donc essentiellement sur la manière de concevoir le rapport à la nature et non pas sur la supposée dimension

Précisément, la réflexion menée dans le cadre du positivisme juridique illustre bien le fait que la reconnaissance de la dimension objectivement irréductible de l'ordre symbolique des justifications et des significations peut parfaitement se passer de la version maximaliste de l'autorité soutenue par Hobbes. Ainsi, les outils conceptuels développés dans ce qu'il est convenu d'appeler depuis Kelsen la « science du droit » indiquent que ce n'est pas tant la forme contingente de l'ordre de contrainte qui est première (le souverain ou l'Etat), mais bien la liaison nécessaire entre la logique de la justification et le fait d'une contrainte légitime. On peut donc parfaitement, à partir de là, concevoir d'autres types et modalités de la légitimité que celle prises par les structures politiques occidentales depuis le XVII^e^ siècle sous le nom d'Etat, et dont l'ouvrage de Hobbes peut être considéré, il est vrai, comme la justification la plus achevée.

Encore une fois, c'est donc à la racine du lien créé à l'âge classique entre sciences de la nature et anthropologie qu'il convient de revenir pour défaire le nœud qui nous enchaîne invariablement aux mêmes apories conceptuelles. Mais pour ce faire, il importe par-dessus tout de se garder de reproduire autrement le geste qui consiste à fonder l'action sur la vérité des choses, que l'ontologie en question soit celle des « temps modernes » ou de la « psychologie humaine » révélée par des expériences normalisées. Il convient ainsi de rendre à la notion de représentation son caractère de *relative contingence*, ou encore de *produit historique*, résultat aléatoire d'interactions imprévisibles. Car de fait, le présupposé le plus gênant de la position de Didier Mineur, que l'on peut à l'heure actuelle considérer comme le représentant le plus achevé de la position antinaturaliste, est qu'elle suppose que les représentations historiques de la réalité sont assimilables à la réalité elle-même. Nous serions ainsi *effectivement* passés d'un « monde clos » à un « univers infini », d'un cosmos régi par des fins à une nature aveugle et déterminée par les seules causes efficientes.

Pareil coup de force est en effet de nature à laisser perplexe, en ce qu'il paraît conférer aux discours théoriques à la fois trop et trop peu. D'un côté en effet, il paraît tout bonnement les assimiler aux types d'êtres qu'il décrivent, d'un autre, il en élide la caractéristique essentielle, qui est d'ordonner le plus systématiquement possible des séries de justifications : puisque, quel que soit son type, tout discours explicatif permet de définir la place de l'homme au sein de la nature – sur ce point en effet, qu'il prenne plutôt pour objet les choses plutôt que les actions humaines est sans incidence. Ainsi, par ce geste, le discours *sur* l'être est

irréductiblement spirituelle de l'existence humaine. C'est aussi du reste la raison pour laquelle la qualification de libéral, qui se rattache foncièrement à la logique du consentement, a pu être tantôt accordée, tantôt refusée à Hobbes, selon qu'on considère le versant naturaliste de sa réflexion ou son versant symbolique et « artificialiste ».

simultanément promu discours *de* l'être et déchu de sa prétention à énoncer *ce qui doit* être. Pourtant les hommes de l'Antiquité et du Moyen-âge ne cherchaient pas moins sincèrement que nous à énoncer les principes de la justice et de la conduite convenable, même s'ils le faisaient selon des catégories et des modalités que, à tort ou à raison, nous ne reconnaissons plus pour valables[1]. Aussi, outre la trop grande facilité avec laquelle sont congédiées les grandes réflexions sur la morale et la justice antérieures au XVII^e^ siècle, l'érection de la structure symbolique des « temps modernes » (qui à vrai dire ne sont autres que les temps *actuels*, c'est-à-dire le pur et simple *fait accompli*), au rang d'ontologie politique attestée par la validité des sciences de la nature, n'est pas sans évoquer l'erreur cardinale de l'anthropologie commençante que fut l'ethnocentrisme, et dont ce ne fut pas le moindre apport de Lévi-Strauss à cette discipline que de l'avoir dénoncé vigoureusement et inlassablement. Certes, le fait de se centrer sur sa propre époque paraît mener à de moins graves conduites que celui de se centrer sur sa propre culture, puisque ceux dont il s'agit de se distinguer ont déjà quitté ce monde. Mais le malaise qu'il inspire, pour procéder du même principe, n'est pas moindre non plus.

## 6.3 Eléments d'une histoire politique de la représentation démocratique

### *La représentation dans les théories classiques du droit naturel*

Il est dès lors indispensable de se livrer à un examen critique du concept de représentation en le considérant *à la fois* comme le résultat contingent de l'histoire qui a vu un instrument de désignation des gouvernants érigé en principe de légitimité gouvernementale, *et* comme le fondement *réel*, c'est-à-dire reconnu comme tel, et pour cette raison, *effectif*, de cette justification. Il convient donc de retracer les grandes lignes de l'histoire d'un instrument devenu un symbole, qui ne soit ni l'histoire d'une technique, ni le récit mythique de notre vie, mais l'histoire politique de nous-mêmes, entreprise qui peut être également qualifiée de « politique de la vérité historique », ou encore de politisation de l'histoire[2]. Précisons qu'une telle politisation ne doit pas s'entendre immédiatement comme une lecture politique de

[1] De telles considérations morales déguisées en histoire des sciences demeurent ainsi indifférentes à bien des penseurs, qu'il s'agisse entre bien d'autres (et pour ne mentionner que des Français), de néo-aristotéliciens comme Michel Villey ou Vincent Descombes, ou de nietzschéens comme Georges Canguilhem ou Michel Foucault, dont l'admiration pour la philosophie stoïcienne est connue.

[2] Voir la définition de la philosophie donnée par Michel Foucault : « la politique de la vérité » (*Sécurité, territoire, population »*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 5).

l'histoire (comme on parle de lecture marxiste ou libérale de la Révolution française), c'est-à-dire d'embrigadement de la réalité historique par une prise de position ayant valeur d'argumentaire politique à l'intérieur du débat contemporain, mais à l'inverse, d'un travail d'arrachement à ce débat et des termes dans lesquels il s'énonce, susceptible de d'ouvrir de nouvelles ressources interprétatives à l'expérience du présent, et par là de nouvelles possibilités d'actions pour l'avenir. Autrement dit encore, il ne s'agit pas tant de politiser l'histoire dans les termes du présent que de remettre ces derniers en perspective en montrant la contingence historique de leur apparition : il s'agit donc de considérer l'histoire, non pas comme un réservoir inépuisable de ressources interprétatives (ce qui est le propre du discours mythique), mais comme un élément de la pensée politique entendue comme recherche de la vérité au sujet de notre existence actuelle.

L'enjeu est de taille, puisqu'il s'agit de comprendre les structures actuelles de la légitimité politique, mais il est aussi relativement restreint, car il ne pourra être question ici que de l'histoire des institutions françaises. A cela, outre l'évident motif d'opportunité, deux raisons essentielles : la première est bien entendu l'ampleur du travail que demanderait une documentation suffisante pour traiter de l'ensemble des structures qualifiées de représentatives existant aujourd'hui de par le monde. La seconde, sans préjuger aucunement de l'universalité du « modèle » des institutions françaises modernes, est le fait qu'elles partagent, avec les institutions américaines, la caractéristique d'avoir un statut singulier dans l'histoire des institutions occidentales, du fait d'événements – la Révolution, les conquêtes napoléoniennes, puis la colonisation, ayant conduit à la diffusion forcée des structures françaises de justification chez les voisins européens de la France, puis dans un certain nombre de pays du monde – dont il n'est pas besoin de rappeler l'importance. En outre, on peut penser sans risque de se tromper que le nombre important de réflexions sur la légitimité des institutions publiques induite par les Révolutions françaises et américaines n'a pas été sans opérer à son tour une rationalisation justificatrice de ces institutions susceptible de leur conférer les apparences de l'universalité de droit – alors même qu'elles sont essentiellement le produit de l'histoire[1].

Pour commencer, il convient de s'attarder à la célèbre réception par Rousseau, à un siècle de distance, de la théorie hobbesienne de l'Etat. De fait, comme on l'a rappelé plus haut, la théorie exposée dans le *Contrat social* exerce sur la réflexion française sur l'Etat une

[1] Sur une telle rationalisation *a posteriori* de l'un des aspects centraux de la doctrine moderne des institutions, il convient de se référer à l'étude classique de Michel Troper, *La séparation des pouvoirs dans l'histoire constitutionnelle française*, Paris, LGDJ, 2e éd., 1980.

influence marquante, en particulier à travers sa réception au sein de l'école française de sciences sociales[1]. Et pourtant, comme tel, l'ouvrage soulève un problème de taille, puisque son auteur condamne fermement et sans ambiguïté la procédure de représentation.

> « La Souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point : elle est la même, ou elle est autre ; il n'y a point de milieu. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires ; ils ne peuvent rien conclure définitivement. Toute loi que le Peuple en personne na pas ratifiée est nulle ; ce n'est point une loi. Le peuple Anglais pense être libre ; il se trompe fort, il ne l'est que durant l'élection des membres du Parlement ; sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. Dans les courts moments de sa liberté, l'usage qu'il en fait mérite bien qu'il la perde. » (*Du contrat social*, III, XV, *op. cit.*, p. 134.)

La loi, rappelons-le, est en effet définie plus haut par Rousseau comme le « rapport (…) de l'objet entier sous un point de vue à l'objet entier sous un autre point de vue », ou encore le phénomène par lequel « tout le peuple statue sur tout le peuple »[2]. La volonté des représentants, quel que soit leur mode de désignation, ne peut à cet égard constituer qu'une volonté partielle, c'est-à-dire précisément ce qui bloque la possibilité de manifestation de la volonté générale[3]. On ne peut donc concevoir aucune extériorité entre les volontés des gouvernants et celles des gouvernés. A cet égard, il y aurait donc continuité entre cette critique de la représentation et les théoriciens contemporains « antinaturalistes » de la représentation qui ne se résolvent pas à limiter en quelque manière la liberté populaire. C'est ainsi que, selon Philippe Crignon, en dépit de leur opposition apparente, il y a une parenté essentielle entre les conceptions hobbesienne et rousseauiste de la légitimité[4].

Pour le saisir, il faut rapidement rappeler les raisons de la célèbre opposition de Rousseau à Hobbes. On sait que le Genevois, faisant fi de la neutralité axiologique définie par Hobbes comme étant le propre de l'état de nature, déclare que son prédécesseur a dépeint un homme mauvais, pour la raison qu'il a confondu état de nature et état social ; raison pour laquelle il

---

[1] Voir *supra*, chapitres 4 et 5. Comme on va le voir, cependant, l'influence de Rousseau sur les théoriciens de la III^e^ République (notamment les juristes) est surtout indirecte. Chez Durkheim, où elle est la plus claire, elle se manifeste de manière ambiguë, sous la forme d'un rejet au plan scientifique (étant donné le caractère insatisfaisant de la théorie de la volonté générale pour l'intelligibilité des rapports sociaux) et d'une reprise au plan symbolique, sous la forme d'une conception de la démocratie pensée comme processus, spirituel plutôt que cognitif, de réflexion de la société sur elle-même qui est la forme même du gouvernement moderne. De la sorte, la volonté générale demeure chez lui le cadre idéologique de la pensée républicaine.

[2] Rousseau, *Du contrat social*, II, VI, *op. cit.*, p. 77.

[3] Rousseau, *ibid.*, II, III, et nos commentaires *supra*, chap. 5.

[4] P. Crignon, « La critique de la représentation politique chez Rousseau », *Les études philosophiques*, n°83, 2007/4, p. 481-497.

lui reviendrait d'avoir, mieux que son prédécesseur, dépeint l'individu naturel comme un être de sentiment plutôt que de raison[1]. Il serait néanmoins plus exact de dire que, à l'anthropologie purement mécaniste de Hobbes, Rousseau adjoint une dimension normative sous la forme de la *voix de la nature* : de fait, les sentiments primitifs décrits par Rousseau (« sentiment de son existence » et « soin de sa conservation », et surtout « amour de soi » et « pitié », entendue comme identification avec l'autre dans sa souffrance), peuvent être qualifiés de « sentiments moraux », ou pour mieux dire, ils sont la modalité sentimentale de l'expérience de la normativité sociale. L'anti-hobbesianisme de Rousseau, en ce sens, apparaît bien comme un anti-positivisme délibéré.

Cependant, à la différence de Locke, cette introduction de normes morales dans l'état de nature ne revêt pas chez lui de caractère théologique, ni ne se fait pas référence aux textes sacrés[2]. C'est bien uniquement à la notion de nature que Rousseau fait référence pour apprécier et évaluer l'ordre des choses humaines[3]. Or c'est bien sans doute la raison pour laquelle ses œuvres politiques devaient prolonger leur influence jusqu'aux représentants d'une discipline qui lui devait apparemment si peu, l'anthropologie du XX^e^ siècle[4]. Rousseau apparaît ainsi rétrospectivement comme celui qui a sans doute le plus consciemment cherché à remettre en cause le « grand partage » des choses et des hommes que Bruno Latour déplore aujourd'hui, en manifestant son refus de fonder les rapports humains sur la connaissance des choses, et par contrecoup, en proclamant la nécessité de fonder l'évaluation de la science naturelle sur ses effets sociaux et non sur son efficacité intrinsèque[5].

On peut dire de ce point de vue que ce que Rousseau conteste chez Hobbes, ce n'est pas seulement qu'il ait confondu état de nature et état social, mais, bien plus profondément encore, qu'il ait cru pouvoir fonder la politique sur les sciences de la nature, comme si l'être humain pouvait être à son tour l'objet d'une connaissance objective. Vu sous cet angle le problème n'est pas d'ordre *moral*, comme si l'homme naturel de Rousseau était bon et celui de Hobbes mauvais, comme on l'a répété à satiété après le premier, mais bien d'ordre

---

[1] Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, GF-Flammarion, 2008, p 93-96. Cette « timidité » de l'homme naturel est un point d'accord entre la critique de Hobbes par Rousseau et celle qu'en fait Montesquieu dans le deuxième chapitre de *L'Esprit des lois* (voir *supra*, 6.1).

[2] Voir sur ce point J. Locke, *Morale et loi naturelle*, Paris, Vrin, 2000 ; et l'introduction de J.-F. Spitz au *Second traité du gouvernement*, Paris, PUF, 1994.

[3] Voir Rousseau, « Profession de foi du vicaire savoyard », *in Emile ou de l'éducation*, Paris, Gf-Flammarion, 2002, où l'affiliation de Rousseau à un théisme naturaliste est manifeste (voir Y. Vargas, *Introduction à l'Emile de rousseau*, Paris, PUF, 1998, chap. VI). On sait bien de fait quel accueil la censure du « roi très chrétien » fit en France à *L'Emile* et *Du contrat social* l'année de leur parution commune (1762).

[4] Voir notamment C. Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », *in Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974 ; et plus généralement *supra*, chapitre 3.

[5] Voir Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, GF-Flammarion, 1999.

*théorique* – quand bien même la manière qui apparaît nécessaire à Rousseau pour exprimer matériellement cette opposition est de se situer sur le terrain moral.

Ceci étant dit, on comprend bien l'intérêt que pouvait malgré tout revêtir la construction hobbesienne aux yeux de Rousseau : il s'agissait bien de reconnaître, comme nous l'avons rappelé plus haut, le caractère absolument *sui generis* des rapports politiques. C'est pourquoi la critique rousseauiste de la représentation ne peut en aucun cas être adressée à la théorie contenue aux chapitres 16 et 17 du *Léviathan*[1], mais bien uniquement aux pratiques en usage en Europe et particulièrement en Angleterre, Rousseau se démarquant en l'occurrence de l'anglomanie de ses contemporains, entre autres Montesquieu et Voltaire, tout en reconnaissant par ailleurs que le procédé représentatif n'est nullement propre au peuple anglais, dans la suite du passage cité plus haut :

> « L'idée des Représentants est moderne : elle nous vient du Gouvernement féodal, de cet inique et absurde Gouvernement dans lequel l'espèce humaine est dégradée, et où le nom d'homme est en déshonneur » (Rousseau, *Du contrat social*, III, XV, *op. cit.*, p. 164).

Sur ce point historique, il est difficile de ne pas donner raison à Rousseau, y compris dans sa remarque sur le « nom d'homme » puisque ce terme désignait la reconnaissance par le vassal de sa soumission au suzerain (ainsi qu'en témoigne encore de nos jours l'expression, légèrement désuète, « je suis votre homme »). Le gouvernement représentatif ne tient donc pas sa particularité spécifique d'une quelconque doctrine philosophique, mais à une institution déposée par l'histoire devant des hommes politiques pénétrés des principes du droit naturel moderne[2]. C'est ici le lieu d'un second point de débat, articulé autour d'un second moment historique. La scène se déplace donc, à quelque trente ans de distance, du cabinet de travail d'un philosophe genevois à l'effervescence du Paris révolutionnaire.

---

[1] D'après P. Crignon, Rousseau, selon toute vraisemblance, n'a pas lu le *Léviathan*, et n'a eu connaissance de sa théorie de la représentation qu'à travers la lecture « déformée et incomplète » de Pufendorf (*loc. cit.*, p. 487).

[2] Il y a tout lieu en cela de s'accorder avec B. Manin lorsqu'il affirme (*op. cit.*, p. 237) que « l'association entre l'idée représentative et l'idée d'assemblée n'est pas une création *ex nihilo* de la pensée politique moderne, mais un legs de l'histoire ». C'est aussi un point que pourraient accorder les tenants de la théorie constructiviste et symboliste de la représentation. De ce point de vue, le débat porte sur la question de savoir si, dans l'interprétation d'une telle invention, il convient de conférer une valeur décisive à sa dimension symbolique ou à sa dimension instrumentale. Mais en réalité, comme l'a montré Lévi-Strauss, les mythes sont indissociables du bricolage, ce qui signifie qu'il convient de saisir leur relation, c'est-à-dire l'incertitude et la précarité de cette alliance plutôt que sa stabilité supposée, que celle-ci atteste de la vigueur d'un mythe ou de l'efficace naturelle d'une technique.

*La représentation et la « doctrine révolutionnaire » française*

Il y a un étrange consensus des naturalistes et des anti-naturalistes sur le caractère imparfaitement démocratique des institutions représentatives. Pour les premiers, cela ne fait guère de doute : le gouvernement représentatif n'est démocratique que pour partie, et la volonté populaire ne saurait en aucun cas s'exprimer directement par le biais de l'organe censé la formuler, qu'il s'agisse du gouvernement de cabinet, des chambres parlementaires ou des deux réunies. Il y a bien, à cet égard, un hiatus entre les thèses de Hobbes et de Rousseau et les idées des constitutionnalistes révolutionnaires. Les seconds ne le contestent pas, mais déplorent que les principes aient été ainsi trahis par leurs interprètes malencontreux. Ainsi, pour Philippe Crignon, « des modifications théoriques profondes ont touché le sens de la souveraineté populaire et de la volonté générale »[1]. Les principaux responsables sont aisément identifiables : ce sont ceux qui ont, par un tour de passe-passe sulfureux, substitué à la participation ontologique décrite par Hobbes et prolongée par Rousseau la simple procédure élective de désignation des dirigeants, en avançant la sempiternelle justification fallacieuse de la démographie et de l'extension territoriale qui rendraient impossibles, dans les Etats modernes, la participation qui faisait la vigueur des Républiques antiques, et le sens civique partagé qui lui conférait son irremplaçable saveur. Philippe Crignon est un des rares auteurs à l'énoncer en toute clarté :

> « Le premier déplacement a été effectué par Sieyès, il consiste à passer du peuple à la nation. A la différence du peuple chez Rousseau, qui résulte du pacte d'association, la nation de Sieyès est une donnée initiale, qui possède déjà sa volonté générale, naturelle, avant même l'établissement de l'institution politique. (…)
>
> Le second déplacement, dans le prolongement du premier, a consisté à passer d'un concept politique de la volonté générale à un concept juridique. C'est ce que fait exemplairement Carré de Malberg qui oppose à la souveraineté populaire de Rousseau (sans représentation) la souveraineté nationale. L'Etat n'est donc qu'une personne juridique, une fiction, une abstraction qui n'a don, à proprement parler, aucune volonté. La théorie de l'organe que développe le publiciste français radicalise le mutisme du peuple et finit de justifier un système où les représentants ont moins pour tâche de transmettre une volonté introuvable que de la produire aux-même. » (P. Crignon, *loc. cit.*, p. 496-497.)

Comme on le verra, cette thèse n'en paraît pas moins absolument indéfendable, tant sur le fond (les attendus théoriques chez les auteurs visés) que sur la forme (le fondement de

[1] P. Crignon, « La critique de la représentation politique chez Rousseau », *loc. cit.*, p. 496.

l'argumentation, en l'espèce la distinction de la conception ontologique et de la conception juridique de la légitimité, et l'opposition du peuple à la nation). Cependant, quoi qu'il en soit du fondement allégué de ces accusations, on peut constater que ce qui les motive est cette conséquence paradoxale de la théorie antinaturaliste de la représentation qui consiste à hypostasier un ordre de justification dont elle montre par ailleurs qu'elle n'a pas à proprement parler de fondement naturel. Naturalistes et antinaturalistes se rejoignent donc sur le caractère antidémocratique des institutions républicaines. Tous restent ainsi pris dans la double logique d'un fondement de la légitimité du gouvernement qui serait fondé sur la volonté des gouvernés, que celle-ci soit considéré du point de vue de sa réalité objective (mentale ou symbolique) ou de ses intentions déclarées (antécédentes pour les uns, conséquentes pour les autres). La notion de peuple, qu'on en reconnaisse pleinement la dimension mythique ou que l'on déplore sa disparition, commande toujours fondamentalement les théories, qu'elles soient positives ou critiques, de la légitimité politique moderne ; ainsi, tous s'accordent ainsi remarquablement sur le caractère *libéral* des institutions républicaines modernes.

Ce libéralisme se caractérise essentiellement par l'idée que le fondement *réel* de la légitimité se distingue de son fondement *supposé et prétendu*, et qui est la volonté du peuple[1]. La logique mythique du consentement populaire viendrait ainsi se briser sur la dure naturalité de l'autorité, au mépris de la justification dont elle est toujours censée procéder ; et, en contrepartie de cette émancipation des *aristoi* naturels que sont les gouvernants de l'ordre des justifications, les gouvernés se voient reconnaître la fameuse liberté concernant ce qui touche à la sphère « privée »[2]. C'est sur ce sophisme naturaliste, qui consacre l'abandon des principes mêmes censés soutenir l'ordre public, et non pas sur les prétendues considérations matérielles tenant à l'impossibilité de rassembler l'ensemble des citoyens des nations modernes, que repose en réalité la distinction érigée en principe de la doctrine libérale de gouvernement les « actions privées » et les « actions publiques »[3]. Un méphitique parfum de cynisme et d'illusions perdues flotte ainsi sur l'essentiel de la littérature consacrée à la question de la théorie démocratique de la représentation[4]. Il n'y a pourtant aucune nécessité à cela.

---

[1] Pour plus de développements sur des auteurs ayant développé, sur ces bases, une théorie du gouvernement représentatif explicitement affranchie du dogme du consentement populaire, voir B. Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, *op. cit*., chap. V, et *infra*, chap. 7, nos développements en ce sens sur la thèse de Schumpeter.

[2] Voir B. Constant, *op. cit.*

[3] Nous reviendrons sur les rapports structurels entre libéralisme et naturalisme au cours de la troisième partie.

[4] Il convient toutefois de signaler dès à présent l'une des exceptions les plus remarquables (et récentes) à cet attristant climat général, l'étude de N. Urbinati, *Representative Democracy* (Chicago, Chicago University Press, 2006), sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre suivant.

Pierre Brunet, dans l'étude déjà citée sur la conception juridique de la représentation dans l'histoire constitutionnelle française, a ainsi montré que la notion de « souveraineté nationale » avancée par les Constituants de 1791 n'avait nullement pour signification, comme le prétend l'interprétation dominante, de substituer sans plus une figure laïque à la figure divine de la légitimité, au détriment du fondement « réel », ou encore naturel, de la « souveraineté populaire ». Le croire reviendrait en effet à méconnaître, ou (pour les tenants du la théorie constructiviste et symboliste de la représentation) à ne pas suivre jusqu'au bout les conséquences du *fait* que l'autorité ne saurait avoir de fondement *naturel*, mais qu'elle est et demeure de bout en bout le corrélat d'un ordre de significations et de justifications ordonnées, insusceptible d'être rabattu sur, ou retraduit dans celui des causes et des effets[1].

Cette interprétation repose sur l'idée que « peuple » et « nation » ne pouvaient pas être considérés comme synonymes en France à la fin du XVIII^e^ siècle. L'origine en serait la mémorable déclaration des députés du Tiers du 17 juin 1789 par laquelle ces derniers se déclarèrent représentants de la « nation » tout entière. Les députés du Tiers étaient convoqués, comme on le sait, dans le cadre des institutions d'Ancien Régime, les Etats Généraux, institution alors quasiment tombée en désuétude, et dont l'objet en l'occurrence était la levée de nouveaux impôts en raison de la crise financière que traversait le royaume, conjuguée à la crise de confiance politique qui atteignait son souverain légitime[2]. Ils étaient liés par cette représentation « féodale » que dénonçait Rousseau. C'est donc par un véritable coup de force qu'ils ont substitué à leur mandat impératif un tout autre objet (« l'œuvre de restauration nationale », spécifiée trois jours plus tard, lors de la séance dite du Serment du jeu de paume, en rédaction d'une Constitution). Or il est difficile d'admettre que les députés du Tiers aient pu méconnaître ce qu'ils faisaient (ce qui correspond à l'interprétation de Carré de Malberg) : il faut donc qu'ils aient procédé par machiavélisme, le terme de représentants témoignant du fait qu'ils auraient « tenté de masquer l'usurpation de la souveraineté populaire que recelait la motion du 17 juin en conservant un terme ancien »[3]. Au contraire, pour Brunet,

---

[1] P. Brunet (*op. cit.*, p. 102-107) montre ainsi en outre de façon convaincante que la lecture libérale de Sieyès endossée par la plupart des commentateurs ne résiste pas à l'analyse, le concept de nation ne pouvant faire chez lui référence à une réalité empirique (d'ordre sociologique), mais bien à une catégorie de justification, qui « sert à Sieyès d'hypothèse logique nécessaire justifiant l'existence de représentants lesquels ne sont pas distincts des gouvernés de telle sorte que le clivage est effacé » (p. 105). Aussi surprenant que cela puisse paraître à ses lecteurs « désenchantés et avertis », ce géant de la pensée politique n'était donc ni naïf, ni cynique : il raisonnait en philosophe conséquent et averti et *prenait au sérieux ses propres catégories conceptuelles*.

[2] Voir Denis Richet, *La France moderne : l'esprit des institutions*, Paris, Flammarion, 1973, livre III ; J. Krynen, « La représentation politique dans l'ancienne France », *Droits*, n°6, 1987, p. 31-44.

[3] Brunet, *op. cit.*, p. 83. L'auteur cite, à l'appui de cette thèse, Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989, p. 25-26, et *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation*, Paris, Gallimard, 1995. Quant à Guillaume Bacot, auteur d'une thèse critique sur Carré de

« les révolutionnaires savaient qu'ils étaient en train de modifier le concept de représentation, mais ils savaient aussi que cette modification était inévitable car elle constituait le seul moyen dont ils disposaient pour échapper à l'autorité du roi et des ordres privilégiés. Autrement dit, il s'agit d'une justification rationnelle de leur action. De sorte qu'on ne saurait parler d'« usurpation » de la souveraineté populaire, si par usurpation on entend l'appropriation sans droit par la violence ou la fraude du pouvoir ou du droit ou encore du bien d'autrui. Seule une conception jusnaturaliste de la souveraineté[1], où la souveraineté du peuple serait antérieure aux hommes de 1789 et les empêcherait d'agir, pourrait défendre une telle thèse. » (P. Brunet, *op. cit.*, p. 83.)

Il est capital de comprendre ici que ne voir dans cette « justification rationnelle de leur action » qu'une *rationalisation factice* serait profondément erroné. Car la recherche de la justice, c'est-à-dire de l'ordonnancement *formel* des choses et des actes à qui il confère des valeurs hiérarchisées, revêt bien un caractère de nécessité absolue et universelle, quelles que soient les déterminations *matérielles* qu'on est susceptible d'y conjuguer. Les députés du Tiers se savaient en butte à l'injustice, en l'espèce la facticité des décisions qu'on opposait à leurs désirs (l'iniquité la plus flagrante étant, comme c'est bien connu, le maintien, au sein des Etats Généraux, du vote par ordre au détriment du vote par tête, alors même que l'ordre du Tiers recouvrait l'écrasante majorité de la nation, unie dans le rejet même dont elle faisait l'objet de la part des deux autres ordres[2]). Or le propre de la recherche de la justice est qu'elle ne procède pas  partir d'un fondement matériellement connu ni objectivement attesté[3].

Sur ce point, notre propos déborde inévitablement celui de Pierre Brunet, qui se veut relever de la pure science du droit, et se limiter à mettre en lumière les significations exactes des concepts juridiques, de manière « réaliste », c'est-à-dire démystifiante, en se limitant à restituer la logique propre aux intentions des acteurs les ayant mis en œuvre[4]. Mais ce faisant, nous ne faisons que le prolonger, dussions-nous pour ce faire nous avancer sur le terrain où, pour les raisons disciplinaires qui lui sont propres, celui-ci refuse de s'aventurer, de la philosophie politique. Prendre au sérieux les raisons des acteurs en cessant d'en postuler de

---

Malberg, il avance la thèse d'une croyance des représentants à leur capacité de refléter fidèlement la volonté des citoyens.

[1] Nous dirions ici : une conception « ontologique », la notion de « jusnaturalisme » s'entendant ici par opposition à la théorie « pure » (ou scientifique) du droit dont se réclame l'auteur, c'est-à-dire à une théorie du droit fondée en nature et non pas sur l'objectivité particulière à un ordre normatif. Pour une définition du positivisme juridique comme machine de guerre contre le caractère « idéologique » des théories du fondement naturel du droit, voir Kelsen, *op. cit.*, p. 115-116.

[2] Voir Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-Etat ?*, Paris, Flammarion, 1988, chapitre III.

[3] Il est à peine besoin de spécifier à quel point le présent propos, sur ce point, s'éloigne de la position élaborée par Rawls, ainsi que du débat dont celle-ci fut à l'origine (voir J. Rawls¸ *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1997).

[4] Voir Brunet, *op. cit.*, « Introduction ».

supérieures (qu'il s'agisse de la volonté de Dieu ou de celle du peuple) ne signifie rien d'autre que le fait que les normes n'existent que pour autant qu'elles sont souhaitées ; que leur objectivité et leur universalité est celle d'une exigence et non d'un phénomène matériel. De fait, *il y a* une expérience universelle de la justice, mais celle-ci ne se définit que formellement, et demeure matériellement vide. Si les justifications sont toujours incomplètes à celui qui adopte le regard éloigné, pour ceux dont elles régissent l'existence, en revanche, elles ont toujours un aspect achevé et inaltérable. C'est l'expérience subjective de la règle qui a un caractère absolu, non ses déterminations objectives, dont la contingence saute aux yeux.

On comprend dès lors la nécessité qu'il y a tout à la fois à prendre au sérieux le caractère fondamental du concept de volonté populaire comme fondement matériel de l'action gouvernementale : il s'agit bien d'un mythe, mais d'un mythe *effectif – notre* mythe, si l'on veut – et qui constitue comme tel le terrain sur lequel les luttes politiques, qui sont des luttes pour la justice et l'autorité légitime contre l'imposition arbitraire d'un pouvoir aveugle dans un champ de forces entièrement dénuées de signification, se déroulent *effectivement*. Le nier reviendrait à nier à ceux qui n'ont d'autre choix que d'endosser ces raisons la signification de leurs actes et la valeur de leur choix, mais aussi à s'illusionner gravement sur soi-même et sa capacité à endosser d'autres raisons que celles que les circonstances historiques ont déposées devant nous. Ce bricolage est précaire, sans doute, mais il est de notre condition : encore une fois, que l'ordre du monde et le sens des mots soient perpétuellement à constituer ne relève en aucun cas d'un choix, mais d'une nécessité rigoureuse et contre laquelle il n'est pas en notre pouvoir de nous soulever[1]. Comme on l'a vu, ce n'est pas seulement là la seule manière concevable de saisir adéquatement la moralité des actes, mais aussi la rationalité même de l'action. De fait, les éléments de justification qui apparaissent assemblés de manière purement aléatoire lorsqu'on les observe avec distance ne sont jamais en réalité que les aspects toujours changeants de la même exigence d'ordre et de justice : pour reprendre les termes de Lévi-Strauss, ces éléments ne sont pas purement arbitraires, mais leur signification leur est conférée par le groupe de transformation dont ils relèvent, et dont la nature demeure quant à elle inchangée. Et c'est bien l'unique raison pour laquelle nous pouvons retrouver dans les traces de l'existence de nos prédécesseurs les échos affaiblis de l'ordre dont, à notre tour, nous cherchons la formule exacte – alors qu'il est si difficile de la saisir lorsque les traces en question appartiennent à des groupes avec lesquels les communications temporelles ou

[1] C'est ce que sans doute personne, mieux que Platon, n'a jamais mis en lumière ; voir entre autres, sur ce point, l'immortelle réfutation de Calliclès menée par Socrate dans le *Gorgias*.

spatiales avec nos propres vies sont inexistantes, et qui nous apparaissent, pour cette raison, farfelus, ridicules, et pour tout dire, primitifs.

C'est pourquoi il y a lieu de suivre Pierre Brunet dans sa mise en lumière du caractère authentiquement *révolutionnaire* des événements de juin 1789 :

> « Ce que les députés du Tiers ont donc conquis le 17 juin est donc proprement révolutionnaire : le corps politique n'est désormais plus contenu dans le roi mais dans l'Assemblée laquelle, comme le roi, prend alternativement les traits du corps entier ou de sa tête. En d'autres termes, la volonté de cette Assemblée ne peut être que la volonté de la nation elle-même puisque cette Assemblée est composée des membres qui donnent vie à la nation. (…)
>
> Peut-on, dans ces conditions, parler de « substitution » de la nation au roi et dire que la nation s'est substituée au roi le 17 juin ? Elle est séduisante et exacte si l'on veut dire que le monarque souverain a été remplacé par la nation. Mais alors, la formule est trompeuse puisqu'elle laisse penser que la nation a, comme le roi eût pu le faire, agi d'elle-même, sur le fondement de sa propre autorité. Mieux vaudrait donc parler non de substitution à propos d'entités telles que le roi ou la nation, mais de substitution de justification : les hommes du 17 juin ont substitué une justification à une autre. » (P. Brunet, *op. cit.*, p. 89.)

Ce sont bien en effet les procédures de la justification, et non l'être même des choses, qui sont porteuses d'émancipation, et à ce titre, les bouleversements apportés brutalement à la structure de l'autorité en 1789 méritent effectivement, par leur ampleur, d'être qualifiés de révolutionnaires. Ce qui mérite en effet d'être qualifié de révolutionnaire, non pas simplement en 1789, mais en tout temps et en tout lieu, c'est de montrer que les justifications du pouvoir sont *toujours arbitraires*. Par conséquent, reprocher aux futurs Constituants d'avoir invoqué la souveraineté nationale plutôt que la souveraineté populaire revient donc à occulter la portée de leur geste en projetant sur le débat qu'ils ont su mener victorieusement les termes d'un débat qui ne pouvait se tenir qu'ultérieurement. Car il fallait bien en finir avec la souveraineté monarchique de droit divin pour commencer à chercher à cette nouvelle souveraineté un fondement en nature (ce qui ne pouvait être qu'un geste d'une portée bien moindre que celui de leurs prédécesseurs), et par suite, étant donné l'impossibilité d'introduire de force des catégories naturelles au sein d'un ordre symbolique, à s'exaspérer inévitablement du caractère sempiternellement « biaisé », « fallacieux » ou « idéologique » des fondements allégués par les divers régimes[1]. En cela, on peut s'accorder avec Didier Mineur : les origines de la crise de la représentation sont exactement contemporaines de celles du mythe de la représentation ; mais il convient bel et bien de prendre ce mythe comme tel, à savoir le corrélat de discours

[1] Cf. l'heureuse formule de Pierre Rosanvallon (*op. cit.*) pour qualifier rétrospectivement les débats sur la représentation populaire en France au XIX^e^ siècle : « le peuple introuvable ».

condamnés d'eux-mêmes à l'impuissance, et non point l'horizon transcendantal de l'époque « ouverte » par les événements de 1789, aussi décisifs que ceux-ci puissent paraître.

On comprend alors, pour conclure sur ce point, ce qu'il y a de vivant (et de non mystificateur) dans la philosophie moderne du droit naturel, indépendamment des sophismes naturalistes que l'on a pu tenter de faire découler de l'idée de consentement. Il appert en effet de cette analyse que les fondements démocratiques de l'autorité sont bel et bien la cohérence d'un ordre de sens et de justification qui permet de conférer à tous ceux qui en relèvent, gouvernants comme gouvernés, une égalité radicale, qui tient à la pure forme de leurs relations et non à quelque contenu matériel que ce soit. La notion d'autorité est celle d'un pouvoir reconnu, nul pouvoir ne pouvant s'imposer par la seule contrainte : un pouvoir qui en est à utiliser la contrainte manifeste par là son impuissance. C'est bien la notion abstraite d'un ordre général qui fonde ce que nous sommes accoutumés à nommer l'égale dignité des personnes, et qui vient du fait très simple que l'effectivité d'un ordre dépend uniquement de ceux qui en reconnaissent la légitimité. Sur ce point, il n'y a rien à reprocher à la grammaire de la « nature objective » et du « consentement subjectif », par laquelle les jusnaturalistes ont exprimé cette vieille vérité : en elle-même, elle n'était pas moins légitime qu'une autre, et, parce qu'elle était la mieux reçue dans leur temps, elle leur a permis de combattre efficacement l'arbitraire royal et de faire effectivement progresser la justice. La structure fondamentalement démocratique de l'autorité n'en excède pas moins, et de loin, les bricolages contingents auxquels les circonstances ont conduit les hommes passionnés qui, dans le chaudron de l'urgence, ont su se saisir avec bonheur des problèmes de justification imposés par la déréliction des vieilles structures symboliques. C'est la raison pour laquelle il est si profondément aberrant de réduire la notion de démocratie à la forme des seules institutions occidentales : la démocratie est partout où il y a un ordre reconnu, c'est-à-dire partout où il y a des hommes pour le rechercher. Les Occidentaux ne sont investis d'aucune mission civilisatrice à cet égard ; bien au contraire, une telle croyance n'est jamais que l'effet d'un désir d'hégémonie qui perpétue les rapports de force plutôt qu'il ne les dissipe, ni ne les « dépasse ».

## 6.4 Souveraineté nationale et représentation dans la doctrine républicaine classique

Nous n'entrerons pas, faute de compétence et parce que ce n'est pas à proprement parler l'objet de cette étude, dans l'histoire des significations successives de la notion de représentation au sein des différents ordres de justification « authentiques » que l'on désigne ordinairement du terme de Constitutions (en incluant dans celles-ci, à l'exemple de l'école dite du réalisme interprétatif en théorie juridique, les éventuelles transformations imposées par les circonstances et les intentions des acteurs historiques à des textes demeurés par ailleurs textuellement inchangés)[1]. Il paraît toutefois nécessaire de revenir sur un point particulièrement important de cette histoire, à savoir la théorisation du gouvernement représentatif chez les premiers constitutionnalistes modernes, à l'orée de la III^e^ République. Un tel retour s'impose pour deux raisons : d'une part, il permet de saisir le point de passage le plus important entre les principes de légitimité établis au XVIII^e^ siècle et l'époque actuelle ; d'autre part c'est aussi l'occasion d'apporter quelques éclaircissements sur la doctrine en question. Nous examinerons au chapitre suivant les théories critiques du gouvernement représentatif et les définitions alternatives de la légitimité démocratique.

Parmi les juristes du tournant du siècle dont les œuvres ont durablement marqué les interprétations juridiques du XX^e^ siècle, deux auteurs en particulier doivent retenir ici l'attention pour s'être confrontés directement à la question de la légitimité de gouvernement représentatif : il s'agit d'Adhémar Esmein et de Raymond Carré de Malberg[2]. Là encore, la thèse selon laquelle ces auteurs défendent une conception libérale du régime représentatif, pour répandue qu'elle soit, si elle peut se justifier pour le premier, n'est pas sans poser de sérieuses difficultés pour le second[3].

---

[1] Nous renvoyons pour cela, d'abord, à l'étude de Pierre Brunet, qui s'attache à la période révolutionnaire, puis à celles de la Restauration et de la V^e^ République. De ce point de vue, l'histoire exhaustive des doctrines juridiques de la représentation démocratique reste à écrire. – Sur le courant dit du « réalisme de l'interprétation », voir à nouveau l'importante Introduction à ce même ouvrage, ainsi que, entre autres, Eric Millard, art. « Réalisme » *in* Alland et Rials (dir.), *Dictionnaire de la culture* juridique, Paris, PUF, 2003 ; Michel Troper, « Réplique à Otto Pfersmann », *Revue française de Droit Constitutionnel*, 2002/2, n°50, p. 335-353.

[2] Les noms des deux autres grands publicistes de l'époque, Léon Duguit et de Maurice Hauriou, ne peuvent évidemment être passés ici sous silence, mais ils feront l'objet de développements ultérieurs, leurs œuvres se signalant davantage, du point de vue de cette étude, par leur réflexion sur la relation entre droit et sciences sociales que par leur ancrage dans les principes du droit naturel moderne. Nous reviendrons néanmoins en son temps sur cet aspect de leur réflexion (voir *infra*, troisième partie).

[3] Voir sur ce point, outre les remarques de Philippe Crignon rapportées ci-dessus, l'étude de Marie-Joëlle Redor, *De l'Etat légal à l'Etat de droit*, Paris, Economica, 1992. L'assise de la critique de cette dernière peut être qualifiée de marxiste au sens large, en ce qu'elle se réclame essentiellement de Lukàcs (voir *supra*, chap. 4, et *infra*, chap. 7, pour une analyse des limites de la critique marxiste des institutions représentatives). Pour Esmein, on se reportera à son *opus magnum*, *Eléments de droit constitutionnel français et comparé*, 6^e^ éd., Paris, LGDJ,

Adhémar Esmein, en dépit du relativisme que lui inspire sa position d'historien et de comparatiste, développe en effet une conception du gouvernement représentatif que l'on peut qualifier de *rationaliste* et de *libérale* au sens où, opposant la notion de raison à celle de volonté, elle dénonce le mythe d'une conception absolutiste d'une expression de la volonté populaire par les gouvernants, au nom du caractère erroné des théories classiques de l'état de nature et de la dangerosité de la notion de pacte social pour les libertés individuelles, en accord avec la thèse libérale selon laquelle les théories du contrat social conduiraient inévitablement à la destruction de ces dernières[1]. La véritable légitimité du gouvernement représentatif viendrait, en réalité, de la « raison » et du « droit des individus » ainsi que de « l'opinion publique », contre laquelle aucun tyran de peut aller[2]. En dépit du flou de la formulation (les « droits des individus » pouvant aussi bien s'entendre au sens d'un « droit subjectif » absolu de légitimation des décisions publiques), on retrouve bien les principes essentiels de la doctrine libérale selon laquelle le gouvernement représentatif est le gouvernement des meilleurs citoyens chargés, par leurs discussion, d'élaborer des actions raisonnées et soumises à l'exercice du jugement public[3]. La délibération et la publicité des décisions, plutôt que la formulation collective d'une volonté commune, sont dès lors considérées comme les véritables piliers de la légitimité du gouvernement. Ainsi :

« il n'est pas vrai que la loi soit nécessairement et simplement l'expression directe et immédiate de la volonté générale, formulée d'une façon précise par la majorité des citoyens. Elle est, avant tout, une règle de justice et d'intérêt public. Si elle a nécessairement pour base l'autorité du souverain, personne n'oserait dire que le souverain pourrait, de parti pris, édicter des lois injustes ou nuisibles ; et le système de gouvernement qui, tout en faisant de la nation la source constante de toute autorité, pourra le mieux assurer que de semblables lois ne seront pas votées de bonne foi, mais par erreur, ce système sera meilleur et plus légitime. Le gouvernement représentatif fournit-il plus de chance que le gouvernement direct pour obtenir une législation juste, utile,

---

2001 [1914] ; et pour Carré de Malberg, outre la *Contribution à la théorie générale de l'Etat* (Paris, Dalloz, 2004), à l'étude sur *La loi, expression de la volonté générale* (Paris, Economica, 1999 [1931]).

[1] Voir A. Esmein, *op. cit.*, p. 279. Sur ce point, voir notamment les célèbres critiques adressées à Rousseau par Benjamin Constant, selon lesquelles le *Contrat social* peut être considéré comme une explication des errances de la Terreur révolutionnaire.

[2] *Ibid.*, p. 287.

[3] Voir sur ce point les développements de B. Manin, *op. cit.*, chap. V, qui s'inscrit totalement dans cette tradition inaugurée par John Stuart Mill (à qui il se réfère abondamment) de justification du fonctionnement actuel des institutions en se limitant à des considérations purement descriptives. C'est encore une fois passer sous silence le caractère fondateur (et non accessoire) de la dimension symbolique des actions publiques, et se condamner à méconnaître la structure propre des institutions gouvernementales. Voir John Stuart Mill, *Considérations sur le gouvernement représentatif*, Paris, Gallimard, 2009, et le chapitre suivant pour plus de développements sur ce point.

rationnelle ? Là est toute la question, et cette question ne saurait être douteuse. » (A. Esmein, *Eléments de droit constitutionnel français et comparé*, Paris, LGDJ, 2001 [1914], p. 400-401.)

Outre son caractère synthétique et sa grande clarté, l'intérêt de cette argumentation anti-rousseauiste est de mettre en lumière la catégorie sur laquelle s'appuie toute la justification libérale du gouvernement représentatif, c'est-à-dire la notion de gouvernement *direct*, ou de « *démocratie directe* » si l'on parle de « *démocratie représentative* ». De fait, l'expression de « démocratie directe » semble s'être imposée dans l'usage courant ; elle n'a pourtant pas le moindre sens historique ni institutionnel.

On a vu que, puisque la démocratie ne doit pas s'entendre comme un régime politique particulier mais comme le corollaire structurel de l'exercice de l'autorité, l'opposition d'une démocratie « directe » à un gouvernement fondé sur la justice intrinsèque de la loi est dépourvue de signification et n'est en fait qu'une justification maladroite des institutions politiques actuelles. La maladresse tient à ce qu'on n'a jamais vu ni ne verra jamais quelque chose comme une démocratie directe, dans laquelle les institutions font que, selon la formule déjà citée de Rousseau, la loi se présente effectivement et *directement* comme le rapport du peuple entier sous un point de vue au peuple entier sous un autre point de vue. Ainsi, les dénonciateurs libéraux du *Contrat social* ont beau jeu de dénoncer chez son auteur une thèse qui en est absente, en gommant par là même la dimension profondément problématique de l'ouvrage. Comme on l'a vu plus haut (chapitre précédent), les thèses de Rousseau sur la volonté générale doivent en effet être prises de manière métaphorique et non pas littérale[1].

Ce qui l'atteste plus que tout est son insistance sur la dimension objective de l'autorité, dont le thème parcourt tout l'ouvrage, depuis la théorie du législateur qui accompagne la théorie de la loi au deuxième livre jusqu'au chapitre sur la religion civile qui clôt l'ouvrage. C'est cette dimension objective de l'autorité qui échappe à la volonté du peuple, et qui introduit la fameuse discordance entre la raison et le désir du peuple :

« De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui le guide n'est pas toujours éclairé. (…) Les particuliers voient le bien qu'ils rejettent : le public veut le bien qu'il ne voit pas. Tous ont également besoin de guides : Il faut obliger les uns à conformer leurs volontés à leur raison ; il faut apprendre à l'autre à connaître ce qu'il veut. Alors des lumières publique résulte l'union de l'entendement et de la volonté dans le corps social, de là l'exact concours des parties, et enfin la plus grande force du tout. » (Rousseau, *Du contrat social*, II, VI, *loc. cit.*, p. 79.)

[1] Il reste à se demander si la notion de démocratie directe peut faire référence à quelque expérience historique que ce soit. Plutôt que de nous lancer dans une revue empirique interminable, nous renvoyons ici aux analyses proposées dans le chapitre suivant.

Mais comme on ne l'ignore pas, ce n'est pas à la raison, universelle ou transcendantale, que Rousseau fait appel pour réunir enfin les deux aspects de la légitimité de l'Etat, mais à la figure ambiguë d'un *créateur des lois* ou « Législateur », qui aura pour fonction d'incarner – sur la scène du texte à défaut de celle de l'Histoire – la pure nécessité formelle de la justice. Car le Législateur rousseauiste ne se substitue pas au peuple : il n'a pas vocation à gouverner les hommes, mais ne fait, selon la suggestive expression de Rousseau, que « gouverner aux lois » ; et c'est même à la seule et expresse condition qu'il ne gouverne *qu'à elles* que son autorité peut ne pas être tyrannique[1]. Commander aux lois, c'est n'être pas soumis à elles, c'est n'être pas tout à fait humain (« il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes »[2]).

C'est la raison pour laquelle son autorité ne peut s'imposer directement, ni à la volonté du peuple, puisqu'il ne s'agit pas de lui en prescrire matériellement un contenu particulier, ni à sa raison, puisque la rationalité du gouvernement doit être l'effet, et non la cause, de la volonté populaire, de qui il n'y a rien à attendre du point de vue de la rationalité. De ce point de vue, il ne sert à rien de se lamenter sur l'irrationalité du peuple, puisqu'il est dans la nature des choses que les gouvernés ne n'intéressent pas à des matières éloignées par nécessité de leurs préoccupations quotidiennes[3]. Ainsi, non seulement Rousseau anticipe les critiques que lui adresseront les naturalistes libéraux, mais il affronte le problème avec bien plus de rigueur que ne le font ces derniers, qui se contentent d'invoquer la raison du *jugement* populaire (quitte à en déplorer périodiquement l'insuffisance) au détriment de la *volonté* populaire. Et il indique de surcroît, non pas la solution matérielle du problème, mais sa solution logique.

« Ainsi donc le Législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse enchaîner sans violence et persuader sans convaincre. (…)

Cette raison sublime qui s'élève au-dessus de la portée des hommes vulgaires est celle dont le législateur met les décisions dans la bouche des immortels, pour entraîner par l'autorité divine ceux que ne pourront ébranler la prudence humaine. » (*Ibid.*, p. 82.)

---

[1] « (…) si celui qui commande aux hommes ne doit pas commander aux lois, celui qui commande aux lois ne doit pas non plus commander aux hommes ; autrement ses lois, ministres de ses passions, ne feraient souvent que perpétuer ses injustices, et jamais il ne pourrait éviter que des vues particulières n'altérassent la sainteté de son ouvrage » (Rousseau, *Du contrat social*, II, VII, *loc. cit.*, p. 80).

[2] *Ibid.*, p. 79.

[3] « Les sages qui veulent parler au vulgaire leur langage au lieu du sien n'en sauraient être entendus. (…) Les vues trop générales et les objets trop éloignés sont également hors de sa portée ; chaque individu ne goûtant d'autre plan de gouvernement que celui qui se rapporte à son intérêt particulier, aperçoit difficilement les avantages qu'il doit retirer des privations continuelles qu'imposent les bonnes lois » (*ibid.*, . 81-82).

Cette « autre ordre » désigne bien ce que l'on peut appeler le plan de la dimension symbolique des actes et des décisions. Le fait que les grandes figures historiques correspondant à l'image que Rousseau donne du législateur, comme Moïse ou Lycurgue, aient entouré leurs édits de l'autorité de forces *surnaturelles* montre, non pas bien sûr qu'ils étaient effectivement en relation avec de tels êtres supérieurs, mais que c'était là un corollaire inévitable de la spécificité de leur action. Spécificité dont ils ont nécessairement conscience, puisqu'ils savent bien qu'ils ne s'autorisent que d'eux-mêmes (ainsi, bien sûr, que de la nécessité impersonnelle qui les pousse à agir ainsi), ce pourquoi, pour que leur opération réussisse, ils doivent se tenir strictement leur rôle et se plier aux nécessités que celui-ci leur impose : « la grande âme du législateur est le vrai miracle qui doit prouver sa mission. (…) De vains prestiges rendent un lien passager, il n'y a que la sagesse qui le rende durable »[1]. Une telle « sagesse » doit donc s'entendre à la fois au sens de la capacité rationnelle à identifier les règles susceptibles de convenir à un peuple donné, et à celui de la capacité pratique à agir conformément au rôle que la nécessité impose.

« A tous égards un homme extraordinaire dans l'Etat »[2], le Législateur se situe donc exactement sur les bornes de celui-ci : ni réellement au dedans puisqu'il commanderait alors aux hommes et dépasserait sa fonction, à la manière du tyran aristotélicien qui ne légifère que pour lui-même, ni réellement en dehors, puisqu'autrement il ne pourrait être entendu de ceux à qui il s'adresse ; « miracle » logiquement nécessaire en dépit de son caractère profondément paradoxal, mais historiquement rare pour cette même raison, la figure du Législateur montre bien que la volonté générale, contrairement à la lecture révolutionnaire puis libérale du *Contrat social*, ne saurait en aucun cas s'exprimer sans médiation. Le législateur est comme son organe, au sens vocal du terme, ce sans quoi il ne serait pas concevable qu'elle soit objectivement identifiable.

C'est donc tout le sens de cette deuxième partie du deuxième livre, après la définition de la loi posée dans le chapitre central de ce dernier, que de développer les principaux aspects de cette objectivité que sont les caractéristiques du peuple (qui n'est encore que dans le « second état de nature », encore frappé de déchéance ; chapitre VIII), l'extension du territoire (chapitre IX) et son rapport avec le nombre de la population et avec le moment propice à l'institution des lois (chapitre X), l'objet de la législation, à savoir « la liberté et l'égalité », quelle que soit

[1] *Ibid.*, p. 82-83.
[2] *Ibid.*, p. 81.

l'interprétation que les hommes soient susceptibles de donner à ces termes (chapitre XI)[1], et enfin les différents types de lois (chapitre XII).

L'ombre gigantesque de Montesquieu plane sur ces pages pénétrées du sens de « l'esprit des lois » et non de leur simple lettre. C'est sans doute dans ce dernier chapitre que se manifeste le plus clairement que la volonté générale excède largement la législation positive. Rousseau commence en effet par distinguer trois types de lois : « politiques », pour régir les rapports « du tout au tout, ou du Souverain à l'Etat » (elles sont l'objet propre du *Contrat social*), « civiles », pour régir les rapports « des membres entre eux ou avec le corps entier », et enfin « criminelles », dont l'objet est la désobéissance et la peine qui la sanctionne, et qui « dans le fond sont moins une espèce particulière de lois, que la sanction de toutes les autres »[2]. Cette typologie est originale dans la mesure où elle se fonde sur la dimension symbolique de la loi, en montrant par conséquent que celle-ci ne procède pas des individus, mais de leur inscription dans un ordre général qui régit leurs rapports[3]. A cela s'ajoute cependant une quatrième sorte de lois, « qui fait la véritable constitution de l'Etat » :

> « Je parle des mœurs, des coutumes, et surtout de l'opinion ; partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres : partie dont le grand Législateur s'occupe en secret, tandis qu'il paraît se borner à des règlements particuliers qui ne sont que le cintre de la voûte, dont les mœurs, plus lentes à naître, forment enfin l'inébranlable Clef. » (*Ibid.*, chap. XII, p. 94.)

Comme l'avait vu Durkheim, ce texte est bien capital, car il marque la démarcation de Rousseau par rapport aux autres théoriciens du consentement (« nos politiques ») en désignant de la manière la plus nette et surtout, la plus claire, ce qu'on peut appeler la dimension objective de la volonté générale. Car encore une fois, ce n'est pas parce que les atours que revêt le Législateur pour imposer son autorité donnent à celle-ci un aspect surnaturel qu'elle

---

[1] « (…) outre les maximes communes à tous, chaque Peuple renferme en lui quelque cause qui les ordonne d'une manière particulière et rend sa législation propre à lui seul. C'est ainsi qu'autrefois les Hébreux et récemment les Arabes ont eu pour principal objet la religion, les Athéniens les lettres, Carthage et Tyr le commerce, Rhodes la marine, Sparte la guerre, et Rome la vertu. L'auteur de *L'Esprit des lois* a montré dans des foules d'exemple par quel art le législateur dirige l'institution vers chacun de ces objets » (*ibid.*, chap. XI, p. 92-93). Rousseau cite ici le livre de Montesquieu presque à la lettre (cf. *Esprit des lois*, XI, V), mais il fait davantage : car Montesquieu opposait à ces divers objets la liberté, qui ferait l'objet spécifique de la constitution d'Angleterre analysée dans le célèbre chapitre suivant, alors que Rousseau montre au contraire que ces objets divers ne sont en réalité que des figures contingentes du même objet foncier de la politique, qui est la constitution de la liberté et de l'égalité au moyen de « l'ordonnancement » chaque fois singulier de ces « maximes communes à tous ». Aussi vrai que, si « le peuple anglais pense être libre », en réalité, « il se trompe fort »…

[2] *Ibid.*, p. 94.

[3] De ce point de vue, cette conception de Rousseau anticipe sur les conclusions que l'on peut tirer de la théorie durkheimienne du droit : cf. Bruno Karsenti, « « Nul n'est censé ignorer la loi ». Le droit pénal, de Durkheim à Fauconnet », *La société en personnes*, Paris, Economica, 2006, ch. V.

l'est en effet. Au contraire, ce que montre ici Rousseau, c'est la nécessité où est celui qui crée des lois et règlements de penser à la dimension générale de ces décisions particulières. Chaque décision en effet a pour contrepartie de modifier insensiblement l'ordonnancement général des normes en vigueur. En toute rigueur, le cintre de la voûte en présuppose formellement la clef, sinon les pierres qui le composent ne sont que des matériaux dénués de signification. En cela, il est *logiquement* nécessaire pour le législateur d'*avoir en vue* la portée que ses actes sont susceptibles de revêtir.

Le « secret » dont parle Rousseau peut donc bien sûr désigner le fait pour le Législateur de *cacher sa véritable intention* – ce qui correspond à la vision qu'il donne du législateur idéal, capable de fixer des règles intangibles et qui pourrait disparaître une fois sa tâche accomplie – mais on peut aussi l'entendre comme le simple corrélat de la décision, qui échappe *comme tel* à cette décision, au sens où une phrase ne peut pas à la fois dire quelque chose et dire ce qu'elle dit sans par là même dire *autre* chose. Le sens s'accompagne de silence, et les décisions d'implicite. Or c'est précisément à cause de cet implicite que nous ne pouvons tout à fait nous *entendre*, et que nos rapports *politiques* ne seront jamais susceptibles d'être tout à fait clarifiés. Nous agissons d'après des valeurs que nous pouvons désigner avec des mots mais dont la signification ultime nous échappe toujours quelque peu, puisque nous échappent pour partie les suites qu'auront nos décisions dans le monde[1].

A cet égard, on peu dire que l'œuvre d'Esmein a eu le mérite de dégager le rôle historique de modèle qu'ont pu revêtir les institutions anglaises, ainsi que de rassembler, dans un effort d'autant plus immense qu'il était alors sans exemple en France, les principaux « éléments » du droit constitutionnel occidental, mais que la véritable nature du développement historique de ces institutions lui a échappé faute d'en avoir convenablement saisi l'enjeu. Ses appréciations positives sur le régime politique de son temps portent ainsi la marque de cette méprise quant aux fondements véritables de la légitimité politique[2]. On peut aussi considérer que son positionnement théorique, qui fait la part belle à l'analyse des

[1] On se souvient que Max Weber, à la fin de sa conférence sur « le métier et la vocation de politique », compare pour cette raison la tâche de l'homme politique à « un effort tenace et énergique pour tarauder des planches de bois dur » (*Le savant et le politique*, Paris, 10-181963, p. 221.

[2] Sur sa théorie du « gouvernement semi-représentatif », par laquelle il tâche de prendre en considération le rôle alors nouveau des partis politiques au sein du régime représentatif, voir D. Mineur, « Les partis politiques et la logique philosophico-juridique de la représentation politique », *Raisons politiques*, n°20, novembre 2005, p. 89-109.

institutions existantes au détriment de l'enquête conceptuelle, était davantage celui d'un soutien du régime en place que celui d'un scientifique authentique[1].

On ne peut pas en dire autant de son contemporain Carré de Malberg, dont l'œuvre a eu une postérité bien plus importante encore.

*Le constitutionnalisme politique de Carré de Malberg*

Du point de vue de la théorie du gouvernement représentatif, il convient de distinguer deux aspects de la réflexion de l'auteur de la *Contribution à la théorie générale de l'Etat*. Sous le premier aspect, cette doctrine peut apparaître, à l'instar de celle d'Esmein, comme une simple rationalisation des institutions existantes. A l'appui de cette thèse, qui fait de son auteur un libéral, on peut avancer le caractère boiteux de la théorie du gouvernement représentatif eu égard aux principes du droit naturel moderne. Outre l'étude de Guillaume Bacot sur la notion de souveraineté nationale, c'est notamment l'objet de la thèse déjà mentionnée de Marie-Joëlle Redor, *De l'Etat légal à l'Etat de droit*, qui affirme, non sans paradoxe, que les juristes classiques de la III^e^ République auraient introduit le concept libéral d'« Etat de droit » au détriment de celui d'Etat légal, lequel correspondrait mieux aux principes classiques de la souveraineté populaire. Le paradoxe tient à ce que la paternité du concept d'Etat légal entendu par opposition à l'Etat de droit, qui est ainsi opposé au premier chef à Carré de Malberg, lui revient de fait pleinement, et que par conséquent il faudrait qu'il eût fait preuve d'un aveuglement étrange ou d'une mauvaise foi féroce pour dire malgré tout le contraire de ce qu'il énonce[2].

C'est que l'œuvre du juriste alsacien n'est pas sans de fortes tensions internes qui rendent délicate l'interprétation de cette œuvre à l'argumentation pourtant claire et solide. L'un des aspects essentiels de cette somme positiviste qu'est la *Contribution*, en effet, est le refus de se limiter, comme par exemple Esmein, à aucune forme de rationalisation *a posteriori* des institutions positives de son temps, et à maintenir par conséquent l'exigence analytique la plus aiguë, au moyen notamment, comme on va le voir, de l'identification particulièrement vive de

[1] Voir sur ce point le jugement de son contemporain René Worms, Conseiller d'Etat, analysé par Rachel Vanneuville, « Le droit administratif comme savoir de gouvernement ? », *Revue française de science politique*, 53, 2, avril 2003, p. 219-235.

[2] Voir Carré de Malberg, *Contribution…*, *op. cit.*, t. I, §164, p. 488-494. L'auteure se justifie bien sûr de cet étrange emprunt-objection dans l'Introduction à son ouvrage, en opposant à l'Etat « légicentrique » de la III^e^ République, et qui est encore un Etat de droit, le *véritable* « Etat légal révolutionnaire fondé sur la suprématie de la volonté générale formulée par le législateur » (*op. cit.*, p. 14). On verra pourtant que cette critique se révèle, en définitive, infondée.

l'aspect *formel* de la légitimité politique[1]. C'est ainsi que l'on peut expliquer l'apparente contradiction qui semble traverser son œuvre, de la *Contribution* de 1922 à l'étude critique sur *La loi, expression de la volonté générale* de 1931, laquelle constitue une attaque en règle contre les institutions de la III^e^ République au nom de la conception révolutionnaire de la souveraineté populaire. En effet, il y a tout lieu de penser que l'infléchissement tardif de ses positions était déjà contenu en germe dans ses premiers développements.

La thèse fondamentale de Carré de Malberg est connue : les Révolutionnaires français seraient à l'origine d'une théorie entièrement nouvelle de la légitimité politique, dont le centre est la notion de représentation ; cette notion doit être interprétée au moyen de deux concepts, celui, politique, de *souveraineté nationale*, par opposition à l'idée de souveraineté populaire et de gouvernement direct, et celui, juridique, *d'organe*, emprunté à la théorie constitutionnelle allemande [2]. Sur ce deuxième point, il semble en effet admis désormais que, contrairement aux jugements de ses contemporains (en particulier Duguit), ce n'est aucunement dans un esprit d'asservissement, mais bien plutôt de *subversion* par rapport à la théorie juridique allemande que Carré de Malberg cherche effectivement à *détourner* le concept autoritaire d'organe pour soutenir qu'en dépit des apparences, celle-ci a une origine française, qui invalide les interprétations des théoriciens du droit impérial germanique[3].

Plus encore, l'œuvre des pères du droit public français aurait également un caractère de « modèle qu'il convient d'imiter afin de réaliser l'Etat constitutionnel »[4]. Car la source du positivisme malbergien (revendiqué dès le sous-titre de la *Contribution*, « Spécialement d'après les données fournies par le droit constitutionnel français ») est une intuition d'ordre spécifiquement philosophique : c'est l'idée, qui se révèle *in fine* contradictoire, comme on va le voir, avec sa propre théorie du gouvernement représentatif, que la véritable source de la légitimité politique, et qui imprime sa marque à l'ordre proprement juridique, est *formelle* et non pas matérielle, ce qui lui confère un caractère rigoureusement *universel*.

C'est ce qui explique que le traité positiviste du « maître de Strasbourg », éclatant appel à la rigueur de l'analyse juridique, soit à la fois limité, à la manière de Kelsen, à l'invocation de

---

[1] Sur le positivisme contrarié de Carré de Malberg, et la dimension patriotique de son œuvre, voir en particulier Olivier Beaud, « Carré de Malberg, juriste alsacien. La biographie comme élément d'explication d'une doctrine constitutionnelle », *in* O. Beaud et P. Wachsmann (dir.), *La science juridique française et la science juridique allemande de 1870 à 1918*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1997, p. 220-253.
[2] Carré de Malberg, *Contribution…*, *op. cit.*, t. II, §351-406, p. 232-410, et en part. p. 295-299.
[3] Voir O. Beaud, article cité ; *id.*, « La souveraineté dans la « Contribution à la théorie générale de l'Etat » de Carré de Malberg », *Revue de droit public*, t. CV, 1994, n°5, p. 1251-1301 ; Pierre Brunet, *op. cit.*, p. 29-49 ; Eric Maulin, « Carré de Malberg et le droit constitutionnel de la Révolution française », *Annales historiques de la Révolution française*, n°328, avril-juin 2002, p. 5-25.
[4] E. Maulin, *loc. cit.*, p. 11.

la notion générale de « Constitution » pour rendre compte de la structure normative du système juridique, mais aussi traversé d'un vibrant hommage à la *valeur morale* de ceux qui sont appelés à le faire vivre :

> « Tout en maintenant le principe d'autorité et le pouvoir de commandement sans lesquels l'Etat ne pourrait, ni fonctionner, ni même se concevoir, il faut donc réserver la part de la morale, à côté et au-dessus de celle du droit effectif. Quant au point de savoir par quels moyens organiques il est possible de réaliser une conciliation entre ces deux termes, la puissance indispensable à l'Etat et le respect, plus nécessaire encore, dû à la morale, c'est là un problème de tous les temps, dont, à vrai dire, aucun arrangement d'ordre juridique ne suffirait à résoudre, d'une façon pleinement satisfaisante, l'insurmontable difficulté. Seule, la droiture foncière des peuples et de leurs Gouvernements peut fournir à ce problème des éléments efficaces d'atténuation relative, à défaut d'une véritable et complète solution. » (R. Carré de Malberg, *Contribution…*, I, p. XX.)[1]

Dans la première partie de son traité, Carré de Malberg développe ainsi une théorie de l'Etat à partir du concept général et formel de Constitution[2], en adoptant une position théorique qui s'apparente donc à celle de Montesquieu (voir *supra*, première section), à ceci près que ce n'est plus « l'esprit des lois » mais « la théorie de l'Etat » qu'il s'agit de mettre en lumière, et que le relativisme politique du philosophe enquêteur doit faire place à la rigueur absolue de celui qui est amené à éclairer les principes des décisions de justice du pays dans lequel il se trouve[3]. Carré de Malberg identifie ainsi trois « fonctions » étatiques (législative, administrative et juridictionnelle) et conclut son premier mouvement par une analyse critique de la théorie de la séparation des pouvoirs chez Montesquieu[4]. Ces fonctions formelles doivent par principe être distinguées de leurs titulaires matériels, qu'il choisit d'appeler

---

[1] Font écho à cet avant-propos les dernières pages de l'œuvre (*op. cit.*, t. II, p. 622-624), où se manifeste clairement la nécessité, absente chez Kelsen, d'un dépassement de la science du droit par la valeur morale des dirigeants politiques (voir *infra*).

[2] « [L]'Etat doit avant tout son existence au fait qu'il possède une Constitution », *op. cit.*, t. I, p. 65.

[3] La distinction est d'importance : elle permet de comprendre la différence entre le sens philosophique et le sens juridique d'un même concept, dont cette regrettable (mais récurrente) méconnaissance de la dimension des différents *usages* est à l'origine des innombrables malentendus entre représentants des deux disciplines, qui croient généralement pouvoir s'en tenir sans plus à leur définition littérale. Rappelons que c'est aussi, dans une moindre mesure, la source de la distinction entre concepts philosophiques et les concepts des sciences sociales en général (voir *supra*, chapitre 1).

[4] Cette importante analyse est alors loin d'être la seule à l'époque, mais demeure contestable sur le fond ; voir les remarques de Charles Eisenmann dans son article classique sur la question, « L' « Esprit des lois » et la séparation des pouvoirs », *Mélanges Carré de Malberg*, Paris, Sirey, 1933, p. 165-192. On sait qu'il y conteste la notion de séparation des pouvoirs pour lui substituer celle, politique et non juridique, de modération, par une combinaison des pouvoirs susceptible garantir la légalité de l'action des différents organes (« légalité et modération, ce sont les deux éléments de la liberté politique aux yeux de Montesquieu », *loc. cit.*, p. 191 n. 1). C'est bien en effet de la nature des « choses » que Montesquieu tire sa théorie selon laquelle les différentes parties empiétant sur les pouvoirs les uns des autres, qui seraient en soi susceptibles de se paralyser mutuellement, étant « par le mouvement nécessaire des choses (…), contraintes d'aller », sont en réalité « contraintes d'aller de concert » (*Esprit des lois*, *op. cit*., p. 177). Voir également sur ce point les commentaires d'Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, *op. cit.*, et l'ouvrage classique de Michel Troper (*op. cit.*).

*organes*, car c'est seulement par une *organisation* donnée des pouvoirs que l'on peut identifier l'unité et la cohérence de l'action de l'action de la collectivité : de fait, il est impossible de comprendre la signification même de l'action de ceux qui agissent au nom de l'Etat sans concevoir leur inscription dans un système défini d'imputation de responsabilités[1]. C'est aussi la raison pour laquelle Carré de Malberg substitue la notion d'organe à celle de représentant, qui dénoterait le fait que ces derniers soient les délégués de leurs mandants alors qu'ils sont précisément institués de façon à « vouloir et à décider pour la nation »[2] : or celle-ci est une abstraction et « les abstractions ne sont pas susceptibles d'être représentées »[3]. La primauté de la Constitution dans l'ordre juridique signifie ainsi qu'un texte doit régir l'organisation des pouvoirs à l'intérieur de l'Etat ; ainsi « la Constitution ne construit pas une théorie fonctionnelle, mais bien un système organique des pouvoirs ». La théorie de l'Etat n'est donc pas réductible à un quelconque fonctionnalisme sociologique. En elle-même, cette Constitution ne peut donc être analysée à son tour qu'au moyen de critères purement formels[4].

Ces développements reposent par conséquent sur le concept de « souveraineté nationale », par opposition (explicitement cette fois) à la notion de « souveraineté populaire » qui est le fondement de la légitimité de l'Etat, et s'entend au premier chef par opposition à toute conception patrimoniale de l'autorité, par laquelle s'opérerait une confusion entre le détenteur de l'autorité et le principe de celle-ci. C'est ce que montre ce passage capital :

---

[1] La question décisive est donc celle de l'imputation collective de l'action, dont on a vu *supra* (chap. 5) qu'elle était indissociable de la notion d'ordre ou de structure. Carré de Malberg s'oppose ainsi avec vigueur et netteté aux juristes (en l'occurrence Esmein) qui se contentent d'invoquer sans plus la personnalité de l'Etat pour rendre compte de ses actions (*op. cit.*, t. I, p. 62, note 9) : « Il n'est pas exact de dire que l'Etat a besoin d'organes parce qu'il est une personne, mais la vérité est qu'il est une personne en raison de ce qu'il est une collectivité *organisée*. Logiquement la notion d'organes précède celle d'Etat. Sans organes il ne saurait être question de personne étatique, ni même d'Etat en aucun sens de ce mot. » On ne saurait que lui donner raison, en dépit des contradictions où le mènent, comme on va le voir, le caractère hybride (mi-réfléxif, mi-positif) de sa propre démarche.

[2] *Contribution…*, *op. cit.*, t. II, p. 263.

[3] *Ibid.*, p. 284.

[4] Voir l'interprétation qu'il donne de la notion de séparation de pouvoirs en droit français (*op. cit.*, t. II, p. 114) : « Les trois sortes d'actes, législatifs, exécutifs, judiciaires, peuvent avoir un contenu identique ; mais la même décision acquiert une valeur bien différente, suivant l'autorité qui la prend ; et de plus, les conditions dans lesquelles une décision déterminée peut être prise, varient suivant l'autorité qui prétend la prendre : voilà ce que signifie, aujourd'hui, la séparation des pouvoirs. La vérité est donc qu'elle consiste à attribuer directement aux trois sortes d'organes ou autorités étatiques des puissances de *degrés* bien divers. C'est une séparation qui porte, non pas sur les *fonctions matérielles*, mais sur les *degrés de puissance formelle*. » (Nous reviendrons plus loin sur cette notion de hiérarchisation.) En outre, Carré de Malberg montre que la notion de Constitution ne permet pas la liberté par une « séparation des pouvoirs », mais par une « séparation du pouvoir constituant d'avec les pouvoirs constitués » (*ibid.*, p. 128 ; même si de fait, précise le texte, cette séparation, se trouve imparfaitement effectuée en France, comme le montrera plus extensivement encore l'étude de 1931). – Quoi qu'il en soit de son exactitude, le nerf de sa critique de Montesquieu est l'opposition entre une théorie matérielle des pouvoirs et l'approche formelle qu'il met en œuvre, et qui est à vrai dire non seulement la seule valide, mais bien également la seule *possible* (voir *supra*, chap. 3).

« Aucun organe national, pas même le corps législatif, qui n'est composé que d'élus soumis à des réélections rapprochées, n'absorbe complètement en lui la volonté nationale. La puissance suprême de volonté étatique ne réside en aucun organe en particulier, elle est dans la nation agissant par l'ensemble de ses organes, et par des organes composés d'individus dont le titre passager est sujet à révocation ou renouvellement. » (*Ibid.*, t. I, p. 193.)[1]

Dans la seconde partie de l'œuvre, Carré de Malberg expose ainsi la théorie de l'Etat sous l'angle du *fonctionnement* des institutions publiques, ce qui revient à expliciter la théorie de la souveraineté développée dans la première partie *à partir* de la notion d'organe et non par distinction par rapport à celle-ci. Or les incohérences qui s'y manifestent, comme on va le voir, rejaillissent en retour sur les théories de la souveraineté et de la Constitution développées dans la première partie.

La théorie malbergienne du gouvernement représentatif partage en effet avec celle d'Esmein un trait essentiel, qui est qu'elle se définit par opposition à un objet purement mythique, désignée par la notion de « gouvernement direct »[2]. Par là, il cherche à saisir la légitimité propre du gouvernement représentatif par rapport et par opposition à un exercice immédiat du pouvoir par le peuple lui-même, c'est-à-dire à son seul profit. C'est pourquoi il peut écrire que « le peuple est, dans la démocratie, ce qu'est le monarque dans la monarchie »[3]. Tout au contraire, ce serait l'œuvre propre de la Révolution que d'avoir interdit une telle appropriation, et ce, grâce à l'usage originellement *polémique*, et par là essentiellement *négatif, abstrait et impersonnel*, du concept de souveraineté nationale, dans le contexte du conflit opposant au monarque ceux qui ne sont alors que les délégués du Tiers[4].

« Etant établie au profit de la nation seule, la souveraineté a cessé d'être un pouvoir reposant sur un droit originaire de qui que ce soit ou impliquant, pour ceux qui en ont l'exercice, une puissance personnelle absolue. D'une part, en effet, ses détenteurs ne pourront l'exercer que dans la mesure où elle leur a été confiée par la nation : et il va de soi que, dans un système de souveraineté nationale, toute l'organisation constitutionnelle devra tendre à limiter la puissance de ces détenteurs, de façon à empêcher le plus possible qu'ils en usent

---

[1] Cf. O. Beaud, « La souveraineté… », *loc. cit.*, p. 1266-1267.

[2] *Contribution…*, *op. cit*, t. II, p. 202. A ce peuple fantasmatique, Carré de Malberg (comme Duguit, quoique pour d'autres raisons comme on le verra) oppose le *collège électoral* déterminé formellement par la Constitution.

[3] *Ibid.*, p. 183. Voir Eric Maulin, « Carré de Malberg et le droit constitutionnel de la Révolution française », *loc. cit.*

[4] *Contribution…*, *op. cit.*, t. II, § 328-332, p. 170-178 ; voir not. p. 172 : « En résumé, l'Assemblée nationale de 1789, en fondant le principe de souveraineté de la nation, se proposait essentiellement de reprendre au roi son ancien pouvoir absolu, pour le mitiger et le restreindre, en le subordonnant à la Constitution, et aussi en le partageant entre le roi et d'autres organes nationaux, notamment un Corps législatif élu et indépendant du monarque. Dans ce but, la Constituante déniait au roi toute souveraineté personnelle, et elle plaçait la source de la souveraineté dans la nation elle-même, en sorte que le roi ne pourrait plus désormais exercer de pouvoir qu'au nom, pour le compte et du chef de la nation, seul souverain ».

arbitrairement ou dans des vues personnelles (…) ; plus exactement, l'organisation constitutionnelle sera combinée de telle sorte qu'aucun organe de l'Etat ne possède, à lui seul, la souveraineté. C'est en ce sens que l'on a pu dire qu'en faisant passer la souveraineté du monarque à la nation, la Révolution l'a détruite (…). D'autre part, la souveraineté étant impersonnelle, nul ne peut avoir de droit individuel à l'exercer. » (*Ibid.*, t. II, p. 177-178.)

Il y a, dans cette condamnation explicite du gouvernement « par et pour le peuple », des accents indéniablement libéraux, et c'est ainsi que l'on a rapproché la théorie du maître de Strasbourg de la conception des Doctrinaires de la Restauration, ces libéraux qui avaient cru trouver dans la « raison » un fondement à la légitimité politique des gouvernants qui ne fût ni Dieu, ni le peuple[1]. Pourtant, contrairement à Esmein, Carré de Malberg ne cherche pas à justifier ce type d'autorité par des principes extrinsèques à la logique propre du système lui-même, à l'exception du seul jeu matériel des forces en présence. Bien au contraire, il reconnaît explicitement que « le point faible, en logique, de la construction édifiée par la Constituante », à savoir l'impossibilité pour la nation souveraine d'exercer directement la souveraineté, révèle bien concrètement « le fait que la Révolution a été, à ses débuts, conçue, orientée et opérée, par la bourgeoisie », qui « se contenta d'assurer sa propre prédominance : et c'est dans ce but qu'elle créa un régime électoral et représentatif, qui devait lui permettre à elle-même d'occuper les situations électives et qui tenait systématiquement le peuple à l'écart du gouvernement. La Const. [*sic*] de 1791 marque le triomphe du Tiers-Etat bourgeois »[2]. Ainsi, encore une fois, Pierre Brunet a montré que la thèse selon laquelle Carré de Malberg se serait fondé sur une synthèse entre les thèses contre-révolutionnaires et celles des Doctrinaires se heurte au caractère factice d'une synonymie du peuple et de la nation sous la Révolution : et plus profondément, encore une fois, cette thèse se fonde sur une antécédence mythique, d'ordre ontologique, de la nation par rapport à ses représentants[3]. En ce sens, le juriste alsacien a donc bel et bien mis le doigt sur l'aspect proprement révolutionnaire de la doctrine de la souveraineté nationale.

Si bien que l'on peut même voir l'amorce, chez l'auteur de la *Contribution à la théorie générale de l'Etat*, d'une *critique* du droit positif français, dont cet ouvrage s'attache pourtant si vivement à montrer la perfection des principes. De fait, il faut noter que cette démonstration de la légitimité du gouvernement représentatif reposant sur l'identification de la démocratie et

[1] Voir P. Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985, et encore une fois les analyses de P. Brunet, *op. cit.*, 297-309.
[2] *Contribution*…, op. cit., t. II, p. 261.
[3] P. Brunet, *op. cit.*, p. 37 sqq. ; la thèse en question est celle de Guillaume Bacot, *Carré de Malberg et l'origine de la distinction entre souveraineté du peuple et souveraineté nationale*, Paris, Ed. du CNRS, 1985.

du gouvernement direct entre en contradiction avec l'idée, soutenue dans la première partie de son ouvrage, que la légitimité des actes gouvernementaux prend sa source, de manière fondamentale, dans un critère formel plutôt que matériel, à savoir la conformité de l'action à l'ordre juridique défini par la Constitution. Or la contradiction ne peut être résolue que si l'on conçoit le « gouvernement direct » que comme une appropriation matérielle de la légitimité par l'organe de gouvernement, ce qui n'a rien à voir avec la notion de gouvernement représentatif puisque c'était déjà pour l'essentiel le concept de despotisme dénoncé par Montesquieu plusieurs décennies avant les révolutions américaine et française[1].

C'est ainsi que Carré de Malberg se retrouve pris entre les impératifs contradictoires consistant, d'une part, à analyser, au moyen de la reconnaissance de la dimension irréductiblement symbolique de l'autorité, les procédés effectifs du système normatif en vigueur, et par là à en révéler la *pure contingence historique*, et d'autre part, à procéder à la démonstration du fait que le droit français se trouverait *effectivement fondé* sur ce principe général de l'origine symbolique et démocratique de l'autorité. Il se trouve ainsi contraint à une série d'aménagements que relève Pierre Brunet, à savoir la distinction entre deux types d'organes existant en droit français, les organes primaires, dont la volonté « initiale » est prépondérante, et correspond aux représentants entendus au sens traditionnel, et les organes secondaires, dont la volonté est inférieure, et qui correspondent à ce qu'il est d'usage d'appeler des fonctionnaires de l'administration[2]. En d'autres termes, le concept d'Etat de Carré de Malberg ne désigne pas seulement, selon l'expression mainte fois répétée, « la personnification juridique de la nation organisée », ou encore « l'autre face » de la nation, mais *aussi*, et concrètement cette fois, un ordonnancement des pouvoirs sous la forme d'une *hiérarchisation* de ces derniers. Mais par là, Carré de Malberg se condamnait à contredire le principe purement formel d'organe qu'il adoptait jusque-là, et à en restreindre le sens, tandis que Kelsen de son côté en conserve la plénitude :

« Tandis que Carré de Malberg, admettant l'identité de la hiérarchie des organes et des actes, désigne de ce nom d'Etat la supériorité absolue de la loi et de l'organe législatif, Kelsen vise, avec son concept matériel, l'activité créatrice de droit dans toute son ampleur. De sorte que si l'Etat de Carré de Malberg parle fort, il ne peut pas imposer la puissance qu'il incarne : Etat d'une parole lancée à l'aveugle, nul ne peut tenter de la matérialiser ni de l'adapter aux circonstances. En refusant la qualification d'organe aux autorités exécutives, Carré de Malberg les prive d'une compétence dont Kelsen avait mesuré toute l'importance : celle de créer du

[1] Voir *supra*, section 1. Cf. Eric Maulin, « Carré de Malberg et le droit constitutionnel de la Révolution française », *loc. cit.*, p. 10.
[2] *Contribution…*, op. cit., t. II, § 401, p. 386-390 ; voir aussi P. Brunet, *op. cit.*, p. 44-48, ainsi que « Le concept d'organe chez Carré de Malberg », *in* O. Beaud et P. Wachsmann, *op. cit.*, p. 273-294.

droit à un échelon inférieur. En effet, l'Etat kelsénien échappe au légicentrisme de la *Contribution générale* [*sic*] précisément en ce que, identifié à l'ordre juridique partiel, il est en permanence et partout création et application, processus toujours renouvelé se renouvelant lui-même. » (Pierre Brunet, *Vouloir pour la nation, op. cit.*, p. 50.)

Sans s'engager ici outre mesure sur l'interprétation des thèses kelséniennes impliquée dans ce passage, on perçoit néanmoins en quoi la *Contribution* n'est pas fondamentalement en contradiction avec *La loi, expression de la volonté générale*, ou plutôt que, s'il y a contradiction, elle se trouve déjà à l'intérieur du grand œuvre de 1931, et tient à la double position de son auteur, entre *philosophie générale du droit* et *analyse du droit positif français*. Par la première, il demeure fidèle aux principes essentiels dégagés par les théoriciens du droit naturel moderne, au premier rang desquels Rousseau, en montrant que chez un peuple donné la légitimité gouvernementale ne saurait être la propriété de qui que ce soit. Par la seconde, il veut montrer que c'est le droit français qui, parce qu'il les a inventés, constitue selon toute apparence la meilleure mise en œuvre existante de ces principes universels. Mais cette entreprise apologétique se mue alors en une paradoxale défense de la primauté de l'organe chargé spécifiquement de la fonction législative. C'est ce qu'il peut formuler à l'occasion, respectivement, de l'examen des fonctions législative et administrative dans la première partie de l'ouvrage de 1922.

« la séparation des pouvoirs pouvait seule permettre au concept de loi d'acquérir son entier développement et sa pleine signification, parce que, seule, elle établit parmi les autorités étatiques cette hiérarchie de puissances, qui fait que la loi se présente comme la manifestation de la volonté la plus haute dans l'Etat » (Carré de Malberg, *Contribution…*, *op. cit.*, t. I, p. 346)

« Pour marquer la différence essentielle qui sépare l'administration et la législation, la Constitution s'attache exclusivement à l'inégalité des pouvoirs qui sont inhérents à chacune des deux fonctions, inégalité qui n'est d'ailleurs qu'une conséquence de l'inégalité de leurs organes. » (*Ibid.*, t. I, p. 476)[1]

C'est bien cette subordination des organes administratifs à l'organe législatif qui justifie, pour Carré de Malberg, l'idée que l'Etat de la République française ne soit pas l'Etat de droit

[1] Les choses sont plus complexes pour la troisième fonction, la fonction juridictionnelle, qui loin de pouvoir être intégralement soumise à la fonction législative, constitue en réalité « organiquement du moins, un pouvoir à part » (*op. cit.*, t. I, p. 770). La solution (élégante) de la difficulté est finalement formulée ainsi : « le critérium de la juridiction, c'est non pas le contenu matériel de l'acte, mais sa forme » (*ibid.*, p. 787) ; en d'autres termes, « en droit, il n'existe pas, *au sens matériel*, une fonction juridictionnelle distincte : il y a seulement des formes juridictionnelles, une voie juridictionnelle, distinctes des formes et de la voie administratives » (*ibid.*, p. 785). C'est consacrer, dans l'analyse des voies mêmes de la puissance de l'Etat, le caractère essentiel, et parfois décisif, de la seule forme.

des la tradition juridique allemande, mais ce qu'il appelle pour cette raison même « l'Etat légal ». Il vaut la peine d'en donner la définition :

> « Ainsi, le régime de l'Etat de droit est conçu dans l'intérêt des citoyens et a pour but spécial de les prémunir et de les défendre contre l'arbitraire des autorités étatiques. Tout autre est le système établi par la Constitution française en ce qui concerne la subordination de la puissance administrative à la législation. Ce système ne consiste pas seulement à faire dépendre d'habilitations législatives ceux des actes des autorités administratives qui intéressent individuellement les administrés. Mais le principe posé par l'art. 3 de la loi constitutionnelle de 1875 a une portée bien plus absolue : il implique, d'une façon générale et indéfinie, que l'activité administrative, quels que soient son objet et ses effets, ne peut normalement s'exercer que postérieurement à la loi, en prenant pour point de départ et pour base de légitimité une décision ou une prescription législative. Le régime consacré par l'art. 3 signifie donc que la fonction administrative tout entière se ramène, par définition même, à une fonction d'exécution des lois. (…)
>
> Le régime de l'Etat de droit est un système de limitation, non seulement des autorités administratives, mais aussi du Corps législatif. (…) D'un côté, la Constitution française fait plus que consacrer l'Etat de droit, puisqu'elle subordonne aux lois ceux mêmes des actes administratifs qui n'intéressent pas directement les citoyens pris individuellement. Mais, d'un autre côté, elle ne s'est pas élevée jusqu'à la perfection de l'Etat de droit. Car, si elle assure aux administrés une protection efficace à l'encontre des autorités exécutives, elle ne lie pas le législateur à un principe de respect du droit individuel qui doive s'imposer à lui d'une façon absolue. » (*Ibid.*, p. 490-491.)

La définition malbergienne de l'Etat légal, et sa critique de l'Etat de droit, sont donc fort nuancées. On voit ainsi les racines de la méprise de Marie-Joëlle Redor, qui, à l'instar de Guillaume Bacot, croit pouvoir dire que cette formule ne parvient pas à occulter le fait que les citoyens sont effectivement soumis à l'autorité juridique sans participer effectivement à son élaboration, comme s'il suffisait de reconnaître la simple supériorité de l'ordre juridique sur les volontés individuelles pour justifier l'Etat : l'Etat de Carré de Malberg, dit-elle, qui se veut légal mais n'est que « légicentrique », « organise la suprématie du législateur à travers le règne de la loi formelle et non plus matérielle et qui, par conséquent, n'offre aucune garantie sérieuse contre l'éventuel arbitraire du législateur »[1]. C'est que, en réalité, la conception malbergienne de l'Etat légal est bel et bien *aussi* pénétrée de l'intuition, authentiquement démocratique, selon laquelle c'est *l'ordre objectif*, formel, et non la substance matérielle de la volonté subjective, qui donne au droit sa légitimité et *fait* du pouvoir une véritable autorité[2].

[1] M.-J. Redor, *op. cit.*, Introduction, p. 14. L'auteure cite à l'appui de sa thèse celle de Guillaume Bacot (*op. cit.*, p. 22).

[2] *A contrario*, le concept moderne de « pouvoir constituant », qui dans son opposition aux froides sédimentations institutionnelles, paraît si « démocratique », se révèle à l'analyse lié à celle de contrat social : voir Carlos Miguel Pimentel, « Du contrat social à la norme suprême : l'invention du pouvoir constituant », *Jus Politicum*, n°3,

Et c'est bien aussi sans doute la raison pour laquelle, malgré qu'elle en ait, l'auteure reprend à Carré de Malberg la formule même à laquelle elle prétend qu'il n'a pas su trouver la signification adéquate, sans se rendre compte que cette entreprise la jetait dans des contradictions aussi profondes que ceux de son prédécesseur.

En fait, Carré de Malberg, comme on le sait, ne s'est pas même contenté de sa propre définition de l'Etat légal, ou plutôt il a critiqué l'Etat issu des lois constitutionnelles de 1875 et des usages politiques ayant eu cours depuis lors sur une autre base que celle du respect des principes de l'Etat légal (comme de l'Etat de droit), et qui était précisément l'autre aspect, proprement philosophique et comme tel irréductible à aucun ensemble de législation positive, de la conception qu'il se faisait de la légitimité politique issue de la Révolution française. C'est bien en effet au nom d'une souveraineté nationale entendue cette fois au sens *populaire* que Carré de Malberg conteste la souveraineté que s'est arrogé le Parlement[1]. Contre ce nouveau « souverain réel »[2], il faudrait selon lui pouvoir opposer, ou bien directement la force du peuple (et ce serait la démocratie « directe »), ou bien une Constitution dotée d'une force supérieure, c'est-à-dire une Constitution à proprement parler[3].

Or précisément, les lois constitutionnelles de 1875 d'où est issue la III^e^ République sont particulièrement brèves. Cette brièveté, explique-t-il, tient à la fois à des circonstances historiques (leur caractère de compromis temporaire entre différents partis, qui n'étaient pas tous, loin s'en faut, républicains), au scepticisme ambiant à l'égard des textes constitutionnels monumentaux (ce qui suscite en soi l'ire du constitutionnaliste, pour qui une constitution est essentiellement de nature textuelle, et qui voit là une difficulté pratique pour le nécessaire contrôle de constitutionnalité des actes législatifs), et enfin, et surtout, à la définition fameuse de la loi comme « expression de la volonté générale »[4], qui aboutit à cette conséquence

---

2009, disponible à l'adresse suivante : http://www.juspoliticum.com/Du-contrat-social-a-la-norme.html. Voir dans le même sens le lien établi par Olivier Beaud entre le concept de constitution et le versant libéral du jusnaturalisme : « L'histoire du concept de constitution en France. De la constitution politique à la constitution comme statut juridique de l'Etat », *ibid.*, http://www.juspoliticum.com/L-histoire-du-concept-de.html ; O. Cayla, « L'obscure théorie du pouvoir constituant originaire ou l'illusion d'une identité souveraine inaltérable », *in* Béchillon *et al.*, *op. cit.*, p. 249-265. *Contra*, pour une apologie du constitutionnalisme comme régime de la délibération sous l'égide du juge constitutionnel, voir Dominique Rousseau, « Constitutionnalisme et démocratie », et la réponse de Pierre Brunet, « La démocratie entre essence et expérience », *La vie des idées*, 2008, disponible à l'adresse suivante : http://www.laviedesidees.fr/La-democratie-entre-essence-et.html. Voir aussi *infra*, chap. 7, sur les apories de la théorie schmittienne de la constitution et les théories de la délibération en général.

[1] Voir Carré de Malberg, *La loi, expression de la volonté générale*, *op. cit.*, p. 64.

[2] *Ibid.*, p. 21.

[3] Le texte (*op. cit.*, p. 135) propose en effet de la notion de Constitution la définition suivante : « loi pourvue d'une force supérieure et armée d'une puissance renforcée, en tant qu'elle domine et limite le législateur ordinaire ». Au passage, on notera à nouveau le fondement évidemment purement formel d'une telle « force ».

[4] Qui trouve sa formulation, rappelons-le, dans l'article 6 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789.

scandaleuse que, « nouveau Maître Jacques, le Parlement fonctionne, à tour de rôle, comme Législature et comme Constituante », avec cette « particularité aggravante que c'est de leur seule volonté que les mêmes hommes composant les deux Chambres peuvent, à la majorité absolue des voix dans chacune de celles-ci, se transformer de législateurs en constituants » [1]. Ces lois constitutionnelles, à la vérité, ne méritent donc que le nom de « cadre organique » dont la souplesse a permis la longévité, alors sans précédent depuis l'Ancien Régime lui-même, ce qui n'est pas, comme il le reconnaît, une qualité négligeable[2].

En conséquence, selon cette analyse, le Parlement français se trouve doué d'une puissance sans équivalent en Angleterre même, où ne règne pas la notion de loi expression de la volonté générale, mais où le Parlement tire sa légitimité originelle de sa fonction de limitation de la puissance du monarque[3]. Aussi, si l'on ne veut pas de démocratie « directe », il ne reste que la possibilité de se donner une Constitution digne de ce nom qui consacre d'autres puissances que celle du Parlement, c'est-à-dire qui « s'engage dans la voie démocratique » afin de « relever notre Exécutif de son infirmité présente et soumettre, en même temps, notre Parlement à des limitations qui mettraient un terme à son omnipotence »[4]. A cet égard, les voies possibles semblent au nombre de trois, qui paraissent anticiper sur les innovations apportées par la Constitution de 1958 : l'élection du président au suffrage universel, l'élargissement de la possibilité de la dissolution du Parlement et son emploi effectif, et l'usage du référendum appliqué à la législation[5].

A défaut de comprendre ce que pourrait signifier le concept de « démocratie directe » pour qui ne peut concevoir la légitimité que dans le cadre formel de la norme légale, les trois voies doivent être analysées comme une réorganisation de la puissance de l'Etat d'une manière qui n'en consacre pas le déséquilibre, ni à plus forte raison ne conduise au despotisme d'une faction. Il y a donc une véritable parenté entre ce raisonnement et celui par lequel Rousseau définissait le grand art du Législateur, montrant que l'organe authentique de la volonté générale n'était pas les magistrats en charge de la rédaction de la loi, ni les représentants élus à cet effet, mais un être qui, parce qu'il commande aux lois, doit, par une contradiction logiquement et pratiquement insurmontable, s'abstenir de commander aux hommes, dont il se borne à organiser les puissances objectives de manière à permettre la force et la prospérité de l'ensemble. C'était admettre qu'il n'y a pas de volonté populaire ailleurs

[1] *Ibid.*, p. 114. (La référence est bien sûr à Molière, *L'Avare.*)
[2] *Ibid.*, p. 138-139.
[3] *Ibid.*, p. 189.
[4] *Ibid.*, p. 203.
[5] *Ibid.*, § 27, p. 203.

que dans cette pure et simple composition objective de puissances, et qu'il est donc vain de chercher ailleurs la « volonté du peuple ». Ainsi, de même que « la grande âme » de ce Législateur était « le vrai miracle qui doit prouver sa mission », l'auteur de la *Contribution à la théorie générale de l'Etat* pouvait achever celle-ci par la thèse selon laquelle la science du droit, pour positive qu'elle se *devait* de se vouloir, ne pouvait *l'être* intégralement :

> « Tout bien pesé, il faut, en matière constitutionnelle comme dans bien d'autres parties de la science juridique, finir par reconnaître que ce n'est pas le droit seul – au sens précis et positif de ce terme – qui mène toutes choses dans les relations réciproques des hommes ou des peuples. Ses possibilités, ses moyens d'action, sont limités. (…) Si le droit proprement dit ne peut naître et se réaliser que moyennant l'intervention et avec le secours de la puissance publique, son efficacité dépend des conditions morales et sociales préalables, dont l'Etat peut bien, par tous les moyens dont il dispose, favoriser et améliorer l'accomplissement (…), mais en l'absence desquelles le fait matériel de sa puissance ne saurait à lui seul suppléer. Ces conclusions ne peuvent prétendre à l'originalité : si banales cependant qu'elles puissent paraître, elles demeurent l'expression de vérités profondes, que le juriste ne doit pas perdre de vue, s'il ne veut pas s'exposer à l'erreur capitale et aux déceptions dont sont victimes ceux qui demandent à l'ordre juridique et qui attendent de lui plus de bienfaits que le droit, ses institutions et ses règles ne sont capables d'en procurer par leur seule et propre vertu. » (*Contribution…*, *op. cit.*, p. 622-624.)

Dans cette page célèbre, et à vrai dire éblouissante, le maître de Strasbourg n'affirme pas, comme pourrait le laisser entendre une lecture positiviste classique, que le droit doit laisser la place à la morale, comme si le « jusnaturalisme » était finalement l'horizon indépassable de la vaine science du droit. Au contraire, en affirmant malgré tout que l'étude du droit ne pouvait en toute rigueur que demeurer au « ras » des concepts en vigueur dans un ordre de contrainte donné, il montrait que c'était l'idée même de la rigueur scientifique qui se trouve imprégnée d'une dimension morale. La rigueur positiviste, à vrai dire, n'est ainsi que l'appel parfaitement légitime à la description aussi exacte, précise et minutieuse que possible de la manière dont un ensemble donné d'hommes déterminent littéralement le sens et la valeur de leurs actes, et pour cette raison, loin de convoquer un quelconque principe extérieur, elle n'a justement pas besoin d'une autre autorité que la *leur* pour se saisir de leur système de signes, et montrer les conditions d'après lesquelles on peut estimer la conformité de leurs propres actes à leurs propres principes. Cela peut être décevant, dans la mesure où une marge d'indétermination décisive demeure alors structurellement, étant de la nature d'une structure qu'elle demeure ouverte à tous les vents sur son propre dehors. Mais c'est aussi le lieu propre où les rapports de force sont amenés à se transmuer en rapports politiques, et la simple contrainte en autorité légitime.

Les typologies des régimes politiques trahissent toujours le critère normatif qui en permet l'évaluation. A l'époque moderne, ce critère, indubitablement, est celui du consentement des gouvernés. Cependant, s'il peut donner l'apparence d'un ancrage naturel (dans la « volonté » des individus concernés), il ne peut pas, en réalité, être analysé comme tel, mais bien comme l'élément d'un système symbolique au sein duquel il est considéré comme occupant une position de fondement. Nous avons jusqu'ici montré les errances où les théoriciens de la représentation ont été conduits pour avoir tenté de déchirer le voile sans couture du monde des signes où les hommes jouent leur existence. Ainsi, les philosophes naturalistes s'épuisent à saisir matériellement ce qui relève d'une interaction symbolique, et les plus sagaces des juristes classiques, exercés à ne pas quitter le sentier des seuls concepts normatifs qui constituent leur objet, n'en sont pas moins demeurés sous l'emprise du discours naturaliste. Seuls les anti-naturalistes refusent de manière réellement systématique de considérer que la volonté du « peuple » est le fondement réel qui préexiste aux actions gouvernementales, mais pris à leur tour dans leur contre-mythologie, ils ne cherchent pas à ressaisir le processus réel de la structuration de la légitimité comme représentativité. C'est pourtant ce que requiert, pour être réellement effective, la critique du naturalisme politique, ainsi que de son versant politique libéral ; c'est donc ce qu'il convient donc d'entreprendre à présent.

# Chapitre 7

# Analytique de la décision publique

Qui a l'âme élevée sans être fort, sera hypocrite ou abject.
Henri Michaux, *Face aux verrous*

## 7.1 La délibération dans le cadre du gouvernement représentatif

### *La délibération chez John Stuart Mill*

La théorie positive du « gouvernement représentatif » est indissociable, comme on l'a vu, du concept de délibération. A cet égard, il convient de marquer nettement que, bien que cette notion puisse actuellement apparaître comme le résultat de recherches purement théoriques menées dans le cadre d'un renouvellement du débat académique depuis bientôt une trentaine d'années, son ancrage essentiel réside dans la théorie libérale et naturaliste du gouvernement représentatif, c'est-à-dire d'une théorie qui, en théorisant leur possible (et souhaitable) articulation, consacre une coupure essentielle entre la volonté des gouvernants et celle des gouvernés. Cette continuité intégrale, qui peut sembler surprenante, est pourtant attestée à maints égards, notamment dans l'œuvre de Bernard Manin, qui reprend largement les arguments de John Stuart Mill, et à travers lui des libéraux antérieurs, pour qui le lien représentatif étant insuffisant à assurer la légitimité des décisions publiques, la notion de délibération devait en prendre le relais. Avant donc d'exposer, dans ses grandes lignes, le débat théorique et épistémologique récent sur la nature propre de la délibération, il convient d'en développer plus avant l'enracinement institutionnel historique.

A cet égard, l'originalité de John Stuart Mill, parmi les théoriciens du gouvernement représentatif, a sans doute consisté à établir un lien entre les caractères spécifiques de la délibération parlementaire et le principe fondamental de justification de la décision qu'est la

volonté du peuple. Mill, on le sait, se distingue des premiers utilitaristes en ce qu'il cherche à concilier les résultats d'une réflexion de type naturaliste sur le comportement social des hommes avec des impératifs d'ordre moral[1]. Il ne s'agit pas purement et simplement, en d'autres termes, de justifier les décisions politiques par l'invocation de principes purement rationnels et par des raisonnements se voulant exactement scientifiques, susceptible d'aboutir à une sorte de mise en équation du réel social. Du fait de cette combinaison, unique au XIX^e^ siècle, de la réflexion naturaliste classique et de la recherche des meilleures institutions publiques, l'œuvre de Mill devait surplomber, jusqu'à nos jours, les réflexions philosophiques sur les institutions gouvernementales.

Il convient cependant d'y opposer le champ immense et fécond de la pensée socialiste du XIX^e^ siècle, laquelle se propose, au plan politique, d'élaborer des formes alternatives de gouvernement, et s'emploie pour cette raison, au plan épistémologique, à trouver *d'autres* fondements rationnels à leur pensée que ceux susceptibles de servir de justification *ad hoc* aux institutions de leur temps. En d'autres termes, pour eux, la révolution devait aussi se dérouler sur le terrain scientifique, les sociétés de l'avenir devant être justifiées par une science nouvelle. Ainsi, contrairement à celle des naturalistes libéraux et utilitaristes, le type de scientificité revendiqué par ces derniers put prendre des teintes fortement métaphoriques, au point de se teinter franchement de religiosité (et ce y compris dans le cours même de l'existence de ses défenseurs comme le montre assez l'exemple saint-simonien), tandis que dans l'ensemble, la pensée des premiers se distingue à cet égard par son souci de continuité immédiate avec les sciences de la nature existantes, jusque dans son style même, ainsi que l'atteste aujourd'hui encore, la recherche de formalisation qui la caractérise.

Non que, d'un discours « scientifique » à l'autre, des porosités ne puissent se faire jour, et des idées passer d'une forme à une autre : c'est indubitable et n'est pas pour surprendre, puisqu'un tel discours ne peut, à l'égard du discours politique, jouer qu'un rôle de justification purement symbolique, et, loin de présenter le caractère de stabilité qu'on lui prête pour cette raison même, il demeure bel et bien susceptible de requalifications variées en fonction des positions pratiques dans lesquelles il se trouve impliqué. On sait par exemple combien fut vaste et diverse la postérité politique du saint-simonisme, de la doctrine révolutionnaire de Marx et Engels au positivisme comtien et jusqu'à l'utilitarisme millien (et pour ne mentionner que le XIX^e^ siècle), selon qu'un aspect de la doctrine prenait le pas sur les autres, ce qui rend inévitablement bien difficiles les classifications abstraites. Aussi, pour ce

[1] Voir J. S. Mill, *L'utilitarisme*, Paris, Flammarion, 1988 ; *De la liberté*, Paris, Gallimard, 1990.

qui est de cette étude, son critère pertinent en la matière ne peut-il évidemment être que celui de *l'attitude politique*, par opposition aux fondements épistémologiques. A cet égard, il convient essentiellement de distinguer les théories qui dégagent la légitimité des institutions existantes de celles qui la récusent, que ce soit pour en proposer d'autres ou aucune en particulier. L'œuvre de Mill entre indubitablement dans la première catégorie, et, comme on le verra, c'est bien aussi pour cette même raison le problème essentiel des théories contemporaines de la délibération que d'être fondamentalement muettes sur la question générale des institutions gouvernementales[1].

Cet alliage difficile de l'aspiration normative, susceptible de l'éloigner des équations multiples de la maximisation des intérêts individuels caractéristiques de la pensée utilitariste[2], et de la référence à une nature humaine censée donner au discours son universalité, conduit ainsi Mill à développer une forme d'*historicisme prudentiel*, qui est loin de lui être propre et dont on retrouve des échos chez bon nombre de penseurs réalistes des institutions modernes, aussi différents que Kelsen ou Raymond Aron[3]. Du point de vue qui est le nôtre ici, cette position, dont les aspects peuvent varier, peut être caractérisée fondamentalement comme la tentative incohérente de résolution de la contradiction créée par l'invocation de critères naturels pour trancher des problèmes normatifs, et la reconnaissance pleine et entière de l'irréductibilité de ces derniers, et par là, de l'irrationalité de la succession temporelle de systèmes de justification, dont la simple juxtaposition apparaît comme dépourvue de signification. De cette dualité de principes de justification entre l'ordre naturel et l'ordre humain découle un profond pessimisme épistémologique conduisant *in fine* à une abdication relative du jugement moral en matière politique, sauf pour condamner, généralement parlant, l'attitude dogmatique en politique, sur fond d'une conception tragique du destin du genre humain[4].

Toutefois, sans qu'il soit nécessaire de faire l'éloge du dogmatisme, une autre voie de conceptualisation des institutions paraît possible que cette étrange et pourtant efficace alliance de positivisme et d'historicisme. Il suffit pour cela de mettre en lumière l'unité de la raison et

---

[1] Voir *infra*, section 2. A cela, à première vue, le néorépublicanisme de Philipp Pettit peut paraître faire exception, mais en réalité sa théorie du gouvernement peut parfaitement être considérée comme relevant pleinement de la pensée libérale ; cependant, en raison de ses importants aspects pratiques, nous en réservons l'examen pour la troisième partie de cette étude (voir *infra*, chapitre 10).

[2] Voir sur ce point les critiques de John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1997, chap. 1.

[3] Voir, du premier *La démocratie, sa nature, sa valeur*, Paris, Dalloz, 2004, notamment la conclusion (ainsi que la préface de P. Raynaud) ; du second, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1975 ; *Penser la guerre, Clausewitz*, t. I et II, Paris, Gallimard, 1976.

[4] L'articulation aristotélicienne de la prudence et de la tragédie peut être considérée comme exemplaire à cet égard ; voir P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963.

de récuser la coupure entre rationalisme naturaliste et rationalisme pratique ; non pas, comme on le craint généralement, pour réduire celui-ci à celui-là (ou inversement), mais pour faire valoir l'impossibilité de faire un usage de sa raison qui soit purement indépendant de considérations pratiques. Car c'est bien alors l'exigence même de la raison qui pousse au scepticisme, condamnant par avance les jugements figés et les attitudes dogmatiques au nom même d'une recherche de la justice pensée et expérimentée comme absolument nécessaire.

De ce point de vue, la vision tragique de l'existence peut effectivement se justifier, compte tenu en particulier des contraintes brutales imposées par le caractère naturellement limité de la puissance humaine ; cependant, ces limitations devant être considérées aussi bien comme celles du sens que du non-sens, on ne peut pas dire qu'elles inclinent naturellement au fatalisme. C'est même exactement le contraire, car à dire vrai, il n'est pas de notre ressort de considérer que le cours de l'existence puisse être *réellement* dépourvu de signification : ce qui est premier est bien le phénomène du sens, essentiellement lié au sentiment même d'un inachèvement de la réalité ; et ce qui prime dès lors est bien celle de savoir comment améliorer le réel, et secondairement, en fonction de quels critères[1]. Ainsi, la question axiologique du critère apparaît comme l'écho, sur la scène de la réflexion, de celle, soulevée par l'urgence immédiate de l'action, des moyens concrets de l'existence. Mais elle leur est, pour cette raison même, indissociable. Le bien et le mal, le juste et l'injuste, sont donc, naturellement parlant, des notions relatives, mais d'un autre côté, il n'est pas concrètement en notre pouvoir de les considérer autrement que comme des exigences absolues et impératives.

Sur la scène théorique, il est donc nécessaire de concevoir les institutions sous l'angle du devoir-être avant de les considérer sous celui de l'être, comme si les structures gouvernementales étaient réellement des objets techniques qui pouvaient être maniés de manière indifférente par quelques savants d'un genre spécial, affranchis des conditions de l'existence en commun. Seul sans doute, à l'époque moderne, Rousseau est resté parfaitement intransigeant à cet égard, refusant obstinément de prêter au pur bricolage qui demeure la règle commune en matière institutionnelle les atours d'une technique rationnelle, fondée sur une science exacte et objective, et aux législateurs le statut de sages connaisseurs de la nature humaine, pouvant se permettre de donner aux peuples des leçons de morale et de civilisation.

Mill, indéniablement, cherche quant à lui à fonder son évaluation des institutions gouvernementales sur la nature des choses plutôt que sur la structure des relations que nous entretenons à celles-ci et entre nous. Son idéal politique n'est donc pas celui, formel, de la

[1] C'est ce qui fait en définitive la pauvreté des dites « littératures de l'absurde » que leurs auteurs aient cru pouvoir faire fond sur ce qui est en réalité une intuition très faible théoriquement comme pratiquement.

justice par l'ordre, mais celui, matériel, de l'augmentation du bien-être individuel, à l'égard duquel l'ordonnancement social apparaît ainsi comme un moyen et non comme une fin. Mill se livre ainsi, au chapitre II, à un examen critique de la devise positiviste « Ordre et Progrès », dans le but de subordonner le premier au second, à travers des formules où la mise au second plan du problème moral s'exprime pour ainsi dire avec une netteté parfaite[1].

Fondé sur des critères purement individuels, le gouvernement doit donc rechercher la prospérité générale en s'appuyant sur le concours des énergies ; il doit donc mobiliser réellement le consentement des citoyens et pour cela prendre au sérieux leur désir[2]. C'est dans cette mesure, et dans cette mesure seulement, que la théorie millienne peut être considérée comme un développement, sur le terrain de l'action, des principes de justice exprimés dans l'école moderne du droit naturel. La raison pour laquelle le gouvernement représentatif peut être objectivement considéré comme le meilleur possible dans l'idéal, indépendamment des formes qu'il peut prendre ici où là[3], est qu'il cherche à se fonder réellement sur la volonté et le bien-être des individus, en faisant ainsi la synthèse pratique des principes axiologiques et des principes naturalistes. Cependant, la morale demeure subordonnée à la technique, et l'action au savoir, rebaptisé en l'occurrence « sagesse » ou « prudence » à l'instar de son précurseur aristotélicien.

En effet, ce sont pour Mill les *circonstances pratiques* qui interdisent le gouvernement où la participation (« directe ») de tous aux charges gouvernementales peut être réellement effective, sauf dans le cas des villes à faible population[4]. Aussi, pour être effectif, le gouvernement représentatif suppose-t-il un certain avancement de la civilisation[5]. Les institutions publiques supposent donc un travail d'*éducation*. On peut ainsi concevoir qu'un peuple ait d'abord besoin de maîtres autoritaires avant que d'apprendre l'autonomie : l'autorité royale précède celle des parlements. Ancrée dans un état de fait plutôt que dans un

---

[1] « Bien qu'il soit une condition nécessaire, l'Ordre n'est pas cependant l'objectif du gouvernement » (J. S. Mill, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Gallimard, 2009, chapitre II, p. 29) ; « le Progrès comprend en effet l'Ordre, alors que l'Ordre n'intègre pas le Progrès » (*ibid.*, p. 34).

[2] *Ibid.*, p. 57 *sqq*. Le critère du bon gouvernement peut être défini par le bien-être individuel et la prospérité générale, laquelle est attestée par le degré d'activité du peuple (et en découle). Le gouvernement représentatif est celui qui a la meilleure influence sur le « caractère », en ce qu'il incite les individus à agir pour leur propre bien-être. Cette justification de l'action gouvernementale n'est pas sans évoquer ce qu'on appelle actuellement l'*empowerment*, idée selon laquelle l'émancipation individuelle est fondée sur le mouvement d'acquisition ou de développement de leur puissance d'agir. C'est pourtant un leurre : l'émancipation doit d'abord se définir formellement avant de pouvoir être décrite matériellement.

[3] *Ibid.*, chap. III.

[4] *Ibid.*, p. 70.

[5] *Ibid.*, chap. IV: « la compatibilité d'un peuple au gouvernement représentatif ne dépend pas tant de la place qu'il occupe sur l'échelle générale de l'humanité, que du degré de réalisation de certains prérequis; prérequis, toutefois, qui sont à ce point lies au stade d'avancement général que toute variation entre les deux tient davantage de l'exception que de la règle » (*op. cit.*, p. 71).

principe de légitimité, la définition du gouvernement représentatif concorde remarquablement avec celle de Bernard Manin :

> « Il y a gouvernement représentatif quand la totalité du peuple ou une partie significative de celui-ci exerce par le biais de députés qu'il nomme périodiquement le pouvoir de contrôle ultime qui, dans toute constitution, doit appartenir à une instance quelconque. Le peuple doit posséder ce pouvoir ultime dans son entièreté. Il doit être le maître, quand il le veut, de toutes les opérations du gouvernement. » (J. S. Mill, *op. cit.*, p. 84.)

Le gouvernement représentatif est donc bien cette structure politique qui confère aux gouvernés la place de contrôleur en dernière instance, sur le motif qu'il doit être l'unique destinataire de l'action gouvernementale, mais en donnant aux instances de décision l'autonomie susceptible d'améliorer leur action. C'est ici qu'intervient spécifiquement la délibération, dans une position ambiguë, qui relève à la fois de la supériorité et d'un relatif retrait par rapport à l'instance de décision proprement dite.

La supériorité s'entend bien entendu par rapport à la masse de la population en général : il est nécessaire que les élites soient bien « éduquées », même si ce critère de supériorité ne suffit malheureusement pas à assurer aux gouvernants la reconnaissance de cette « sagesse supérieure » par ceux sur qui elle est censée fonder leur autorité[1]. Mais d'un autre côté, le principe de la délibération n'est pas, comme son homonyme aristotélicien[2], de réfléchir à la meilleure action à entreprendre, mais plutôt d'évaluer l'action du gouvernement, de manière relativement indépendante de celui-ci. Mill distingue ainsi le « contrôle » de l'« administration » proprement dite, car il est des tâches (comme la stratégie militaire) qui ne peuvent être accomplies que par des hommes seuls. La nécessité pratique des assemblées délibérantes vient donc de leur capacité à établir les critères généraux d'évaluation et de nomination des chefs de l'exécutif, ainsi que de leurs contrôleurs immédiats[3].

Mais ce n'est que le premier versant de la question : en réalité, il y a bien à la fois une justification pratique, naturaliste, et une justification morale (selon le principe moderne du consentement) des assemblées représentatives. En effet, « le Parlement a en outre une fonction qui n'est pas moins importante : être à la fois, pour la nation, le Comité de ses griefs et le Congrès de ses opinions, constituant ainsi une arène où non seulement l'opinion générale

---

[1] *Ibid.*, p. 204-205 : « La démocratie, note-t-il tristement, n'encourage pas l'esprit de révérence ». Mill prône pour cette raison le *vote plural*, qui consacrerait directement le bien-fondé de certains électeurs les chefs de famille par exemple) à s'exprimer au nom des autres – pour autant que la discussion « ne porte pas sur les fondamentaux de la politique », car « les opinions privées des électeurs ne sont pas à mettre entièrement de côté » (*ibid.*, p. 207).
[2] Voir Aristote, *Ethique à Nicomaque*, livre III, chap. 5.
[3] J. S. Mill, *op. cit.*, p. 87-93.

de la nation, mais celle de chacune de ses parties, ainsi que celle, autant que possible, de tous les individus éminents en son sein, peuvent se produire en pleine lumière et provoquer la discussion »[1]. A la fonction de *contrôle* par la justification publique s'adjoint par conséquent celle de *réflexion*.

En effet, la volonté nationale ne s'exprime pas directement, mais est le fruit d'une *élaboration*[2]. Les assemblées représentatives doivent donc idéalement constituer « un bon échantillon de tous les degrés d'intelligence qui ont, au sein du peuple, droit à s'exprimer en matière d'affaires publiques »[3], afin de permettre la confrontation des opinions et l'invention d'une décision qu'on pourra dire alors réellement *commune*, puisque cette « épreuve » aura inévitablement modifié les intentions initiales de ses promoteurs, et qu'ainsi elle ne pourra réellement être imputée à personne d'autre qu'à tous les membres de l'assemblée. La *publicité des débats* est donc à la fois une condition du contrôle gouvernemental et de la qualité de la réflexion commune.

Il faut relever qu'une telle vue ne prend pas en compte la possibilité que la supériorité intellectuelle des représentants puisse entraîner une distinction inévitable avec les opinions des représentés. En réalité, le critère de sélection décisif des opinions en jeu dans l'arène n'est donc pas celui de leur intérêt intrinsèque, de leur qualité morale, mais plutôt celui de leur qualité argumentative. La délibération a un objet concret, le bien-être des individus, avant d'être le lieu des décisions existentielles sur un destin commun. Et pourtant, elle a aussi cette caractéristique que d'influer réellement sur les choix et les valeurs des individus concernés, en *modifiant les opinions de chacun*. Toute la théorie contemporaine naturaliste de la délibération est ainsi traversée par cette tension, originaire, entre son caractère technique et libéral d'une part, et ses apparentes qualités morales intrinsèques d'autre part, lesquelles paraissent mieux justifier que les premières le recours aux délibérations, en ce qu'elles permettent d'échapper à la césure entre volontés des gouvernants et volontés des gouvernés, qui est la contrepartie inévitable des conceptions naturalistes de la représentation[4].

---

[1] *Ibid.*, p. 99.

[2] Le naturalisme de cette conception de la représentation demeure, car le véritable fondement des décisions publiques n'est pas la volonté des citoyens, mais plutôt leur bien-être, lequel, pour les gouvernants, doit primer sur leur consentement puisqu'il est de toute façon supposé le déterminer. La volonté des représentants est donc bien fondée en droit sur la volonté antécédente des représentés, sous l'espèce de leur recherche présumée du bien-être ; ainsi, la relation de la représentation ne fait pas entrer gouvernants et gouvernés dans un ordre de réalité différent de celui dans lequel ils se mouvaient déjà.

[3] *Ibid.*, p. 100.

[4] Voir *infra*, section suivante.

*L'élargissement du paradigme délibératif chez Bernard Manin*

Cette approche réaliste de la délibération a été développée par Bernard Manin, qui prône un double élargissement du paradigme : sur le plan théorique, en ce qu'il se fonde exclusivement sur le concept de la supériorité du « meilleur argument », et sur le plan pratique, en ce qu'il ne semble plus distinguer entre assemblées représentatives et corps du peuple tout entier, ce qui contribue encore une fois à élider la césure propre à sa théorie du gouvernement représentatif entre gouvernants et gouvernés. Mais c'est évidemment au prix d'une tension au sein de cette même théorie. Dans les *Principes du gouvernement représentatif*, Manin reprend en effet largement les arguments de Mill, en montrant que le caractère démocratique de la représentation repose sur la publicité du jugement :

> Dans cette forme de gouvernement la discussion persuasive remplit une fonction spécifique qui n'est ni de faire la décision, ni nécessairement d'engendrer les propositions de décisions, mais seulement de produire le consentement, dans une situation où aucune volonté n'a par elle-même de titre à s'imposer aux autres. On voit reparaître, une fois encore, le rôle central du jugement : les propositions ne trouvent pas nécessairement leur origine dans l'instance discutante, mais aucune proposition n'est adoptée si elle n'a été soumise au jugement de l'instance discutante. (…)
>
> La démocratie représentative n'est pas un régime où la collectivité s'autogouverne, mais un système où tout ce qui tient au gouvernement est soumis au jugement public. (B. Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, *op. cit*., p. 245.)

De plus, Manin fait valoir que le principe de la délibération n'est pas tant la production d'une connaissance que celle *du consentement* des membres de l'assemblée, à travers le principe majoritaire : « ce qui confère à une proposition une valeur de décision n'est pas le fait qu'elle soit discutée, mais le fait qu'elle emporte le consentement »[1]. Le principe de la décision à la majorité, dans cette perspective, ne recouvre effectivement aucune fiction particulière d'un consentement présumé (inconscient ou tacite) des minoritaires : sa légitimité procède d'un impératif d'un autre ordre, mais qui est également naturel, à savoir tout simplement le caractère urgent de la décision à prendre[2]. Le principe majoritaire n'a donc qu'un caractère purement pratique, tandis que, du fait de la place primordiale du

[1] B. Manin, *ibid.*, p. 241.

[2] *Ibid.*, p. 242-243, où Manin convoque sur ce point, avant Mill lui-même, l'autorité de Locke pour énoncer que le principe de majorité n'est pas fondé « sur les qualités ou les vertus de la majorité (…), mais simplement sur le fait brutal qu'il faut bien agir et décider. » Voir également B. Manin, « Volonté générale ou délibération ? Esquisse d'une théorie de la délibération politique » *Le Débat*, n°33, 1985, p. 72-93.

consentement dans la notion d'assemblée délibérante, le principe fondamental de la légitimité publique demeure sauf.

Mais en réalité, il s'agit là d'une apparence, et si les institutions représentatives peuvent être qualifiées de démocratiques, ce n'est pas pour la portion congrue et le rôle méconnaissable que cette conception confère à ceux qu'elles régissent. C'est bien toute la contradiction de l'attitude naturaliste en politique que de ne pas prendre au sérieux les justifications mêmes avancées par les acteurs pour rendre raison de leur comportement et d'y substituer de supposées règles pures de la démocratie. D'une part, l'extension de la délibération hors du champ des arènes représentatives modernes a de quoi laisser perplexe, puisque, comme B. Manin le reconnaît lui-même, la notion moderne de délibération est *inséparable* de celle d'assemblée élue par distinction d'avec les autres citoyens ; et d'autre part, c'est l'idée même d'établir des « règles du jeu » censément naturelles, rationnelles, objectives – et faisant pour cette raison l'objet d'expertises savantes et spécialisées, selon des critères soustraits au jugement public – qui constitue une remise en cause *fondamentale* du principe de légitimité populaire[1].

Ainsi, selon Manin, l'erreur cardinale de Rousseau aurait été de fonder la volonté générale sur l'unanimité des citoyens, perspective aussi irréaliste que dangereuse politiquement. Pour cela, il se fonde sur une analyse du fameux troisième chapitre du livre II du *Contrat social* dans lequel Rousseau définit la volonté générale comme l'intégrale des volontés des citoyens. Manin montre, de manière exacte, que Rousseau s'oppose à toute communication entre citoyens, car cela serait de nature à fausser le processus d'intégration de la volonté générale par la production de « sociétés partielles » dans l'Etat[2]. Sur cette base, il avance qu'il convient par conséquent de substituer à la volonté générale rousseauiste le concept de délibération générale : « il faut affirmer, quitte à contredire une longue tradition : la loi est le *résultat de la délibération générale*, non pas *l'expression de la volonté générale* ».

On a vu plus haut (chapitre 5) que Durkheim ne comprenait pas le caractère métaphorique de cette révélation de la volonté générale : il y voyait une simple moyenne arithmétique et se désolait de l'inexactitude de la sociologie rousseauiste. Bernard Manin, n'étant pas sociologue, ne projette pas sur le texte de Rousseau, à l'instar de son illustre devancier, un imaginaire de statisticien, mais pour autant, il ne se montre pas davantage

[1] « Je suppose ici ce que je crois avoir démontré, savoir qu'il n'y a dans l'Etat aucune loi fondamentale qui ne puisse se révoquer, non pas même le pacte social » (Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, p. 141).

[2] Rappelons le texte : « si, quand le peuple suffisamment informé délibère [*c'est-à-dire en l'occurrence décide, NB*], les Citoyens n'avaient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulterait toujours la volonté générale, et la délibération serait toujours bonne » (Rousseau, *op. cit.*, p. 69).

sensible à la dimension *imaginaire* de cette définition de la volonté générale, laquelle à strictement parler n'est pas *produite*, mais *révélée* dans la confrontation *immédiate* des volontés particulières comme telles, lesquelles, pour cette raison même, ne peuvent aucunement être supposées identiques. Le reproche d'unanimisme adressé à Rousseau n'est donc pas seulement infondé : il est profondément aberrant. En réalité, si Rousseau proscrit la communication entre citoyens, il ne suppose pas plus leur unanimité (dont le terme même est absent du *Contrat social*) qu'il ne fonde la décision publique sur la moyenne de leurs préférences. Lecteur de Montesquieu, le Genevois ne méconnaît nullement la diversité insigne des tendances qui, prises ensemble, constituent objectivement les « mœurs » d'un peuple donné : c'est encore une fois le lire en politologue naturaliste que ne voir dans le *Contrat social* qu'une tentative avortée de produire le régime politique idéal, alors qu'il s'agit à ce jour de l'une des approches les plus rigoureuses et les plus achevées de définition du *phénomène politique* sur des bases *jusnaturalistes*, comme impératif universel de justification et de construction de l'ordre du monde à l'intérieur de la grammaire moderne du consentement[1].

Mais ce n'est pas la seule difficulté de l'argument de Manin. Faire de la loi le « résultat de la délibération générale » n'est pas seulement contradictoire avec la formulation la plus achevée du principe de la légitimité populaire, mais entre également en tension avec les principes mêmes du gouvernement représentatif entendu de manière naturaliste, par lesquels la délibération n'est pas « de faire la décision » mais « de produire le consentement ». Car, si l'on suit la formule de Manin, on ne sait plus exactement si la délibération doit encore être définie comme l'exercice d'un contrôle sur les actes gouvernementaux, ou celui d'une réflexion préalable à l'acte et réputée constituer la volonté commune comme telle[2]. Or dans le premier cas, elle n'a pas un caractère démocratique, alors que dans le second, elle en a un, mais elle devient alors un aspect de l'autogouvernement de la société : la théorie de la représentation doit alors changer de nature, et chercher à concevoir une homologie substantielle entre volonté des représentés et volonté des représentants plutôt que leur

[1] La critique similaire que Manin adresse à J. Rawls paraît, en revanche, beaucoup plus pertinente, et semble désormais largement admise : voir en ce sens C. Girard, « Raison publique rawlsienne et démocratie délibérative. Deux conceptions inconciliables de la légitimité politique ? », *Raisons politiques*, n°34, 2009/2, p. 73-99.

[2] Une difficulté analogue se trouve comme on l'a noté (*supra*, chap. 4) dans la théorie du gouvernement de Durkheim, chez qui la délibération des chambres entre pour beaucoup dans la réflexion spirituelle du corps social sur lui-même. Cette dimension n'est pas totalement absente de la théorie libérale de John Stuart Mill. Notons que le concept de délibération prend alors à nouveau un sens quasi-aristotélicien, ce que reconnaît Manin, qui se contente simplement de souligner la rupture avec le cadre cosmologique ancien (*loc. cit.*, note 32), sans voir que cette conception est contradictoire avec l'intention originale de Mill, clairement non-aristotélicienne comme on l'a vu (la fonction de contrôle *a posteriori* des assemblées délibérantes l'emportant sur celle de réflexion préalable à l'action).

différenciation articulée. Cependant, en réalité, ces deux types d'analyse sont exclusifs l'un de l'autre.

Il importe de relever que l'ambivalence paraît bien reposer, pour partie, sur le terme même de « *publicité* », qui fait d'un côté référence à la diffusion de l'information et au principe de la responsabilité des décideurs à l'égard de leurs actes, mais aussi, d'un autre côté, à la médiation du corps social sur lui-même, le terme « public » désignant la dimension de réflexion, et du même coup de révélation, des volontés de « la société » ou « du peuple » en tant que tels. Ainsi la métaphore de la « clarté » et de la « lumière » peut-elle également être mobilisée dans les deux cas. Le principe de la publicité des décisions et des débats semble ainsi pouvoir être interprété de deux manières tout à fait différentes, et même largement antinomiques, selon qu'on l'entende de manière littérale comme les naturalistes libéraux, ou de manière métaphorique et symbolique comme plusieurs générations de philosophes politiques ont tenté de le faire à l'époque moderne, de Rousseau à Lefort, en passant par Hegel, Durkheim ou encore Hannah Arendt, mais qui était déjà présente, comme on l'a vu, chez Mill lui-même. C'est certainement la force historique de la théorie libérale du « gouvernement représentatif » que de jouer simultanément de ces deux principes contradictoires de justification des institutions publiques.

Ainsi l'approche qu'on pourrait appeler « réaliste », ou « positive », de la délibération, qui s'ancre dans la réalité historique des chambres représentatives aristocratiques et dans le caractère arbitraire du principe majoritaire, se révèle-t-elle effectivement en forte tension à l'égard du principe de légitimité populaire[1]. Il convient dès lors de relever la principale difficulté que semble actuellement affronter de cette conception de la légitimité délibérative, et qui ne relève pas de principes, logiques ou moraux, mais de « l'expérience » elle-même. L'objection a été soulevée par un membre éminent du courant néorépublicain en philosophie et en sciences politiques, Cass Sunstein[2]. Elle consiste, pour l'essentiel, à relever le phénomène de « polarisation », par lequel la discussion ne conduit pas les participants à remettre en cause leurs opinions pour aboutir à une décision consentie, voire collective, mais

[1] Voir B. Manin, « L'idée de démocratie délibérative dans la science politique contemporaine », *loc. cit.*, dans lequel l'auteur revient à la fois sur la dimension positive de sa démarche et sur l'opposition historique entre les deux conceptions de la délibération – et ce, sans qu'il semble reconnaître traverse effectivement son œuvre, entre l'article de 1985 sur la « délibération générale » et le livre de 1995 sur le gouvernement représentatif, où la délibération semble se limiter aux chambres représentatives.

[2] Cass Sunstein, « Deliberative Trouble ? Why Groups Go to Extremes », *The Yale Law Journal*, Vol. 110, n°1, oct. 2000, p. 71-119 ; « Deliberation, Internet and Extremism », texte disponible en ligne à l'adresse suivante : www.raison-publique.fr/IMG/pdf/Sunstein01.pdf. Voir sur ce point B. Manin, « Délibération et discussion », *in* « Débat : Délibération et action publique », *Swiss Political Science Review*, 10, 4, 2004, p. 180-192 ; A. Lev-on et B. Manin, « Internet : la main invisible de la délibération », *Esprit*, 2006, texte disponible à l'adresse suivante : http://www.eurozine.com/articles/2006-07-19-manin-fr.html.

au contraire à renforcer leurs positions, et ainsi à aggraver au bout du compte les clivages partisans prédéfinis, voire à générer le fanatisme et l'intolérance. Aussi, si la délibération devait être l'instrument de la démocratisation générale de la société, l'objection de Sunstein soulève de sérieux doutes à l'égard de sa fiabilité, ce qui n'est pas pour amoindrir la perplexité des politologues[1].

Pour trouver une solution aux apories de la conception libérale de la légitimité publique, on peut imaginer de remettre en cause la conception même de la raison qui leur avait donné naissance ; on peut aussi, inversement, remettre en cause l'attitude « conséquentialiste » qui fonde l'action gouvernementale sur le bien-être escompté de la population, et prôner un renouvellement de la théorie politique à partir de principes axiologiques et non pas utilitaires. Ces deux voies ont été respectivement explorées par Habermas et Rawls[2]. Nous ne nous y attarderons pas. Pourtant, on peut aussi, plus radicalement encore peut-être, remettre en cause la théorie de la représentation qui lui sert de cadre. Deux possibilités s'ouvrent alors : l'attitude normative, qui cherche à définir un cadre alternatif à partir des concepts courants, et l'attitude critique, qui met en lumière le caractère aporétique de la conception naturaliste de la représentation, au nom d'une légitimité supérieure et *autre*. Avant d'examiner les critères de justice mis en avant par les théoriciens normativistes, il convient d'étudier en premier lieu les principales critiques des institutions modernes.

## 7.2. Les critiques inachevées du gouvernement représentatif

### *Représentation et légitimité chez Marx*

Il n'y a pas chez Marx de « théorie des institutions » véritablement alternative de celle supposées rendre possible la domination de la classe capitaliste : sa critique s'ancre, comme on l'a vu, dans une légitimité par consentement repoussée dans l'avenir d'une révolution censée détenir seule les clés de l'alliance entre une théorie objective de la politique et le principe subjectif du consentement (voir *supra*, chapitre 4). Ce qui tient lieu, en ce sens de

[1] Sunstein, « Deliberative Trouble ? », *loc. cit.*, p. 118 : « même sans rien savoir de la substance sous-jacente, il est impossible de dire si la polarisation de groupe est bonne ou mauvaise. Mais les mécanismes qui sous-tendent la polarisation de groupe soulèvent de sérieuses questions quant à l'idée que la délibération est susceptible de donner des réponses correctes aux questions sociales » (notre traduction).

[2] J. Habermas, *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard, 1997 ; J. Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993, *Libéralisme politique*, Paris, Seuil, 1997.

théorie des institutions publiques, est le mouvement même de l'émancipation du genre humain. Celui-ci est caractérisé de deux manières : du point de vue objectif, c'est la fin (ou le dépassement) de la structuration capitaliste des rapports sociaux, et du point de vue subjectif, c'est la fin de la division entre les classes. En tant que tels, cependant, le phénomène de l'autorité et la notion de pouvoir d'Etat demeurent très peu explorés, l'essentiel de la critique marxienne des institutions reposant sur la contestation de l'économie bourgeoise plutôt que sur l'incohérence des principes de légitimité politique défendus par les libéraux[1].

Toutefois, la théorie marxiste a bien sûr aussi une dimension structurelle et non pas simplement naturaliste, et il y a tout lieu de penser que c'est celle-ci qui lui confère sa profondeur. La lecture du *Dix-huit brumaire de Louis Bonaparte* fait ainsi apparaître une théorie de la représentation alternative à celle des libéraux, et qui en constitue le renversement. On sait en effet que, dans cet écrit de circonstance, Marx se livre à une analyse politique en termes de *rapports de forces* pour expliquer l'avènement du nouvel empereur des Français. Le prince Bonaparte, soutient-il, doit sa conquête du pouvoir d'Etat et de ses appareils bureaucratiques à son assise réelle, celle de la classe la plus misérable et la plus rétrograde de la société, constituée par les petits « paysans à parcelle », effrayés de se sentir à l'écart du progrès que représente la révolution capitaliste et industrielle.

> « Le pouvoir d'Etat ne plane pas dans les airs. Bonaparte représente une classe, voire la classe la plus nombreuse de la société française, les *paysans à parcelle*. (…)
>
> Dans la mesure où des familles vivent par millions dans des conditions économiques d'existence qui séparent leur mode de vie, leurs intérêts et leur instruction de ceux des autres classes, et les dressent contre celles-ci, elles constituent une classe. Pour autant qu'il n'y a qu'un rapport local entre les petits paysans, que l'identité de leurs intérêts ne crée ni une communauté, ni lien national, ni aucune organisation politique, ils ne constituent pas une classe. C'est pourquoi ils ne sont pas capables de faire valoir leur intérêt de classe en leur propre nom, soit par un parlement, soit par une convention. Ils ne peuvent se représenter par eux-mêmes, ils doivent être représentés. Il faut que leur représentant apparaisse en même temps comme leur maître, comme une autorité supérieure, comme un pouvoir gouvernemental illimité qui les protège contre les autres classes et leur dispense d'en haut la pluie et le beau temps. L'influence politique des petits paysans trouve donc son ultime

[1] Il y a à relever en ce sens l'opuscule de Engels sur l'autorité, écrit en réaction contre les critiques anarchistes de Bakounine à l'encontre des statuts de l'association internationale des travailleurs, et qui constitue une défense du principe de l'autorité en général, au nom d'une conception objective des rapports sociaux (Engels, *De l'autorité*, 1873, disponible dans l'édition des « classiques des sciences sociales » à l'adresse suivante : http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_Marx/parti_de_classe/parti_3/marx_parti_de_classe_t3.pdf – nous remercions Etienne Balibar de nous avoir indiqué cette référence). Par ailleurs, on peut mentionner la tentative althussérienne de distinguer « pouvoir d'Etat » et « appareils idéologiques d'Etat » (*loc. cit.*, v. *supra*, chap. 5), laquelle, si elle permet comme on l'a vu une percée très éclairante sur le phénomène institutionnel, fait encore fond sur une conception intégralement « scientifique » et rationaliste de la conception marxiste de l'action, et qui laisse intacte la frontière censée délimiter la sphère de la liberté politique de celle des structures de pouvoir instituées, ou si l'on veut, entre l'Etat prolétarien (ou communiste) et l'Etat bourgeois-capitaliste.

expression dans le fait que le pouvoir exécutif se soumet la société. » (Marx, *Le dix-huit brumaire…*, *op. cit.*, p. 298-300.)

Ce texte est essentiel car, dans ses ambiguïtés mêmes, il fait entrevoir une conception matérialiste des rapports politiques. Il montre en effet que la « classe des paysans à parcelle » se définit moins par ses critères objectifs que par sa position au sein d'un rapport de force qui la constitue comme telle. C'est aussi bien dire que l'horizon de la politique ne peut être autre que le dépassement de tels rapports de force ; dépassement qu'il est illusoire autant qu'absurde d'entendre comme une abolition dans un état « sans forces ni puissances », mais qu'on ne peut concevoir que comme un réagencement égalitaire des puissances réelles par la reconnaissance de l'égalité symbolique des individus et de l'arbitraire relatif des normes reconnues comme les fondements de l'ordre légitime. Car c'est bien la lutte qui « fait » les classes ; en ce sens, la révolution prolétarienne est bien celle de cette classe qui, parce qu'elle porte les intérêts universels de l'humanité, détient essentiellement le principe de la destruction de tous les rapports de classes. C'est pourquoi le représentant d'une classe n'en est ni le mandataire, ni le délégué, mais celui qui la crée en structurant les désirs des individus concernés, qui n'avaient auparavant aucune conscience de leur puissance commune.

Le fin mot de l'analyse revient toutefois encore à la théorie économique, variante (hégémonique) de l'attitude naturaliste en théorie politique, puisque c'est par leur position « objectivement » réactionnaire, du point de vue du développement des processus de production, que peut se comprendre la modalité fondamentale de l'autorité de leur représentant, qui doit « se soumettre » les forces vives de la société, c'est-à-dire les parties prenantes du Capital, capitalistes et prolétaires. Cela suppose, bien entendu, l'accord de principe de celles-ci, ou en tout cas d'une partie d'entre elles. Et de fait, pour Marx, le succès de Bonaparte doit d'abord à *l'abdication volontaire* de la bourgeoisie, pour qui le régime parlementaire contenait de dangereux germes de subversion – ce constitue une reconnaissance de la légitimité populaire des parlements libéraux :

« Mais ce que la bourgeoisie ne comprenait pas, c'était la conséquence logique, à savoir que son *propre régime parlementaire*, sa *domination politique* tout court ne pouvaient échapper au verdict général de condamnation comme pouvoir *socialiste*. (…) Si elle voyait dans le moindre signe de vie de la société une menée contre la « tranquillité », comment la bourgeoisie pouvait-elle justifier le maintien, à la tête de la société, du *régime de l'agitation*, son propre régime, le *régime parlementaire*, lequel, suivant l'expression d'un de ses orateurs, vit de la et par la lutte ? Le régime parlementaire vit de la discussion, comment pourrait-il interdire la

discussion ? (…) Quand, au sommet de l'Etat, vous jouez du violon, que peut-on attendre sinon que ceux qui sont en bas se mettent à danser ? » (Marx, *ibid.*, p. 232-233.)

C'est ainsi que la frange « extra-parlementaire » (et la plus nombreuse) de la bourgeoisie a pu sacrifier ses intérêts politiques *de classe*, ceux mêmes qui recoupaient le « bien commun » de la société, au nom de « ses intérêts privés les plus bornés » : « elle déclarait sans ambiguïté qu'elle brûlait du désir de se débarrasser de son propre pouvoir politique afin de se débarrasser des soucis et des dangers du pouvoir »[1]. On ne saurait mieux montrer que, à tous les niveaux de la société, les identités de classe sont rien moins que stables et dépendent essentiellement des choix stratégiques effectués par les acteurs concernés.

Du reste, il y a un flottement dans l'analyse de Marx, car il avait auparavant attribué le succès de Bonaparte au fait qu'il s'était institué « le chef du *lumpenproletariat* », « ce rebut, ce déchet, cette écume de toutes les classes, la seule classe sur laquelle il puisse s'appuyer inconditionnellement »[2], et qui ne peut être identifié avec la classe des paysans à parcelle, ne serait-ce que parce que celle-ci est composée de petits propriétaires, alors que les prolétaires sont par définition les hommes rendus infiniment disponibles pour le Capital, le sous-prolétariat ne s'en distinguant que par l'absence de *conscience* de classe.

En dépit de ces flottements, qui marquent l'ambivalence marxienne à l'égard du jusnaturalisme (dont on peut en partie la considérer comme un dérivé : voir *supra*, chapitre 4), le rapport de représentation redéfini par Marx est donc bien à l'opposé de celui des libéraux. Il se présente en effet comme issu d'une autorisation préalable, alors même qu'il est en réalité ce qui *constitue* chez les représentants et les représentés une homogénéité de désirs et d'intérêts, ce qui correspond à la conception que nous avons appelée plus haut antinaturaliste de la représentation. Et pourtant, l'assise de la critique des institutions parlementaires demeure, comme on l'a vu, la théorie des rapports de production (dont les « moyens », comme on sait, sont appelés à être « socialisés »[3]).

Mais au-delà, le principe général d'évaluation des rapports sociaux est l'opposition, pour le coup très conforme à la pensée de Rousseau, entre « l'intérêt commun » et « l'intérêt général » ; comme chez le Genevois, elle est présentée comme le résultat d'un processus historique : « chaque intérêt *commun* fut immédiatement distrait de la société, pour lui être opposé comme intérêt supérieur, *général*, arraché à l'activité autonome des membres de la

[1] Marx, *op. cit.*, p. 278.
[2] *Ibid*, p. 243.
[3] Marx, *Le Capital*, livre I, Paris, Flammarion, 1994.

société pour être l'objet de l'activité gouvernementale »[1]. Encore une fois, c'est donc bien la *réinterprétation* de la dimension commune de l'existence individuelle en *articulation* entre matières distinctes relevant pour les unes de la « sphère privée » et pour les autres de la « sphère publique », du fait de *l'accaparement* de la seconde par les intérêts particuliers de quelques-uns, qui est le principe de l'aliénation et de l'asservissement[2]. C'est donc bien essentiellement le *sens des mots* censés justifier l'action gouvernementale que doit viser la critique politique. A l'horizon de cette critique, il y a ainsi une conception matérialiste de la justice, définie comme restructuration permanente de l'ordre social de concert avec la dissolution *réelle* des rapports de force comme tels (voir *supra*, chapitre 3). Pour autant, l'ordre que l'on pourrait qualifier de « juste » demeure proprement informulable : on peut ainsi, sur ce point, tomber d'accord avec Etienne Balibar, qui invoque, pour définir la vie politique dans les structures instituées, l'image, empruntée à la psychanalyse, d'une « autre scène » que celle sur laquelle elle s'exprime de manière littérale[3].

Cette conception matérialiste et symboliste de la justice n'a pourtant jamais été réellement articulée à l'analyse des institutions, et la « pensée sauvage » des bricoleurs de l'ordre social que nous sommes tous n'a jamais été prise au sérieux par les théoriciens politiques, à commencer par Marx – ni par Lévi-Strauss qui n'a pas su voir que la politique était, plus encore que l'art, son lieu par excellence – pas plus que n'est pris au sérieux le *besoin réel et indépassable* d'ordonnancement du monde. Si donc l'Etat ne flotte effectivement pas dans les airs, c'est hélas généralement le cas de la philosophie qui s'intitule « politique »[4]. Ainsi, les principales recherches menées dans cette direction n'ont produit qu'une légitimation revendiquée des institutions existantes, une critique contradictoire et impuissante de ces dernières, et enfin une apologie confuse et réactionnaire de l'autorité pure.

---

[1] Marx, *Le dix-huit brumaire…*, *op. cit.*, p. 297.

[2] On sait que la notion d'intérêt général est absente de l'œuvre de Rousseau, qui ne parle que d'intérêt *commun*. Il convient également de rapprocher ce passage de Marx de celui, si analogue, du *Second discours* : « dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent en des campagnes riantes qu'il fallut arroser à la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons » (*op. cit.*, p. 119).

[3] E. Balibar, « Communisme et citoyenneté. Réflexions sur la politique d'émancipation de Nikos Poulantzas », *Actuel Marx*, 2006-2, p. 136-155.

[4] Nous rejoignons ici la critique formulée récemment par Franck Fischbach du « retour de la philosophie politique » des trente dernières années ; pour autant, la « philosophie sociale » qu'il lui oppose ne paraît guère faire beaucoup plus de cas de la question de l'autorité instituée que celle qu'il dénonce (voir F. Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009).

*Schumpeter et la mentalité primitive des citoyens ordinaires*

Joseph Schumpeter, dans *Capitalisme, socialisme et démocratie*, peut être considéré comme l'auteur le plus emblématique d'une approche réaliste des institutions modernes. Consacrant la théorie de Mill comme théorie aboutie du gouvernement représentatif entendu comme gouvernement démocratique, il lui substitue une vision que sa postérité a généralement taxée de cynique (bien que, ayant anticipé cette critique, il s'en soit clairement défendu). La reconstruction critique de Schumpeter porte sur trois aspects saillants de ce qu'il appelle la « doctrine classique » de la démocratie.

Premièrement, Schumpeter relève que, loin d'une exaltation « romantique » de la volonté du peuple, la doctrine classique, sous l'influence de l'utilitarisme, indexe celle-ci sur la réalisation du « bien commun » d'une société donnée, ce qui correspond à la théorie naturaliste de la représentation, laquelle considère les décisions politiques comme des problèmes à résoudre et la délibération comme la méthode rationnellement et normativement la plus adéquate pour en trouver la meilleure solution. Or Schumpeter met radicalement en cause l'existence d'un tel bien commun, qui selon lui « doit nécessairement signifier des choses différentes pour des individus ou des groupes différents ». Même la notion de maximisation des intérêts économiques ne satisfait pas, fait-il valoir, à des exigences rationnelles, puisque là encore les divergences d'opinion se font jour.

Deuxièmement, il critique l'idée de dérivation de la volonté du peuple par les volontés individuelles. Il est en effet parfaitement irréaliste, et les économistes sont paradoxalement là pour le confirmer, d'assigner aux individus des représentations claires de leurs volontés. La volonté individuelle est un fatras inconséquent de désirs et de volitions, que la théorie économique classique, en reconnaissant l'aspect fictif de l'*homo economicus*, n'a jamais semblé mettre en doute ; et quand bien même elle serait clairement définissable, rien n'autorise à penser que celles-ci devraient nécessairement se composer harmonieusement, et que le résultat final de la décision politique soit réellement adéquat à ce que veulent les différents acteurs.

Troisièmement, enfin, il émet des réserves sur ce qu'il nomme « la nature humaine en politique ». Faisant référence, de manière assez indistincte, aux essais de Freud, Pareto ou encore Gustave Le Bon sur la psychologie des foules, il en infère des conclusions générales sur le comportement individuel en société. Le domaine individuel de rationalité demeure selon lui limité, quoi qu'il arrive, à un champ très restreint dans lequel la personne rencontre les objets familiers de son action ; hors cette étroite zone éclairée, le reste s'apparente à une

vaste forêt obscure, à un maquis inextricablement enchevêtré, dans lequel, lorsqu'on tente de s'y projeter, on est nécessairement conduit à « perdre le sens des réalités »[1]. C'est ainsi que, selon une formule souvent citée,

> « le citoyen typique, dès qu'il se mêle de politique, régresse à un niveau inférieur de rendement mental. Il discute et analyse les faits avec une naïveté qu'il qualifierait sans hésiter de puérile si une dialectique analogue ne lui était opposée dans la sphère de ses intérêts réels. Il redevient un primitif. Sa pensée devient associative et réflexive. » (Joseph Schumpeter, *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, Paris, Payot, 1990, p. 342.)

Ainsi, Schumpeter, de manière effectivement « réaliste », ménage une place à la dimension non-objective de la pensée politique, tout en maintenant fondamentalement le cadre du doublet anthropologico-politique qui caractérise la réflexion moderne sur la politique (voir *supra*, chap. 4). Il est ainsi conduit à analyser la vie politique selon les critères de l'anthropologie économique classique et de son individu rationnel cherchant à maximiser son bien-être – pour autant que cette phrase signifie quelque chose – alors même qu'il paraît récuser la fiction sur laquelle cette anthropologie repose explicitement.

Schumpeter peut donc proposer sa propre définition de la démocratie, dans le langage naturaliste de la science économique :

> « La démocratie est le système institutionnel, aboutissant à des décisions politiques, dans lequel des individus acquièrent le pouvoir de statuer sur ces décisions à l'issue d'une lutte concurrentielle portant sur les votes du peuple. » (J. Schumpeter, *ibid*., p. 355).

La démocratie est donc d'abord ramenée à un procédé opératoire, générique, qu'il importe de comprendre exactement comme tel, avec ses différenciations spécifiques. Ses traits généraux sont *leadership* (ou de l'autorité en général), l'organisation des intérêts collectifs, par des leaders locaux et transformés en volonté « politique », sur le schéma déjà utilisé par Marx, et la compétition pour le pouvoir. Le lien entre démocratie et libertés individuelles s'explique, de manière analogue au schéma de Manin, à l'exigence, pour le maintien de la compétition, d'un certain degré de libre choix et de discussion de la part du corps électoral, puisque le gouvernement peut effectivement être révoqué par celui-ci.

[1] C'est ainsi le rôle des partis politiques que d'encadrer au minimum les représentations individuelles et d'éviter qu'elles ne sombrent dans l'incohérence la plus achevée ; pour autant, il n'en demeure pas moins fondamentalement que sous cet aspect, de fait, tout demeure possible. Ici encore cela vient de l'inconsistance de ce que la théorie classique appelle le bien commun, référent obligé autant qu'évanescent des raisonnements en question.

Schumpeter choisit enfin de substituer purement et simplement, à l'explication technique de la règle de la majorité adoptée par les libéraux traditionnels, l'explication réaliste de la plus grande force.

Il peut ainsi formuler comme un « théorème » l'idée selon laquelle « les lois et les décrets élaborés par la méthode démocratique sont les sous-produits de la lutte pour la conquête du pouvoir »[1], les politiciens professionnels se trouvant ainsi transformés, par nécessité, en « hommes d'Etat » et « administrateurs amateurs », dans des analyses où se lit l'influence wébérienne.

*In fine*, le régime appelé « démocratie » doit par conséquent son succès historique à des circonstances qui demeurent largement extérieures à sa définition prétendue : des politiciens instruits et compétents, une autolimitation du pouvoir, reconnaissant l'autonomie relative de domaines d'expertise, une « bureaucratie bien entraînée » qui puisse guider et instruire les politiciens devenus ministres, et qui pour être indépendante doit tenir par ses propres forces, ce qui nécessite qu'elle soit le produit d'une longue histoire ; d'une manière générale, une autodiscipline des différentes sphères du pouvoir, de façon à ce que la nécessaire division des tâches soit bien acceptée ; un large degré de tolérance pour la diversité des opinions (tolérance susceptible de variations de degrés, sachant qu'elle ne peut jamais être absolue ou complète) ; enfin un certain nombre d'institutions d'exception en cas de problème majeur[2].

L'approche schumpétérienne comprend ainsi des thèmes qui ont pu ultérieurement être repris par la science politique « positive », mais aussi et plus généralement par les théoriciens des institutions publiques de la tradition du *Public Choice* (voir *infra*, chapitre 10). Elle se caractérise par le degré d'achèvement de son cynisme, tranchant le nœud gordien que les libéraux s'étaient attachés à garder intact entre la conception technique et la conception politique de la légitimité politique, et en choisissant résolument de sacrifier la seconde au profit de la première. La politique n'est plus alors qu'un dérivé de la science économique, laquelle demeure bien l'alpha et l'oméga d'une théorie qui se révèle par conséquent bien moins univoque ni politiquement neutre qu'elle ne l'affirme[3].

---

[1] Joseph Schumpeter, *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, Paris, Payot, 1990, p. 377.

[2] La réflexion sur la légitimité des institutions d'exception dans un cadre démocratique libéral a connu ces dernières années une nouvelle vigueur. Pour une critique récente, voir M. Carpentier, « Etat d'exception et dictature », *Tracés*, n°20, 2011.

[3] Sur la notion d'économie politique et sur le « problème du rapport entre l'Etat et la société », voir *infra*, chapitre 8.

*Confusions et ambivalences de la sociologie critique*

La sociologie critique des rapports de domination a largement délaissé les terrains d'élection traditionnels de la philosophie politique : cela faisait partie de son propre programme scientifique et politique que de s'affranchir de ses notions abstraites, comme la « souveraineté du peuple » ou la « volonté générale », qui étaient censées masquer inéluctablement la rude et insidieuse réalité de la « violence symbolique ». Mais pour n'être pas aussi centrales qu'elles ne le prétendent, elles n'en demeurent pas moins un phénomène social d'importance, et qui ne pouvait donc être tout à fait négligé. Pierre Bourdieu, dans une série d'articles, a ainsi développé sa propre théorie de la représentation politique[1].

Le champ politique est inévitablement un objet particulier pour une théorie de la société qui aspire à prendre en compte la réalité des rapports de force et la dimension symbolique des rapports interindividuels. Il apparaît à certains égards comme un champ privilégié pour l'étude de la « violence symbolique » ; mieux, il semble même susceptible de constituer un réservoir de métaphores susceptibles d'être transférées à d'autres espaces sociaux (de même que le lexique ecclésial, qui paraît à maints égards constituer son modèle, et dont il historiquement il dérive en effet pour partie). En sociologue antinaturaliste, Bourdieu soutient une variante complexe, et parfois ambiguë, de la théorie antinaturaliste de la représentation. Dans « La représentation politique », il cherche à expliquer la relation entre représentants et représentés en soutenant, à la fois que leurs désirs ne sont pas matériellement identiques (ce qui constitue une démystification), et qu'il existe une homologie structurelle de *position* entre les intérêts des représentés et ceux des représentants dans leur espace social respectif[2], susceptible d'éclairer à la fois la solidarité et les malentendus qui caractérisent leurs rapports. La logique mobilisée est celle de *l'intérêt*, et Bourdieu reprend en ce sens, d'une manière curieusement *à la fois critique et heuristique, ou non-critique* (car se voulant purement descriptive, elle n'en propose pas d'autre) la conception que l'on peut qualifier de schumpétérienne au sens large et selon laquelle :

« la vie politique peut être décrite dans la logique de l'offre et de la demande : le champ politique est le lieu où s'engendrent, dans la concurrence entre les agents qui s'y trouvent engagés, des produits politiques,

[1] Voir P. Bourdieu, « La représentation politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 36-37, fév.-mars 1981, p. 3-24 ; « Espace social et genèse des « classes » », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52-53, juin 1984, p. 3-14 ; « La délégation et le fétichisme politique », *ibid.*, p. 49-55 ; « Le mystère du ministère », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°140, 2001, p. 7-11. Voir aussi P. Bourdieu, *Propos sur le champ politique*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2000.

[2] P. Bourdieu, « La représentation… », *loc. cit.*, p. 8-9 ; « Espace social… », *loc. cit.*, p. 9-11.

problèmes, programmes, analyses, commentaires, concepts, événements, entre lesquels les citoyens ordinaires, réduits au statut de « consommateurs », doivent choisir, avec des chances de malentendu d'autant plus grandes qu'ils sont plus éloignés du lieu de production » (P. Bourdieu, « La représentation… », *loc. cit.*, p. 3).

De fait, la logique naturaliste des intérêts individuels se superpose à celle symbolique de l'ordonnancement des choses. Comme nous l'avons déjà vu, Bourdieu ne conçoit pas en effet les rapports symboliques autrement que comme des rapports de force, c'est-à-dire de « violence » et de « domination » : il ne conçoit donc pas l'autorité autrement que comme une *usurpation*. C'est dans cette direction qu'il infléchit sa théorie de la représentation dans son article sur « La délégation ou le fétichisme politique » :

« le mystère du ministère n'agit qu'à la condition que le ministre dissimule son usurpation, et *l'imperium* qu'elle lui confère, en s'affirmant comme simple ministre. Le détournement au profit de la personne des propriétés de la position – c'est la définition même du pouvoir symbolique. Un pouvoir symbolique est un pouvoir qui suppose la reconnaissance, c'est-à-dire la méconnaissance de la violence qui s'exerce à travers lui. Donc la violence symbolique du ministre ne peut s'exercer qu'avec cette sorte de complicité que lui accordent, par l'effet de la méconnaissance qu'encourage la dénégation, ceux sur qui cette violence s'exerce » (P. Bourdieu, « La délégation… », *loc. cit.*, p. 51.)

Alors, les intérêts des représentés passent *de facto* au second plan derrière la structuration des rapports de pouvoir symbolique au profit du prétendu « délégué », qui en réalité ne fait que s'autoriser de ceux qu'il est dit représenter pour étendre sa « domination symbolique » en imposant ses propres principes de classement. Mais ce « pouvoir symbolique », comme tel, demeure aussi inconscient, et le représentant bourdieusien paraît devoir être distingué à ce titre du représentant schumpétérien : « l'imposture légitime ne réussit que parce que l'usurpateur lui-même n'est pas un calculateur cynique qui trompe consciemment le peuple, mais quelqu'un qui *se prend* en toute bonne foi pour autre chose que ce qu'il est »[1].

Cependant, cette usurpation n'en demeure pas moins une *usurpation*, ce qui suppose nécessairement une légitimité d'un *autre* type, alors même que Bourdieu reconnaît que la société ne peut être explicable à proprement parler *autrement* que de manière symbolique. Encore une fois et curieusement, Bourdieu ne va pas jusqu'au bout de la logique structurale, et se limite à une dénonciation qui demeure relativement stérile, puisqu'elle ne cherche pas à définir certaines modalités d'exercice de l'autorité qui seraient plus justes que d'autres.

[1] P. Bourdieu, « La délégation… », *loc. cit.*, p. 53. L'auteur invoque à nouveau la coïncidence « dans une grande mesure » des intérêts matériels des deux parties, du fait de la « coïncidence structurale » de leurs positions, comme substitut à l'explication de « l'usurpation » par le calcul cynique.

Comme dans l'analyse marxiste, l'entité substantielle qu'il faudrait substituer aux représentants du peuple, le « vrai peuple », celui à qui il conviendrait *enfin* de confier le pouvoir, est vouée à demeurer sans visage et sans nom. Mais une telle sortie de l'ordre du symbolique, alors même que la logique symbolique s'applique à tout ou ne s'applique à rien, paraît plutôt relever du désir proprement fantasmatique d'un accès immédiat à la vérité du réel et à sa justice lumineuse. En contrepartie, cependant, la théorie bourdieusienne ressemble à s'y méprendre, faute d'une véritable alternative, à une simple version critique de la théorie naturaliste, schumpétérienne, des rapports de pouvoir[1].

Ainsi, dans une conférence tardive, Bourdieu cherche-t-il à définir le « champ politique » en montrant que comme tous les autres champs il est relativement autonome par rapport aux autres, et est régi par une logique de classement : pour en saisir les modalités, il parle de « capital politique », de « reproduction » des structures de « production » de ce capital, allant jusqu'à comparer les secrétaires généraux des partis à des banquiers centraux, gestionnaires des capitaux des uns et gardiens efficaces de l'entrée dans le champ à l'intention des individus extérieurs[2]. Dans son ensemble, son analyse est donc homologue à ce qu'elle dénonce. Là encore, la *réalité* d'un *intérêt commun*, ne pouvant être défini que symboliquement et non matériellement, et que Durkheim visait comme le « *lien social* », semble ne pas devoir être prise au sérieux. Pour s'intéresser plutôt à la répartition du pouvoir qu'à son exercice, et à l'inadéquation de ses fondements plutôt qu'à ses modalités du point de vue de ses propres critères de justice, Bourdieu considère la politique comme une activité sociale parmi d'autres sans voir qu'elle traverse tout activité sociale indistinctement au titre de sa dimension symbolique, et travaille aux bords de tous les champs plutôt qu'elle n'en constitue un à proprement parler.

Mais l'insatisfaction devant la légèreté du voile symbolique dont est cousu le monde vécu peut aussi conduire à la position inverse de celle du naturalisme : celle d'un anti-naturalisme intégral, et revendiqué à titre de position politique et non pas simplement scientifique. De la démystification, on passe alors à la mythification intégrale de la politique.

---

[1] C'est également la limite de la critique que Daniel Gaxie, dans la même veine, a adressée aux institutions représentatives (D. Gaxie, *Le cens caché. Inégalités culturelles et ségrégation politique*, Paris, Seuil, 1978). La logique utilitariste y joue à plein, coulée simplement dans la forme d'une logique symbolique, ainsi que l'illustre par exemple ce chef-d'œuvre d'ambiguïté : « sans vouloir postuler, à l'instar des théoriciens élitistes, que les idéologies ne sont que des paravents derrière lesquels se cachent les appétits de pouvoir du personnel politique, force est de reconnaître que la solution de ces problèmes ou la réalisation de ces espérances s'effectuent à travers la conquête du pouvoir par une organisation politique et la satisfaction des intérêts propres du personnel » (*op. cit.*, p. 83). – La question de l'inégalité soulevée par l'essai de Gaxie sera abordée à la section suivante.

[2] Voir P. Bourdieu, *Propos sur le champ politique*, *op. cit.*

*Un aveuglant dévoilement : la mythification de la représentation chez Carl Schmitt*

En réaction contre les naïvetés naturalistes et libérales devant la réalité concrète de l'exercice du pouvoir, Carl Schmitt a développé une théorie de la représentation à front renversé par rapport à l'attitude démystifiante de la sociologie critique, puisqu'il s'agit au contraire pour lui, comme on va le voir, d'expliquer intégralement la politique par le mythe. Schmitt cherche à décrire la dimension symbolique de la politique d'une manière, pour ainsi dire, chimiquement pure ; mais cela au prix d'une distorsion évidente de la réalité du phénomène qu'il prétend analyser, au sein d'une analyse qui ne fait pas mystère de ses intentions politiques.

La conception schmittienne de la représentation, c'est bien connu, correspond à ce que nous avons appelé l'anti-naturalisme, avec une dimension critique particulièrement explicite à l'égard des origines bourgeoises et libérales du gouvernement représentatif moderne. Olivier Beaud a bien montré que son concept de *Repräsentation* devait d'abord se comprendre chez lui comme une critique du concept reçu de *Stellvertretung*, qui désigne la représentation-mandat qui conduit à concevoir la vie politique comme une négociation d'intérêts privés[1]. Le geste de Schmitt consiste d'abord à montrer qu'il est impossible de réduire le phénomène politique à cette seule dimension : l'opposition, en ce sens, d'un *autre* concept de représentation vaut dévoilement *en tant que telle* de la dimension symbolique en jeu dans la vie politique ; et dimension est aussi en même temps celle des rapports de pouvoir. Il convient, avant d'en montrer la signification exacte, d'en éclairer le cadre général, à savoir la conception schmittienne de la politique comme ordre de justification des actions humaines.

L'antinaturalisme schmittien a ceci de remarquable qu'il pousse très loin ses racines, jusqu'à la mise en lumière de la solidarité entre le libéralisme politique et la science naturelle moderne. Mais pour parvenir à déjouer les prétentions objectivistes du raisonnement moderne, il n'hésite pas à ancrer résolument sa réflexion dans un principe transcendant. C'est ainsi qu'il affirme que « tous les concepts prégnants de la pensée politique moderne sont des concepts théologiques sécularisés »[2]. Cette phrase fascinante a un caractère hypnotique : elle serait en effet parfaitement recevable si on entendait cette sécularisation comme une transformation progressive des concepts de justification ayant eu cours dans la société

[1] O. Beaud, « « Repräsentation » et « Stellvertretung » : sur une distinction de Carl Schmitt », *Droits*, n°6, 1987, p. 11-20, et C. Schmitt, *Théorie de la constitution*, Paris, PUF, 1993, p. 342-353. Sur l'ensemble de la question, voir, outre cet ouvrage, C. Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, Paris, Seuil, 1988, *La notion de politique ; Théorie du partisan*, Paris, Flammarion, 1992, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988, *La dictature*, Paris, Seuil, 2001.

[2] C. Schmitt, *Théologie politique*, *op. cit.*, p. 46.

médiévale, et si l'on pouvait y voir un programme de recherche indiquant la nécessité d'examiner la dimension symbolique de la vie sociale moderne. Mais au sens où l'entend Schmitt, la « sécularisation » paraît bien plutôt signifier un mouvement de perte de transcendance, comme si les sociétés modernes avaient perdu le lien essentiel qui les unissait auparavant au principe ultime de toute justification et de toute légitimité. Entendue de cette manière, la phrase indique alors que les concepts prégnants de la pensée politique moderne continuent à structurer la vie sociale uniquement du fait de leur lien originel avec ce principe de justification, et que c'est la raison pour laquelle ils doivent être les points cardinaux de l'analyse juridique des institutions. Cette analyse se trouve du même coup indexée sur une position politique parfaitement identifiable : la critique réactionnaire et autoritaire des institutions politiques modernes.

Cependant, ce qui donne à cette critique sa dimension particulière est son fondement épistémologique radical, qui consiste dans la confusion explicite entre l'ordre des raisons et l'ordre des faits, et dans la soumission brutale de ceux-ci à celles-là. Ce geste confère à la notion de « politique » un statut mythique, que Schmitt – fait assez exceptionnel – revendique explicitement.

> « La théorie du mythe est l'expression la plus forte de ce que le rationalisme relatif de la pensée parlementaire a perdu son évidence. Lorsque des anarchistes découvrirent, par haine de l'autorité et de l'unité, l'importance du mythique, ils ont malgré tout, à leur insu, contribué à mettre en place les fondements d'une nouvelle autorité, d'un nouveau sentiment de l'ordre, de la discipline, de la hiérarchie. » (C. Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, *op. cit.*, p. 94.)

Sous sa forme mythique, la dimension proprement symbolique de la légitimité politique permet ainsi de réunir la conflictualité mise en évidence par les théoriciens critiques (Marx au premier chef), et l'appel à la constitution d'un ordre, qui ne peut par conséquent s'effectuer que *dans* la violence. La violence en ce sens n'est pas un instrument de la politique, comme ce pouvait encore être le cas dans les conceptions marxistes de la dictature du prolétariat comme étape intermédiaire préalable à l'avènement de la société communiste, elle devient l'expression la plus pure de la politique même, et de la justification de l'existence en général[1]. Il n'y a plus, à proprement parler, d'autre horizon concret des rapports sociaux que le conflit, qu'il convient par conséquent d'entretenir en toute connaissance de cause. Dans cette logique du tout ou rien, les parties prenantes d'un conflit ne sont pas censées pouvoir surmonter celui-

[1] Voir sur ce point *La notion de politique*, qui définit cette dernière, comme on sait, par la distinction entre ami et ennemi, que certains prétendent pouvoir faire remonter à Aristote ; ainsi que *Théorie du partisan* (*op. cit.*).

ci en cherchant ensemble les conditions de sa genèse et les moyens de sa dissolution concrète, par la reconnaissance du caractère relatif et donc imparfait de leur opinion par rapport à un idéal de justification absolu. En d'autres termes, les conflits peuvent être surmontés quand chacun admet leur caractère surmontable du point de vue de la nécessité supérieure d'un ordre général de justification, et accepte de modifier son point de vue et sa volonté en conséquence. Au contraire, dans ce relativisme assumé, chaque position devient absolue dans la mesure où elle est totalement investie de la seule légitimité concevable. Pour ce penseur augustinien, la justice divine existe bien pourtant, mais elle n'attend pas les hommes au terme de leur existence, puisqu'elle les a déjà condamnés sans retour : ils sont donc en quelque sorte voués à s'entre-déchirer *ad majorem dei gloriam.* Une telle apologie de la violence, particulièrement terrifiante il faut bien le dire, caractérise structurellement, comme on sait, ce qu'on est accoutumé à appeler le *fascisme*, phénomène historique *sui generis*, et inconcevable indépendamment de la légitimation naturaliste des institutions publiques[1]. Pour autant, il convient évidemment de préciser que la mythologie schmittienne n'est pas elle-même païenne, mais relève bien de la théologie chrétienne, ce qui la distingue des plus répandues du fascisme, notamment à l'heure actuelle.

Ainsi, la célèbre définition de la souveraineté comme pouvoir de décider de « l'état d'exception » se conçoit-elle chez Schmitt par référence au concept de « miracle », récusé par la science naturelle moderne de même que la notion originaire de la souveraineté est récusée par le droit naturel moderne, mais se maintient vivante du fait de son ancrage dans la nature des choses[2]. Il semble bien que ce mode très particulier de référence à la dimension symbolique de la légitimité politique (ou de la justification des décisions gouvernementales) soit la clé d'intelligibilité de la théorie schmittienne de la représentation.

En effet, Schmitt en premier lieu oppose à *l'articulation* factice, « pluraliste », des libertés privées de l'Etat bourgeois libéral du XIX^e^ siècle le concept *d'identité* censé caractériser la véritable « démocratie ». Cette identité se décline d'abord comme identité de la volonté générale et de la volonté particulière, mais aussi (et de manière partiellement redondante) du dirigeant et du sujet, du sujet et de l'objet de l'autorité étatique, du peuple et de sa représentation parlementaire, de la loi et de l'Etat, et enfin du « quantitatif » (la décision à la majorité ou à l'unanimité des voix) au « qualitatif » (la « justesse de la loi », selon un

[1] Dans la suite du passage cité, Schmitt fait ainsi référence à Sorel et à Mussolini. Voir aussi sur ce point Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, *op. cit.*, qui inscrit également le fascisme dans la grammaire politique des temps modernes, sans toutefois suffisamment prendre suffisamment en compte, semble-t-il, le phénomène de l'hostilité comme mode de justification de la conduite.
[2] *Théologie politique*, *op. cit.* Voir également sur ce point *La dictature* (*op. cit.*).

critère que l'on présume objectif et absolu)[1]. Mais cette identité est fictive : il s'agit plutôt *d'identification*. Ainsi, le représentant-mandataire du parlementarisme bourgeois, en tant qu'il est censé représenter la nation entière et non pas simplement être le porte-parole des intérêts privés de ses électeurs, est-il *identifié* au principe suprême de légitimité politique sans y être réellement identique. Pour cette raison, il cumule les deux concepts de la représentation[2].

Il faut ici lever une confusion possible. Dans la *Théorie de la constitution*, Schmitt affirme que « l'hétérogénéité des formes de gouvernement (*Staatsformen*) vient de ce qu'il existe deux principes opposés de configuration politique dont la réalisation confère sa forme concrète à toute unité politique » : il s'agit de « l'identité » et de la « représentation » (entendue comme *Repräsentation*, c'est-à-dire la dimension symbolique de la représentation politique par opposition à la théorie naturaliste libérale). Mais il ne s'agit pas proprement, en réalité, d'une opposition entre deux principes antagonistes (comme les deux concepts de représentation), mais d'une tension entre deux formes inconcevables l'une sans l'autre, autrement dit, de *deux aspects inséparables du même phénomène*, à savoir la dimension symbolique de la politique. En effet, l'identité pure signifierait la présence immédiate du peuple à lui-même, autrement dit la « démocratie directe », mais de manière ici très profonde, Schmitt souligne que cette présence absolue à soi-même serait en même temps son inverse exact, à savoir l'inconscience politique de soi par le peuple, autrement dit l'absence absolue à soi-même du peuple en question : « Toute tentative de réaliser une démocratie pure ou directe doit tenir compte de cette limite de l'identité démocratique. Sinon, la démocratie directe reviendrait à la dissolution du corps politique »[3]. Inversement, la représentation à l'état pur, en l'absence totale de quelque chose à représenter, est proprement inconcevable, et ce pour des raisons de simple logique formelle, auxquelles Schmitt préfère une expression matérielle ou « substantialiste » : « c'est impossible déjà pour la raison qu'il n'y a pas de représentation sans vie publique, et pas de vie publique sans peuple »[4].

Dans la *Théorie de la constitution*, Schmitt paraît ainsi opposer la « représentation » au « principe d'identité », mais en réalité, dans la mesure où l'identité pure est à la fois inconcevable et impossible, il ne fait que développer ce qu'il nommait « identification » dans *Parlementarisme et démocratie*.

---

[1] *Parlementarisme et démocratie*, *op. cit.*, p. 33.
[2] Voir *Théorie de la constitution*, *op. cit.*, p. 343.
[3] *Ibid.*, p. 344.
[4] *Ibid.*, p. 345.

« Il n'y a donc pas d'Etat sans représentation (*Repräsentation*), parce qu'il n'y a pas d'Etat (*Staat*) sans forme de gouvernement (*Staatsform*) et que la forme contient par nature la *présentation* (*Darstellung*) de l'unité politique. Dans tout Etat, il doit exister des hommes qui puissent dire : *L'Etat c'est nous* (en français dans le texte, *NdT*). » (C. Schmitt, *Théorie de la constitution*, *op. cit.*, p. 344.)

Mais dans la mesure où l'analyse des formes de justification est en même temps pour lui une condamnation de leur dévoiement dans la forme des institutions modernes, Schmitt se livre à la fois à une apologie de la démocratie pure comme « identité du dominant et du dominé, du gouvernant et du gouverné, de celui qui commande et de celui qui obéit »[1] (tout en reconnaissant par ailleurs le caractère impossible, et un sens fantasmatique, de cette notion), et à une condamnation des formes actuelles de représentation, jamais suffisamment adéquates (par définition !) à la pierre de touche de toute légitimité qu'est la « démocratie directe » dont Schmitt a par ailleurs reconnu l'absurdité. Si la représentation permet de concevoir la nature exacte de la légitimité gouvernementale, Schmitt s'en tient pour l'essentiel à la conception hobbesienne de celle-ci, qui a pour défaut essentiel, comme on l'a relevé plus haut (voir chapitre précédent), d'interdire de concevoir le rapport entre gouvernants et gouvernés, puisque les premiers sont censés « porter la personne » des seconds. Olivier Beaud note ainsi que la condamnation schmittienne du parlementarisme bourgeois, sur fond de conception inadéquate de la relation entre gouvernants et gouvernés, se fonde, au plan historique, sur des approximations : conceptuellement, celle de l'identité entre la conception médiévale de l'Eglise « corps mystique » du Christ et le concept hobbesien de représentation (c'est le coup de force de la « sécularisation » des concepts théologiques), politiquement, celle des « notions monarchique et aristocratique de représentation » par opposition à des formes modernes de gouvernement censées être « incapables d'engendrer des formes véritables de « représentation » »[2].

Ainsi, dans la théorie de la Constitution, Schmitt assigne au peuple une place à la fois centrale et minimale. Il est d'abord en effet « sujet du pouvoir constituant », y compris dans la variante libérale du constitutionnalisme moderne : en ce sens, il précède et excède tout pouvoir institué[3]. C'est pourquoi, même s'il est censé agir à l'intérieur des institutions, il n'en garde pas moins « comme puissance inorganisée », « *à côté* de la réglementation des lois constitutionnelles » une autonomie relative par rapport à celles-ci. C'est en cela que la théorie

[1] *Ibid*., p. 372.
[2] O. Beaud, « Reparäsentation… », *loc. cit.*, p. 19-20.
[3] *Théorie de la constitution*, *op. cit.*, p. 378 ; et *supra*, chap. 6, n. 118, sur le lien originel entre théorie de la constitution et droit naturel moderne.

schmittienne se distingue radicalement de la théorie de l'organe développée par Carré de Malberg, ainsi que de la notion libérale de pouvoir constituant[1]. C'est la manière dont Schmitt interprète la notion moderne d'*opinion publique*[2]. Là encore, c'est l'idéal-type de la « démocratie pure » qui détermine la conception schmittienne :

> « ce n'est qu'une fois physiquement rassemblé que le peuple est peuple, et seul le peuple physiquement rassemblé peut faire ce qui revient spécifiquement à l'activité de ce peuple : il peut *acclamer*, c'est-à-dire exprimer son accord ou son désaccord par une simple exclamation, crier « vivat » ou « à bas », applaudir un chef ou une proposition, souhaiter longue vie à un roi ou ) toute autre personne, ou refuser l'acclamation en se taisant ou en murmurant. » (C. Schmitt, *Théorie de la constitution*, *op. cit.*, p. 382.)

De la sorte, « *l'opinion publique est la forme moderne de l'acclamation* »[3]. De même, par conséquent, que Schmitt refuse la possibilité de concevoir la volonté des représentés et celle des représentants indépendamment l'une de l'autre, il refuse de concevoir aucune distinction à l'intérieur du peuple en tant que tel : sa volonté ne saurait être qu'univoque[4]. Sur ce point, l'évocation des foules fascistes et nazies n'est pas pour accréditer l'idée selon laquelle il s'agirait là du point le plus élevé de la liberté politique.

Il a ainsi manqué à la théorie schmittienne d'avoir su distinguer entre la dimension symbolique de la justification et la matérialité empirique de cette dernière. Par là, son discours tient à sa disposition des ressources de justification et d'interprétation toujours disponibles, inépuisables, ce qui correspond très exactement à la définition lévi-straussienne du discours mythique. La position de Schmitt est bien l'inverse de celles de Schumpeter ou de Bourdieu : il ne s'agit plus de démystifier, mais de remythifier, et pour ce faire, il rejette la césure propre à l'exigence de justification à *l'extérieur* de l'« identité » ainsi constituée. En introduisant sur la scène de l'histoire humaine le mythe à l'état pur, Schmitt développait lui aussi une conception tragique de l'existence, mais sans prendre au sérieux le fait indéniable que le

---

[1] Voir C. Schmitt, *Théorie de la constitution*, op. cit., p. 351, et *supra*, chap. 6. La notion de peuple inorganisé se trouve néanmoins chez Hauriou, que Schmitt tenait comme on sait en haute estime (comme il l'indique lui-même dans la préface de la *Théologie politique*), mais dans un sens néanmoins bien différent comme on le verra (*infra*, chap. 9).

[2] Sur cette notion, voir J. Habermas, *L'espace public*, Paris, Payot, 1988, en part. chap. IV et VII.

[3] *Ibid.*, p. 385.

[4] Voir sur ce point l'analyse minutieuse et pénétrante de B. Bernardi, *Qu'est-ce qu'une décision politique ?*, Paris, Vrin, 2003. De manière suggestive mais peu précise, l'auteur y oppose Schmitt à Rousseau, et à une conception délibérative de la volonté générale, qui semble peu devoir à Bernard Manin.

ressort de la tragédie est autant le sentiment d'injustice que l'impératif de justification, et que la nuit du sens n'est elle-même que le versant triste de la clarté de l'ordre[1].

Les critiques de la conception naturaliste (épistémologiquement) et libérale (politiquement) du gouvernement représentatif invoquent fondamentalement une légitimité d'un autre ordre, à savoir les rapports effectif de pouvoir plutôt que la volonté présumée des citoyens. Mais en cherchant à prolonger leur critique des institutions existantes par une théorie des institutions légitimes, ces diverses critiques deviennent incohérentes, invoquant à nouveau ce qu'elles avaient paru répudier, en l'espèce les anthropologies naïves de l'utilitarisme et de l'économie politique : c'est le cas aussi bien chez Schumpeter que chez Bourdieu. La vie politique reste ainsi une simple lutte pour le pouvoir, l'affrontement d'intérêts irréductiblement privés sur une scène censément commune et qui n'est peuplée en réalité que de faux-semblants inconsistants. Schmitt se singularise en ce qu'il demeure obstinément enfermé dans une conception symbolique de l'autorité, mais il en est réduit pour ce faire à revendiquer une hostilité hyperbolique, et à s'enfermer dans l'attitude paradoxale qui consiste à faire l'apologie de la destruction, et à ne pouvoir se justifier lui-même qu'en se suscitant des ennemis mortels.

Entre ces deux positions, Marx occupe une position à la fois originelle et intermédiaire. Ni sociologue ni juriste – ni même économiste – sa démystification du monde social ne va jamais jusqu'à affirmer l'absence complète de sens et de justice, et si ses mythologies naïves montrent une telle résistance heuristique au siècle de la fin des « idéologies », c'est qu'elles recouvrent davantage de réalité qu'il n'est couramment commun et commode de le croire.

[1] Cette conception tragique de l'existence trouve son écho dans la réflexion de Schmitt sur la notion théâtrale de tragédie, comme irruption d'une dimension transcendante (mythologie ou actualité contemporaine) à l'intérieur de la trame du drame : voir C. Schmitt, *Hamlet ou Hécube. L'irruption du temps dans le jeu*, Paris, L'Arche, 1997. Nous renvoyons sur ce point à notre étude : « La tragédie, entre art et politique. Schmitt, Benjamin, Foucault », *Raisons politiques*, 31, 2008, p. 135-150.

## 7.3 L'égalité devant la nature et l'humanisation dans la loi

### *Les bords de la délibération*

La théorie naturaliste de la représentation culmine, comme on le sait, dans la conception selon laquelle la décision commune résulte de la composition des préférences individuelles dans une situation vote à la majorité relative. Cette conception actuellement est généralement dénommée conception *agrégative* de la décision, et fait l'objet d'explorations multiples, aux confins de l'économie politique et de la philosophie, dans la « théorie du choix rationnel ». C'est en partie en réaction contre les apories révélées, directement ou indirectement, par ces explorations[1], que les théories naturalistes se sont tournées vers la notion de délibération, laquelle, issue de l'histoire des institutions publiques occidentales, apparaît à ce titre comme un paradigme rationnel susceptible d'offrir une alternative plus satisfaisante à la théorie naturaliste de la décision, tout en pouvant revendiquer la conformité avec le principe du consentement propre à la conception moderne de la légitimité. Par opposition au quantitativisme qui caractérise les conceptions agrégatives, la notion de délibération permet, comme on l'a vu, de concevoir une modification des opinions individuelles, et par là, non seulement de mieux concilier les institutions représentatives avec les principes de la légitimité populaire, mais aussi d'envisager, éventuellement, une réforme radicale de ces institutions sur la base d'une conception de la délibération affranchie de ses origines institutionnelles. Ainsi le concept de délibération fédère-t-il un large spectre épistémologique et politique au sein d'un débat dont la vigueur et la variété ne se démentent pas.

Ce nouveau rationalisme politique, qui demeure très teinté d'académisme, prospère sur l'incapacité de la critique radicale des institutions modernes à formuler clairement une interprétation alternative à la conception libérale des institutions publiques, en particulier sur le terrain de la théorie du pouvoir. Par contraste, l'invocation de procédés de validation par expérimentation (qu'il s'agisse de terrains sociologiques donnant matière à généralisation, de « panels délibératifs », ou encore d'expériences de laboratoire) laisse largement le débat à l'intérieur du cadre épistémologique propre à la science naturelle, ignorant à peu près complètement les débats propres à l'épistémologie des sciences sociales, et à l'anthropologie en général[2]. Sur le plan matériel, le paradigme délibératif s'accompagne d'un remarquable

---

[1] Voir E. Picavet, *Choix rationnel et vie publique*, Paris, PUF, 1998.

[2] Sur les expérimentations les plus récentes en matière de délibération, voir Y. Sintomer, *Le pouvoir au peuple. Jurys citoyens, tirage au sort et démocratie participative*, Paris, La Découverte, 2007 ; L. Blondiaux, *Le nouvel*

consensus quant à la promotion d'une « sphère publique » définie essentiellement comme espace de communication entre des citoyens qui censés trouver là les moyens de leur émancipation, sans qu'à aucun moment le problème ne soit posé de manière symbolique, c'est-à-dire concrète : or l'essence de la communication ne saurait être saisie indépendamment de ses conditions matérielles, c'est-à-dire des effets de sens produits par les conditions symboliques d'énonciation (voir *supra*, chap. 2)[1].

Nous n'entrerons pas dans l'examen approfondi de ces multiples théories de la délibération définie comme une procédure de « transformation » plutôt que comme d'« agrégation » des « préférences », ni de la question de savoir s'il faut plutôt l'entendre du point de vue « procédural » que « substantiel »[2], ces différents problèmes nous semblant, pour l'essentiel, mal posés, comme en témoigne le concept même de « préférences », qui fait référence à une situation de choix profondément abstraite et, par-delà, à une théorie de la volonté individuelle tout entière dérivée d'une anthropologie irréfléchie. Seule, en effet, la puissance du paradigme volontariste semble permettre de comprendre l'attrait exercé par des réflexions aussi éloignées de l'expérience vécue – comme si la vie commune consistait réellement en décisions à prendre sur des problèmes définis de manière objective à partir d'opinions stables, réfléchies et susceptibles d'être formulées comme telles[3]. En revanche, ces enquêtes sur la délibération et sur ses hypothétiques règles constitutives a conduit le débat à mettre à nouveau en lumière la problématique institutionnelle au sein de l'analyse de la décision publique.

C'est ainsi que, parmi d'autres critiques de la notion de délibération, Lynn Sanders et Nadia Urbinati ont pu souligner la nécessité de prendre en compte le *témoignage* comme forme de participation à la fois opposée à la délibération et révélatrice du caractère

---

*esprit de la démocratie. Actualité de la démocratie participative*, Paris, Seuil, 2008. P. Rosanvallon a entrepris d'en tirer une interprétation politique dans *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006, et *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, Seuil, 2008. Mais, en dépit de son intérêt intrinsèque et de la richesse de l'information présentée, celle-ci n'ambitionne pas de reposer sur un travail d'articulation conceptuelle du même ordre que le présent propos, ce pourquoi il nous apparaît sans objet de la discuter pour elle-même.

[1] Sur ce point et plus généralement sur les contributions majeures à ce débat, voir J. Rawls, *Théorie de la justice, op. cit.* ; J. Habermas, *Droit et démocratie, op. cit.* ; S. Benhabib (ed.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, 1996 ; J. Bohmann, W. Rehg (ed.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and* Politics, Cambridge, MIT Press, 1997 ; J. Elster (ed.), *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, 1998 ; J. Dryzeck, « Deliberative Democracy in Divided Societies. Alternative to Agonism and Analgesia », *Political Theory*, vol. 33, °2, 2005, p. 218-242 ; A. Bouvier et S. Bordreuil (dir.), *Démocratie délibérative, démocratie débattante, démocratie participative, Revue européenne des sciences sociales*, XLV, n°136, 2007.

[2] J. Cohen, « Procedure and Substance in Deliberative Democracy », *in* Benhabib, *op. cit.*, « Democracy and Liberty », *in* Bohmann & Rehg (ed.), *op. cit.*, p. 195-231 ; Habermas, *op. cit.*, p. 329-333.

[3] Voir en ce sens la fameuse charge de Pierre Bourdieu, « L'opinion publique n'existe pas », *in Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1984, pp. 222-235.

démocratique de la représentation[1]. La première se fonde sur une étude des jurys populaires américains pour mettre en évidence les biais symboliques qui structurent les délibérations censément égalitaires : « lorsque des Américains s'assemblent dans des jurys, ils ne laissent pas derrière eux le statut, le pouvoir et les privilèges qu'ils détiennent dans le monde extérieur »[2]. Cependant, ce statut, à l'intérieur du jury, devient un élément de la prise de décision, car celle-ci dépend en premier lieu de la manière dont sur cette première base la parole est susceptible d'être partagée et défendue par un porte-parole persuasif, susceptible de jouer des dynamiques de groupe afin d'emporter la décision. En définitive, Sanders note :

> « La délibération requiert un certain type de parole : rationnel, modéré, et orienté vers un problème partagé. Là où les anti-démocrates ont utilisé les standards de l'expertise, de la modération et de l'orientation commune comme moyen d'exclure les citoyens ordinaires de la prise de décision politique, les démocrates modernes semblent adopter ces mêmes standards comme des guides pour ce que la démocratie devrait être. Et la connotation excluante de ces standards persiste. » (L. Sanders, *loc. cit.*, p. 370 ; nous traduisons.)

Devant ce constat amer, qui ne vaut pas pour autant disqualification pure et simple de la délibération, Sanders fait valoir que la promotion de la délibération comme un nouvel impératif politique revient à priver *ipso facto* ceux qui n'en maîtrisent pas les règles de la participation au débat[3]. Le pur et simple témoignage de sa singularité devient alors, telle une bouteille à la mer, la seule possibilité qui reste pour faire valoir la possibilité de tenir une position différente. Dans le témoignage, le dialogue n'est pas nécessaire, et c'est la raison pour laquelle Sanders fait valoir qu'il est une pratique « radicalement égalitaire »[4]. Mais elle paraît néanmoins passer plus facilement sous silence les conditions concrètes de réception du témoignage qu'elle ne le fait pour la délibération : ce n'est pas tout de témoigner, encore faut-il être entendu, sinon compris ; et si on n'attend pas à proprement parler de réponse (ni même de contre-témoignage), encore faut-il pouvoir compter sur une modification du comportement des *autres* suite à son propre témoignage. On pourrait alors imaginer quelque chose comme

---

[1] L. Sanders, « Against Deliberation », *Political Theory*, 25, n°3, 1997, p. 347-376 ; N. Urbinati, « Representation as Advocacy. A Study of Demcratic Deliberation », *Political Theroy*, 28, n°6, 2000, p. 758-786, *Representative Democracy*, Chicago, Chicago University Press, 2006.

[2] L. Sanders, *loc. cit.*, p. 364 (nous traduisons).

[3] Voir également en ce sens C. Blatrix, « Devoir débattre. Les effets de l'institutionnalisation de la participation sur les formes de l'action collective », *Politix*, n°57, 2002, p. 79-102. Il importe également de souligner que ce qu'Y. Sintomer et L. Blondiaux ont pu appeler « l'impératif délibératif » (*ibid.*, p. 17-35) est aussi bien susceptible de constituer un instrument de pouvoir, par l'institution d'une hiérarchie entre ceux qui maîtrisent les règles et les enjeux du débat et ceux qui ne les maîtrisent pas. Ainsi que le formulait plaisamment Valery, « la politique fut d'abord l'art d'empêcher les gens de se mêler de ce qui les regarde. A une époque suivante, on y adjoignit l'art de contraindre les gens à décider sur ce qu'ils n'entendent pas ».

[4] *Ibid.*, p. 372.

une codification des règles du témoignage qui permettrait de s'assurer que les autres le prennent en compte, mais cela nous amène vers des problématiques proprement institutionnelles, éloignées de l'approche purement subjective et individuelle de la délibération, dérivée de celle du naturalisme libéral. Et surtout, cela modifierait profondément le statut d'un tel témoignage. Car en réalité, si le témoignage est efficace (ou en termes austiniens, constitue une performance réussie), c'est qu'il conduit à modifier les *règles mêmes* régissant la distribution de la parole qui excluaient jusqu'alors ceux qui en étaient réduits à témoigner pour se faire entendre. En ce sens, le témoignage a une charge symbolique maximale et peut être considéré comme authentiquement révolutionnaire[1].

La conception de la délibération développée par Nadia Urbinati la conduit plus explicitement à reconsidérer ambitieusement les cadres institutionnels de l'Etat moderne, et en particulier la notion de représentation sur laquelle ils reposent, sans aller toutefois jusqu'à s'en affranchir tout à fait, ni donc prôner le renversement des institutions politiques. Elle s'attache ainsi à développer une théorie authentiquement démocratique des institutions, par opposition à « l'élitisme » d'un Bernard Manin[2]. Dans son article de 2000, sans s'appuyer sur des critères anthropologiques mais seulement politiques, elle avance que la démocratie n'est pas amoindrie par son caractère indirect plutôt que direct, et développe ainsi de manière complexe une conception de la délibération appuyée sur la représentation entendue comme « *advocacy* », dans le sens où se faire l'avocat de quelqu'un ne consisterait pas seulement faire avancer ses intérêts, mais plus généralement témoigner pour ce qu'il est, ce qui, pour reprendre ses propres termes, constitue, à côté de sa « relative autonomie de jugement », le « lien « passionné » du représentation à la cause des électeurs »[3]. Elle s'appuie pour ce faire sur une critique, en elle-même discutable[4], du refus rousseauiste des médiations entre les individus et l'Etat, ainsi que sur l'autorité de John Stuart Mill.

---

[1] Sans vouloir prolonger cette réflexion outre mesure, il fait peu de doute que la structure du témoignage constitue un legs de la religion chrétienne. En un sens, en effet, le martyre constitue la plus grande profession de foi puisqu'elle vise à attester de la grandeur de Celui pour qui on est prêt à consacrer sa vie, jusqu'à la mort douloureuse, en montrant en même temps que cette grandeur est telle qu'elle ne peut être communiquée par des moyens humains. (Sur ce point, voir S. Kierkegaard, *La dialectique de la communication*, Paris, Payot, 2004.) Dans un sens laïcisé, comme dans le cas des martyrs de la Résistance, il s'agit encore de témoigner faute de pouvoir vivre à la manière dont on le désire, en montrant l'illégitimité de l'ordre établi, ce qui constitue déjà une manière de préparer son renversement.

[2] Voir leur entretien commun : H. Landemore, « La démocratie représentative est-elle réellement démocratique ? », *La vie des idées*, 2008 ; texte disponible à l'adresse suivante : http://www.laviedesidees.fr/La-democratie-representative-est.html. Pour une réflexion approchante, voir également B. Bernardi, « L'opposition entre représentation et participation est-elle bien formée ? », *ibid.*, 2008, http://www.laviedesidees.fr/L-opposition-entre-representation.html.

[3] N. Urbinati, *loc. cit.*, p. 773.

[4] Cette critique de l'absolutisme de Rousseau, dans la droite ligne de Benjamin Constant, ne fait pas justice, comme on l'a vu, ni du caractère problématique du *Contrat social*, ni des développements rousseauistes sur

Dans son ample étude sur la « démocratie représentative » – dont le titre même fait problème si on reconnaît que, abstraction faite de l'élection d'assemblées délibérantes, toute démocratie est structurellement représentative (ou symbolique), et que l'opposition de la représentation à la délibération ou à la participation est dépourvue de sens – Urbinati se tourne cette fois vers l'autorité d'auteurs classiques, en particulier Condorcet (généralement considéré en science politique comme un précurseur des théories agrégatives), pour développer une conception du gouvernement représentatif comme processus dynamique dans lequel la structuration de la vie commune est partie prenante de la vie politique. La « représentativité » est ainsi distinguée de l'« *advocacy* » (avec laquelle elle n'est pas clairement articulée) : elle est « un processus de médiation qui crée une communauté d'idées et des orientations politiques que le paradigme contractuel et juridique ne peut expliquer »[1]. Elle défend ainsi une conception immanentiste de la relation de représentation par opposition à la transcendance qui marquerait les conceptions « juridique » et « institutionnelle » représentées, respectivement, par Rousseau et par Sieyès : entendue de la sorte, la représentation sortirait du cadre strict des assemblées délibérantes sans pour autant revendiquer des critères de justification d'un autre ordre que les volontés mêmes des citoyens[2]. En ce sens, la démocratie représentative est définie essentiellement et normativement par un critère de *justice*, lequel « consiste dans la possibilité réelle et concrète que tous les citoyens soient capables de participer volontairement aussi bien que d'être entendus et d'avoir des avocats efficaces pour défendre leur cause »[3].

Cette conception généreusement réformatrice paraît malheureusement méconnaître la spécificité des problématiques juridiques et institutionnelles qu'elle disqualifie sous prétexte de « transcendance », et qui sont en réalité directement liées à ce qu'elle nomme elle-même l'immanence du lien de représentation. Du même coup, son intuition du caractère

---

l'objectivité de la volonté générale sous forme de mœurs instituées. Encore une fois, il semble essentiel de ne pas confondre, chez Rousseau, le plan, logique et anthropologique, de la légitimité des institutions, et celui, purement conjoncturel et relevant de l'art politique, du gouvernement entendu comme production de décisions conformes à la volonté générale. C'est pour n'avoir pas su articuler les deux plans de son propos que Rousseau s'est de lui-même condamné à l'impasse : montrant le caractère démocratique de la légitimité politique, il qualifie ainsi d'un autre côté la démocratie comme le gouvernement d'un peuple de dieux, qui « ne convient pas à des hommes » (*op. cit.*, III, V, p. 107). Les libéraux ne veulent voir que le premier aspect du problème et occultent systématiquement le second, en confondant ainsi la révélation des structures symboliques de la société avec une production démocratique de décisions gouvernementales, en contradiction flagrante avec les textes de Rousseau, entre autres ceux concernant l'impossibilité structurelle du Législateur (voir *supra*, chap. 6). En l'occurrence, toutefois, la défense par N. Urbinati du caractère indirect et symbolique des institutions démocratiques correspond, plus qu'elle ne paraît le penser elle-même, aux vues de Rousseau.

[1] N. Urbinati, *Representative Democracy*, *op. cit.*, p. 50 (nous traduisons).

[2] *Ibid.*, p. 24. Dans la catégorie des défenseurs de cette conception « juridique » de la représentation, l'auteure range également Hobbes, Sieyès lui-même, Burke et Schmitt.

[3] *Ibid.*, p. 41.

démocratique des institutions demeure enfermée à la fois dans les cadres institutionnels légués par l'histoire, et dans celui du seul débat académique (en l'espèce l'histoire des idées du XVIII^e siècle). Toutefois, cette discussion met en lumière la nécessité d'éclairer la légitimité gouvernementale au moyen d'une mise en lumière de l'objectivité de la relation entre gouvernants et gouvernés et de la nécessité de son évaluation intrinsèque[1].

Pour ce faire, il paraît nécessaire de clarifier le concept d'égalité, qui fonde l'appartenance de tout citoyen au « peuple », qui est aussi bien le fondement de la légitimité de l'Etat autant que celui de la relation de représentation.

*L'égalité et les jeux de la distinction*

L'autorité est naturelle et son caractère est symbolique ; elle est nécessaire dans sa forme et contingente quant à son contenu ; inévitable, elle est aussi arbitraire. C'est cette double caractéristique qui égare la réflexion : tantôt l'on s'attache à l'une, tantôt à l'autre, et que l'on veuille la justifier ou la nier, on en vient à défigurer ce qu'il y a de plus précieux et de plus essentiel, la justice et la liberté. Ces concepts sont eux-mêmes abstraits et formels, et demeurent par conséquent irréductibles aux contenus de sens qu'on cherche à leur assigner, et pourtant l'expérience que l'on en fait est on ne peut plus tangible. Mais on ne peut pas les saisir autrement qu'à partir d'un ordre général de signification et de justification.

Ainsi, on a vu au chapitre précédent que « le peuple » ne pouvait pas désigner une réalité empirique mais qu'il avait été constitué historiquement comme le point d'imputation qui au sein d'un raisonnement permet d'assigner à un ensemble d'actions données une cause et une origine, laquelle tout à la fois lui donne son sens et permet d'en estimer la valeur. C'est ainsi que les « représentants du peuple » agissent « en son nom » simplement parce qu'*on dit* qu'ils le font, et que leur action serait radicalement inintelligible autrement : il n'y a pas *réellement* pas d'autre clef d'interprétation et de justification disponible. En ce sens, *l'égalité*, définie formellement par l'indistinction de principe, au regard de la réalité totalement abstraite qu'est le peuple, entre les différents individus, constitue le régime général de justification dans lequel nous vivons. On peut donc s'accorder avec Rousseau, en ce sens que les individus

[1] Dans une perspective proche de celle de V. Descombes, P. Urfalino s'est attaché dans une série d'articles à mettre en lumière les cadres sous-jacents de la délibération, sans toutefois pousser son analyse jusqu'à la théorie politique de la représentation. Voir P. Urfalino, « La délibération et la dimension normative de la décision collective », *in* J. Commaille, L. Dumoulin, C. Robert, *La juridicisation du politique*, Paris, LGDJ, 2000, « La délibération n'est pas une conversation. Délibération, décision collective et négociation », *Négociation*, n°2, 2005, ainsi que « La décision par consensus apparent. Nature et propriétés », *Revue européenne des sciences sociales*, n° 136, 45, 2007.

constituent des différences proprement insignifiantes au regard de la totalité du peuple comme tel (comme une quantité finie s'annule devant une grandeur infinie, à laquelle elle n'y ajoute rien) et peuvent donc à cet égard être considérés comme radicalement égaux. Une telle égalité s'applique bien à tous les citoyens, y compris à ceux qui ne participent pas aux institutions gouvernementales proprement dites, que ce soit au titre de membre de l'exécutif, d'assemblées délibérantes, ou encore du collège électoral : les enfants, les fous et les invalides sont bien membres de la société au même titre que les savants et que les forts.

C'est le sens que l'on peut donner au début de l'article 1 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789, selon lequel « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits ». De la sorte, cette « égalité en droits » ne signifie pas en effet une attribution initiale à chacun de la même quantité de « droits » par quelque disposition législative, mais la constitution principielle de chacun en sujet de droits au même titre que n'importe qui d'autre, ce qui fonde une communauté définissable selon des critères purement formels à l'intérieur d'un système juridique donné[1]. Il ne s'agit donc pas en ce sens d'une description d'un fait, qu'il soit naturel ou social, mais de l'inscription du cours singulier de l'existence de chacun, du premier au dernier instant, à l'intérieur d'un système normatif fondé sur un principe d'un autre ordre que celui d'aucune volonté singulière, et dont l'unicité (par opposition aux privilèges, « lois privées ») garantit l'égalité de tous en son sein.

La seconde partie de l'article, « les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune », introduit le principe de justification des inégalités autant qu'il introduit celui de leur contestation, rien n'étant moins discutable que l'utilité commune ni surtout la valeur relative d'aucune action comparée à cette utilité, qui ne peut être, elle aussi, qu'incommensurable à toute action particulière. Soldats, gouvernants, professeurs, agriculteurs, bien nombreux sont ceux qui peuvent prétendre détenir une part décisive à « l'utilité commune », et la valorisation des uns au détriment des autres a inévitablement un caractère arbitraire. A la limite, la hiérarchisation impliquée par une définition qui se voudrait « objective » d'une telle utilité, et qui permettrait d'assigner à chacun une valeur relative, ressemblerait aux administrations définies par Weber, fondées sur le principe d'une rationalisation des tâches par l'objectivation de leur *but* au sein d'une organisation du travail par division et spécialisation, et dans lesquelles on peut estimer l'utilité de chacun d'après sa

[1] On sait que Kant a cru possible, à partir de ce caractère formel, d'inférer une communauté de droit fondée sur les seuls impératifs de la raison, indépendamment des divers caractères objectifs qui fondent les particularités, notamment locales, des différents systèmes de droit (voir *Doctrine du droit*, Paris, Vrin, 1979). Kelsen, en revanche, a montré que le droit était susceptible d'une définition formelle du droit sans qu'il soit nécessaire d'invoquer un fondement transcendantal défini matériellement, qui ajouterait au droit positif un certain nombre d'obligations purement rationnelles, comme celle même d'entrer dans « l'état civil ».

position dans le tableau général de classement. Une telle monstruosité ne pourrait se justifier que si les principes de la vie commune constituaient un *objet* susceptible d'être *connu* de manière qu'on pourrait alors appeler « scientifique » ; ou encore que si, pour reprendre les termes de Rousseau, la politique pouvait cesser d'être considérée comme un art.

Il n'y a donc pas à strictement parler d'inégalités de droits, et l'autorité ne saurait être conçue en ces termes. Cette égalité radicale et indépassable peut être là encore formulée en termes naturalistes : de même que l'on peut dire que les hommes sont égaux en droits par naissance, on peut dire aussi bien qu'ils sont égaux par nature, en ce qu'aucun critère naturel ne permet de définir la supériorité d'aucun individu en particulier[1]. Ainsi, l'égalité n'est pas seulement un principe inscrit au fronton de nos institutions, et que l'on serait à ce titre susceptible d'oublier : c'est réellement la condition dans laquelle nous sommes. Si autorité il y a, elle ne peut donc être fondée que sur l'égalité et non sur l'inégalité. J. Rancière peut ainsi écrire :

> « L'égalité n'est pas une fiction. Tout supérieur l'éprouve, au contraire, comme la plus banale des réalités. (…) Ceux qui se croient malins ou réalistes peuvent toujours dire que l'égalité n'est que le doux rêve angélique des imbéciles et des âmes tendres. Malheureusement pour eux, elle est une réalité sans cesse et partout attestée. » (J. Rancière, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005, p. 55.)

Pour comprendre comment l'égalité demeure appréhendée au sein des relations d'autorité, il reste toutefois, sinon à justifier l'autorité sur la base de son contenu (ce qui est impossible), du moins à la comprendre à partir de sa forme. L'autorité nécessite ainsi fondamentalement, comme l'avait entrevu Hobbes, une *reconnaissance* de la part de ceux sur qui elle s'exerce. Une telle reconnaissance ne peut se formuler que du point de vue de critères reconnaissables et donc définissables : on peut reprendre ici les catégories de Boltanski analysées plus haut (*supra*, chapitre 3). Mais nous n'avions alors envisagé que la question de la naturalité des rapports sociaux, qui nous avait permis de distinguer les deux pôles de l'anomie et de la justice, entre lesquels les rapports de pouvoir étaient susceptibles d'être qualifiés de violents ou de légitimes. Nous avions vu alors que s'autoriser d'un savoir sur le « monde » social revenait immédiatement à mettre un terme au processus de constitution de la réalité comme univers de signification[2]. Nous pouvons à présent réinterpréter ce phénomène du point de vue de l'égalité, et dire alors que considérer quelqu'un comme son inférieur

[1] C'est comme on sait l'une des bases du système politique de Hobbes (voir *Léviathan, op. cit.*, chap. 13).
[2] Par opposition au concept de monde, le terme d'univers semble ici plus approprié du fait de l'indétermination dans lequel il laisse les relations entre les éléments de la réalité.

naturel, c'est immédiatement mettre un terme au processus d'ordonnancement de la réalité, et aller à l'encontre de la condition fondamentale de l'existence humaine, qui est fondamentalement sociale.

Non que des différenciations n'existent réellement au sein de la réalité sociale, ni que ces différenciations se présentent comme naturellement fondées. Les championnats sportifs, et en général les différentes épreuves sociales, sont là pour l'attester. Mais les règles qui définissent ces épreuves sont toutes susceptibles de transformations, par l'intermédiaire de leurs réinterprétations aussi incessantes qu'inévitables. Là où l'égalité joue et se joue, c'est donc dans la définition même des règles constitutives des institutions (ou en tout cas que l'on peut dire constitutives au sens où elles permettent de les concevoir comme telles). Mais au sein des arènes sociales, il s'agit de reconnaître – et même de voir advenir – l'incarnation vivante de valeurs nouvelles, qui par leur nouveauté attesteront de la réalité de l'existence de ceux qui les reconnaissent comme telles[1]. La création de valeur est donc bien directement un enjeu existentiel de premier ordre, et sur lequel les conflits sont appelés à se cristalliser. De ce fait, il apparaît bien évidemment dérisoire et absurde de faire appel à *d'autres* règles – celles d'une « bonne délibération » ou d'autres – pour éviter le glissement des rapports sociaux vers le conflit généralisé et pour garantir la justice.

C'est donc bien la définition des institutions ou des règles sociales qui met directement en jeu les existences des individus dans ce qu'elles ont de plus intime et de plus précieux à leurs propres yeux. Mais la joie de participer à l'évaluation et au classement a pour contrepartie inévitable le risque d'être soi-même déconsidéré, voire déclassé. Souvent, toutefois, le fait de se voir capable de reconnaître des valeurs joue comme une compensation suffisante au fait de n'être pas soi-même porteur de telles valeurs, ce qui produit le spectacle parfois désolant d'individus qui se complaisant dans la contemplation de représentations d'un monde enchanté dont ils sont exclus, voire dont ils s'excluent eux-mêmes pour éviter de l'exposer au moindre jugement critique, conférant par là à ces représentations le statut de mythes au sein desquels la signification de leur existence reste comme prise au piège. Symétriquement, on sait bien que les individus chez qui les autres reconnaissent les valeurs qu'ils ont contribué à faire advenir peuvent exactement de la même manière se retrouver piégés par ce dispositif symbolique, et de l'image que les autres paraissent ainsi « projeter » sur leur personne.

[1] On peut interpréter en ce sens la ferveur qui accompagne les rencontres sportives ou d'autres événements culturels. Nous nous appuyons sur ce point sur les analyses de Robert Damien (qui parle sur ce point du spectacle attrayant de la « naissance des dieux »), « Le grand homme, le socialisme et la bibliothèque au XIX^e^ siècle français », communication au colloque « La philosophie politique et sociale en France au XIX^e^ siècle », Université Paris Ouest Nanterre, 30 avril 2011.

Ainsi, le fait de participer à la création des valeurs place effectivement tous les individus concernés sur un plan d'égalité radicale. Cette égalité est structurelle et ne trouve pas son origine, à proprement parler, sur les qualités empiriques sur lesquelles elle fixe l'attention, et qui ne sont jamais finalement que des prétextes. Que l'on soit rock-star ou simple groupie, athlète ou simple amateur, que l'on soit leader politique ou simple citoyen, le fait de confondre la structure de la valorisation d'un comportement avec un phénomène d'ordre naturel (une qualité, qu'il s'agisse d'une habileté quelconque ou, dans le cas du spectateur, d'une sensibilité, vécues et conçues comme *extraordinaires*) entraîne ainsi inévitablement une illusion sur sa propre puissance, lequel pour être grisant ne peut jamais que s'accompagner du sentiment, d'autant plus douloureux qu'il en devient inavouable, de la facticité de ces qualités valorisées, et par conséquent d'une *angoisse* qui peut aussi bien se prolonger en véritable désespoir. « Garder la tête froide », ne pas se croire le maître de son propre destin, ne sont pas seulement des préceptes utiles, mais bien réellement indispensables à toute personne qui désire prendre un tant soit peu au sérieux ces jeux existentiels de la valorisation[1].

Les jeux de la valeur sont relativement aléatoires, puisqu'ils ne sont possibles que par la possibilité même de redéfinir les règles et les critères de leur propre conduite. C'est l'une des limites de l'entreprise de la sociologie pragmatiste que d'avoir isolé les unes des autres les « cités », ce qui peut donner l'impression que l'espace social est constitué d'ensembles d'institutions et de valeurs réellement homogènes et parfaitement distincts les uns des autres. Sans préjuger de son utilité heuristique, ce schéma ne correspond évidemment pas à la réalité vécue, puisque ce serait confondre précisément le point de vue heuristique et le point de vue pratique, l'analyse de l'action et l'action elle-même. En outre, l'identification de structures de valorisation ne permet pas à elle seule d'identifier les passages des unes aux autres par l'intermédiaire de leurs classements respectifs, c'est-à-dire du classement spontané du monde social effectué par chacun de ses participants de son propre point de vue. Au gré de ces passages et de ces transformations aléatoires (qui nécessitent autant de traductions incertaines) les valeurs des uns ne coïncident pas exactement avec celles des autres.

C'est ainsi la spécificité du discours politique que de viser spécifiquement cet intermonde, qui est en un autre sens le centre de tous les mondes, où les valeurs se transmutent et où les qualités passent incessamment d'une évaluation à une autre, selon une structuration toujours inachevée, incomplète. En ce sens, rien n'est particulièrement politique

[1] Nous rejoignons Pascal et sa thèse selon laquelle « on n'aime personne que pour des qualités empruntées ». (*Pensées*, L. 110, *in Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1962 ; voir aussi les « Trois discours sur la condition des grands », *ibid.*). Dans le même sens, voir également les analyses Sartre, comme, entre autres, la figure angoissante du voyageur sans billet décrite dans *Les Mots* (Paris, Gallimard, 1981, p. 212).

au point de vue de son contenu : on sait bien que les thématiques autour desquelles s'ordonne la conquête du pouvoir légitime sont éminemment sujettes à variation, voire à transmutation (certaines, abandonnées par les uns au gré des circonstances, se trouvant susceptibles d'être récupérées et réinterprétées par les autres). La politique n'est donc aucunement une grille interprétative générale du monde social : tout peut être susceptible d'une lecture politique, mais rien ne l'est par nature. Ainsi, en politique, la conflictualité n'est-elle pas exclusive de l'indifférence ; au contraire, il faut bien qu'il y ait indifférence sur la plupart des aspects de l'existence pour que le débat puisse se cristalliser sur certains aspects de l'existence, qui ne peuvent acquérir leur importance que relativement à d'autres. Ainsi la « passion » politique, où certains théoriciens semblent voir l'essence de la vie sociale et l'horizon d'une démocratie devenue enfin réellement « participative », n'est-elle pas en réalité la condition nécessaire à la liberté politique. On peut même considérer qu'il est heureux que la lutte de certains pour le pouvoir légitime ne polarise pas effectivement l'ensemble des préoccupations des citoyens.

Au sein de ce jeu politique, la démocratie ne peut signifier un renversement des valeurs, qui ne serait que la perpétuation du même ordre d'une autre manière ; elle ne peut pas non plus consister dans la simple mise à bas des institutions et des structurations symboliques de l'autorité[1]. En revanche, elle ne peut se jouer que dans *l'interprétation* de ces structurations. La démocratisation de la vie commune vient donc de la capacité des individus, et en premier lieu des différents « porteurs de valeurs », à considérer les autres comme des égaux, indépendamment des « qualités empruntées » qu'on leur reconnaît ou qu'on se voit reconnaître par eux, et de leur ménager ainsi la possibilité *réelle* de se saisir effectivement de cette possibilité. L'émancipation consiste ainsi à se saisir des règles qui structurent les classements sociaux et à les maîtriser afin d'en jouer à son tour, et ainsi à se mettre en position de les réinterpréter à sa guise.

Le principe d'égalité doit guider cette interprétation dans le sens de l'aménagement concret des conditions de la vie commune, et par là même de désamorçage des conflits qui autrement la détruiraient. En cet autre sens, la démocratie et l'égalité n'existent pas : ce sont les fictions qui nous permettent d'ordonner nos actions à la manière d'idéaux régulateurs ; et ainsi, tandis que l'égalité est le fond même de notre existence actuelle, dans le même temps elle n'est pas encore advenue. Ainsi, les analyses de J. Rancière paraissent laisser dans l'ombre cette ambiguïté fondamentale de la réalité de l'égalité et de son rapport aux jeux

[1] Loin d'avoir un gouvernement devenu effectivement démocratique, on aurait plutôt alors une « société sans Etat » comme celles analysées et théorisées par certains anthropologues : nous examinerons ce point au chapitre suivant.

sociaux de la distinction. Pour saisir le caractère urgent de l'exigence démocratique, il est donc essentiel de se la représenter de manière dynamique.

*Démocratisation et humanisation*

En effet, l'égalité comme l'inégalité ne sont pas tant des faits que des processus, dont le second fonctionne à la confusion de l'être humain et des qualités qu'il porte : ainsi, plus il en a et plus on lui en donne ; moins il en a, moins on lui en donne, et plus il est difficile de conserver même celles qu'il a déjà. Les dictons populaires attestent cette effrayante réalité qui est que, si d'un côté « on ne prête qu'aux riches », d'un autre « il pleut toujours là où c'est déjà mouillé ». Il apparaît ainsi que ce qu'on qualifie parfois de « spirale », ce processus infernal qui entraîne ceux qui ont déjà peu à ne jamais pouvoir obtenir davantage, voire à obtenir toujours moins, ne peut être arrêté que par la détermination de prendre *à la lettre* le principe moderne d'égalité des individus en droits, ce qui signifie de se placer en position de devoir réinterpréter incessamment la nécessité selon laquelle les individus seraient condamnés à ne pouvoir et à ne devoir faire que ce qu'ils sont censés faire, et à n'être que ce qu'ils sont censés être[1]. Les droits de l'homme ne sanctionnent donc pas tant un fait qu'ils n'imposent d'imaginer sans cesse des moyens d'aménager le monde social ; autrement, ils ne peuvent être que la grimace sinistre que Marx dénonçait dans *La question juive* : « aucun des prétendus droits de l'homme ne s'étend au-delà des droits de l'homme égoïste, au-delà de l'homme comme membre de la société civile, savoir un individu replié sur lui-même, sur son caprice privé, l'individu séparé de la communauté »[2].

Pas plus que l'égalité, la lutte des classes n'est une fiction ; elle est menée en effet par ceux qui sont en position de définir le « monde social » et ce faisant de l'agencer à leur guise de manière à en accaparer autant de richesses que possible. En outre, dans la mesure où l'ordonnancement du monde est en lui-même une nécessité, cette lutte est généralement

[1] C'est une bien triste interprétation de l'appel nietzschéen à « devenir ce que l'on est » que de chercher à correspondre à la vérité supposée de son propre désir plutôt qu'à chercher à se réaliser en devenant autre chose que ce qu'on est en façonnant ainsi un destin, dont la liberté sera attestée par sa singularité.

[2] Karl Marx, *A propos de la question juive*, *in Philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 73. On sait que la critique marxienne portait sur la fausse universalité de la médiation des structures symboliques de l'Etat, elles-mêmes dérivées des structures symboliques de l'Eglise, qui voilaient les simples jeux de pouvoir. Cependant, une fois reconnu que les structures symboliques n'ont pas à être dénoncées mais à être réinterprétées et réagencées, la dénonciation des catégories promues par les droits de l'homme (en particulier la propriété) n'est intelligible que dans le cadre d'une critique de la justification de l'ordre existant, laquelle foulerait aux pieds l'exigence même de la justice. En ce sens, c'est donc la modalité de l'exercice du pouvoir qui détermine son fondement (par l'intermédiaire de l'interprétation qu'elle en commande). Voir sur ce point la partie suivante.

victorieuse. Comme l'avait vu Bourdieu, la structuration du monde social en classes antagonistes est en effet inséparable de la naturalisation des caractéristiques reconnues comme des valeurs. Cette naturalisation signifie la fixation de leur signification de la manière la plus univoque possible. Elle ne s'oppose donc pas à proprement parler à une anti-nature qui serait notre « vraie » nature, mais doit être entendue comme l'élément d'une stratégie dont l'enjeu réel n'est pas en lui-même la question de la naturalité des qualités mais bien, comme toujours, l'augmentation de ses propres capacités d'agir. Il ne s'agit pas d'opposer à un monde naturel un monde culturel qui serait peuplé de symboles, mais de décrire directement les processus réels qui constituent notre existence la plus concrète.

A l'égard de la lutte des classes, il convient donc de reconnaître deux choses. La première est son caractère injuste, non pas du point de vue d'un ordre irréel ou d'une révolution des temps futurs, mais bien au regard de ses propres critères, qu'elle bafoue de manière systématique. La deuxième est le corrélat de la première : c'est son caractère contradictoire, non pas simplement formellement, mais bien pratiquement. On peut en effet considérer que la critique marxienne de l'accaparement des richesses par une classe privilégiée au détriment des intérêts mêmes de l'humanité en général n'a réellement rien perdu de son actualité. En justifiant sa domination, en se réservant l'interprétation des règles à la seule fin de perpétuer sa position de domination, la classe dominante, qui ne se constitue pas par ses qualités ni par ses richesses matérielles, mais par l'exercice de sa puissance de manière dominatrice, alors même qu'elle pense *réellement* ne faire que consacrer l'avènement des « meilleurs » et la stagnation des « moins bons » au nom d'un ordre immémorial, n'en *augmente* pas moins réellement de manière exponentielle les inégalités sociales, en *diminuant* de ce fait même les possibilités d'interprétation alternatives de la réalité commune.

Or l'enjeu n'est pas seulement de ménager, à la marge, quelques possibilités alternatives dans l'organisation du travail, ni même dans la répartition des richesses produites par les entreprises. De manière structurelle, le monde social dépend réellement de tous au même titre ; plus ses principes et ses catégories se figent, plus les possibilités d'interprétation s'amoindrissent, et avec la disparition concomitante des moyens concrets de faire valoir d'autres manières d'exister, plus ce monde social commun s'appauvrit et se dessèche. Ainsi, l'inégalisation des conditions de vie implique inévitablement la réduction du groupe d'individu reconnus comme « les meilleurs », donc des qualités qu'ils sont réputés porter, et par là l'amoindrissement, au plan général, des capacités concrètes de renouvellement des

manières de vivre, donc de la vitalité elle-même[1] – tandis que des fractions de plus en plus grandes de la population sont tout simplement jetées dans le dénuement.

Qu'on le veuille ou non, l'existence humaine est sociale, et la position d'autorité n'implique pas moins de sujétion à la loi commune que les positions subordonnées. Le fait de fonder l'ordre social sur la nature humaine et sur le consentement des gouvernés n'est pas plus ni moins arbitraire que d'invoquer un principe divin, mais il impose d'en tirer adéquatement les conséquences. Plutôt que de considérer l'humanité comme une espèce à part, il convient de comprendre que les lois qui la régissent ne sont pas moins nécessaires ni universelles que celles qui régissent les autres phénomènes, et qu'elles s'appliquent de la même manière, quelle que soi la position que l'on occupe au sein des relations sociales. En ce sens, ce n'est pas la civilisation, comme simple degré d'élaboration des règles sociales, qui constitue le critère d'après lequel il faut évaluer les actions humaines, mais bien l'humanisation, si on veut bien ne pas l'entendre dans le sens d'une reconnaissance du caractère surnaturel de l'espèce humaine, mais au contraire comme la condition de son inscription dans un ordre naturel, c'est-à-dire *dans un ordre en général*, régi par des lois que structurellement nous ne maîtrisons pas, puisque précisément elles nous régissent. Dans leur diversité contingente, nos lois sont ainsi formellement déterminées par la nécessité d'une forme de connaissance collective de nous-mêmes par la considération de notre propre appartenance à l'ordre du monde : c'est pour ainsi dire une loi générale des lois, celle que toutes les lois cherchent à exprimer à leur tour par la constitution concrète des conditions de la vie commune.

La notion d'humanité doit donc se comprendre de manière non pas substantielle, mais différentielle. Dans un texte fameux, Lévi-Strauss montrait ainsi qu'elle avait pu servir de justification commode aux multiples exactions auxquelles les hommes ont pu se livrer contre leurs semblables. Par là, il paraissait récuser toute définition générique de l'humanité et de son contraire : « le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie »[2]. Il s'agissait pourtant bien là d'une définition exacte de la barbarie, que l'on peut entendre comme un concept qu'on ne peut définir matériellement, mais seulement de manière formelle : une croyance formellement contradictoire dans l'universalité de ses propres valeurs. Pour que la définition lévi-straussienne ne soit pas incohérente mais ait bel et bien un sens, il faut en effet

[1] La vitalité d'un organisme est attestée par sa santé. Celle-ci, comme l'a montré Georges Canguilhem, n'est pas tant définie par son adaptation à sa situation donnée, que par son adaptabilité aux événements contingents de l'existence, c'est-à-dire par sa capacité à vivre dans un état « plus » que normal (voir G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 2009 [1966]).

[2] C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Gallimard, 1987, p. 22.

que les termes de barbare et de barbarie soient structurellement distincts, en dépit de leur apparentement génétique. S'il y a des barbares mais pas de barbarie dans le même sens où il y a des barbares, c'est qu'il nous faut prendre garde au barbare que nous sommes toujours *par nécessité*, et travailler à construire les conditions concrètes d'une vie commune, c'est-à-dire à nous humaniser. Entendus ainsi, la barbarie et l'humanité sont donc des symboles plutôt que des signes, et en tant que tels, ils sont donc rien moins qu'univoques. Si l'on pousse ce raisonnement à son terme, on s'aperçoit que c'est donc aussi bien se comporter en barbare que de croire en sa propre humanité qu'en la barbarie des autres.

## 7.4 La dynamique de la vie commune

### *La raison du pouvoir*

Il reste alors à concevoir l'exercice de l'autorité indépendamment de la notion de domination dans laquelle la sociologie critique, entre autres, tendait à le réduire. Il convient donc en premier lieu de comprendre ce que signifie concrètement la justification formelle de l'autorité, par opposition à sa justification matérielle. Elle impose pour le détenteur de l'autorité de concevoir le pouvoir qu'il exerce sur les autres comme subordonné à l'égalité qui en constitue le véritable fondement. Rien de plus ridicule (ni bien sûr de plus commun) qu'un chef incertain de son autorité et qui voudrait justifier sa position par la vaine revendication d'une qualité qu'il sait usurpée (et on l'a vu, toute qualité est d'emprunt, puisqu'elle n'existe que dans le regard des autres). Si la tragédie du « petit chef » est de chercher vainement dans le regard des autres la reconnaissance d'une autorité dont il se prive par ce mouvement même (et qu'ils seraient pourtant prêt à lui accorder s'il ne cherchait pas à mimer, par son comportement tyrannique, la véritable puissance), le chef véritable est celui qui sait que son autorité sera d'autant plus établie qu'il considérera réellement ses inférieurs comme des égaux, et les encouragera à s'autoriser à leur tour de leur propre jugement. La conséquence en est qu'ils devraient finalement se montrer capables de maîtriser suffisamment les règles qui définissent l'exercice du pouvoir qu'ils pourront s'en affranchir, sinon directement en délaissant l'institution en question (ou en en prenant la direction à leur tour), du moins en relativisant son importance au sein de sa propre existence, et en construisant ainsi les éléments de son autonomie par sa capacité à passer d'un champ de valorisation à un autre, selon des comportements mis en évidence par la sociologie pragmatiste.

Pour le détenteur de l'autorité, considérer les autres comme des égaux ne revient donc aucunement à nier (ou à prétendre nier) les différences qualitatives qui les séparent, autrement dit les distinctions établies par les processus égalitaires de valorisation. Les démagogues qui pensent donner aux enfants les conditions de leur autonomie en leur faisant croire que leur comportement peut être valorisé indépendamment d'un travail de transformation de soi sanctionné et conditionné par des épreuves rituelles, ne font à cet égard que jeter un dangereux voile d'illusion sur leur perception du monde : loin de faire la révolution, ils contribuent à la pure et simple perpétuation d'un ordre qui sera d'autant plus brutal qu'il s'exercera de manière à la fois irréfléchie et incomprise[1]. De telles révolutions ou prétendues réformes radicales se déroulent donc intégralement, selon la formule de Marx et Engels, « dans l'Idée pure ». En revanche, si l'autorité existe bel et bien, c'est qu'elle ne se fonde pas sur des qualités, mais sur des structures. La reconnaissance de ce caractère purement formel suppose donc que ceux qui en sont investis en assument pleinement les attendus – ni plus, ni moins – ou en d'autres termes, qu'ils « jouent le jeu » défini par les règlements, écrits et implicites, qui définissent les institutions[2].

Mais comme tous les jeux il importe, pour bien le jouer, de ne pas en être dupe outre mesure : de pouvoir conserver la distance nécessaire pour être capable d'en réinterpréter les règles en fonction des nécessités pesant sur sa perpétuation, voire à le supprimer si les circonstances sont telles qu'il devient aberrant de chercher à le prolonger[3]. Toutefois, à la différence des véritables jeux, ceux dans lesquels nous ne faisons que mimer nos diverses actions[4], les jeux en question ont directement pour enjeu nos propres vies : par conséquent, il ne nous appartient pas de les mettre à distance *à loisir*, comme dans une expérience mentale artificielle. Ainsi est-ce uniquement dans l'apprentissage des règles, dans la familiarisation avec elles, que se découvre à nos yeux leur relative indétermination qui est la conséquence de leur caractère arbitraire, et qui permet d'acquérir peu à peu cette distance nécessaire à l'autonomie individuelle. Mais derrière les règles, il n'y a ni absence de règles, ni de toutes nouvelles règles : seulement la transformation réelle des structures existantes, que nous ne pouvons que réagencer autrement en aménageant en quelque sorte les institutions de manière à pouvoir y trouver l'espace indispensable pour y vivre.

---

[1] « Les classes, cela existe », disait, pour se défendre de toute démagogie, le patron désigné pour reprendre l'usine Lip après que ses salariés se furent révoltés contre sa fermeture (voir le documentaire de C. Rouaud, *Les Lip, l'imagination au pouvoir*, Pierre Grise Distribution, 2007).

[2] J. Rancière a consacré une étude fascinante à l'idée, authentiquement révolutionnaire, que le savoir lui-même ne constitue pas le véritable fondement de l'enseignement : voir *Le maître ignorant*, Paris, 10/18, 2004.

[3] Il y a bien des raisons pour qu'une institution se saborde, qu'elle ait atteint ses objectifs ou que ses membres éminents disparaissent, sans qu'il soit utile de les évoquer ici plus longuement.

[4] Voir R. Caillois, *Les jeux et les hommes*, Paris, Gallimard, 1992 (et *infra*, chap. 8).

Le détenteur de l'autorité n'a donc pas la liberté de s'affranchir à loisir du sens des mots qu'il utilise pour définir la réalité commune, et il a donc la tâche de faire en sorte que chacun puisse y trouver sa place, et ce faisant en redéfinir les contours. Les hommes politiques sont donc liés par leurs paroles plus réellement et plus directement qu'on ne le croit en règle générale, car s'ils se dédisent, c'est nécessairement à leur propre détriment : ils détruisent eux-mêmes les conditions de possibilité de leur propre autorité. Le cynisme, quoi qu'on puisse en dire, ne constitue pas réellement une option valable pour l'exercice du pouvoir, pas plus que la corruption ou le népotisme.

C'est ainsi uniquement en plaçant l'analyse au niveau symbolique que l'on peut répondre aux théories démystifiantes de l'autorité. On se souvient que Schumpeter qualifiait la réflexion des citoyens ordinaires placés dans la situation de décider de leur destin de régressive et apparentée aux « primitifs ». Ici encore, l'élitisme, doublé comme souvent d'un ethnocentrisme proprement affligeant, pèche d'abord par incohérence : une telle analyse ne prend pas en compte la nécessité pour les dirigeants de jouer le jeu de ceux à qui leur propre parole s'adresse. Quoi qu'il arrive, ils sont liés par des procédures de valorisation et de justification qui constituent réellement l'espace de leur existence commune. Ainsi, le fait de s'adresser à des êtres humains comme s'ils étaient stupides ne peut que conférer à ceux qui les dirigent une autorité à l'envergure d'autant plus mesquine. Il est au contraire de la responsabilité éminente des détenteurs de l'autorité que d'augmenter la puissance commune par l'augmentation de la puissance de tous, ce qui passe par l'autonomisation de chacun, c'est-à-dire par la prise au sérieux de la capacité des individus à porter leur existence au niveau le plus haut dont ils puissent se rendre capables, et dont personne ne peut avoir aucune idée à l'avance. Le maître, en ce sens, révèle à celui qu'il éduque des capacités dont aucun des deux n'avait l'idée auparavant.

Il s'ensuit que le pouvoir n'est pas un bien que l'on puisse conquérir pour lui-même, et que ceux qui consacrent leur vie à un tel objectif s'exposent, si par malheur ils y parviennent, à de graves déconvenues. De même qu'il faut savoir pourquoi on fait la guerre pour pouvoir la gagner (sans que la supériorité matérielle n'y fasse rien[1]), il faut aussi savoir pourquoi on exerce le pouvoir pour ne pas s'en faire déposséder. Il y a ainsi une logique démocratique des institutions, qui repose sur le fait que la parole publique lie celui qui la prononce et qu'il ne peut jamais s'en dédire qu'à son propre détriment. Mais cette parole ne décrit pas un fait : elle

[1] Voir R. Aron, *Penser la guerre, Clausewitz, op. cit*. Cette vérité est aussi ancienne que la guerre, mais elle doit être redécouverte par chaque génération de stratèges, de même que la réalité du pouvoir doit l'être par chaque génération de dirigeants. Il n'est évidemment pas sûr qu'elle le soit, et c'est ce qui fait paradoxalement sa valeur, en dépit de son intemporelle banalité.

désigne un ensemble d'actions dont elle ne peut évidemment pas embrasser complètement la signification. Elle est donc par nature partiellement indéterminée. C'est ainsi dans la *dynamique* même l'action commune que se vérifie la véracité de la parole publique.

*Les procédures rituelles de la politique*

C'est ainsi que les mouvements d'opinion sont irréductibles à l'arithmétique incertaine des taux de participation électorale et des découpages catégoriels de la population, et, loin de constituer un savoir ésotérique, de tels phénomènes sont familiers des commentateurs politiques ainsi qu'on peut le constater à l'occasion de la plupart des consultations électorales. C'est en effet l'intensité mobilisatrice de cette dynamique qui constitue le véritable bien commun, universellement partagé, d'un groupe social. En effet, c'est par elle qu'advient la *confiance* qui fait que les individus savent qu'ils peuvent compter sur la *stabilité du monde* et peuvent alors entreprendre d'y agir en sachant d'avance que leur action sera susceptible de trouver dans le monde un sens et une justification, sans lesquels il ne vaudrait même pas la peine de commencer de l'entreprendre. Cette confiance caractérise d'abord les rapports sociaux dans leur diversité insigne, mais elle est aussi et d'abord la condition réelle de l'action des dirigeants, qui seront inévitablement paralysés si ceux à qui ils s'adressent ne peuvent reconnaître leur autorité. C'est pourquoi les processus de jugement politiques ne relèvent aucunement de séquences temporellement déterminés comme le croient (ou voudraient le croire) les tenants de l'analyse de la relation représentative comme une relation de « principal » à « agent », avec évaluation objective de bilans rigoureusement définissables[1]. A chaque instant au contraire, c'est l'ensemble du processus qui est susceptible d'être réinterprété selon de nouveaux critères mis en avant par les dirigeants désireux de se justifier.

Il est donc indéniable que ce sont les paroles publiques des dirigeants qui déterminent les volontés et les « préférences » des gouvernés, si l'on persiste à vouloir employer un tel vocabulaire, et que de la sorte, loin de ne faire les représenter, on peut dire qu'ils se mettent en position *d'incarner* directement l'idée dans laquelle les individus concernés reconnaissent la justification d'une certaine part de leurs actions. Mais cela ne signifie pas pour autant que la personne des individus se résorbe intégralement dans celle du dirigeant, ne serait-ce que parce que cette incarnation, pour se perpétuer, ne repose pas sur un pacte d'association tel que Hobbes avait cru devoir l'imaginer pour stabiliser définitivement l'Etat, mais sur la confiance

[1] Voir *supra*, chapitre 6, et *infra*, chapitre 10.

réciproque qu'il incombe au premier chef au dirigeant de savoir maintenir entre lui et les gouvernés, et qu'il peut à tout moment laisser se déliter en manquant à ses responsabilités spécifiques.

C'est donc sous cet aspect qu'il convient d'analyser les institutions gouvernementales et les « procédures de décision ». Ainsi est-ce d'abord à un tel climat favorable, dans lequel les hommes peuvent se livrer à leurs activités sans être certains par avance qu'elles ne seront jamais considérées et rejetées en-dehors de l'ordre du monde, qu'un juriste tel que Maurice Hauriou voyait le fondement véritable de la procédure de décision collective par choix de la majorité. En tant que juriste, celui-ci fut en effet amené à prendre en considération les effets spécifiquement formels que les procédures juridiques pouvaient avoir sur les interactions sociales. Dans un article de 1906, « L'institution et le droit statutaire », chercha ainsi à reconsidérer la légitimité de la décision au sein de l'assemblé délibérante[1].

Au sein même de l'assemblée délibérante, d'une certaine manière, il n'y a en effet d'accord effectif de tous que sur la procédure formelle. Et c'est précisément ce qui permet de comprendre le procédé de la décision à la majorité des suffrages exprimés : le vote supposerait en effet que les majoritaires de l'heure puissent être minoritaires plus tard, et les minoritaires, majoritaires. L'analyse que propose Hauriou du processus de la votation est la suivante : « la minorité de l'assemblée a donné après coup son adhésion non pas à la résolution votée par la majorité, mais au fait du vote et cela résulte de ce que la minorité a continué à siéger (…), de ce qu'elle est restée dans la procédure de l'institution »[2]. Hauriou reconnaît donc qu'il entre, constitutivement, de grandes parts d'« illusions » dans le processus délibératif. Cependant, cette illusion, contrairement à ce qu'avancent les théories cyniques du gouvernement représentatif, est à vrai dire le garant réel, effectif, de la liberté politique du corps social tout entier. En ce sens, on peut dire que, paradoxalement, l'illusion n'est pas « illusoire », mais qu'elle est, au contraire, indirectement constitutive de la réalité même de la liberté en société. En effet,

[1] Voir Maurice Hauriou, *L'institution et le droit statutaire*, Toulouse, E. Privat, 1906. Nous reprenons ici certains éléments d'une communication faite au colloque « Le tournant délibératif, bilan et perspectives », Paris, EHESS, 16-17 juin 2011. Nous reviendrons plus longuement au chapitre 9 sur les attendus de la doctrine haurioutienne du point de vue de la théorie des institutions publiques.

[2] *Ibid.*, p. 163. Et il en est de même au niveau constitutionnel : une fois la décision adoptée par le vote majoritaire, si l'opinion publique « ne s'émeut pas », on « présumera l'adhésion » de la « volonté générale » (v. Hauriou, *La souveraineté nationale*, Paris, Sirey, 1912, p. 67). Cependant, à ce niveau, il n'y a plus à proprement parler délibération (puisque le peuple n'y participe pas) : la logique délibérative du droit administratif cède normalement la place à la logique représentative de l'ordre constitutionnel (voir *infra*, chap. 9).

« le jour où ces illusions seront tombées, le mécanisme électoral et le régime délibérant ne marcheront plus ; les minorités ne voteront plus et ne délibéreront plus, elles se retireront dégoûtées d'une lutte sans espoir ; les majorités, après s'être ainsi à plusieurs reprises épurées et réduites, se transformeront en comités de dictateurs. Notons que la partie est organisée comme une institution sociale et non pas en vertu d'une convention des joueurs. La maison de jeu existe, elle est ouverte. On y entre, on y fait sa mise, et, dès qu'on a fait sa mise, on est lié par la procédure jusqu'à la fin de la partie » (M. Hauriou, *L'institution et le droit statutaire*, Toulouse, E. Privat, 1906, p. 165.)

C'est ainsi uniquement l'existence objective et expérimentée par tous de la liberté publique qui permet de faire la distinction entre l'opération délibérative et un simple jeu de dupes[1]. Or ce qui marque ici cette objectivité purement formelle est l'attachement des acteurs aux aspects symboliques, rituels, du processus de la délibération. Ainsi, celle-ci se caractérise moins par la nature propre de son contenu que par ce qu'on pourrait appeler l'éclat de sa forme : la procédure a en effet pour Hauriou la solennité d'une véritable « cérémonie » sociale. Du point de vue de leur contenu, les décisions publiques ont de la sorte l'aspect d'une véritable révélation. Les événements électoraux méritent pleinement le nom de rites que les commentateurs semblent habituellement ne leur donner que par métaphore.

Il est donc dépourvu de sens de se demander pourquoi les minoritaires s'inclinent devant la volonté des majoritaires jusqu'à reconnaître la décision comme pleinement légitime : en réalité il ne s'agit pas là du problème, mais de la *solution*, laquelle n'apparaît que si on applique aux phénomènes politiques le regard de l'anthropologie. De ce point de vue purement formel, le problème en question, dont le rituel constitue la solution, apparaît comme celui de la pure et simple perpétuation de la vie commune elle-même. A cet égard, le vote constitue une pratique politique parmi d'autres, un rituel par lequel nous considérons que nous décidons ensemble des manières par lesquelles nous allons vivre. Contrairement en effet à ce qu'indiquent les fictions contractualistes, qui ne sont que des solutions inconsistantes à de faux problèmes, nous ne décidons jamais de vivre ensemble : la vie commune est toujours

[1] Une telle thèse va à l'encontre de celle de Bernard Manin, qui affirme, dans son article classique sur la délibération : « en fait, une seule des doctrines se rattachant à l'individualisme moderne parvient à donner une théorie cohérente du phénomène majoritaire, c'est l'utilitarisme » (voir B. Manin, « Volonté générale ou délibération ? », *loc. cit.*). Il est indéniable en effet que Hauriou, à ses propres dires, se rattache très fortement à l'individualisme moderne, sans pour autant avoir jamais en vue le « bonheur du plus grand nombre » des utilitaristes, mais bien plutôt la création continue d'un *ordre* au sein de la collectivité d'individus. On pourrait aussi citer à cet égard la théorie de Kelsen, qui s'en rapproche par certains aspects (H. Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur, op. cit.*), bien que son analyse du vote majoritaire ne prenne pas en compte la dimension de l'esprit public, qui suppose une certaine indétermination ; ainsi, pour B. Manin, celui-ci ne fait que formuler « de la façon la plus achevée les principes de la démocratie de partis », c'est-à-dire de la structuration de la délibération parlementaire et du débat public par des partis politiques dotés d'une forte discipline interne (*Principes du gouvernement représentatif, op. cit.*, p. 270 ; voir en ce sens la théorie d'Esmein, *supra*, chap. 6).

plutôt de l'ordre du constat que de la décision. Il est donc dépourvu de sens de séparer la dimension symbolique de la vie sociale, que les contractualistes (Rousseau y compris) veulent saisir sous la forme du pacte d'association, et sa dimension pratique, qui serait celle du gouvernement « proprement dit », et qui d'un côté, apparaît alors comme purement technique, et susceptible d'une connaissance rationnelle, mais que d'un autre ils s'acharnent vainement à fonder sur la première. Au contraire, les actes politiques « gouvernementaux » engagent toujours de manière indissociable les raisons mêmes de vivre en commun. Les rituels politiques ne sont donc pas l'instrument étrange, et toujours quelque peu inadéquat, constitué en vue d'une auto-organisation rationnelle de la société par clarification de ses buts communs, mais la seule et unique raison de l'existence même de l'Etat comme figure de l'ordre de justification et d'interprétation des actions individuelles.

L'analyse bourdieusienne des rites d'institution, évoquée au chapitre 1, peut ici se révéler éclairante : pour comprendre l'élection comme procédure de choix, il faut en dévoiler la face cachée, la part d'elle-même constituée de ce qu'elle exclut, en l'occurrence le *choix d'avoir le choix*. En choisissant, nous ne pouvons pas refuser de choisir, ni en participant refuser de participer : les rituels politiques imposent, *par défaut*, leur logique à l'organisation sociale. Au sein de cette dernière, les comportements de défection ou de « sortie » (abstention ou vote blanc dans le cas de la procédure électorale) ne peuvent constituer que l'expression impuissante du sentiment de l'imperfection des procédures formelles de la vie commune[1]. Mais il ne faudrait pas croire que la solution à un tel problème puisse être d'ordre technique : l'inadéquation des institutions publiques peut se lire aussi bien comme leur inadaptation devant la transformation des manières de vivre que de l'inaptitude de ceux qui les font vivre, à savoir les dirigeants, d'en maîtriser la logique intrinsèque, et par là aussi de se mettre en situation de les « faire vivre » et de les transformer. Les technologues institutionnels et autres spécialistes des structures décisionnelles doivent en ce sens reconnaître la primauté des logiques spécifiquement politiques, ou symboliques, au sein de ces institutions. En revanche, le rituel de choix fait apparaître la manière dont nous choisissons de mener notre existence. En définitive, la question posée à un électeur est donc toujours celle de savoir dans quel genre de société il désire de vivre, à quel genre de personnes il veut confier la tâche de décider de la forme des actions des autres.

Pierre Bourdieu notait déjà que la logique de la représentation débouchait sur ce qu'il appelait une « théodicée de l'appareil », en l'espèce celui du *parti* à l'intérieur duquel se

[1] Voir A. Hirschman, *Défection et prise de parole* [*Exit, Voice and Loyalty*], Paris, Fayard, 1995.

jouait pour lui essentiellement la relation entre le représentant et les représentés[1]. Mais au-delà de l'appareil d'un simple parti, à l'intérieur d'enceintes où c'est directement la souveraineté nationale qui est représentée, et qui joue au titre de fondement de la justification, c'est bien l'ensemble de la société qui au moment décisif se trouve comme exhibé. De là l'atmosphère unique qui entoure les décisions imprévisibles d'un tribunal pénal, ou l'annonce solennelle du décompte des suffrages exprimés. La solennité dont s'entourent les décisions de justice n'est factice que pour les demi-habiles qui ne savent pas y voir qu'il n'y a rien derrière le voile d'une telle facticité, sinon ce que ces formes laissent apercevoir soudainement de notre propre manière de vivre. « C'est ainsi, c'est dans une telle société que nous vivons », voilà ce que peuvent se dire ceux qui peuvent se sentir concernés par une telle décision, et c'est sur un tel fondement, en considérant directement pour elles-mêmes les relations sociales telles qu'elles leur apparaissent, que se déterminent les jugements des individus et leurs actions. C'est bien parce qu'il n'y a pas en réalité de « norme fondamentale » comme celle que doit « supposer » le juriste positiviste, mais que celle-ci fait l'objet d'une perpétuelle requalification, qui en même temps a toujours aussi valeur de réinvention, que les décisions solennelles, qui engagent l'ensemble des individus d'un ordre juridique, sont empreintes d'une telle gravité.

Cependant, en tant qu'il s'agit d'une représentation statique de ces relations alors que celles-ci n'existent en fait que de manière dynamique, une telle représentation est toujours déjà biaisée, et ne peut jamais revendiquer le statut de l'objectivité. En elles-mêmes, les structures de signification ne peuvent pas être considérées comme des systèmes figés aux éléments susceptibles de définitions stables, et ainsi les mots qui désignent nos actes ne sont pas comme des étiquettes apposées sur des choses inertes et que l'on pourrait manipuler sans en altérer la substance, mais bien la forme derrière laquelle se devine, comme derrière une surface translucide, la palpitation de nos vies inextricablement entremêlées. En cela, les rites d'institution, qui révèlent cette dimension de l'existence, qu'ils permettent par là même d'envisager de la transformer, constituent une nécessité anthropologique, pour autant que l'on puisse en définir aucune. Il y a ainsi un besoin de rite comme il y a un besoin d'eau, et à la valeur du rite on peut apprécier celle d'une société et de ses membres.

[1] P. Bourdieu, « La délégation et le fétichisme politique », *loc. cit.*, p. 55. Il notait pour finir que « la dernière révolution politique, la révolution contre la cléricature politique, et contre l'usurpation qui est inscrite à l'état potentiel dans la délégation, reste toujours à faire », ce en quoi on peut lui donner raison, mais en plaçant cette analyse hors du strict cadre partisan et en voyant dans une telle révolution la démocratisation indispensable des institutions.

Ainsi cette analyse de la décision publique débouche en définitive sur le constat d'un biais systématique et inévitable, qui paraît interdire la possibilité qu'une action puisse jamais être dite réellement fondée sur les fondements qu'elle invoque, ni qu'une analyse de cette action puisse elle-même être réellement non plus fondée de manière objective ni univoque. Pour cette raison même, elle doit donc à présent se clore, pour laisser la place à l'examen (et indissociablement à l'examen de cet examen) des modalités concrètes de l'action gouvernementale, au sein desquelles, paradoxalement, les fondements allégués de cette dernière occupent une place qui, pour être *essentielle*, n'en est pas pour autant *fondamentale*.

Troisième partie

# Les modalités du gouvernement contemporain

## Esquisse d’une généalogie des institutions gouvernementales

# Chapitre 8

# Etat et société

Un temps viendra où l'on ne cherchera plus le bonheur – ce qui ne sera pas un progrès, mais l'humanité sera plus tranquille.
G. Flaubert, *Correspondance*, à Mlle L. de C., 18 déc. 1859

## 8.1 Des modalités de l'autorité en général

### *Deux positions corrélatives*

Nous avons établi au cours de la partie précédente que les actions gouvernementales n'étaient pas seulement à proprement parler les actions des seuls gouvernants, mais qu'elles engageaient directement et indissociablement l'ensemble des membres individuels de la collectivité, du fait de la position structurellement décisive qu'ils y occupent. C'est la raison pour laquelle il nous est apparu qu'il était impossible d'évaluer ces actes simplement en les rapportant à leur fondement, mais que c'est plutôt dans leur modalité même d'exercice, et de manière plutôt transversale que verticale, qu'il fallait la saisir. Cela ne signifie pas pour autant que ce fondement soit un simple paravent sans importance réelle. Il joue bien au contraire un rôle décisif dans le déploiement de l'ordre permettant d'identifier et d'évaluer les actions individuelles, car la cohérence de cet ordre dépend de l'unité que ce fondement représente, toute action devant être en dernière analyse ramenée à ce principe.

Les principes fondamentaux des ordres sociaux jouent donc un rôle déterminant dans la structuration des conceptions que les individus se font de la réalité. Ils ne sont pas transcendants, mais issus de transformations historiques déterminées, de même que les modalités possibles de leur interprétation. Nous avons vu ainsi au chapitre 2 que la conception de l'ordre du monde impliquée par l'objectivisation de la nature et

l'indétermination subjective de l'ordre « humain » entraînait elle-même quatre possibilités d'usage des signes, c'est-à-dire quatre positions symboliques fondamentales. Nous avions suggéré ensuite au chapitre 3 que ces positions étaient susceptibles d'interprétation politique, précisément entre « progressistes » et « conservateurs ». Il convient de revenir pour commencer sur cette dichotomie aussi structurante de la vie politique des sociétés occidentales modernes qu'elle demeure relativement peu prise au sérieux dans le discours philosophique.

On sait qu'avant de s'étendre à la plupart des sociétés occidentales, l'opposition entre progressistes et conservateurs, formulée comme « gauche » et « droite » depuis les événements révolutionnaires français, avait déjà fait l'objet d'une certaine consolidation dans la vie politique britannique, et ce avant même la constitution du « gouvernement de cabinet » à la faveur de l'avènement d'un roi germanophone (George I^er^), comme le notait Esmein[1].

> « Chez toute nation civilisée se produisent inévitablement deux tendances opposées qui rallient et groupent les hommes : l'esprit de progrès et d'initiative, celui de résistance et de conservation. C'est de leur lutte constante, de leurs triomphes alternés, que résulte la vie des institutions, qui ne saurait rester stationnaire sans produire un arrêt de développement, comme celui que l'on constate en Chine, mais qui ne saurait non plus se précipiter d'un élan trop rapide sans produire le dérèglement et la décomposition sociale. » (A. Esmein, *Eléments de droit constitutionnel français et comparé*, Paris, LGDJ, 2001 [1914], p. 240.)

Une fois écarté l'ethnocentrisme patent qui sous-tend une telle analyse, et que les notions de « civilisation » et de « progrès » emportent toujours avec elles, demeure la validité du constat selon lequel l'opposition bipartisane, comme par sa simplicité même, a pour effet de constituer la scène symbolique sur laquelle se déroulent les débats politiques, indépendamment des thématiques, lesquelles, comme on l'a déjà rappelé, circulent de manière assez floue d'un camp à un autre. Il s'agit donc bien d'une opposition purement formelle, et qui est de ce fait, en elle-même, dépourvue de signification. Mais ont peut toutefois l'interpréter sur un autre plan que celui qu'elle structure : considérée objectivement dans la perspective anthropologique, elle apparaît comme l'opposition entre deux manières corrélatives de se rapporter à l'ordre appelé par cet usage des signes. La première, qui correspond à ce que nous avons appelé au chapitre 3 les discours en attente d'interprétation de leur sens par l'intermédiaire de leur dimension symbolique, détermine une conception *symbolique* de l'ordre, tandis que la seconde, qui caractérise les discours en attente de leur

[1] Voir également l'analyse de C. Schmitt, *Théorie de la constitution*, Paris, PUF, 1993, chap. 25.

propre signification par l'intermédiaire de leur sens, détermine une conception de l'ordre que l'on peut appeler *imaginaire* dans la mesure où la signification en est déterminée indépendamment de l'ancrage énonciatif qui l'inscrit dans la réalité. Ainsi, et pour en venir aux formulations en usage, la « gauche » pourrait se définir par sa conception symbolique de l'ordre, et la « droite », par sa conception imaginaire de celui-ci. A un ordre conçu comme symbolique s'oppose donc un ordre perçu de manière imaginaire.

Dans le premier cas de figure, le rapport à l'ordre matériel actuellement défini est nécessairement critique : étant essentiellement symbolique, l'ordre est infigurable et indicible, et condamne par avance toute justification des décisions prises sur le fondement des règles qui prétendent l'exprimer. Au l'inverse, dans le second cas de figure, l'ordre matériellement défini est le seul concevable puisque c'est le seul qui existe, et dès lors, toute action fondée sur la dimension symbolique de l'ordre mais qui paraît en contredire la lettre apparaît comme profondément illégitime. C'est en cela qu'on peut le qualifier de conservateur.

D'un côté, on pourra donc être conduit à juger que le rapport imaginaire à l'ordre n'est qu'un rapport à un *ordre imaginaire*, et à se moquer de l'attachement inconditionnel des conservateurs à des symboles vidés de leur signification par des conduites qui peuvent la contredire. D'un autre, on pourra juger en revanche que le rapport symbolique à l'ordre n'est qu'un rapport à un ordre parfaitement *dépourvu de sens,* et dont les conduites qui s'y rapportent sont menées « en dépit du bon sens » (les libéraux anglophones se référant quant à eux volontiers au *common sense*). D'un côté (« à gauche ») on parlera de la nécessité de prendre les mots au sérieux, c'est-à-dire de s'attacher à l'ouverture de leur signification à partir de leur dimension symbolique ; de l'autre (« à droite »), on considèrera que l'ordre qu'ils désignent est voué à demeurer stable, quels que soient les situations dans lesquelles on l'utilise. La justice est ainsi une question d'actes pour les premiers, de signes pour les seconds.

Mais en elle-même, la position conservatrice n'est pas plus cynique que la position progressiste n'est généreuse : il n'y a de toute façon aucune manière possible de les évaluer de manière impartiale, puisqu'elles sont à la fois mutuellement exclusives et strictement complémentaires. Interprétées de manière psychologique, la première offre à ceux qui la partagent la certitude que, quoi qu'il advienne, leurs actions sont toujours déjà inscrites dans une structure qui donne imaginairement à leur existence une forme de nécessité. En revanche, adopter la position critique revient en quelque sorte à payer sa liberté de la dure conscience du fait que les règles qui donnent à l'existence sa signification sont toujours susceptibles de modifications contingentes. Ce qui distingue alors cette critique d'une position nihiliste et

désespérée, c'est la conscience simultanée du fait que les règles sont effectivement une nécessité, ce qui ramène l'horizon de l'existence à une lutte pour l'amélioration de l'existence en société. Symétriquement, ce qui empêche le conservateur de résister à tout changement et ainsi de faire périr ce qu'il chérit, c'est que son action est orientée vers la recherche de tous les moyens susceptibles de maintenir la puissance des institutions existantes – quitte à ce qu'elles se trouvent substantiellement modifiées.

Il y a donc formellement un « conservatisme de gauche » comme il y a un « progressisme de droite », sans qu'il soit impossible d'interpréter le résultat de l'action menée par les uns ou par les autres dans les termes dans lesquels cette action peut être formulée par les uns ou par les autres. Dans une large mesure, l'apprentissage de la vie politique consiste dans la capacité à relativiser les catégories structurante de cette opposition et à ne pas camper stérilement sur ses positions, ce qui serait en effet bien absurde, puisque précisément elles n'ont de sens que par leur opposition réciproque (laquelle est précisément la raison de l'instabilité de leur signification respective[1]). On peut ainsi mesurer la qualité de la vie publique d'un pays au respect, voire à l'estime dont sont capables les uns envers les autres ceux qui prétendent accéder à l'autorité suprême.

A cette aune, on peut concevoir le débat public comme une manière, non pas de trouver la meilleure solution à un problème qui existerait indépendamment de ce débat, mais d'augmenter objectivement la qualité des actes et des décisions gouvernementaux par l'élaboration de textes sous la contrainte imposée par la nécessité de prendre en compte une multiplicité d'aspects différents de la réalité. Il ne s'agit donc à proprement parler, dans le débat, ni d'élaborer les meilleures solutions à un problème donné au préalable, ni de transformer les préférences et les opinions préétablies des différents participants, mais de *constituer un ordre de réalité* à partir de la reconnaissance réciproque des participants d'un droit égal à se faire entendre, susceptible de dépasser *autant que faire se peut* les oppositions structurelles et *génériques* par la considération de problèmes *particuliers*, et susceptibles, comme tels, de leur faire quitter le terrain d'une opposition stérile de catégories purement symboliques. Le résultat d'un tel débat, s'il n'est pas une synthèse inconsistante, constitue ainsi nécessairement une *définition* de la réalité, d'une élaboration telle qu'il est objectivement difficile qu'elle ne puisse s'adapter efficacement aux circonstances ni constituer par là un appréciable élément de *stabilité*, sans laquelle l'ordre public ne serait

[1] On pourrait à cet égard évoquer la fameuse définition tentée par Gallie de « concepts essentiellement contestés » pour caractériser les concepts utilisés en politique. Voir W. B. Gallie, « Essentially Contested Concepts », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 56, 1956, p.167-198.

qu'un vain mot. En tant en effet qu'élément ultime de l'ordre juridique, la contrainte n'en est pas pour autant le véritable fondement : c'est bien plutôt la stabilité de la réalité, qui permet précisément d'éviter le recours à la contrainte dans toute la mesure du possible[1]. On peut penser, à cet égard, à l'exemple que représente en France l'intense moment législatif des débuts de la III^e^ République (en tant que régime réellement républicain s'entend, c'est-à-dire essentiellement à partir des années 1880), et dont l'esprit, sinon la lettre, imprègne encore très fortement la vie publique de ce pays à plus d'un siècle de distance[2].

Il serait par conséquent tout à fait absurde de voir dans cette dichotomie une grille interprétative intemporelle de la politique moderne, dans laquelle l'ensemble des attitudes et des jugements pourraient se résoudre comme dans leur vérité ultime. C'est justement tout le contraire : il s'agit d'une opposition honteusement simplificatrice qui structure peu à peu, et heureusement jamais entièrement, un ensemble de pratiques et de thématiques qui lui sont en elles-mêmes *a priori* profondément indifférentes[3]. C'est le développement historique des idées politiques qui en est à l'origine, et ce développement est parfaitement contingent. Cela ne signifie pas moins que l'apprentissage des règles qui régissent la politique est actuellement indissociable de ce que l'on nomme, assez adéquatement, un clivage, dont les remises en cause continuelles constituent une dimension à part entière, aussi réellement indispensable pour éviter l'assèchement de la vie commune qu'elle est, d'un autre côté, sans véritable nécessité au plan matériel. La structuration de la « grammaire » politique apparaît ainsi, en définitive, essentiellement ambivalente : en tant que « structurante », elle suscite les énergies individuelles en leur proposant de définir et redéfinir sans cesse de nouvelles formes d'existence ; en tant que « structurée », elle en écrase les potentialités de diversification sous ses catégories uniformes et simplificatrices. Ainsi, si la liberté publique peut être estimée au degré d'estime mutuelle dans lequel les adversaires sont susceptibles de se tenir les uns les autres, cette estime peut aussi bien être le signe d'une dégénérescence de la « classe politique » dans un esprit de coterie et d'autosatisfaction qui alimente ce qu'on désigne alors

---

[1] Sur la contrainte comme élément non définitoire de l'ordre juridique, voir Kelsen, *Théorie pure du droit*, Paris, LGDJ, 1999, p. 41-57.

[2] Voir les importants développements de Claude Nicolet dans *L'idée républicaine en France, 1789-1824*, Paris, Gallimard, 1995, qui montrent en particulier que cette dimension était tout à fait présente à l'esprit des hommes politiques de cette époque, qui considéraient que leur devoir et leur honneur leur imposaient de prendre le temps de ces discussions apparemment vaines et laborieuses, et en effet bien éloignées de l'esprit d'efficacité technicienne.

[3] Voir de manière convergente, l'analyse classique de M. Gauchet, « La Droite et la Gauche », *in* P. Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, vol. III.1: *Les France. Conflits et partages*, Paris, Gallimard, 1992, p. 395-467. En ce sens, qualifier, comme on le fait parfois dans les manuels de science politique, la bipolarisation de la vie politique, par sa structuration en deux partis dits de gouvernement, de « rationalisation des institutions », paraît particulièrement accablant, et témoigner surtout de la médiocrité de la conception que les auteurs de ces ouvrages se font de la raison.

sous le terme de « crise de la représentation ». De même, du côté des gouvernés, on peut considérer que les rituels politiques constituent une authentique *éducation civique*, permettant la découverte concrète et la maîtrise effective des règles qui permettent la perpétuation de la vie commune, mais cette éducation concrète peut aussi se révéler une pure et simple conformation qui écrase les velléités de modifications ou de transformations.

Il est évident qu'aucune « pédagogie » ne peut constituer une solution au problème désigné par la notion de « crise de la représentation », car le terme même suppose que l'autorité repose sur un savoir, ce qui va à l'encontre de l'idée même d'une structure démocratique de justification et ne peut que susciter le malaise, voire à terme l'exaspération, mais en aucun cas l'approbation des gouvernés. Se justifier en invoquant un autre principe que celui censé autoriser son action s'appelle tout simplement se moquer du monde, et en général il n'est nullement besoin d'une grande instruction pour comprendre que l'on se fait berner, une maîtrise élémentaire de la langue ou des modes de communication ordinaires y est tout à fait suffisante. La crise de la représentation est peut-être endémique au régime politique dans lequel nous vivons ; quoi qu'il en soit, si ce problème est structurel, il requiert des réactions adéquates, à savoir en premier lieu la rigueur et la responsabilité de dirigeants qui ne peuvent qu'à cette seule condition susciter la confiance qui constitue le véritable fondement de leur autorité.

Cette confiance dans l'esprit public, cette stabilité des « institutions républicaines » dont l'invocation a pour fonction performative de les faire *exister*, constituent donc aussi les principes politiques de la tolérance, laquelle comme le notait Lévi-Strauss est plutôt une « attitude dynamique » qu'un dogme figé[1]. Mais plutôt encore une fois que la cantonner aux rapports entre différentes aires de civilisation, il convient de comprendre que sa nécessité de est d'abord à usage interne dans les sociétés qui ont inventé l'anthropologie pour se garantir la certitude que l'ordre qui les définissent est fondé sur la nature des choses.

### *Deux types d'organisation sociale*

Si l'on suit un tant soit peu cette pente généralisatrice, on peut considérer que l'exigence de transformation de soi-même est portée par notre régime et a valeur de nécessité commune. Entre « gauche » et « droite », le changement, il faut le noter, est donc potentiellement des deux côtés : mais pour les uns, il signifie la modification d'un ordre tandis que pour les autres,

[1] C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Gallimard, 1987, p. 85.

il est la perpétuation du même sous une autre forme[1]. Sous cet angle – et sans préjuger d'autres catégorisations possibles – le changement apparaît donc comme l'objet transversal des différentes interprétations possible de la notion de gouvernement. Cette thématique du changement paraît accompagner la théorie de la « modernisation » des institutions depuis les Lumières, ou en tout cas depuis la Révolution ; elle paraît, à cet égard, liée à cet « âge de l'histoire » où Michel Foucault voyait le pivot de la la réflexion scientifique et morale en Occident à l'orée du XIX^e^ siècle, de la représentation des choses à la perception des forces sourdes du « désir », dans un mouvement qui constituerait l'origine même des sciences humaines[2].

Considéré de manière objective comme opérateur de changement, le bon gouvernement apparaît ainsi, non tant comme celui qui exprime adéquatement la volonté populaire, mais comme celui qui détient les clefs de ce qu'on pourrait appeler un « changement dans l'ordre », qui soit à proprement parler *par* l'ordre et *pour* l'ordre, c'est-à-dire qui ferait advenir un ordre que l'on puisse universellement considérer comme valide. Un certain naturalisme gagne ainsi la réflexion gouvernementale dès l'âge classique, et s'épanouit ensuite d'autant plus (et mieux) que les révolutions démocratiques révèlent brutalement le vide laissé par les justifications traditionnelles de l'autorité. Cette thématique du changement est bien sûr inséparable du mythe du Progrès, qui paraît s'épanouir dans les deux premières décennies du XX^e^ siècle, et que la devise positiviste a su formuler de manière particulièrement vive au siècle précédent, en l'associant à l'Ordre. La vigueur de la thématique du Progrès paraît toutefois s'être quelque peu amenuisée depuis lors ; peut-être la Première Guerre Mondiale a-t-elle eu, à cet égard, un effet de désenchantement décisif (avant même la remise en cause de l'ethnocentrisme accompagnant les guerres de décolonisation), en tout cas pour ce qui concerne la pensée « critique » – qui n'en continue pas moins de s'appeler « progressiste », mais en un sens désormais légèrement différent : on parle désormais de « progrès social » comme si on pouvait l'opposer au « progrès industriel » avec lequel il avait jusqu'alors partie liée (y compris, dans une large mesure, chez Marx). Parfois, les deux idées semblent même franchement contradictoires, comme nous le verrons (*infra*, section 3, et chapitre suivant).

---

[1] *Contra*, voir M. Crozier, *Le phénomène bureaucratique*, Paris, Seuil, 1964 ; M. Crozier et E. Friedberg, *L'acteur et le système*, Paris, Seuil, 1977 ; E. Friedberg, *Le pouvoir et la règle*, Paris, Seuil, 1993, ainsi que J.-D. Reynaud, *Les règles du jeu : l'action collective et la régulation sociale*, Paris, Armand Colin, 1997, qui développent une théorie de l'analyse « stratégique » du « changement » de manière entièrement univoque et dépolitisée, de manière à constituer une « sociologie des organisations » (voir *infra*, chap. 10).

[2] Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 2001 [1966], chap. VI, p. 221-224 (« le désir et la représentation »), et chap. VII, p. 229-233 (« l'âge de l'histoire »).

Nous pouvons donc tout au plus tenter d'adopter un point de vue extérieur à nos propres catégories sociales par ce que nous avons qualifié plus haut de « travail de la liberté » et de constitution d'un « discours de vérité », mais ce discours ne peut être à son tour considéré comme la base possible d'un jugement objectif sur la réalité. Il n'exprime que le désir d'une conquête du réel par un mouvement paradoxal d'arrachement à la réalité.

Une manière de considérer objectivement le paradigme du changement serait toutefois de lui opposer celui de la *stabilité*, qui est précisément la catégorie sous laquelle nous apparaissent les sociétés que l'anthropologie est accoutumée d'appeler « sans Etat »[1]. Au couple structurant notre régime symbolique, marqué par la disjonction dans l'usage des signes entre leur dimension signifiante et signifiée, se substituerait alors l'autre couple du tableau général de l'usage des signes, à savoir celui d'un usage *univoque* des signes, usage dans lequel ils ne peuvent être utilisés, et de manière exclusive, que de manière purement particulière ou purement générique : ou bien dans une situation d'énonciation particulière, ou de manière entièrement non située (voir *supra*, chapitre 2, section 3). Une telle disjonction rend impossible, comme on le voit, la communication entre ces deux positions au sens où nous pouvons entendre le débat politique, et conduit à opposer de manière tranchée le plan de l'existence ordinaire et celui d'un ordre parfaitement abstrait. En effet, les deux plans ne pouvant être coordonnés tout en étant logiquement indissociables, ils doivent être juxtaposés, de sorte que l'ordre du discours générique paraît ainsi en quelque sorte planer au-dessus de celui des diverses situations particulières de l'existence sans entrer à proprement parler en contact avec elles. Ainsi, l'autorité ne peut-elle être revendiquée par personne en particulier.

Pierre Clastres a laissé d'importantes analyses de telles sociétés *sans gouvernement*.

« Les fonctions du chef, telles qu'elles ont été analysées ci-dessus, montrent bien qu'il ne s'agit pas de fonctions d'autorité. Essentiellement chargé de résorber les conflits qui peuvent surgir entre individus, familles, lignages, etc., il ne dispose, pour rétablir l'ordre et la concorde, que du *prestige* que lui reconnaît la société. Mais prestige ne signifie pas pouvoir, bien entendu, et les moyens que détient le chef pour accomplir sa tâche de pacificateur se limitent à l'usage exclusif de la parole : non pas même pour arbitrer entre les parties opposées, car le chef n'est pas un juge, il ne peut se permettre de prendre parti pour l'un ou pour l'autre ; mais pour, armé, de sa seule éloquence, tenter de persuader les gens qu'il faut apaiser, renoncer aux injures, imiter les ancêtres qui ont toujours vécu dans la bonne entente. Entreprise jamais assurée de la réussite, pari chaque fois incertain, car *la parole du chef n'a pas force de loi*. Que l'effort de persuasion échoue, alors le conflit risque de se résoudre dans la violence et le prestige du chef peut fort bien n'y point survivre, puisqu'il a fait preuve de son impuissance à réaliser ce qu'on attend de lui. » (Pierre Clastres, *La société contre l'Etat*, Paris, Minuit, 1974, p. 175-176.)

[1] Voir *supra*, chapitre 3, pour une analyse du concept lévi-straussien de « sociétés froides ».

Un tel chef, tellement à l'écart du jeu conflictuel qu'il ne peut même pas faire office de juge, ne peut évidemment pas être considéré comme investi d'une autorité, ce qui indique assez que le jeu politique n'est pas la seule modalité possible de l'organisation sociale. On sait toutefois que le refus du traitement ritualisé de la conflictualité propre à ce que nous avons défini ici comme *politique* a pour contrepartie la véritable *culture de la guerre* de ces sociétés que les ethnologues ont décrit si élogieusement, par ailleurs, le fort caractère démocratique[1].

On sait que Clastres allait jusqu'à affirmer que les sociétés sans Etat étaient structurellement dirigées *contre* l'apparition d'une autorité symboliquement investie ; il dotait ainsi les structures d'une quasi-intentionnalité qu'il paraît difficile de reprendre directement, et qui apparaît à certains égards comme le simple renversement de la perspective téléologique propre aux sociétés occidentales et à l'anthropologie classique. Il n'est donc pas certain qu'il faille, par un mouvement purement inverse de la glorification des sociétés occidentales, idéaliser les sociétés qui nous apparaissent ainsi diamétralement opposées aux nôtres[2]. En revanche, l'étude de Clastres montre qu'un tel détour semble indispensable pour nous défaire radicalement du mythe fondateur de la conception moderne du gouvernement, et dont on peut dire qu'il occupe à ce titre une position homologue, d'un point de vue objectif, à celle qu'occupe le concept de peuple dans la théorie de l'Etat : l'économie politique. Contre le naturalisme naïf impliqué par des concepts tels que l'économie de subsistance ou ce qu'il nomme le « mythe du troc » (employé généralement en Occident pour « expliquer » l'origine des échanges et de la monnaie à partir des besoins et du travail individuels), Clastres affirme en effet que ce sont les rapports symboliques qui déterminent les rapports de signification, et

[1] Voir P. Clastres, *La société contre l'Etat*, *op. cit.*; E. E. Evans-Pritchard, *Les Nuer*, Paris, Gallimard, 1994. Voir aussi les développements de Deleuze et Guattari dérivées en partie de P. Clastres dans *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie, 2*, Paris, Minuit, 1980 (voir en particulier le chap. 12). Dans *Les jeux et les hommes* (Paris, Gallimard, 1992), R. Caillois a quant à lui indiqué une interprétation de l'opposition entre sociétés transformatives et sociétés stables dans les termes d'une opposition structurale entre deux paires typiques de jeux : d'un côté les jeux de l'imitation et du vertige (« *mimicry* » et « *ilinx* »), de l'autre, les jeux de compétition et de hasard (« *agôn* » et « *alea* »). Entre autres traits d'opposition structurelle, on peut noter que les deux premiers supposent des règles régissant les comportements de façon rigide et univoque (de sorte qu'on ne peut jamais qu'intervertir les rôles ou les dissoudre), tandis que les deux autres supposent une dissociation entre le statut de la règle et son interprétation par les acteurs : déterminée dans la compétition, elle ne l'est pas dans le jeu de hasard, ce qui induit, sur le plan de la signification, des actions individuelles indéfinies dans le premier cas, définies dans le second.

[2] Cela serait possible, toutefois, si on pouvait établir avec certitude que la structuration institutionnelle des sociétés sans gouvernement permet à ses membres de jouir d'un espace de signification à la fois plus stable et plus riche que les sociétés à gouvernement, offrant ainsi à la liberté individuelle de meilleures conditions d'épanouissement. A première vue, il semblerait néanmoins que si ces sociétés peuvent se prévaloir d'une plus grande stabilité que les nôtres, la variété dont elles sont porteuses paraît devoir être moins grande. Mais c'est peut-être une conjecture issue d'un penchant purement esthétique pour les solutions symétriques.

que l'exploitation et l'aliénation sont des phénomènes structurels et non pas susceptibles de résorption spontanée, ni même technique.

« La relation politique de pouvoir précède et fonde la relation économique d'exploitation. Avant d'être économique, l'aliénation est politique, le pouvoir est avant le travail, l'économique est une dérive du politique, l'émergence de l'Etat détermine l'apparition des classes ». (P. Clastres, *op. cit.*, p. 169.)

L'anthropologie paraît à cet égard la seule discipline susceptible d'effectuer le tour de force de rendre raison de l'économie politique sans en utiliser le langage ni se couler dans sa logique. C'est à Karl Polanyi que l'on doit d'avoir développé le premier la formulation la plus achevée d'une telle conception à partir d'une vaste enquête historique sur l'avènement de l'économie politique libérale comme *science naturelle de gouvernement* dont l'axiome fondamental serait le *caractère autorégulateur des marchés*. Contre cette conception, Polanyi oppose le caractère institué, et non pas naturel, de ces derniers, soulignant que leurs éléments fondamentaux relèvent de logiques essentiellement distinctes. C'est pourquoi il critique l'économie politique libérale comme ayant conduit à « désencastrer » les fonctions économiques des autres fonctions sociales parmi lesquelles elle ne peut à proprement parler se concevoir, ou encore détenir la moindre signification.

« Le point fondamental est le suivant : le travail, la terre et l'argent sont des éléments essentiels de l'industrie ; ils doivent eux aussi être organisés en marché ; ces marchés forment en fait une partie absolument essentielle du système économique. Mais il est évident que travail, terre et monnaie *ne sont pas* des marchandises ; en ce qui les concerne, le postulat selon lequel tout ce qui est acheté et vendu doit avoir été produit pour la vente est carrément faux. En d'autres termes, si l'on s'en tient à la définition empirique de la marchandise, ce ne sont pas des marchandises. Le travail n'est que l'autre nom de l'activité économique qui accompagne la vie elle-même – laquelle, de son côté, n'est pas produite pour la vente mais pour des raisons entièrement différentes –, et cette activité ne peut pas non plus être détachée du reste de la vie, être entreposée ou mobilisée ; la terre n'est que l'autre nom de la nature, qui n'est pas produite par l'homme ; enfin, la monnaie réelle est simplement un signe de pouvoir d'achat qui, en règle générale, n'est pas le moins du monde produit, mais est une création du mécanisme de la banque ou de la finance d'Etat. Aucun de ces trois éléments – travail, terre, monnaie – n'est produit pour la vente ; lorsqu'on les décrit comme des marchandises, c'est entièrement fictif. » (Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, Paris, Gallimard, 2009 [1944], p. 122-123.)

En ce sens, la magistrale fresque historique de Polanyi a une dimension intrinsèquement morale, ou si l'on veut, normative : dire que la vie est produite pour d'autres raisons que la vente, ce n'est pas à strictement parler faire une constatation (comme si on pouvait dire à

quelles autres raisons que la vente répond la production de la vie en général), c'est énoncer la signification du mot vie, ou plus exactement énoncer que la signification de l'existence ne peut être réduite à la notion de vente. Il ne s'agit donc pas uniquement de faire la *liste* des institutions « autres » que celles qui prétendre régir la vie économique de manière autonome, mais de mettre en lumière la *plurivocité* des concepts utilisés par un discours qui en se voulant scientifique ne fait en réalité qu'appauvrir terriblement le langage ordinaire, et ce à des fins qui ne peuvent être autres que la perpétuation d'un certain pouvoir.

On peut dès lors comprendre la réception ambiguë dont ce maître ouvrage a fait l'objet. D'un côté, il a favorisé l'émergence – et favorise encore la perpétuation – de courants explicitement non-libéraux ou « non-utilitaristes » en *sciences sociales*, s'attachant à dénoncer les usages des concepts fondamentaux de l'économie politique et à proposer des analyses alternatives, non-naturalistes, et dites généralement « institutionnelles » des phénomènes sociaux, que ce soit dans le cadre d'études historiques ou de problèmes d'actualité. En ce sens, il a donc contribué à structurer un débat académique. Mais d'un autre côté, l'indignation morale dont il était traversé n'a pas vraiment trouvé de débouché concret. Polanyi, en effet, était lui-même si persuadé d'avoir identifié les causes réelles de la crise du libéralisme comme doctrine historique, qu'il pensait décrire cette « grande transformation » que serait la réintrication de l'économie dans les autres formes d'institutions sociales à la faveur de la crise des années 1930. Alors qu'il écrivait son livre, en pleine Seconde Guerre Mondiale, le problème ne lui semblait plus tant de trouver une alternative au libéralisme, qui s'était en quelque sorte condamné lui-même, mais de départager entre deux de ses alternatives, à savoir le fascisme et le socialisme[1]. Il appelait évidemment à opter pour la seconde, en notant que, « aussi longtemps qu'il reste fidèle à sa tâche de créer plus de liberté pour tous, [l'homme] n'a pas à craindre que le pouvoir ou la planification s'opposent à lui et détruisent la liberté qu'il est en train de construire par leur intermédiaire »[2].

Ce n'est pourtant pas l'économie planifiée qui est sortie pour l'essentiel du premier conflit mondial, mais l'économie néolibérale, laquelle, dans une sorte d'anticipation des critiques polanyiennes, a cherché à développer une conception conséquente des institutions débarrassée à première vue des aberrations du libéralisme classique[3]. L'interprétation

---

[1] Voir K. Polanyi, *op. cit.*, p. 349 : « Débarrassés de l'utopie du marché, nous voici face à face avec la réalité de la société. C'est la ligne de partage entre le libéralisme, d'une part, le fascisme et le socialisme, de l'autre. La différence n'est pas essentiellement économique. Elle est morale et religieuse. »

[2] *Ibid.*, p. 351.

[3] Les analyses du néolibéralisme sont aujourd'hui de plus en plus nombreuses. Nous renverrons principalement à deux ouvrages, le cours de Michel Foucault de 1979, *Naissance de la biopolotique*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, et l'essai plus récent de Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société*

politique de l'intuition polanyienne, au contraire, semble rétrospectivement ne pas avoir eu lieu. Car si c'est simplement le « retour de l'Etat dans l'économie » qu'il fallait en attendre, le néolibéralisme, dont la position consiste, pour l'essentiel et indépendamment des multiples tensions et contradictions entre les doctrines qui se réclament de ce courant, en la subordination des institutions publiques à la *logique naturelle de la concurrence* promue par l'institution centrale que constitue le marché, en offre une interprétation finalement plus en continuité qu'en rupture avec le libéralisme classique[1].

De fait, la grammaire anthropologique polanyienne paraît quelque peu inachevée. Sa critique du pseudo-naturalisme des relations marchandes s'appuie en effet sur ce qu'il considère comme les « trois éléments constitutifs de la conscience de l'homme occidental » que sont « la connaissance de la mort », révélée par l'Ancien Testament, celle de la « liberté », révélée par le Nouveau, et celle de la « société », révélée par la société industrielle du XIX^e^ siècle et secondairement, entre autres socialistes utopiques, par Robert Owen – figure dont on a pu remarquer le statut quasi-messianique que lui accorde l'économiste viennois[2]. Dans son analyse, la notion de *société* a un statut éminemment critique : elle permet de faire jouer, contre le naturalisme individualiste de la théorie libérale, le concept de liberté individuelle dont elle se revendique de manière illusoire (le fascisme, qui en est la suite logique, constituant le prolongement du gouvernement de marché mais sans la liberté). Ainsi, « *la faiblesse congénitale de la société du XIX^e^ siècle ne vient pas de ce qu'elle était industrielle, mais de ce qu'elle était une société de marché* »[3].

Mais c'est pourtant le fait même qu'elle était une société de marché qui a révélé la réalité de la société, du fait précisément que le marché, en tant qu'élément fondamental d'une théorie scientifique de gouvernement, a constitué un opérateur privilégié de la distinction du concept même de société par opposition aux formes antérieures d'organisation « sociale ». Ainsi que l'indiquent divers travaux plus récents, la notion de société est apparue par transformation des structures de pouvoir, et pour la comprendre il convient donc de ne pas l'opposer à l'Etat comme à son autre, mais au contraire de penser la corrélation historique entre ces deux

---

*néolibérale*, Paris, La Découverte, 2009 (voir en l'occurrence leur critique convergente de K. Polanyi, p. 147 à 154). Voir surtout *infra*, chapitre 10.

[1] Il convient ainsi de relever qu'à la même époque que Polanyi, un autre économiste libéral faisait le constat, attristé en ce qui le concernait, de la fin du libéralisme classique : c'était Schumpeter, dans *Capitalisme, socialisme et démocratie* (voir sur ce dernier les remarques de M. Foucault dans *Naissance de la biopolitique*, op. cit. p. 182-184). Mais ses successeurs néolibéraux (particulièrement dans la version de l'école du *Public Choice*) purent tirer profit de sa théorie cynique des institutions gouvernementales modernes : sur ce point décisif, les théoriciens socialistes, pour la plupart pris, sans s'en apercevoir, dans les contradictions propres à l'œuvre de Marx, leur laissèrent à peu près entièrement le champ libre.

[2] K. Polanyi, *op. cit.*, p. 349-350.

[3] *Ibid.*, p. 339 (souligné dans le texte).

notions[1]. Comme l'indiquait Michel Foucault, la « phobie d'Etat » est constitutive de la théorie libérale en tant que théorie *gouvernementale*, ainsi opposer l'Etat au marché ce n'est donc pas sortir de la logique libérale, mais seulement la faire jouer autrement[2]. La décision de transformer les rapports sociaux ne peut donc se concevoir à proprement parler qu'à l'intérieur d'une théorie de la société conçue comme isolée de la sphère spécifiquement politique associée aux formes traditionnelles d'exercice du pouvoir[3]. C'est ce que ne vit pas Polanyi, qui conservait à ce titre une conception naturaliste de la société. Dans sa préface, Louis Dumont reconnaît ainsi que « ayant conservé l'économie comme idée, il a pensé la conserver comme chose », en l'espèce dans son analyse des « sociétés tribales »[4].

Or c'est précisément cette incapacité à surmonter le dualisme politico-antropologique de la modernité qui condamne la critique polanyienne à demeurer dans la sphère des sciences sociales sans s'élever au point de vue proprement philosophique d'une critique à la fois épistémologique et normative des mythologies gouvernementales modernes. La question de savoir ce que peut bien signifier concrètement une réintrication des rapports économiques dans les rapports sociaux ne paraît pas avoir trouvé ainsi de réponse réellement satisfaisante. Nous avons déjà pu voir (*supra*, chapitre 5) que Louis Dumont, qui préfaça les traductions françaises d'Evans Pritchard et de Polanyi, s'en tenait à une conception purement statique des institutions sociales qui tenait davantage de Durkheim que de Lévi-Strauss, et ne permettait pas de comprendre la dynamique véritablement démocratique de leur structuration, ce qui tendait (bien qu'il s'en défendît) à conférer aux structures sociales un aspect figé, voire clanique[5]. C'est aussi ce dont témoigne son propre effort de réflexion sur les structures politiques de l'époque actuelle[6]. Dumont prend au pied de la lettre l'interprétation libérale de la transformation des structures politiques occidentales et considère que l'ère de l'individu

---

[1] Voir Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.* ; Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de* marché, Paris, Seuil, 1999 (chap. 3 à 5) ; Michel Senellart, *Les arts de gouverner. Du* regimen *médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1998 ; P. Dardot et C. Laval, *op. cit.*, chap. 1 à 4.

[2] M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 193-197.

[3] La catégorie wébérienne de « traditionnelle » peut surprendre s'agissant de sociétés industrielles en voie de rationalisation, mais de fait les autorités politiques du XIX^e^ siècle étaient encore pour l'essentiel des monarques issus de dynasties fort anciennes.

[4] L. Dumont, « Préface » *in* K. Polanyi, *op. cit.*, p. 20.

[5] C'est ce dont témoignent diverses critiques convergentes de sa démarche : en histoire, avec Denis Richet, *La France moderne : l'esprit des institutions*, Paris, Flammarion, 1973 (livre I, introduction, n. 3) ; en anthropologie avec la réplique de Georges Balandier à la préface des *Nuer*, où Dumont défend une conception explicitement anti-politique de l'anthropologie structurale (*op. cit.*, p. XI-XV), dans celle d'*Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1967 ; en philosophie (et par l'intermédiaire de V. Descombes), avec J. Benoist (« Structures, causes et raisons. Sur le pouvoir causal de la structure », *Archives de Philosophie*, 66, 1, 2003, p. 73-88 ; voir *supra*, chapitre 5).

[6] L. Dumont, *Homo aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977.

« producteur et consommateur » est aussi l'ère de l'égalité sociale : de la sorte, on se trouve placé devant l'alternative désespérante du *marché* ou de *l'inégalité féodale*.

« Le peu d'histoire que nous avons appris ici même suggère que rétrograder l'économie serait vraisemblablement faire resurgir la subordination, et qu'à ce tournant une complication redoutable nous attendrait. En effet, la subordination sous sa forme normale, comme valeur, est jusqu'à plus ample informé exclue de notre idéologie[1]. Elle ne pourrait donc se réintroduire que sous sa forme honteuse, pathologique, c'et-à-dire comme oppression. » (L. Dumont, *Homo aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977, p. 132.)

Cette surestimation de l'élément factuel, structuré, totalement aveugle à la dimension imprévisible de la structure, ou encore aux parts *imaginaire* et *imprévisible* de la réalité vécue, est encore présente chez Pierre Rosanvallon, qui dans son étude majeure sur « l'histoire de l'idée de marché » paraît prendre prétexte des contradictions de la philosophie de Marx pour considérer inutile le point de vue politique sur la « science sociale ». L'alternative qu'il propose est pire encore : renoncer au libéralisme politique reviendrait à suivre la pente qui, de la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, mènerait purement et simplement au stalinisme.

« Le communisme comme société de marché pure, société du pur commerce entre les hommes, achève donc l'utopie libérale au prix de la constitution contradictoire d'un organisme social total. Les aliénations ponctuelles sont remplacées par une seule et unique aliénation globale : l'homme est contraint à une universalité qui ne peut être réalisée que par une force extérieure à lui d'autant moins saisissable qu'elle se présente comme n'étant rien d'autre que lui-même. Le totalitarisme représente ainsi le dernier mot de l'utopie de la transparence sociale. » (P. Rosanvallon, *Le capitalisme utopique*, *op. cit.*, p. 207.)

A l'instar de la plupart des politologues contemporains (et c'est en quoi il est utile de le discuter), Rosanvallon distingue pourtant, à la différence de Dumont, le libéralisme *politique* du libéralisme *économique* : il oppose ainsi le « libéralisme utopique », qui serait celui de la société de marché, du « libéralisme positif », qui serait celui des droits de l'homme[2]. Pourtant le terme même de « positif » trahit l'origine commune de ces « deux libéralismes », dans une conception de la nature comme fondement objectif de l'ordre social, et dont nous avons examiné les confusions inextricables au cours de la deuxième partie de cette étude, en particulier lorsque cette nature était censée désigner un objet aussi évanescent que la volonté

[1] Rappelons que ce concept a chez cet auteur un caractère explicitement apolitique.
[2] P. Rosanvallon, *op. cit.*, p. 18-161.

du peuple (doublement évanescent à vrai dire, car dans le langage même de la science naturelle qui fournit à ce discours son modèle, la volonté n'est pas plus objet d'expérience que ne l'est le peuple). Polanyi lui-même n'avait pas jugé utile de distinguer les deux aspects, et osait parler franchement d'une alternative socialiste au libéralisme.

Il convient cependant de relever qu'en dépit d'une telle dépolitisation radicale de la réflexion historique et sociale, Pierre Rosanvallon ne paraît pas se contenter de la « société de marché », et s'attache ainsi, dans sa recherche, à mettre en lumière les formes de vie sociales de notre époque au moyen de critères proprement symboliques. Or il paraît s'interdire d'avance de prendre effectivement ces concepts au sérieux, ce qui paraît en quelque sorte témoigner d'une conscience de l'existence des problèmes plutôt que de leur réel traitement spéculatif ; ainsi les matériaux utilisés dans ses travaux ne sont donc pas tant conceptuels qu'historiques, et en cela contingents. C'est ce dont semble témoigner en particulier sa trilogie sur l'histoire politique du XIX^e^ siècle français, ainsi que, plus récemment, ses deux essais sur les formes de légitimité contemporaines, qui séparent de manière artificielle l'aspect critique (pour le premier) et l'aspect institutionnel (pour le second) de la réflexion sur l'exercice actuel de l'autorité[1].

D'une certaine manière, ces difficultés de la science sociale aux prises avec son propre adversaire se trouvaient déjà chez Durkheim, qui posait, dans son ouvrage fondateur, que ce n'était pas le besoin naturel d'échanger mais la division même du travail comme « travail social » qui était à l'origine de l'économie politique, mais qui se trouva bientôt très embarrassé pour comprendre si le gouvernement devait se concevoir de manière rigidement fonctionnaliste comme instance de décision quant à la répartition effective du travail, ou, au contraire de manière symbolique voire spiritualiste comme instance de « réflexion » de la société sur elle-même, en vue d'une décision spécifiquement « politique », entendu par opposition à simplement « technique » ou « administratif »[2].

Quelles que soient pourtant les différentes manières d'esquiver la possibilité d'un autre type d'organisation sociale, et partant la nécessité de dévoiler le constant arbitraire du fondement de l'autorité, afin de retrouver d'une manière ou d'une autre les certitudes du naturalisme moderne, ces tentatives demeurent vouées à l'échec. Nier qu'il est n'est pas

---

[1] P. Rosanvallon, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998, *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, 2000 ; *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006, *La légitimité démocratique. Impartialité réflexivité, proximité*, Paris, Seuil, 2008.

[2] Il est instructif, à cet égard, que Rosanvallon ne paraisse pas trouver de meilleure solution aux problèmes gouvernementaux contemporains que celle de Durkheim (*La légitimité…*, *op. cit.* p. 335-336).

seulement possible, mais nécessaire, de concevoir le gouvernement autrement que comme l'objet d'un savoir dans lequel l'indétermination de l'action humaine se résoudrait tout entière, c'est nier aussi la réalité de la littérature, de la poésie, et en général de tout ce qui fait que l'existence, de quelque façon qu'on la conçoive, peut avoir une signification singulière, originale, la forme imprescriptible d'un destin.

## 8.2 Devant la société, l'Etat ? L'unité des institutions

### *Hegel et le fondement étatique des relations sociales*

Nous avons étudié, chez Marx, les origines de l'incapacité de la pensée critique moderne à formuler, comme elle le prétendait, une authentique théorie alternative des institutions politiques. Nous avons vu aussi que le problème n'était pas tant de formuler une telle théorie que de chercher la justice en s'appuyant sur la faiblesse congénitale des moyens de justification de l'autorité, en l'espèce des concepts indéfiniment ouverts à des interprétations imprévisibles. Nous n'avons cependant pas fait état, ni justice (pour autant que cela soit possible), de la problématisation véritablement originelle de la nécessité d'un gouvernement qui soit irréductible autant à une science naturelle qu'à la logique du droit naturel moderne, à savoir l'œuvre de Hegel.

La tentative de dépassement des critères subjectifs du droit naturel, qu'il juge « positifs » et « unilatéraux », a trouvé comme on le sait sa formulation la plus achevée dans la « philosophie de l'esprit », au sein de laquelle la question de la vie sociale et de son organisation constituent ce qu'il nomme le moment objectif (« l'esprit objectif »)[1]. En cela, Hegel témoigne d'une intransigeance intégrale vis-à-vis de la nécessité de donner aux processus de justification la place qui leur convienne, c'est-à-dire la première. Cette nécessité s'accompagne, comme en témoigne la préface aux *Principes de la philosophie du droit*, de l'impératif de distinguer, au sein de la réalité vécue, différents niveaux de justification. Le célèbre principe selon lequel tout ce qui est réel est rationnel et tout ce qui est rationnel est réel doit bien en effet s'entendre comme un appel à distinguer ce qui dans l'expérience du monde est réellement nécessaire de ce qui ne l'est pas[2]. Cette distinction, plus précisément, entre l'« effectif », qui est appelé au réel, et l'« ineffectif », qui à proprement parler n'y entre

[1] Voir Hegel, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, Paris, Vrin, 1977, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Paris, Gallimard, 1990.
[2] Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, PUF, 1998.

pas en ligne de compte, doit elle-même également s'entendre de manière dynamique : l'effectivité est bien une effectuation, ce qui rend raison de l'autre célèbre passage de cette préface, où Hegel affirme que la philosophie est fille de son temps, ne saurait prédire l'avenir mais seulement rendre raison de ce qui, sous ses yeux, est en train de s'achever[1].

En cela, l'appel à la connaissance doit clairement être distingué d'un appel à l'action, et la théorie des institutions du point de vue de leur nécessité propre d'une justification de ce qui est institué. Ainsi, la reconnaissance de la dimension irréductiblement objective de la justice, est aussi, d'une certaine manière, celui de l'inachèvement structurel de la justification dans la sphère morale et juridique, qui constitue l'effectuation d'un esprit *seulement* objectif, par opposition au moment esprit absolu qui constitue l'achèvement intégral de la justification. La tension entre le moment subjectif de la demande de justice et l'objectivité impavide de la nécessité subsiste donc en tant que telle dans cette philosophie du droit, qui n'est donc certainement pas une théorie de la fin de l'histoire au sens où l'entendait l'auteur d'un essai resté célèbre[2].

Surtout, le maintien dans l'analyse de la dimension objective de la justice conduit Hegel à mettre en évidence les articulations entre différents niveaux symboliques de justification. Ces différentes sphères de justification se ramènent, en dernière analyse, aux différents moments de l'effectuation de l'Etat, qui est à la fois le sommet *et* le fondement de l'ordre éthique[3]. Ainsi, s'il n'y a pas à proprement parler de justification en dehors des institutions, toutes les institutions ne se valent pas, et il faut concevoir leur articulation, c'est-à-dire instaurer un rapport *subjectif* à ce qu'elles ont d'objectif, de manière à pouvoir proprement les évaluer[4]. C'est ainsi que, comme on le sait, le mode de justification propre à la société civile se trouve subordonné en principe à celui de l'Etat, et l'est en effet par les institutions de la « police » et de la « corporation »[5].

Dans une veine marxiste, les critiques de Hegel se sont généralement concentrées sur « l'ineffectivité » de cette effectuation corporatiste du dépassement effectif de la sphère des besoins et de l'intérêt égoïste de l'individu de la société de marché. Par là, comme on l'a vu

---

[1] *Ibid.*, p. 103-106.

[2] F. Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1993. Voir sur ce point B. Bourgeois, « La fin de l'histoire », conférence du 12 décembre 2005 à l'académie des sciences morales et politiques, disponible à l'adresse suivante : http://www.asmp.fr/travaux/communications/2005/bourgeois.htm.

[3] Voir Hegel, *Principes de la philosophie du droit, op. cit.*, §256, rem, et §265.

[4] La structuration du pouvoir est rationnelle aussi bien dans sa médiation sociale que dans le moment singulier et subjectif, au sommet de la pyramide, de la décision monarchique (*ibid.*, § 275 sqq., not. § 279) : voir B. Bourgeois, « La médiation sociale du politique : sur « l'Etat des fonctionnaires » et « le prince hégélien », *in* J.-L. Vieillard-Baron et Y.-C. Zarka (dir.), *Hegel et le droit naturel moderne*, Paris, Vrin, 2006.

[5] *Ibid.*, §230-256. On a comparé pour cette raison Durkheim à Hegel (voir *supra*, chap. 5).

au chapitre précédent, elles se condamnaient à délaisser le terrain crucial des institutions politiques et la dynamique spécifique qui aboutit à la constitution de décisions publiques. Mais c'est que, fondamentalement, elles négligeaient la *raison* de l'argument hégélien : la possibilité même d'une articulation de différentes institutions par la conquête d'un *point de vue* qui, nécessairement subjectif comme tout point de vue, ne fût pas pour autant *relatif*, mais *absolu*. A négliger cette exigence, le marxisme l'a faite sienne à son tour de manière irréfléchie, retrouvant, dans une dialectique se revendiquant comme matérialiste, c'est-à-dire un *processus historique univoque* censé lui conférer sa signification absolue à l'échéance de son terme. Or, pour critiquer effectivement l'ordre existant, c'est bien cette exigence même de justification absolue qui doit être remise en cause. Par là, la conquête de la vérité objective par une subjectivité qui voit ainsi reconnus ses droits et satisfaite cette exigence de justification paraît constituer simultanément le point d'aboutissement *et* de renversement qu'opère la pensée hégélienne par rapport à la pensée moderne du droit et des sciences naturels. C'est semble-t-il parce que l'exigence de justification est absolue qu'elle ne saurait en définitive conserver aucune dimension objective, mais devenir le propre d'une subjectivité qui retrouve, dans l'élément de son altérité, sa *propre* réflexion. Le sujet est devenu absolu : par là, il a perdu sa naïveté et sa particularité, mais il est toujours sujet.

Quel que soit l'inachèvement structurel de la conception hégélienne de l'Etat – quelles que soient la plasticité des institutions et l'indétermination de leur structuration – elle demeure donc dominée par l'impossibilité de concevoir la justification autrement que de manière absolue. C'est seulement à cette aune, en effet, que peuvent se comprendre et se détacher les éléments relatifs qui en indiquent en creux la nécessité éternelle. L'existence de l'autorité doit évidemment être justifiée, et ne peut l'être là encore que de manière subjective[1]. Mais de ce fait, formellement parlant, la question n'est donc pas de savoir *simplement* comment elle s'exerce, que pourquoi (*sur quel fondement*) elle doit s'exercer de *cette* manière. L'intérêt de Hegel, sans précédent ni même équivalent en philosophie, pour l'aspect concret de la raison, et son attention extrême à la particularité des phénomènes ont bien induit des bouleversements profondément originaux par rapport aux manières habituelles de concevoir la politique. Néanmoins, de tels changements, en particuliers dans leurs aspects

[1] Dans l'élément de l'esprit objectif, l'autorité culmine dans la subjectivité princière, qui est formellement indispensable à l'intelligibilité de l'Etat comme totalité rationnelle ; et cette subjectivité doit elle-même être comprise comme l'aboutissement *historique* d'un développement proprement spirituel. « Le mouvement du droit politique interne est ainsi celui de la *constitution* progressive de la volonté étatique singularisée d'abord dans la volonté princière encore abstraite – et qui s'est absolutisée originellement en tant que telle dans l'histoire – comme volonté princière désormais capable de se relativiser elle-même, dans le tout de l'Etat, en un moment, tout absolu qu'il soit, de celui-ci » (B. Bourgeois, *loc. cit.*, p. 166).

spéculatifs, sont assez manifestes pour que l'on nous permette de marquer ici cette forme de continuité : en définitive, Hegel *continue* la tradition philosophique dont il cherche à exprimer la vérité du devenir, et qui consiste à concevoir l'exercice de l'autorité, non pas bien sûr en niant purement et simplement la question de ses modalités concrètes d'effectuation, mais en la subordonnant radicalement à celle de son fondement.

Or ne pas reconnaître *l'effectivité* du fondement des ordres de justification *au même titre* que celle de ces ordres de justification eux-mêmes ne conduit pourtant pas nécessairement à nier purement et simplement l'existence de ces derniers, bien au contraire. Du point de vue subjectif que Hegel cherche à porter à l'absolu, l'exercice de l'autorité et son fondement existent bien tous deux, mais aucunement de la même façon : la connaissance du fondement est en réalité *subordonnée* à l'existence du pouvoir légitime ; le fondement la précède en logique, mais pas dans l'expérience qu'on en fait, *et cela fait une différence décisive* quant à la place qu'il peut occuper dans un ordre de justification.

L'expérience de l'autorité, en effet, précède bien celle de la connaissance de son fondement, laquelle comme nous l'avons vu ne peut jamais trouver de formulation adéquate, c'est-à-dire absolue et univoque. Certes, l'autorité n'existe en tant que telle que parce qu'elle est fondée, c'est-à-dire reconnue subjectivement (en accord avec la volonté même du peuple, précisent les jusnaturalistes) ; croire néanmoins à la *réalité* de son effectuation, ce n'est en fait que choisir l'une des deux possibilités structuralement laissées disponibles par la conceptualisation moderne des rapports généraux de justification, celle qui consiste à appréhender l'institution comme *instituée*, en considérant qu'elle constitue *effectivement* une plénitude de signification, qu'il y a pour ainsi dire en elle une parfaite adéquation entre la part littérale et la part métaphorique ou symbolique de la règle. Pour reprendre les catégories que nous avons proposées plus haut, il s'agit donc d'une appréhension du réel de l'existence en commun par l'intermédiaire de sa part imaginaire et non de sa part symbolique, laquelle, de son côté, laisse encore indéterminées les significations concrètes de l'existence. Or c'est seulement dans cette dernière position que l'on peut reconnaître pleinement la dimension *mythique* de l'autorité de l'Etat, ce qui, loin de conduire à en mépriser l'universalité, comme *forme* de structuration de l'autorité, permet de *dégager* simplement l'espace nécessaire à l'appréhension des jeux symboliques qui constituent la vie sociale, laquelle peut alors être pleinement à son tour qualifiée de vie *politique*.

Si alors on prend réellement au sérieux l'idée que la société n'est qu'une dimension de l'Etat et que celui-ci ne se conçoit pas indépendamment d'une opposition à un ensemble d'individus formant société, on peut voir dans leur fameuse opposition, non pas deux formes

d'organisation indépendantes de l'espace social, ni même deux figures idéaltypiques de la liberté individuelle ni de la manifestation de la spiritualité humaine, mais plutôt la figuration concrète de l'insoluble problème du fondement de l'autorité à l'intérieur des institutions existantes. En ce sens, le face-à-face entre l'Etat et la société n'existe tout simplement pas au sens où on l'entend généralement, et loin de chercher leur énigmatique point d'articulation possible, il convient d'examiner autrement la logique qui préside à leur distinction en les réinscrivant dans un ordre de justification qui distingue, dans le fondement de l'autorité, sa forme de son contenu matériel.

Cela impose tout d'abord de quitter les rivages d'une interprétation « substantialiste » des institutions. Certes, ainsi que les interprétations « communautariennes » de Hegel l'ont souligné à l'envi, les institutions donnent à la vie individuelle un contenu éthique substantiel ; mais en réalité, à titre de fondement concret de l'autorité, ce contenu est proprement insaisissable – ce qui est loin d'être une proposition ébouriffante, puisqu'il est de l'essence du concept de « mœurs » que d'être matériellement indéterminé. En réalité, l'expérience de ce contenu apparaît bien comme inséparable de celle de la disjonction entre des ordres hétérogènes, et parfois conflictuels, de justification et de signification. Or ce sont d'abord leurs disjonctions qui font apparaître, pour l'individu, leur *force relative*, et c'est ce qui constitue proprement l'expérience de l'*institution* comme phénomène vécu. Sous l'angle du coefficient de résistance à la puissance individuelle, l'institution peut ainsi apparaître comme une *chose*, comme un monument ou un être vivant peuvent être qualifié d'institutions, ou alors simplement comme un ensemble de règles maniables à dessein, objets techniques régis par des rapports de pure convention et de pure commodité. Entre ces deux figures extrêmes se déploie, comme nous l'avons déjà indiqué (*supra*, chapitre 5), le large spectre de l'expérience vécue du phénomène institutionnel.

Cette appréhension purement subjective permet semble-t-il de mieux rendre compte de la diversité même du phénomène institutionnel que la science sociale française trouvait devant elle  ses débuts, puisqu'elle lui assigne une origine autre que la physique spirituelle dont faisait état Durkheim dans son étude sur la vie religieuse. C'est cette nécessité de partir du rapport individuel à l'institution qui fait précisément l'originalité et l'intérêt de l'inventaire désordonné de Mauss et Fauconnet, en dépit de son fonctionnalisme confus qui le rattache encore à la théorie rigide de la division du travail social.

« Qu'est-ce en effet qu'une institution sinon un ensemble d'actes ou d'idées tout institué que les individus trouvent devant eux et qui s'impose plus ou moins à eux ? Il n'y a aucune raison pour réserver exclusivement,

comme on le fait d'ordinaire, cette expression aux arrangements sociaux fondamentaux. Nous entendons donc par ce mot aussi bien les usages et les modes, les préjugés et les superstitions que les constitutions politiques ou les organisations juridiques essentielles ; car tous ces phénomènes sont de même nature et ne diffèrent qu'en degré. L'institution est en somme dans l'ordre social ce qu'est la fonction dans l'ordre biologique ; et de même que la science de la vie est la science des fonctions vitales, la science de la société est la science des institutions ainsi définies. » (M. Mauss et P. Fauconnet, « La sociologie : objet et méthode », *L'Année sociologique*, vol. 30, 1901, p. 168 ; *in* M. Mauss, *Œuvres III,* Paris, Minuit, 1969, p. 150.)

Il apparaît par là que le rapport à l'institution est toujours un rapport de force, par lequel l'individu se représente un ordre de grandeur qui lui est supérieur. Ce qu'indique l'analogie fonctionnaliste est que ce rapport est toujours aussi un rapport de dépendance envers un ordre sans lequel le sens serait introuvable et la justice inconcevable. Toutefois, en tant qu'entreprise scientifique, la sociologie se limite, pour ces auteurs, à établir des liens de cause à effet entre des représentations mentales et des structures institutionnelles, et non pas à étudier la dynamique même de ces structures institutionnelles à travers ces représentations mentales. Au contraire, il s'agit toujours de rendre compte de ces dernières, celles-ci étant tellement au centre de l'analyse que les auteurs leur subordonnent les structures institutionnelles, sans considérer que l'on pourrait également faire *l'inverse* – ce qui supposerait évidemment de quitter le sol ferme de l'esprit individuel, qui demeure la catégorie centrale, aussi bien de la science naturelle, que de l'anthropologie en général.

« On a pu entrevoir, d'après ce qui précède, qu'il existe deux grands ordres de phénomènes sociaux : les faits de structure sociale, c'est-à-dire les formes du groupe, la manière dont les éléments y sont disposés ; et les représentations collectives dans lesquelles sont données les institutions. Cela posé, on peut dire que toute explication sociologique entre dans un des trois cadres suivants : 1. ou bien elle rattache une représentation collective à une représentation collective, par exemple la composition pénale à la vengeance privée ; 2. ou bien elle rattache une représentation collective à un fait de structure sociale comme à sa cause ; ainsi l'on voit dans la formation de villes la cause de la formation d'un droit urbain, origine d'une bonne partie de notre système de la propriété ; 3. ou bien elle rattache des faits de structure sociale à des représentations collectives qui les ont déterminés : ainsi certaines notions mythiques ont dominé les mouvements migratoires des Hébreux, des Arabes, de l'islam ; la fascination qu'exercent les grandes villes est une cause de l'émigration des campagnards. » (Mauss et Fauconnet, *ibid.*, p. 172 (AS)/162-163 (OIII).)

Dans ce rigoureux système d'appairage catégoriel, une possibilité structurelle est laissée en blanc, comme si nos auteurs la jugeaient tellement absurde qu'elle ne valait pas la peine d'être mentionnée : à quoi pourrait bien servir en effet de *rapporter un fait de structure sociale à un autre fait de structure sociale*, indépendamment des représentations mentales qui

leurs sont associées ? A quoi l'on peut répondre que *c'est précisément ce que font les individus eux-mêmes*, qui se font bien sans qu'on les aide des *représentations* de « l'esprit » de leurs propres institutions, lesquelles en effet ne flottent pas dans les airs en attendant que les sociologues les mettent en lumière, mais constituent pour eux des ensembles de *raisons*, par lesquelles évidemment ils ne cherchent pas à *justifier* leur vie, mais à la *vivre* tout simplement. Or les « raisons du social » ne sont pas les raisons mêmes de la vie, à moins de considérer directement la sociologie comme une philosophie morale et politique – ce que se gardent de faire nos auteurs[1].

Il convient par conséquent de crever l'écran séparateur installé par l'étiologie durkheimienne entre représentations individuelles et représentations collectives, qui divise l'esprit individuel en deux strates superposées sans communication entre elles. Au contraire, le phénomène institutionnel est bien *strictement inséparable* des *modalités concrètes* des relations que les individus entretiennent avec ce qui leur apparaît comme tel : il n'y a pas de définition pure de l'institution, seulement des approches biaisées, colorées d'affects et d'émotions, et qui constituent bien, en dernière analyse, leur vrai visage. Mais par définition, cette approche des institutions par les modalités ne vaut pas justification, ni à titre scientifique, ni à titre existentiel.

Loin donc de la contredire, la sociologie n'est bien que le complément logique de la catégorie de l'individu en science et en politique, et si la science sociale s'est épanouie dans le courant du XIX^e^ siècle, c'est autant en réaction qu'en complément de l'émergence de ce paradigme dans la pensée libérale suite aux secousses révolutionnaires. A cet égard, sa systématisation scientifique du tournant du siècle apparaît autant comme une confirmation que comme une réfutation de l'aspect central de la catégorie d'individu dans les différents domaines d'exercice de la raison[2]. Pourtant, si l'on écarte l'approche caractéristique des sciences sociales, qui repose sur l'occultation systématique du phénomène de l'autorité proprement dit, on ne peut que constater que les différentes voies empruntées par la philosophie politique moderne ont été également autant de manières d'*esquiver* le problème

[1] Comme on l'a vu, c'est en revanche semble-t-il, la position de Vincent Descombes (voir *supra*, chapitre 5). *Contra*, cette remarquable formule de Paul Veyne : « Si les mots ne sont pas un voile qu'il suffirait de soulever pour trouver les choses, c'est parce que les sociétés ne se connaissent pas bien elles-mêmes et ne doivent pas être crues sur parole ; il nous est naturel de mal conceptualiser et ne pas nous soucier beaucoup de le faire : nous préférons vivre et dire du bien de nous ; et puis c'est difficile : c'est de la science ; les sociétés comme telles ne se soucient pas de connaître, il leur suffit de « se comprendre » », Paul Veyne, *Le pain et le cirque*, 1976, cité en exergue par P. Brunet, *Vouloir pour la nation*, Paris, LGDJ, 2004, p. VIII.

[2] C'est du reste le sens même de sa défense par J.-F. Spitz dans son étude récente sur les penseurs républicains de cette époque (*Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard, 2005).

hautement paradoxal de ce qu'on peut appeler en termes sociologiques la dimension institutionnelle (instituée et instituante) de l'existence.

L'opposition cardinale semble celle qui oppose les tenants des structures « englobantes » et des individus « atomistes », et qui est l'héritière directe, et indépassablement stérile, de l'opposition de la société et de l'Etat, et du dualisme aussi désolant qu'apparemment insubmersible de « l'individualisme » et du « collectivisme ». De fait, les uns fondent l'autorité de l'Etat sur les volontés individuelles des membres de la société – c'est la position libérale dans toute sa variété –, tandis que les autres la ramènent à un principe *sui generis*, extra-individuel et en tant que tel opposé à la société d'individus – ce qui correspond aussi bien aux positions socialistes qu'aux positions réactionnaires et contre-révolutionnaires, qui insistent toutes deux sur le fondement « social » de l'existence individuelle. Au plan purement philosophique, la question de la légitimité de l'autorité revient donc à une alternative entre l'individu et la société. Ni l'une ni l'autre ne parviennent, pourtant, à se saisir de la réalité même des institutions.

*Institution ou naturalité du social ? L'occultation philosophique du phénomène de l'autorité*

Nous avons déjà exposé les grandes lignes de la réflexion naturaliste et empiriste sur les institutions d'Etat, et nous avons vu en quoi la question de l'exercice concret du pouvoir y était systématiquement occultée. Nous pouvons donc considérer les réflexions alternatives, consistant à fonder la théorie de la liberté individuelle sur les relations sociales. A cet égard, deux écoles se distinguent : la philosophie transcendantale kantienne et la phénoménologie. Il est bien entendu hors de question de faire davantage qu'évoquer à grands traits leurs points de divergence avec l'approche structurale que nous proposons ici.

Pour ce qui est de la philosophie de la subjectivité transcendantale, généralement élargie en l'espèce à une instance « intersubjective » et dont nous avons souligné plus haut (chapitre 4) l'importante descendance libérale, elle a pu également être invoquée pour servir de socle à la constitution d'une « ontologie sociale » qui permette de détecter les pratiques déficientes, « aliénantes » ou « réifiantes », dans lesquelles, *en dehors* généralement des institutions d'Etat, on peut voir à l'œuvre de l'injustice[1]. Comme nous l'avons déjà indiqué, l'indifférence

[1] Voir en général la « théorie critique » et en particulier les tentatives les plus récentes de promotion d'une ontologie sociale, présentée sous la forme d'une clinique de l'injustice : A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000, *La réification*, Paris, Gallimard, 2007 ; E. Renault, *L'expérience de*

profonde de cette tendance à l'égard des institutions publiques tranche avec l'intérêt que leur a toujours prodigué la pensée libérale, mais aussi, il faut le remarquer, avec la pensée, sinon de Marx, du moins de Hegel lui-même à l'évidence[1].

La phénoménologie, pour sa part, embrasse, comme c'est connu, tout le champ de l'expérience vécue, et se réclame aussi de Kant pour partie ; là encore nous nous en tiendrons à de très brèves indications. A part quelques tentatives de phénoménologie du droit[2], elle s'est pour l'essentiel tenue à l'écart de la question de l'exercice du pouvoir. A titre d'exception, il faut relever notamment que Claude Lefort a mis en lumière l'expérience proprement démocratique moderne comme expérience du caractère purement formel et matériellement arbitraire de l'autorité par la métaphore du lieu de l'exercice du pouvoir comme « lieu vide » - mais il n'est pas allé jusqu'à s'intéresser aux modalités concrètes de cet exercice[3]. Dans une veine elle aussi historique, mais embrassant une temporalité bien plus ample encore, H. Arendt a souligné que le rapport historique entre le concept d'autorité et celui romain de la « fondation »[4]. Mais cette analyse, comme nous l'avons indiqué au commencement, délaisse encore une part immense de l'activité concrète désignée aujourd'hui sous le terme de politique. Non qu'elle ne réponde pas à la question de savoir si cette fondation est souhaitable – qui peut le dire ? – mais qu'en survolant de la sorte les institutions gouvernementales contemporaines, elle paraisse ne faire rien de plus qu'en déprécier le devenir, sans se préoccuper de savoir s'il est possible de redonner à l'existence le sens et la profondeur dont elle déplore, non sans raison sans doute, la crise et la déperdition. La vaste entreprise de redéploiement des significations historiquement attachées aux termes de liberté, d'autorité ou de politique, paraît ainsi, lorsqu'elle n'est pas articulée aux voies concrètes de leur transformation historique, décrire le tableau d'un monde perdu plutôt que donner les moyens de s'orienter dans la réalité présente.

---

*l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004 ; F. Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.

[1] Voir à cet égard l'article critique d'O. Tinland sur A. Honneth, « La reconnaissance : par les mœurs ou par les institutions ? », *La vie des idées*, 2008, texte disponible à l'adresse suivante : http://www.laviedesidees.fr/La-reconnaissance-par-les-moeurs.html. Nous avons également évoqué plus haut (chapitre 1) le caractère extrêmement abstrait de la théorie habermassienne à l'égard des institutions : comme le remarque V. Descombes, la notion gouvernement est absente de *Droit et démocratie*.

[2] Voir J. Benoist et Jean-François Kervégan (dir.), *Adolf Reinach. Entre droit et phénoménologie*, Paris, éd. du CNRS, 2008.

[3] Voir C. Lefort, *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 2001. C'est toujours plutôt à titre critique que cet auteur semble s'être intéressé à l'exercice du pouvoir, en particulier dans l'étude de l'Etat soviétique (*Eléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Droz, 1971).

[4] Voir H. Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité ? » *in La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, chap. 3. Notons qu'elle aussi s'est consacrée pour l'essentiel au totalitarisme plutôt qu'aux modalités concrètes d'effectuation des institutions dans les sociétés démocratiques modernes.

La phénoménologie sartrienne quant à elle se veut toute entière philosophie de la liberté ; on sait néanmoins que la question de la loi et de la morale constitua pour elle un obstacle majeur[1]. Celui-ci fut partiellement contourné par Merleau-Ponty, qui consacra une partie de ses recherches à la question de l'institution, dans laquelle il voyait une figure de la position ambiguë de l'humanité entre nature et culture[2]. Encore une fois cependant, et en dépit de sa grande finesse, sa perspective ontologique, celle d'une connaissance de l'être propre de l'institution (ou de la connaissance de l'être par l'expérience de l'institution) paraît l'avoir conduit à occulter le phénomène propre à l'expérience de l'institution et qui est, nous semble-t-il, le paradoxe d'une autorité s'exerçant réellement à partir d'un fondement *inconnu* et voué à le rester. La projection sur la pratique de la notion de « dialectique » héritée de Hegel paraît alors une présomption de l'unité du sens de la réalité sociale sur la base de son fondement idéel, sans que la manière d'appréhender ce fondement fasse le moins du monde problème, ce qui interdit à l'analyse de percevoir les dénivellations symboliques constitutives des rapports de pouvoir[3].

Sans entrer davantage dans les détails, ce qui excéderait de très loin les dimensions du présent propos, nous pouvons ainsi constater que dans leur ensemble, les ontologies politiques de la modernité, dans la filiation de Kant et de Hegel, reprennent à leur compte le fondement moderne des institutions gouvernementales, qui est le concept de volonté individuelle spontanée et naturelle. Or nous avons déjà souligné (*supra*, chapitre 5) que la conception des institutions nécessitait une paradoxale conception, non seulement de l'individu lui-même, mais des relations qu'il entretient avec le monde en général. En termes phénoménologiques, nous pourrions dire qu'il faudrait analyser non pas les structures subjectives de l'intentionnalité, mais les structurations de ces structures elles-mêmes – à travers ce que nous avions appelé plus haut (chapitre 5), pour en souligner le caractère hautement paradoxal, une « phénoménologie objective » – et dont nous avons suivi la logique, dans sa constitution historique, jusque dans la formulation d'une analyse dynamique des relations de pouvoir.

Mais si nous nous plaçons à présent du point de vue du sujet qui fait l'expérience de l'autorité instituée, nous pouvons reconnaître qu'il y a effectivement un large pan de l'expérience subjective qui est laissé de côté si l'on s'en tient uniquement au fondement

[1] Faute de pouvoir développer ce point ici, nous renvoyons, dans l'attente de sa publication annoncée, à notre communication dédiée à cette question au colloque « Situations de Sartre », 30 mai-1er juin 2011, Université Paris Ouest Nanterre La Défense : « La liberté sans la loi : le destin ambigu de l'imaginaire dans la théorie de la conscience ».

[2] Voir en particulier M. Merleau-Ponty, *L'institution dans l'histoire personnelle et publique, in L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003.

[3] Voir M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

subjectif de l'expérience, sans l'élargir aux relations du sujet aux éléments du monde vécu. Loin que ces relations soient structurées de manière immuables et inconscientes, les sujets sont en effet capables, en quelque sorte, de les thématiser pour elles-mêmes pour partie, sans bien sûr que l'on puisse prétendre les ramener à cette expérience subjective puisqu'elles l'excèdent toujours par définition. Ces expériences ne peuvent donc être évaluées directement de la même manière que les éléments objectifs de l'expérience du réel, et ne sont susceptibles que d'expressions *métaphoriques*. Nous avons indiqué plus haut (*supra*, chapitre 3) l'importance du *ton* sur lequel on s'adresse à quelqu'un pour comprendre la signification de ce qui est dit. De même que l'on parlera d'un ton glacial, tranchant, chaleureux, accueillant, etc., on pourra également parler de climat délétère, chaleureux, d'ambiance constructive ou sinistre, etc. : il s'agit d'autant de modalités concrètes de l'existence en société, exprimables uniquement par métaphore et qui indiquent mieux que d'autres que cette existence dépend directement de l'attitude de chacun à l'égard, non tant de tous les autres en particulier, mais de l'idée qu'il se fait de la vie commune[1]. On peut mettre une mauvaise ambiance dans un groupe de manière délibérée sans avoir aucunement besoin d'être pour cela en position d'autorité – même si celle-ci confère des responsabilités accrues à cet égard. (C'est plutôt en général du fait de la capacité d'un individu à faire exister pour les autres l'idée dans laquelle ils pourront reconnaître un fondement d'une partie de leurs actions qui conférera à celui-ci une autorité naturelle, sans qu'il l'ait nécessairement recherché.)

Cette approche, non exclusive bien entendu d'autres types d'analyses de l'action, en particulier phénoménologiques, peut être qualifiée de « stratégique » dans la mesure où elle s'oppose à une approche *scientifique*, et dans la mesure aussi où on peut distinguer la stratégie d'une intention de domination. La question de la définition de l'action peut alors être pleinement détachée de son substrat individuel sans se voir pour autant rattachée à une instance qui servirait de fondement à sa justification. En effet, le bien commun n'est pas à proprement parler une chose, mais la part vraiment commune des diverses actions individuelles, une part dont nous ne pouvons pas décider de l'existence, mais seulement de sa modalité, et dans la seule mesure de notre relative puissance d'agir. Dans cette perspective, il ne s'agit pas, encore une fois, de savoir *si* nous voulons faire société, et d'après quels

[1] Nous devons pour partie cette notion de bien commun, ainsi que l'attention aux modalités des relations sociales, à F. Flahault, qui s'est attaché à la développer dans plusieurs ouvrages par opposition aux conceptions individualistes de l'action. Nous nous séparons toutefois de lui sur la manière d'envisager la naturalité de la vie sociale et les questions de répartition symbolique du pouvoir, que, proche en cela de Durkheim ou de Dumont, il ne nous semble pas interroger de manière assez radicale. Voir en particulier F. Flahault, *Le sentiment d'exister*, Paris, Descartes et Cie, 2002, *La méchanceté*, Paris, Descartes et Cie, 1998, *Le crépuscule de Prométhée*, Paris, Mille et une nuits, 2008.

principes, mais *comment* nous pouvons organiser nos relations. On pourrait dire que la question du fondement de l'évaluation réapparaît ; c'est vrai, mais elle réapparaît sous la forme d'une disjonction entre deux possibilités d'interprétation à la fois antagonistes et complémentaires (section 1), de sorte que ces actions sont toujours en attente de leur justification.

L'analyse structurale des institutions conduit ainsi à mettre au premier plan le caractère crucial de la modalité de l'action gouvernementale sous la forme d'une dynamique du bien commun, qui peut être positive ou négative, et dont le critère objectif serait, s'il était constituable comme tel, l'extension du domaine général de la signification du monde vécu ; appréhendé de manière psychologique, il se manifeste sous la forme de l'espoir et de la joie de vivre qui sont les corollaires de la confiance dans la stabilité et la pérennité de la réalité. Mais si on peut considérer ces notions comme les critères par excellence d'une évaluation des actions gouvernementales, il va de soi qu'il ne suffit pas de mettre le bonheur à l'ordre du jour, ni d'émettre de vagues jugements sur quelques ensembles de décisions. De fait, l'objectif de cette analyse n'est en aucun cas d'indiquer les voies souhaitables de l'action gouvernementale, mais, à partir de leurs fondements déclarés, d'en éclairer les structures, de manière à ce que le discours politique soit un peu moins confus et un peu plus *sensé* qu'il ne l'est à l'heure actuelle, et qu'il puisse se rapprocher de l'idéal de vérité sans lequel il n'est plus au service de la justice et du bien commun, mais simplement du pouvoir.

Or de ce point de vue, nous avons vu que ces structures ne pouvaient être mises en lumière, en toute rigueur, que dans le mouvement même de leurs transformations. Eclairer les modalités concrètes de l'activité gouvernementale revient ainsi à esquisser la généalogie de ses formes de justification, dont l'objet est simultanément d'en dévoiler le relatif arbitraire et d'en dégager, au moins en creux, certaines alternatives. Ainsi la généalogie ne destitue-t-elle la nécessité prétendue des formes actuelles d'autorité que pour permettre d'en créer de nouvelles. Par là l'interprétation des normes peut se désolidariser du cadre de l'Etat, dont Kelsen a montré qu'elle était indissociable pour autant que l'analyse en question fût juridique, et s'assumer pleinement comme politique – libre de toute attache mais consciente des effets de sa parole sur l'ordre général des choses[1]. Peut-être convient-il de dire, en termes

[1] En cela, la science du droit qu'entendait fonder Kelsen doit donc se prolonger dans le discours proprement politique, dans lequel elle se dissout inéluctablement comme science, l'objectivité cédant la place à d'autres impératifs de justification : les impératifs, pleinement pratiques, de dissolution des rapports de force, d'augmentation du bien commun, et de connaissance de soi.

nietzschéens, que la destruction de valeurs ne vaut elle-même que si elle s'accompagne de la création d'autres valeurs – sauf à tomber dans une forme ou une autre de nihilisme[1].

On peut ainsi appeler cette entreprise une généalogie des institutions gouvernementales, si on garde à l'esprit qu'il n'y a pas d'un côté des institutions gouvernementales et de l'autre des institutions non gouvernementales, mais que toutes les institutions sont essentiellement des structurations des rapports de pouvoir. A cet égard, l'adjectif « gouvernemental » ne signifie donc rien d'autre sinon qu'on les considère comme telles, et non simplement comme des modalités abstraites de la vie sociale (ce qui constitue la manière dont elles sont appréhendées dans les sciences sociales). Il en ressort que la dissolution du problème de l'articulation de la société et de l'Etat conduit à concevoir *l'unité* du phénomène institutionnel, c'est-à-dire encore une fois l'homogénéité des structures symboliques, et par conséquent aussi l'égalité de leurs membres à leur égard[2].

Enfin, encore une fois, parce que dans le cas contraire l'entreprise dépasserait nos forces et qu'à la limite elle n'aurait même pas réellement de sens, nous nous en tiendrons ici à ce qui forme le cadre immédiat ainsi qu'à tous égards la principale condition de notre discours, la République française.

## 8.3 Le gouvernement de la solidarité

### *Fondements théoriques*

Pour comprendre les institutions françaises, en tant qu'« institutions gouvernementales », il convient de faire toute sa place au moment dont nous avons déjà eu l'occasion de souligner l'importance historique, celle des premières décennies de la III^e^ République, et à son concept fédérateur, le solidarisme[3]. On pourrait relever pour commencer que ce courant d'idées,

---

[1] C'est un aspect qui paraît comme laissé dans l'ombre dans le célèbre article programmatique de M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » (*in Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1004-1024).

[2] Quant à la notion d'« organisations non gouvernementales », qui pourrait sembler égarante, elle ne se fonde absolument pas sur la distinction entre pouvoir et anarchie, mais sur la distinction entre société et Etat, ce qui est très différent, en dépit de ce que prétendent les apologistes de ces organismes divers où ils voient, non sans irénisme ni naïveté, les embryons d'un véritable autogouvernement de la « société civile » appelé à reléguer l'Etat au second plan. Nous reviendrons en leur lieu (*infra*, chapitre 10) sur la structuration spécifique des rapports de pouvoir qui découlent de ce qui constitue bel et bien une théorie (incomplète, et à ce titre périlleuse) de l'autorité et des institutions.

[3] Voir notamment les études de M. Borgetto, *La notion de fraternité en droit français. Le passé, le présent et l'avenir de la solidarité*, Paris, LGDJ, 1993 ; R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Gallimard, 1999 [1995] ; J. Donzelot, *L'invention du social*, Paris, Seuil, 1994 [1984] ; C. Nicolet, *op. cit.* ; J.-F. Spitz, *op. cit.*

auquel reste principalement associé le nom de Léon Bourgeois, paraît plutôt relever de la philosophie « sociale » que de la philosophie « politique » au sens classique d'une théorie des régimes, car il ne s'agit pas d'analyser précisément les fondements du gouvernement, *via* en particulier les concepts centraux de représentation et de délibération, mais bien plutôt de justifier l'action gouvernementale par son objet, en l'espèce les relations sociales. Mais comme c'est là précisément ce qui définit en propre les institutions gouvernementales, elle peut bien en fait s'analyser comme une réflexion, alternative et complémentaire à l'individualisme intégral, sur les modalités de l'exercice de l'autorité. Il n'en faut pas cependant occulter l'incomplétude ni l'imperfection.

De fait, de manière remarquable, les recherches sur la nature des institutions politiques, au sens classique du « régime », ont à cette même époque commencé à être prises en charge, dans l'ensemble, par la seule discipline juridique, dans un droit public devenu peu à peu autonome à partir des années 1880, d'abord semble-t-il du fait de l'importance croissante de la jurisprudence administrative (voir *infra*, chapitre 9). Il faut bien sûr également ajouter la *science politique* (d'obédience surtout libérale, vu la faiblesse congénitale de la réflexion socialiste en matière institutionnelle), dont l'émergence est le fruit en particulier, outre la croissance continue de l'administration et de la spécialisation des tâches administratives, de la création de l'Ecole libre de sciences politiques par Emile Boutmy en 1872. Il semble que l'on puisse dire ainsi, dans l'ensemble, que la question de l'action gouvernementale devient essentiellement, au cours d'un XIX^e^ siècle globalement naturaliste, positiviste et libéral (surtout en sa seconde moitié), affaire de *spécialité* : elle *s'objectivise* en premier lieu dans le traitement tout économique de celle de son objet, et en fin de compte dans le traitement tout institutionnel de la question de ses fondements. Ainsi, en réalité, c'est seulement en ressaisissant les deux bouts de la chaîne de ses raisons que l'on peut commencer d'en apprécier pleinement les modalités concrètes. Formulée de la sorte, et compte tenu de quelques modifications secondaires des champs disciplinaires (la science sociale étant venue entre-temps s'intercaler dans le vide laissé par la philosophie en matière d'institutions et de justice) cette équation générale continue bel et bien d'être la nôtre.

Dans le « solidarisme » tel que l'énonce en particulier Léon Bourgeois, la modalité de l'action gouvernementale apparaît ainsi bel et bien empreinte d'un réalisme qu'on pourrait dire profondément objectiviste. Il s'agit, pour le philosophe et homme politique, de trouver une formulation objective de l'insatisfaction morale dont la tradition socialiste du XIX^e^ siècle s'était faite porteuse. Ainsi, de manière frappante, le réalisme caractérise d'abord pour lui les théories « économiques », lesquelles relèvent pleinement de la « science des faits », tandis

que les idées socialistes sont essentiellement « morales », comme si elles ne pouvaient pas être tout à fait prises au sérieux en comparaison avec l'objectivité des faits économiques[1]. De la sorte, si la solidarité naturelle est « scientifique », la solidarité sociale est « pratique »[2]. On a toujours fait reproche au solidarisme de son absence de radicalité : de fait, il s'ancre pleinement dans la problématique naturaliste qui est comme le milieu naturel du libéralisme politique, et demeure à cet égard tributaire des mythes de la science et du progrès qui constituent les piliers fondamentaux des ordres de justification modernes. Cependant, en dépit de ce fondement naturaliste de l'autorité, le solidarisme constitue la réflexion la plus aboutie sur l'action gouvernementale considérée du point de vue de ses modalités. Ses limites, comme on va le voir, sont donc celles des fondements matériels qu'elle a tenté de trouver à un exercice de l'autorité inspiré essentiellement par des idées socialistes, qu'elle ne pouvait, par là, qu'amender profondément[3].

L'inscription de Léon Bourgeois dans le cadre moderne de l'anthropologie et de la politique est attestée par sa référence à l'*Ancient Law* de H. Sumner Maine[4], texte dont nous avons rappelé au chapitre 4 qu'il a fondé l'anthropologie politique moderne par la reprise de la catégorie jusnaturaliste du contrat comme critère d'opposition des sociétés modernes et des autres : évacuant la dimension critique et réactionnaire de son livre, il s'en autorise au contraire pour rependre à son compte la notion de contrat, tout en y apportant une modification essentielle : le contrat ne fonde plus la société à venir, mais est lui-même fondé sur elle ; ne pouvant que constater le caractère social de leur existence, les individus sont réputés y donner leur accord *après coup*. Ce qui explique la modalité spécifique du gouvernement n'est donc pas la volonté préexistante des individus, mais la présomption de leur consentement.

> « Ce contrat, librement discuté et fidèlement exécuté des deux parts, devient la base définitive du droit humain. Là où la nécessité des choses met les hommes en rapport sans que leur volonté préalable ait pu discuter les conditions de l'arrangement à intervenir, la loi qui fixera entre eux ces conditions ne devra être *qu'une interprétation et une représentation de l'accord qui eût dû s'établir préalablement entre eux s'ils avaient pu être également et librement consultés* : ce sera donc la présomption du consentement qu'auraient donné leurs

[1] Léon Bourgeois, *Solidarité*, Villeneuve d'Asq, Presses Universitaires du Septentrion, 1998 [5e édition, 1906], chap. I.
[2] *Ibid.*, chap. II et III.
[3] Nous pourrions en ce sens définir l'objet de cette étude comme une actualisation critique du solidarisme, dans un geste analogue, pour ce qui est de la philosophie politique, de celui que fit Lévi-Strauss par rapport à la sociologie de Durkheim et de Mauss – une contradiction qui serait aussi en quelque sorte une reprise.
[4] L. Bourgeois, *op. cit.*, p. 47.

volontés égales et libres qui sera le seul fondement du droit. Le *quasi-contrat* n'est autre chose que le contrat rétroactivement consenti. » (L. Bourgeois, *Solidarité, op. cit.*, p. 47-48.)

Si cette notion de « quasi-contrat » retient en général tellement l'attention, c'est bien sans doute parce qu'elle cherche à allier le discours proprement mythique du contrat social à une théorie réaliste et naturaliste, par l'introduction de la dimension temporelle qui lui permet apparemment de s'affranchir de la dimension clairement mythique du pacte fondateur, tout en maintenant intégralement la forme moderne de la justification, dans son cadre étatique et sur son fondement individuel. De la sorte, le « quasi-contrat » n'est ni tout à fait une réalité, ni tout à fait une fiction. A vrai dire, il semble qu'il y ait quelque chose de miraculeux dans cette alliance – qui est en fait une réduction de la première à la seconde – de l'origine symbolique de l'obligation et de la « libre volonté » individuelle et naturelle. Et de fait, la description des rapports de l'individu à la société n'est pas, chez Bourgeois, sans accents clairement mystiques, ni références religieuses explicites. Or c'est justement, sans doute, l'aspect le plus juste de son analyse que cette *généalogie* qu'elle présente de la notion de solidarité, qui résulte pou lui de la transformation de la notion de fraternité révolutionnaire, et en dernière analyse, chrétienne[1]. C'est dans cette même veine qu'il considère la conscience morale comme un « fait » anthropologique.

« L'homme veut la justice. Il ne s'agit pas (…) de rechercher la valeur en soi de l'idée de justice, ni son rapport avec quelque idéal absolu ; il ne s'agit pas davantage d'examiner si la justice est pour la société humaine ce que les métaphysiciens appellent une fin. Nous constatons simplement un fait irréductible. » (L. Bourgeois, *Solidarité, justice sociale*, p. 83 ; cité par M. Borgetto, *op. cit.*, p. 365, n. 5.)

Pour autant, néanmoins, Bourgeois n'en définit pas moins l'action gouvernementale sur des bases issues de la raison naturelle et non de la lumière supérieure des mystiques. Comme on le sait, le fondement naturel du consentement individuel au contrat de solidarité est une « dette ». Par là l'origine de l'obligation n'est pas symbolique, mais bien toujours individuelle et volontaire (bien que rationnellement inévitable) : « l'obéissance au devoir social n'est que l'acceptation d'une charge en échange d'un profit. C'est la *reconnaissance d'une dette* »[2]. Mais comme il est évidemment paradoxal de fonder le droit sur une relation de dépendance, Bourgeois ajoute, dans un embryon d'épistémologie naturaliste du droit naturel, que « reconnaître une dette n'est pas abandonner un droit, c'est reconnaître la limite véritable de

[1] *Ibid.*, p. 54. Voir également M. Borgetto, *op. cit.*
[2] *Ibid.*, p. 39.

ce droit »[1]. Encore une fois, Léon Bourgeois tente une alliance des contraires sur le terrain du naturalisme individualiste, en maintenant ensemble, sous la catégorie de la « limite véritable », le fondement individuel du droit et l'origine symbolique de l'obligation, qui excède si largement l'action individuelle qu'en réalité c'est plutôt par elle que celle-ci est définie. De fait, l'expérience de la dette est tellement antérieure au quasi-contrat social qu'elle rend raison des différents systèmes de droits (qui demeurent cependant justiciables, en même temps d'une analyse naturaliste)[2]. C'est elle, et non le contrat social, qui permet de concevoir l'égalité, non seulement de tous les citoyens, mais bien de tous les êtres humains, comme une égalité, non de *condition*, mais de *droit*. Là encore, Bourgeois peut alors formuler ce principe de manière naturaliste :

« sous les inégalités de toutes sortes, différences de sexe, d'âge, de race, de force physique, de volonté, il y a entre tous les membres de l'association humaine un caractère commun, identique, qui est proprement la qualité d'homme, c'est-à-dire d'être à la fois *vivant, pensant et conscient*. » (L. Bourgeois, *Solidarité, op. cit.*, p. 41.)

Ces trois caractéristiques essentielles permettent d'élargir l'égalité aux « hommes les plus dégradés » et aux « peuples les plus sauvages », en la subsumant sous la catégorie de l'identité : ce sont « nos semblables », raison pour laquelle nous pouvons leur reconnaître avec nous une « *égalité de valeur dans le droit* » (*ibid.*, nous soulignons). On comprend alors que, à l'intérieur des sociétés régies par le droit, les individus égaux sur une base anthropologique aussi radicale soient amenés à payer leur dette, et ce faisant à faire advenir la justice par des moyens naturels.

Il paraît d'abord que ce paiement ne peut être tout à fait conçu de manière arithmétique. En effet, le montant de la dette excède largement, non seulement la capacité de remboursement de chacun en particulier, mais même de la société actuelle dans son ensemble. Tout ce dont elle jouit en effet – nourriture, langage, techniques et industries dans toute leur variété – leur a été légué par un nombre proprement incalculable de générations antérieures. A cet égard, la dette de chacun n'est pas tant une dette à l'égard des autres êtres humains « vivants, pensants et conscients », qu'à l'égard de l'humanité entière, qu'il convient de se représenter dans une temporalité indéfinie, en comprenant le passé comme l'avenir.

« Ce n'est pas pour chacun de nous en particulier que l'humanité antérieure a amassé ce trésor (…). C'est pour tous ceux qui sont appelés à la vie, que tous ceux qui sont morts ont créé ce capital d'idées, de forces et

[1] *Ibid.*
[2] On sait l'importance du rôle de Bourgeois dans la constitution de la Société des Nations.

d'utilités. C'est donc envers tous ceux qui viendront après nous, que nous avons reçu des ancêtres charge d'acquitter la dette (…). Et l'examen plus attentif de la nature de l'héritage conduit à dire en outre : *à charge de l'accroître*. » (L. Bourgeois, *op. cit.*, p. 45.)

Pour autant, cette dette immense et de nature profondément matérielle, susceptible à la limite d'estimation objective, ne paraît fonder l'obligation sociale que de manière encore formelle puisque Bourgeois affirme que la dimension « spatiale » de la dette (entendue par opposition à sa dimension temporelle fondamentale), à savoir l'« échange de services » entre vivants, constitue à proprement parler la « matière du *quasi-contrat d'association* qui lie tous les hommes »[1]. C'est sur l'estimation des obligations individuelles que se cristallisent les difficultés pratiques de la théorie solidariste.

On peut comprendre ainsi que, sur ces bases d'une clarté et d'une rigueur relatives, le déblocage de l'action gouvernementale suscité par l'adhésion aux thèses solidaristes ait pu avoir en définitive une valeur profondément ambiguë. D'un côté, il apparaît lié à la radicalisation des enjeux contemporains de la victoire du républicanisme en France : depuis la démission de Mac-Mahon en effet, après bientôt un siècle d'attente pour les républicains, la grammaire politique ne s'encombrait des querelles de légitimité issues des velléités de retour de monarques de droit divin[2]. Elle pouvait donc se recentrer profondément autour des principales catégories de justification en usage au XIX^e^ siècle : celles de l'objectivité naturelle. A cet égard, c'est bien chez les Ampère, les Pasteur et les Claude Bernard qu'il faut voir les principales ressources de la légitimité républicaine de la fin du siècle : ce sont leurs propres modalités d'exercice de la raison qui servirent de modèle à la réflexion concernant l'action gouvernementale. Il est impossible, à ce titre, de séparer les lois sociales des autres grandes lois républicaines qui consacrent ce principe laïcisé de raison : celle sur l'instruction publique gratuite, laïque et obligatoire, et celle de séparation des Eglises et de l'Etat ; à quoi il convient d'ajouter la loi, sur les associations de 1901, aux accents plus politiques encore en dépit des apparences, qui mettait un terme définitif à l'isolement des individus face à l'Etat que représentait alors la célèbre loi Le Chapelier de 1791, qui avait aboli jurandes et corporations[3]. Armés de la science positive, un véritable continent s'ouvrait devant les républicains qui purent alors classer les principes de légitimité de leurs adversaires,

[1] *Ibid.*, p. 49 (c'est l'auteur qui souligne).
[2] On sait que le comte de Chambord, prétendant au trône et chef du parti légitimiste, allait jusqu'à refuser le legs révolutionnaire du drapeau tricolore.
[3] Représentation que, pour courante qu'elle soit de Marx à Tocqueville, il convient cependant de relativiser, y compris pour ce qui est de la seule puissance administrative de l'Etat : voir R. Castel, *op. cit.*, p. 453.

christianisme, Eglise catholique, armée, filiation capétienne ou même bonapartiste, au rayon dans lequel ils aspiraient à les voir mis par tous les esprits clairs : celui des vieilles lunes.

Mais d'un autre côté, ce déblocage – et il fut massif, comme on sait – de cette « gouvernementalité républicaine », pour reprendre un terme de Michel Foucault, souffrait en même temps de son ancrage immédiat dans sa terre d'origine : celle du naturalisme. L'origine contre-révolutionnaire du concept de lien social est avérée : il avait pour fonction, chez Bonald, d'opposer à l'individualisme bourgeois l'origine véritable de l'autorité, sinon comme réellement transcendante, du moins comme radicalement extérieure à l'individu, lequel ne pouvait pour lui se concevoir que par l'intermédiaire de ses relations sociales[1]. Les contre-révolutionnaires, de fait, se sont toujours constitué en gardiens les plus farouches et les plus explicites des conditions institutionnelles de la signification, qu'ils considèrent comme constituant proprement la dimension spirituelle et morale de l'existence, et qu'en conséquence ils refusent avec ardeur de voir réduire à un pur et simple calcul d'intérêts égoïste et mécaniste[2]. Mais en la naturalisant sans conserver explicitement cette dimension transcendante, le solidarisme s'exposait à jeter, si l'on ose dire, le bébé révolutionnaire avec l'eau de son bain spiritualiste.

*Techniques et résultats*

Si donc, pour Michel Borgetto, le solidarisme rejetait la charité comme une forme de légitimation des inégalités existantes et institutionnalisait de nouveaux droits *sociaux*, ses modes d'action trahissaient donc ses contradictions fondamentales :

> « Autant de conséquences dont il ne faudrait certes pas perdre de vue ici la fonction finalement assez conservatrice qui leur fut assignée par les solidaristes – ceux-ci ayant surtout pour but, en invoquant la solidarité en lieu et place de la charité, d'apaiser voir de mettre un terme à la lutte des classes – ni les limites tout à fait réelles dont elles furent tributaires – ces limites tenant notamment au fait que la technique assurantielle aboutissait non pas à socialiser le avantages issus de la vie en société mais seulement à garantir chacun contre les seuls risques sociaux. » (M. Borgetto, *op. cit.*, p. 379.)

[1] Nous nous référons entre autres à Anne Morvan, « La métaphysique sociale et l'effacement de l'individu : Louis de Bonald lu par Maine de Biran », communication au colloque sur « l'individu », Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 19-20 février 2010, et disponible sur internet à l'adresse suivante : http://www.u-paris10.fr/16226382/0/fiche__pagelibre/&RH=philosophie.

[2] De ce point de vue, la Révolution, en dissolvant les formes traditionnelles de l'autorité – ou en proclamant leur dissolution – aurait précipité le triomphe du paradigme de l'intérêt dont A. Hirschman a montré l'importance capitale à l'âge classique, comme nouveau paradigme moral et politique (*Les passions et les intérêts*, Paris, PUF, 1997 [1980]).

Paradoxalement, la société apparaît ainsi aux individus comme une garantie négative contre les risques de l'existence plutôt que comme la condition positive de cette dernière. C'est ainsi que François Ewald a cru pouvoir voir, dans la loi du 9 avril 1898 sur les accidents du travail, l'entrée de la société moderne dans un régime de pouvoir tout nouveau, qu'il qualifie de pouvoir sur la vie ou « bio-pouvoir » en référence à Michel Foucault, faisant ainsi un usage positif et pratique d'un concept que celui-ci employait de façon simplement heuristique et critique[1]. Par un tel coup de force conceptuel, F. Ewald ne quitte pas seulement la sphère de la philosophie du droit naturel, qu'il voit formulée canoniquement dans les articles 1382 et suivants du Code civil portant sur la responsabilité individuelle, et dont il analyse longuement les transformations imposées par l'idée d'une responsabilité collective pour risque[2], mais également la philosophie elle-même, pour mettre son discours à l'ordre du présent et d'une catégorie arbitrairement identifiée[3]. Donnant ainsi congé, sous prétexte de coupure épistémologique (ou même épistémique) à l'exigence élémentaire de cohérence au sein des ordres de justification authentiques que sont les systèmes juridiques, il oppose directement l'objet de l'action gouvernementale à son fondement, la souveraineté du peuple, en déclarant ainsi caduques et sans objet les dynamiques symboliques et égalitaires de l'obligation et de la justification[4].

Le dispositif conceptuel du quasi-contrat ouvre en effet le champ d'une attention permanente : pour reprendre les termes de M. Borgetto, en vertu du principe de la

---

[1] F. Ewald, *L'Etat providence*, Paris, Grasset, 1986 (not. p. 374-376, pour l'assimilation de « l'Etat providence » au bio-pouvoir).

[2] *Ibid.*, p. 288-311.

[3] Il n'est pas certain en effet que la loi du 9 avril 1898 doive se voir reconnue l'importance cardinale que lui confère l'analyse de F. Ewald : voir en ce sens M. Borgetto, *op. cit.*, p. 437, qui lui oppose la loi « capitale » sur l'assistance sociale de 1893 ; il est rejoint sur ce point par Louise Gaxie, *in* « Du « droit individualiste » au « droit social ». Une histoire de la juridicisation du social (1789-1839) » à paraître dans la revue *Raisons publiques* (nous remercions L. Gaxie de nous avoir communiqué la version intégrale de son étude).

[4] F. Ewald (*op. cit.*, p. 542-593) développe une conception purement historicisée de la justice dans laquelle il conviendrait de voir dans la « justice sociale » des temps inaugurés par la loi de 1898 une « justice de norme » (p. 583). Il dérive cette notion de norme des œuvres de G. Canguilhem et M. Foucault, en l'opposant à celle de Kelsen (p. 606 n. 64 ; *contra*, pour une référence directe de Foucault à Kelsen, voir *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 58 ; et pour Canguilhem, voir *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 2009, p. 14-185). Il affirme ainsi que « dans les sociétés de solidarité, dans le cadre de l'Etat providence, la norme joue le rôle de bien commun, d'une part, et de principe d'égalité, d'autre part. Etre juste, aujourd'hui, ce n'est plus attribuer à chacun le sien en fonction d'une hiérarchie fondée en nature, ce n'est pas non plus faire valoir son droit en respectant également celui d'autrui, c'est – admettons que cela soit moins glorieux – s'en tenir à la norme » (*op. cit.*, p. 582.) On mesurera d'autant mieux la terrifiante naïveté de cette position – en admettant, à notre tour, qu'il ne s'agisse pas de cynisme – dans cette affirmation que Canguilhem et Foucault auraient eu bien du mal à reconnaître comme leur (*ibid.*, p. 591) : « La norme est une tentative de réconcilier le fait et le droit. L'articulation du droit sur la norme doit permettre une juridicisation du fait : de faire valoir le fait, en particulier le fait des inégalités, en droit. » La régression est indissociablement logique et morale ; elle est, surtout, particulièrement spectaculaire.

présomption du consentement, les individus reconnaissent « le caractère consubstantiellement fluctuant et contingent de ce droit : puisqu'aussi bien faudrait-il à chaque fois vérifier la conformité de ce dernier à l'expression supposée de leur consentement »[1]. Cette attention d'un type nouveau à ses droits nécessite par conséquent l'ouverture de ce que F. Ewald appelle une « négociation permanente », typique du rapport contractuel, et dans laquelle il n'hésite pas à voir la figure même des rapports sociaux modernes[2]. Mais c'est davantage encore, puisque, loin d'être spontanée, cette attention et ces négociations constantes supposent une *quantification* des dommages, des préjudices et des réparations afin que justice puisse effectivement être rendue, selon le principe fondamental d'*égalité en droits*, que F. Ewald semble passer bien rapidement par profits et pertes au tableau général de comptabilité de l'avènement des sociétés modernes et du « bio-pouvoir ».

La promotion de techniques assurantielles repose ainsi, comme l'a montré A. Desrosières, sur la construction d'un « espace de comparaison », fruit du développement du calcul des probabilités et de son intégration dans la « science de l'Etat », cette *statistique* classique (issue des compilations des préfets napoléoniens, eux-mêmes successeurs des intendants d'Ancien Régime, et apparentée aux sciences camérales germaniques[3]) devenant dès lors indissociable de ce mode de réflexion[4]. Or, étant par définition tout sauf spontanée, une telle construction est également antidémocratique par essence puisque les clefs de ses catégories sont aux mains de ses concepteurs, simples mathématiciens qui, par la grâce de leur fonction, se voient promus éminents connaisseurs de la société, et *de facto* tenus pour tels. L'existence des uns et des autres se voit par là classée dans des catégories qui ne sont pas tant réifiantes que rigidifiées, rendant impossible ou à tout le moins beaucoup plus difficile le jeu démocratique des institutions. La construction d'un espace de négociation ne vaudrait pas grand-chose, à cet égard, si elle ne se doublait, au minimum, d'une possibilité de contre-expertise et de contestation du cadre même de la négociation[5].

---

[1] M. Borgetto, *op. cit.*, p. 367.

[2] F. Ewald, *op. cit.*, p. 369. Comme on va le voir, une telle interprétation demeure contestable, non seulement du point de vue de l'extension temporelle d'un tel « paradigme » de négociation, mais aussi du strict point de vue de la politique solidariste, telle qu'elle fut créée au tournant du siècle.

[3] Voir M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit. ; « *Omnes et singulatim* : vers une critique de la raison politique », *in Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, p. 134-161 ; Pascale Laborier, « La « bonne police ». Science camérales et pouvoir absolutiste dans les Etats allemands », *Politix*, n°48, 12, 1998, p. 7-35 ; M. Senellart, *op. cit.* Voir aussi P. Bourdieu, « De la maison du roi à la raison d'Etat. Un modèle de la genèse du champ bureaucratique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 118, n°1, 1997, p. 55-68.

[4] Voir A. Desrosières, *La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*, Paris, Seuil, 2000, et *supra*, chapitre 4.

[5] Voir A. Desrosières, « Discuter l'indiscutable. Raison statistique et espace public », *Raisons pratiques*, 3, 1992, p. 131-154.

Il n'en demeure pas moins que le tournant politique des années 1889-1910, en matière gouvernementale sinon philosophique, fut majeur, M. Borgetto n'hésitant pas à le qualifier de « véritable révolution législative et juridique »[1]. De fait sur le seul plan du *droit social*, le bilan est conséquent, même s'il l'est plus en matière d'aide et d'assistance qu'en matière de prévoyance, de larges pans de l'Etat social restant encore à construire au lendemain de la Première Guerre Mondiale en cette matière, que l'on songe aux caisses de retraite ou d'assurance-maladie, ni même des mécanismes de protection salariale, le syndicalisme en étant encore à ses premiers pas (certes imposants)[2]. Mais il l'est peut-être davantage encore sur le plan symbolique. La critique « socialiste » de l'abstraction d'une liberté individuelle proclamée sans garantir les conditions concrètes de l'effectuation de cette liberté, et qui revient concrètement à nier en pratique ce qu'elle affirme en théorie, peut désormais trouver des accents positifs, tels ceux du député Léon Mirman, rapportant en ces termes la loi qui sera finalement votée le 14 juillet 1905 sur le droit à l'assistance pour les vieillards, infirmes et incurables privés de ressources :

> « Par cette loi, nous relevons ces malheureux, nos aînés. Nous leur disons : vous n'avez pas de supplication à nous adresser. Présentez-vous debout, la tête haute. Nous sommes vos débiteurs ; le malheur, l'âge ont fait de vous nos créanciers ; nous reconnaissons et nous paierons notre dette. Plus d'incertitude, plus d'arbitraire. La loi vous dira ce qui vous est dû… » (Léon Mirman, « Une loi de solidarité sociale », *Revue politique et parlementaire*, n°37, 1903, p. 54 ; cité par M. Borgetto, *op. cit.*, p. 441)

Ici le principe de solidarité joue clairement sur le plan « horizontal » entre membres vivants de la société ; or il ne s'articule pas à une technique assurantielle, mais à un principe d'ordre général énoncé par la loi, et ne se formule pas en termes économiques, mais en termes

---

[1] M. Borgetto, *op. cit.*, p. 451. Dans l'inventaire qu'il dresse (et auquel il faudrait ajouter la loi de 1898 sur les accidents du travail sur laquelle s'est concentré F. Ewald), on trouve la loi du 15 juillet 1893 sur l'assistance médicale gratuite, celle du 27 juin 1904 sur les enfants assistés, celle du 14 juillet 1905 sur l'assistance des vieillards, infirmes et incurables sans ressources, celles des 17 et 30 juin 1913 sur l'assistance des femmes en couche, et celle du 14 juillet 1913 sur l'assistance des familles nombreuses nécessiteuses ; à quoi il ajoute la banalisation du principe d'obligation à l'assurance, devenu « un principe aussi irréversible qu'indiscuté » (*op. cit.*, p. 452). L. Gaxie (*op. cit.*) relève toutefois que ce principe n'est pas consacré directement par la législation. En outre, M. Borgetto relève que le rôle de la solidarité, très présent dans la législation, est beaucoup plus « diffus » dans la jurisprudence (*op. cit.*, p. 496 sqq.). Il faut aussi ajouter toutes les lois dont l'inspiration « solidariste » n'est attestée qu'en partie, telles que, entre autres, les lois réglementant l'hygiène publique et visant à éviter la préservation des maladies, à assurer la salubrité des logements (en particulier des logements sociaux, dits « HBM ») ou des villes, etc. (L. Gaxie, *op. cit.*, p. 22) ; on peut aussi penser à la révolution fiscale que constitué la création de l'impôt sur le revenu en 1905. Sur la question de l'obligation, voir aussi R. Castel, *op. cit.*, p. 455-477.

[2] A la suite de R. Castel (*op. cit.*, p. 450-454), nous employons la dénomination d'Etat « social » de préférence à celle d'Etat « providence », plus marquée « idéologiquement » et plus confuse, sinon franchement inexacte ; et il semble en outre que l'Etat « national-social », effectivement plus précise et plus juste encore, porterait trop à d'autres types de confusion pour qu'on puisse la reprendre directement.

moraux et juridiques, ceux de la loi par opposition à l'arbitraire, et de la dignité humaine par opposition au barbare mépris de l'autre. Il n'est pas réductible, en d'autres termes, à un calcul d'intérêts, mais constitue l'expression de moralité la plus haute que l'on puisse formuler à l'intérieur de la grammaire naturaliste et libérale portée alors, il est vrai moins encore qu'aujourd'hui, par l'économie politique.

*Par-delà la société et l'Etat : l'ordre « social »*

En cela, en dépit de formulations et des solutions multiples et variées, ainsi que de l'indéniable caractère de compromis que présentent les résultats de cet énorme effort législatif, c'est bien en tant que principe général de justification qu'il faut comprendre l'essence du caractère révolutionnaire du principe de solidarité. Au-delà même de ses stricts effets juridiques, elle revient, sur le plan idéologique, à une *relativisation du caractère individuel de l'imputation* caractéristique du droit et de la science naturels modernes, et qui ne s'était pas pleinement épanoui avant le XIX^e^ siècle, au cours duquel faute d'adversaire il s'impose peu à peu complètement, et que nous avions défini plus haut (chapitre 5) comme inséparable de la notion d'institution[1]. Ainsi, un être moral, dit collectif, pouvait désormais être considéré comme étant à l'origine d'une action, alors même qu'une action ne peut se définir, par opposition aux autres événements du monde, qu'en tant qu'elle provient d'une volonté singulière. Mais pourtant, à vrai dire, cette idée n'est elle-même que l'aboutissement logique du fondement politique des droits individuels promus par la Révolution, fondement qu'elle avait distingué elle-même. Avant la « société » en effet, la *nation* avait bien déjà été reconnue comme le véritable *sujet* des actes des gouvernants, lesquels, selon l'expression consacrée, « veulent pour elle » (voir *supra*, chapitre 6). En voulant actualiser les principes de la Révolution, les hommes de la III^e^ République n'ont donc fait en un sens qu'en retrouver

[1] Le principe de l'imputation strictement individuelle ne joue pas seulement dans la sphère des rapports contractuels : on peut penser également à la conception naturaliste de la *filiation*, à partir du principe de l'association d'un homme et d'une femme, de manière à définir strictement la paternité en nature. Paradoxalement, le développement même des techniques de procréation assistée paraît désormais aboutir à souligner les failles de ce principe, certains médecins déclarant une part de la paternité des enfants nés grâce à leur technique, tandis que de leur côté, les personnes concernées (parents ou enfants) paraissent les éprouver directement, en particulier sous la forme d'une insatisfaction (désir d'un enfant constitué par composition d'un « capital génétique » (largement imaginaire), pour les uns, recherches des parents « véritables » pour les autres, etc.). Selon P. Descola, on peut considérer que c'est dans le premier tiers du XIX^e^ siècle que se cristallise cette quasi-assimilation de la filiation à la procréation, ramenant les facteurs responsables de l'existence de l'enfant aux gamètes de deux individus, ce qui, à l'échelle de l'humanité, constitue un phénomène exceptionnel. (Nous remercions J.-F. Peyret et J. Valero d'avoir attiré notre attention sur ce point, et de nous avoir permis d'avoir accès aux séances préparatoires d'un travail théâtral sur ces questions, en compagnie, notamment, de P. Descola et A. Prochiantz.)

les fondements – ce en quoi on peut dire qu'ils y ont effectivement été fidèles. Or comme on le sait, la *matérialité* de la nation est en fait secondaire, puisque ce qui définit la nation est plutôt la nécessité de l'inscription des individus à l'intérieur d'un ordre de justification impersonnel *sui generis*, dont on a vu qu'il avait eu pour effet de fournir une ressource inépuisable contre l'arbitraire de l'autorité. C'est donc bien *le sens même de la justice en général* qu'à travers les éléments sociaux et nationaux, les solidaristes républicains cherchaient à reformuler dans les termes de la modernité individualiste. En cela, le solidarisme n'est pas seulement une philosophie vieillie aux accents surannés et aux raisonnements approximatifs, mais demeure, à l'intérieur de la grammaire individualiste moderne, l'expression la plus conséquente de l'exigence même de justice.

On peut ainsi reconnaître avec M. Borgetto que, si la Révolution avait fondé la liberté individuelle et la solidarité sur la fraternité, ses lointains héritiers ont cherché quant à eux à « instituer la solidarité pour rendre possible la fraternité »[1]. Il y a bien eu, à cet égard, une laïcisation et une démythification des principes fondateurs du nouveau droit français, ce que Léon Bourgeois exprimait en affirmant que toute son œuvre n'avait eu d'autre objectif que de « faire passer la fraternité du domaine des sentiments dans le domaine des faits »[2].

Il convient donc selon nous de se départir des interprétations fonctionnalistes, encore marquées de mécanisme naturaliste, de ce qu'on a appelé « l'invention du social » et qui est aussi bien, à vrai dire, une redécouverte, ou plutôt la conséquence logique d'un déséquilibre structurel qui s'était développé et accentué au cours du XIX^e^ siècle. Le problème que le solidarisme cherchait à résoudre n'était aucunement, on le voit, celui de la place de l'Etat dans l'économie, ou des rapports entre l'Etat et la société, mais bien plus directement et généralement, le problème de la *justice*, entendue comme une propriété de *l'organisation des rapports sociaux*. Les solidaristes n'avaient pas à proprement parler de théorie de l'Etat. On a vu plus haut (chapitres 5 et 7) que Durkheim lui-même, qui peut être considéré comme le théoricien le plus rigoureux et le plus ambitieux de la question sociale, semble n'être venu à l'Etat que par l'intermédiaire du droit et de la solidarité, et est demeuré tributaire, pour ce qui cela, des mêmes ambiguïtés et des mêmes apories que les libéraux, les seuls encore une fois,

---

[1] M. Borgetto, *op. cit.*, p. 340. Pour les droits « sociaux » issus de la notion révolutionnaire de Fraternité, voir la première partie de son étude, ainsi que « La problématique des droits sociaux sous la Révolution : entre archaïsme et modernité », *Annales historiques de la Révolution française*, n° 328, 2002, p. 47-60. Nous reviendrons ultérieurement sur la question de l'origine révolutionnaire du droit public français ; nous pouvons reconnaître d'ores et déjà que, si elle est peu contestable du point de vue du droit constitutionnel, elle est moins immédiate du point de vue du droit administratif, qui intéresse précisément l'« Etat social » comme mode de gouvernement.

[2] L. Bourgeois, *Essai d'une philosophie de la solidarité*, Paris, 1902, p. 58-59, cité *in* M. Borgetto, *op. cit.*, p. 412.

de Guizot à Mill, à s'être réellement intéressés aux problématiques constitutionnelles au XIX^e siècle. Ainsi, il reste pris dans l'hésitation entre raison et réflexion, entre le calcul économique du bien-être et l'expression affective de la volonté populaire. Et c'est bien seulement de manière *secondaire et dérivée* par rapport à ce problème *fondamental et structurel* de justification que s'est construite, cahin-caha et pour autant que le terme convienne, la « doctrine » française des relations entre Etat et société, c'est-à-dire des modalités du gouvernement d'Etat, comme réponse à la double question de la « crise de la représentation » et du « rôle de l'Etat dans l'économie ».

Simultanément, il fallut que le « social » finît par se séparer de l'économique[1] pour en constituer la part d'ombre – nécessaire pour les uns, inutile et incompréhensible pour les autres. Alors même que pour les solidaristes le progrès social et économique était un phénomène *global et cohérent*, qui tenait à l'ordre même de la société, dès les années 1920, la mise en œuvre de leurs principes fit éclater la disparité entre la logique propre à l'individualisme naturaliste de la science économique, et celle, essentiellement symbolique, de la science sociale. Le progrès social devint alors, *pour ses partisans comme pour ses adversaires*, quelque chose de *distinct* du progrès économique, voire comme un mouvement qui lui était opposé, ainsi que nous l'avons relevé plus haut. Mais par là curieusement, qu'on le justifie ou qu'on le critique, c'est uniquement sur lui que se concentrait toute l'attention : ainsi il ne fit plus aucun doute que l'économie fût la science d'un *progrès*, et que les relations qu'elle décrivait fussent définissables à cette aune. L'économie est devenue le langage même de la politique, ses enjeux sont devenus les enjeux fondamentaux : le « social », qui au plan pratique demeure pris comme dans un rouet entre les figures, jumelles et antagonistes, de *l'assistance* issue de la logique libérale et « charitable » et de *l'assurance* solidariste[2], ne l'a pas remplacé comme grammaire de la vie commune, mais en a plutôt, au contraire, accéléré l'emprise. Ainsi non seulement le mythe du progrès n'a pas disparu dans nos sociétés, mais il a pris le visage incontestable d'une discipline scientifique qui s'est constamment spécialisée et autonomisée depuis lors : la *modernisation* ne signifie rien d'autre, dans son acception actuelle, que le triomphe d'une économie politique ramenée à une science naturelle, pourvoyeuse de richesse et, en tant que telle, seule condition de la liberté individuelle, celle-ci pouvant être définie par le seul affranchissement de la sphère des *besoins*.

---

[1] Voir J. Donzelot, *op. cit.*, p. 140-157.

[2] Voir R. Castel, *op. cit.*, p. 481 : « tout se passe ainsi, dans un premier temps, *comme si l'assurance avait joué comme un analogon de l'assistance* » (c'est l'auteur qui souligne).

Le phénomène de la « fin des idéologies » dont on a abondamment parlé – que ce soit pour la constater ou pour y dénoncer une opération idéologique – résulte d'abord en ce sens de l'épuisement de la croyance en un *socialisme naturalisé*, de fait plus difficile encore à concevoir que l'individu intéressé et calculateur de l'économie politique classique. Pourtant le problème dont, dans l'urgence, le solidarisme avait tenté une solution, aussi bancale fût-elle, demeure entier. C'est le *cadre intellectuel* dans lequel a été conçu « l'Etat social » qui souffre fondamentalement de cette disjonction dans l'ordre des justifications, et non pas simplement l'ensemble des moyens *techniques* pour parvenir à une société capable d'assurer à tous le bien-être[1]. Karl Polanyi l'avait montré : les mouvements de protection de la société européenne de la fin du XIX^e^ siècle contre le caractère autophage du libéralisme naturaliste ont été à la fois simultanés et spontanés ; pour reprendre ses propres termes, « le laisser-faire a été planifié, la planification ne l'a pas été »[2].

Pour saisir convenablement les enjeux du rôle de l'Etat, surchargés aujourd'hui de simplifications polémiques au point d'être devenus à peu près totalement illisibles, et commencer au moins à en débrouiller l'écheveau, il est donc indispensable d'envisager le problème du point de vue de l'exigence générale de justification et d'ordonnancement du réel, et non pas des urgences de bricolage institutionnel qui en dérivent, qu'elles se présentent sous la forme du problème du « rapport entre l'Etat et la société » ou sous celui de « l'articulation étatique du social et de l'économique ». Par là, nous pourrons aussi entreprendre de clarifier les rapports entre nos manières d'être gouvernés et les principes universels exprimés par les jusnaturalistes et les révolutionnaires sous une forme dont nous sommes encore largement tributaires, aussi bien dans nos institutions publiques que dans nos mœurs politiques.

Pour cela, on ne peut donc se contenter d'une histoire du « droit social », ni même d'une théorie du droit qui révélerait que ce dernier est toujours, en réalité, un droit social : il

---

[1] Il nous semble nécessaire par conséquent, en dépit même de ses grandes et nombreuses qualités, de nous distinguer vigoureusement de l'analyse de J. Donzelot, dont il confesse qu'elle succombe aux « charmes glacés de la post-modernité » (*op. cit.*, p. 15), et pour qui la question politique se résume intégralement dans l'articulation de la « représentation partisane des intérêts » et de l'ensemble des « notions, des techniques et des procédés par lesquels on rend la société *gouvernable* dans le cadre de la démocratie, malgré l'antagonisme des intérêts qui la divisent. Soit l'ensemble de ce qui s'est fait au nom du social depuis un peu plus d'un siècle » (*op. cit.*, p. 261-262). La *politics* se met ainsi à l'ordre de la *policy*, qui incarne la modernité naturaliste. On cherchera en vain les notions *élémentaires* de justice et de sens de l'existence : on pourrait presque croire que l'indignation n'est au fond que l'expression d'un intérêt, et que ce n'est pas pour autre chose que de l'argent que se sont élevées les luttes sociales des XIX^e^ et XX^e^ siècles. C'est pourtant bien dans de tels termes, proprement inhumains, que se discutent pour l'essentiel les problèmes de la vie commune depuis bientôt trente ans.

[2] K. Polanyi, *op. cit.*, p. 206 ; il cite à l'appui de la seconde partie de l'énonce l'autorité d'un libéral aussi éminent que Dicey, qui « a été surpris qu'on ne peut pas trouver le moindre témoignage d'une « tendance collectiviste » dans l'opinion publique *antérieure* aux lois qui paraissent représenter cette tendance. (…) Le fin mot de cette enquête pénétrante est l'absence complète de toute intention délibérée d'élargir les fonctions de l'Etat, ou de limiter la liberté individuelle, chez ceux qui étaient directement responsables des actes législatifs des années 1870 et 1880 ».

convient de comprendre comment le droit régissant l'action de l'Etat a été lui-même construit par référence aux relations sociales, et de la sorte, procéder en particulier à une généalogie du concept de « service public ». Il faut comprendre, en d'autres termes, comment les principes solidaristes ont pu se réfléchir en droit pour définir, non pas le rôle de l'Etat face à la société comme une nouvelle variation autour du thème éculé du colbertisme, mais, *au-delà même de la distinction entre droit public et droit privé*, le principe proprement *social* fondant le droit de l'exercice du pouvoir de l'Etat, c'est-à-dire, pour reprendre l'expression de Maurice Hauriou, du droit de la « puissance publique » ; laquelle ne peut être, en vérité, que la puissance de *tous les citoyens* et de rien d'autre qu'eux[1]. Le *droit administratif*, en ce sens, répondait originellement à la nécessité d'« achever la Révolution » en affirmant le caractère démocratique, donc foncièrement juste, non seulement du pouvoir législatif, mais bien de l'ensemble des actes gouvernementaux (c'est en tout cas l'interprétation que l'on peut en faire, même si comme nous le verrons ses principaux théoriciens se déclaraient en opposition avec les idées rousseauistes et révolutionnaires, qu'ils considéraient, précisément, comme individualistes). C'est ainsi que le droit administratif a en réalité *précédé* en France le droit constitutionnel en tant que discipline autonome à caractère scientifique, en dépit de l'origine plus lointaine du second dans les événements révolutionnaires[2].

De fait, le caractère jurisprudentiel du droit administratif témoigne encore aujourd'hui de son origine : il procède en premier lieu de l'activité juridictionnelle du Conseil d'Etat napoléonien, puis des conseils de préfecture créés dans les départements pour soulager le premier des litiges opposant les particuliers à la puissante administration impériale et en ménager par là les conditions d'acceptation par le peuple. C'est l'origine du fameux *recours pour excès de pouvoir*, que nous examinerons plus loin (chapitre 9)[3]. Mais du point de vue juridique, il semble que l'on doive considérer l'arrêt *Cadot*, rendu par le Conseil d'Etat le 13 décembre 1889, comme le véritable point de départ de la jurisprudence administrative telle que nous la connaissons : il consacrait en effet la fin de la « théorie du ministre-juge » par lequel le ministre pouvait connaître des requêtes des particuliers contre l'administration, la

[1] M. Hauriou, « Préface de la onzième édition : la puissance publique et le service public », *in Précis de droit administratif et de droit public*, 12e éd., Paris, Dalloz, 2002 [1933].

[2] Nous reviendrons au chapitre suivant sur les circonstances concrètes de l'émergence de la jurisprudence administrative. Contre l'origine mythique du droit administratif dans le droit révolutionnaire, qui a encore cours actuellement dans beaucoup de manuels, voir entre autres G. Bigot, « Les mythes fondateurs du droit administratif », *Revue française de droit administratif*, 2000, 3, p. 527-536. Les textes visés, la loi des 16 et 24 août 1790 (art. 13) et le décret du 16 fructidor an III, qui « défend aux tribunaux de connaître des actes d'administration et annule tout procédure et jugements intervenus à cet égard », n'avaient pas pour objet de défendre aux tribunaux ordinaires (qu'on ne disait pas encore « civils ») de connaître du contentieux administratif, mais seulement de s'immiscer dans l'administration active.

[3] Voir F. Burdeau, *Histoire du droit administratif*, Paris, PUF, 1995, p. 81-85.

juridiction du Conseil d'Etat étant considérée, d'après des catégories tout droit issues de l'Ancien Régime, comme relevant d'une justice « déléguée », et encore seulement depuis la loi du 24 mai 1872, qui avait également rétabli le Tribunal des Conflits[1].

Du point de vue du droit social, Michel Borgetto voit dans « l'élargissement continu de la responsabilité pour faute de l'administration » une manifestation directe de l'influence des principes solidaristes[2]. Mais on la voit peut-être mieux encore à l'œuvre, ajoute-t-il, dans le cas de la *responsabilité sans faute*. Avant la loi de 1898, c'est ainsi la juridiction administrative qui avait, dans l'arrêt *Cames* du 21 juin 1895, reconnu la première le principe de la responsabilité de l'Etat (collectivité, et non individu) pour risque professionnel[3]. Dans sa note d'arrêt, Maurice Hauriou y renonçait à l'idée, qu'il avait adoptée un temps, selon laquelle que l'Etat devait directement jouer le rôle d'une caisse d'assurance ; pour autant elle fut reprise par Duguit et l'école dite du service public (voir *infra*, chapitre 9). On peut néanmoins suivre M. Borgetto en considérant que ces désaccords ne sont pas cependant l'essentiel, mais que ces innovations attestent fondamentalement de la « découverte » progressive, par le Conseil d'Etat, de la définition concrète de l'égalité défendue par les solidaristes, qui fut la base, non pas de la généralisation de la socialisation des risques, mais de l'extension des cas où elle fut reconnue comme nécessaire, ainsi que du principe plus général d'*égalité devant les charges publiques*, lequel est tout à fait indépendant de la notion de risque et concerne en l'occurrence les dommages permanents causés aux tiers du fait de l'existence des ouvrages publics[4].

C'est donc à partir de cette conception de l'ordre général conçu comme ordre *social* que se développèrent, à la fin du XIX^e^ siècle, les institutions administratives. Le principe général d'égalité devant les charges publiques en est une première conséquence. Mais la distinction de la responsabilité de l'administration et celle de ses agents encore davantage peut-être, dans la mesure où elle constitue une reconnaissance on ne peut plus claire, dans l'ordre administratif, c'est-à-dire dans les modalités mêmes, les plus concrètes, de l'existence sociale, du fait que le *sujet de l'imputation d'un acte peut ne pas être strictement individuel*. La jurisprudence

---

[1] Voir F. Burdeau, *op. cit.* ; M. Long, P. Weil, G. Braibant, P. Devolvé et B. Genevois, *Les grands arrêts de la jurisprudence administrative*, Paris, Dalloz, 16^e^ éd. (2007), n°5, p. 37-39. Nous reviendrons sur la portée de l'arrêt *Blanco*, généralement considéré comme l'origine du droit administratif, à cause du critère de « service public » qu'il aurait dégagé comme celui de la compétence de la juridiction administrative. Concernant le développement de la juridiction administrative, ce n'est pas notre objet ici ; nous nous contenterons de rappeler que le Tribunal des Conflits, chargé de répartir le contentieux entre les deux justices, avait été instauré pour la première fois sous la II^e^ République, et abrogé en 1852 (v. F. Burdeau, *op. cit.*, p. 202). Pour davantage de développements, voir le chapitre suivant.

[2] M. Borgetto, *op. cit.*, p. 502 sqq.

[3] V. M. Long *et al.*, *op. cit.*, n° 6, p. 40-46.

[4] *Ibid.* P. 46-46 ; et M. Borgetto, *op. cit.*, p. 503.

distingue ainsi, dans les cas de responsabilité de l'administration pour faute, outre la faute personnelle commise par un agent qui outrepasserait ses prérogatives réglementaires, la « faute de service », qui est le fait d'un fonctionnaire individuel mais qui engage la responsabilité du service, et la « faute du service », purement anonyme, qui peut découler de la simple inertie de l'administration – ces diverses fautes pouvant éventuellement servir de base à un « cumul de responsabilités »[1].

En dépit donc du caractère apparemment contradictoire de la justice administrative, dont les origines apparemment peu démocratiques et la double nature de sa juridiction centrale (centre de décision *et* juridiction) semblent devoir en mettre en doute l'impartialité, on considère ainsi, généralement, qu'elle permet plutôt une protection efficace contre l'arbitraire public ; ainsi, la notion de responsabilité de l'administration est considérée comme une garantie de la liberté individuelle plutôt que comme un empiètement sur celle-ci. C'est ainsi que les zones dans lesquelles la jurisprudence administrative refuse par principe de s'aventurer, objets de tous les regards des défenseurs des « libertés individuelles », voient leur extension s'amenuiser : la théorie des « actes de gouvernement » permet par exemple d'encadrer précisément les actes insusceptibles de recours en excluant *a priori* le caractère « politique » du mobile[2]. Demeurent ainsi quelques exceptions, dont témoignent régulièrement des polémiques orageuses où refait surface la bizarrerie du statut du Conseil d'Etat, qu'on accuse alors d'être juge et partie[3]. Si son fondement, qui est la double nature de l'administration (active et juridictionnelle) paraît mal assuré, il conviendrait en un sens de lui reconnaître ce que Maurice Hauriou appelle sa « valeur pratique » en comparaison avec le droit commun[4].

C'est par conséquent cette étrange et remarquable construction, qui vise à inscrire la puissance publique dans un ordre défini de manière claire et positive, dans le langage de la science naturelle moderne, comme *social*, qu'il convient donc d'examiner plus avant pour comprendre le statut exact du gouvernement moderne comme *gouvernement d'Etat*. Analyser sous cet angle ses deux doctrines fondamentales permettra d'en saisir précisément la structuration historique et les aspects contemporains.

---

[1] Voir G. Braibant et B. Stirn, *Le droit administratif français*, 7e éd., Paris, Sciences Po-Dalloz, 2005, p. 324-334, ainsi que M. Long *et al.*, *op. cit.*, n° 2, *Pelletier*, p. 8-15 ainsi que n°33, *Lemonnier*, p. 206-214.

[2] Voir G. Braibant et B. Stirn, *op. cit.*, p. 312-315 ; M. Long *et al.*, *op. cit.*, n°3, *Prince Napoléon*, p. 16-27.

[3] A titre d'exemple, et sans tenir compte de la solidité de l'argumentation, voir Noël Mamère et Simon Charbonneau, « Le Conseil d'Etat, une aberration juridique », *Libération*, 7 juillet 2010.

[4] M. Hauriou, *Précis de droit administratif…*, *op. cit.*, p. 30-37 ; voir aussi G. Braibant et B. Stirn, *op. cit.*, p. 514-516, qui répertorient les arguments pratiques contemporains en faveur du maintien du statut bifide de la juridiction administrative (et spécialement du Conseil d'Etat) ; pour plus de développements, voir *infra*, chapitre 9.

# Chapitre 9

# L'Etat et la notion de service public

## Les médiations collectives de la liberté

La notion de service public remplace la notion de souveraineté comme fondement du droit public.
Léon Duguit, *Les transformations du droit public*

### 9.1 La source sociale du droit chez Maurice Hauriou

L'intérêt manifesté à l'égard de la science sociale naissante par les deux maîtres les plus connus de la doctrine administrative, Léon Duguit (1859-1926) et Maurice Hauriou (1856-1929) est aujourd'hui de mieux en mieux connu. On pourrait dès lors être tenté de les considérer comme d'authentiques penseurs du « social » comme fondement objectif des actions gouvernementales, et c'est à ce titre que les présente Jacques Donzelot dans son étude sur « l'invention du social ». Pour en apprécier plus exactement la teneur, il convient pourtant de préserver la spécificité de leur discours en tant que doctrine *juridique* et non directement philosophique, ce qui permet de comprendre non seulement leur dynamique propre (il s'agit essentiellement de rendre compte de l'évolution concrète du droit contemporain, à travers notamment la jurisprudence du Conseil d'Etat, alors en plein essor), mais aussi leur apport *concret* et *direct* aux *modes institutionnels de l'autorité*.

C'est en effet à partir d'une réflexion proprement *formelle* sur la structure des rapports juridiques, entendus un aspect essentiel des *rapports sociaux*, que ces auteurs ont pu dégager une véritable réflexion sur les modes légitimes de l'exercice du pouvoir. En relisant ces deux œuvres exceptionnelles par leur ampleur et leur originalité, il s'agit donc d'abord de leur ménager la place qui leur revient, avant même sans doute celles des sociologues et des philosophes de leur temps, à l'intérieur d'une généalogie des institutions gouvernementales

contemporaines[1]. En cela, cette étude se veut donc à la fois une analyse historique et critique de leurs doctrines, et un hommage à un type de réflexion original et fondamental, et qui paraît demeurer, à cet égard, largement méconnu[2].

*Le droit, instrument de la rédemption sociale de l'individu*

Comme son contemporain, ami et en partie rival Léon Duguit, c'est pour comprendre ce qu'est le droit de l'Etat républicain que Maurice Hauriou s'est intéressé à la sociologie[3]. Avec la sociologie, en effet, il s'agit pour lui, non tant d'instaurer les principes scientifiques d'une justice sociale, comme chez les socialistes utopistes et encore en un sens chez Durkheim, que de retrouver, aux institutions héritées des régimes autoritaires du XIX^e^ siècle, une légitimité réellement démocratique. Ainsi la sociologie chez Hauriou n'est-elle pas directement une science de gouvernement, mais permet d'éclairer indirectement, et très exactement, semble-t-il, à la manière d'un mythe, la structure des relations de pouvoir dont le droit est le garant.

Si pour Hauriou, la science sociale est l'instrument privilégié de la conceptualisation du droit public, il y a ainsi à cela des raisons qui tiennent à l'histoire de la discipline juridique. Le droit est encore essentiellement civiliste lorsqu'il obtient l'agrégation en 1882, laquelle de fait est encore unique à l'époque. Dans les années 1880, Hauriou, fraîchement agrégé, se trouve contraint d'enseigner cette matière nouvelle et peu considérée qu'est le droit public, et c'est en bonne partie à cause de ce caractère nouveau et inconnu qu'il entreprend une authentique réflexion sociologique, afin de donner à la jurisprudence administrative des bases doctrinales claires[4]. Cette réflexion, marquée initialement par sa lecture de Comte, aboutit non seulement à compléter son enseignement des matières administratives – la première édition de son fameux *Précis de droit administratif* paraît en 1892 – mais aussi à l'introduction d'un

[1] J. Donzelot, *L'invention du social*, Paris, Seuil, 1994 [1984], p. 86-103. Selon P. Contamine (communication personnelle), un auteur tel que Jean Lacroix les tenait pour les plus grands philosophes français du XX^e^ siècle. Il n'est peut-être pas nécessaire, cependant, de le suivre jusque-là pour en reconnaître l'importance majeure.

[2] Nous rejoignons en cela O. Beaud (« Carl Schmitt ou le juriste engagé », *in* C. Schmitt, *Théorie de la constitution*, Paris, PUF, 1993, p. 76) : « en France, la doctrine constitutionnelle contemporaine oscille entre la définition formelle de la constitution (norme suprême) et la définition matérielle (organisation des pouvoirs publics). Toutefois, cette opposition, qui se situe dans la lignée de Jellinek et de Carré de Malberg, méconnaît l'existence de la troisième conception possible de la constitution comme « loi politique » qui domine à la fois l'œuvre de Maurice Hauriou et de Léon Duguit ». Voir également O. Beaud, *La puissance de l'Etat*, Paris, PUF, 1994.

[3] Nous reprenons ici l'essentiel d'une communication faite à l'occasion du colloque « La philosophie politique et sociale en France au XIX^e^ siècle », Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 30 avril 2011.

[4] Nous nous référons, pour tous ces aspects historiques, à la préface importante de Frédéric Audren et Marc Milet, « Maurice Hauriou sociologue », *in* Maurice Hauriou, *Ecrits sociologiques*, Paris, Dalloz, 2008.

véritable enseignement de la sociologie en faculté de droit, enseignement auquel Hauriou ne mettra un terme définitif qu'en 1902.

Outre quelques articles et une correspondance amicale avec Gabriel Tarde, deux livres principalement jalonnent cette exploration aussi pionnière qu'audacieuse : *La science sociale traditionnelle* (1896) et trois ans plus tard les *Leçons sur le mouvement social* (1899). Les deux essais sont à la fois très originaux et fortement empreints de systématicité, ce qui leur donne une allure assez atypique[1]. Le second surtout paraît céder à la forme de vertige interdisciplinaire du « démon de l'analogie » : Hauriou s'y fait le découvreur d'une véritable théorie thermodynamique de la société, et sa réception, chez les physiciens, fut particulièrement désastreuse ; ainsi Henri Poincaré ne répondit jamais à l'envoi du livre, qui fit l'objet d'une critique impitoyable par un physicien nommé Bouasse. Le premier opus, *La science sociale traditionnelle*, qui fit l'objet quant à lui, chez les sociologues, d'un silence poli.

Hauriou, catholique fervent et libéral convaincu, demeurera en fait toujours le civiliste que sa formation juridique initiale l'avait préparé à devenir, et pour qui la liberté individuelle demeure le fondement indépassable des rapports juridiques. De sorte que la doctrine du droit public n'apparaîtra en définitive que comme un détour nécessaire sur le chemin d'une conceptualisation individualiste de l'Etat et de la société en général. Si, comme il l'écrit dans un article de 1894, « un peu de sociologie éloigne du droit, mais beaucoup y ramène », c'est peut-être ainsi au sens où la logique de la responsabilité individuelle telle qu'elle se trouve définie dans le cadre du droit civil doit en dernière analyse prendre le dessus sur une théorie intégrative des rapports sociaux. Il ne s'agit pas, en d'autres termes, de construire un Etat social. Ainsi, dans ce même article, Hauriou reproche à Durkheim de n'opposer, dans la *Division du travail social*, solidarité mécanique et solidarité organique que pour disqualifier la première. Pour lui, au contraire, « les similitudes sociales n'ont point régressé ; par conséquent, la morale reste toujours fondée sur elles »[2]. Il est donc hors de question de fonder les sciences politiques sur une théorie de la solidarité organique et sur la division du travail social : autrement dit, reconnaître la « sociabilité » ne doit pas conduire à théoriser un « socialisme » fondé sur « la complication de la structure d'Etat »[3].

*La science sociale traditionnelle* apparaît ainsi traversée politiquement par une profonde contradiction, à savoir l'opposition entre deux tendances, celle de l'adhésion à la démocratie

[1] Plus tard, en 1916, la seconde édition des *Principes du droit public* sera tout entière construite selon un plan architectonique rigoureux d'inspiration scolastique, Hauriou étant un catholique thomiste.
[2] Voir M. Hauriou, « La crise de la science sociale », 1894, *in Ecrits sociologiques*, Paris, Dalloz, 2004, p. 319.
[3] *Ibid.*, p. 321.

libérale et égalitaire, dont Hauriou semble partager avec Tocqueville l'idée du caractère historiquement inéluctable, et celle qu'on peut qualifier de conservatrice, et que formule le qualificatif de « traditionnelle » dans le titre de l'œuvre[1].

Ainsi, comme le montrent les auteurs de la préface aux *Ecrits sociologiques* d'Hauriou, si ce dernier « fait bien preuve de *réaction* », à l'instar de nombre de juristes de son temps, devant les risques que comporte le suffrage universel, cet aspect de sa pensée se trouve néanmoins tempéré par son adhésion sincère au régime républicain, qui l'empêche de verser dans la théorie politique contre-révolutionnaire, autoritariste, voire pré-fasciste, à la manière de Carl Schmitt. La recherche constante de l'équilibre au moyen d'une inventivité conceptuelle jamais en défaut donne ainsi à cette pensée, en dépit de son aspect brouillon, sa singularité par rapport aux théories élitistes et cyniques du gouvernement représentatif de la première moitié du XX^e^ siècle.

Sur le plan de la théorie sociale, la contradiction politique prend la forme d'une tension entre deux conceptions antinomiques du *devenir de l'humanité*, deux rapports opposés à la temporalité, qu'il importe de distinguer, malgré leur synonymie apparente : « l'évolution » et le « progrès ». Au sein de cette opposition paradigmatique, l'« évolution » permet comme on va le voir de concevoir un devenir temporel qui ne soit pas entièrement tendu vers le progrès sans pour autant être synonyme de régression : c'est le sens du terme « traditionnel ».

Cette « traditionnalité » de l'évolution venant contrebalancer le progrès se trouve ancrée explicitement, quoique à titre d'« hypothèse », dans le récit chrétien de la Chute originelle. Cependant, ce rappel de la condition fondamentale de l'humanité ne se conçoit qu'en contrepoint du progrès, car les deux dimensions du devenir humain se supposent l'une l'autre et sont ainsi mutuellement révélées par leur interaction continuelle.

En effet, la faute est le corollaire (fatal) de l'apparition de la liberté humaine comme telle[2]. Or, puisqu'il ne s'agit pas de toute façon de créer artificiellement un retour à la non-liberté dans la stricte obéissance à la loi du Créateur, ce qui reviendrait à une indifférenciation complète de la libre individualité ou encore, pour le dire dans des termes quasi-hégéliens que l'on trouve parfois sous sa plume, à une absence de conscience de soi, il convient plutôt de comprendre le mécanisme par lequel la liberté individuelle de « différenciation » se trouve incessamment corrigée par les forces sociales d'assimilation (de « production de

[1] Hauriou utilise également celui de « classique », dont il fait un grand usage dans son dernier traité, *Précis de droit constitutionnel*, 2^e^ édition, Paris, Sirey, 1929.

[2] « L'orgueil du moi, qui pour la première fois se réalisait en lui assez pour comprendre le non-moi, s'est révolté contre le non-moi. Le moi a voulu devenir maître de sa propre conduite. Juger le bien et le mal à son point de vue à lui, se faire le centre du monde. Il s'est insurgé contre l'évolution. » M. Hauriou, *La science sociale traditionnelle, in Ecrits sociologiques,* p. 170.

similitudes », dans le lexique haurioutien), lesquelles en retour fonctionnent également comme une condition d'émergence de cette même liberté individuelle[1]. La vie sociale apparaît ainsi à la fois comme notre condition fatale et notre unique échappatoire : « l'état de société, facultatif peut-être avant la faute, devenait après celle-ci la voie même et la condition du salut »[2].

De son côté, dès lors, le « progrès » ne se comprend véritablement que dans le cadre théorique de la Chute : son idée même, souligne Hauriou, provient de la civilisation chrétienne[3]. Au côté de la réalisation individuelle des « différences », la société opère de la sorte à la manière d'une véritable instance de « rédemption », dont l'hypothèse est scientifiquement complémentaire de celle de la Chute. Loin d'être une opération transcendante, la rédemption est donc bien opérée concrètement et matériellement dans l'ensemble des relations sociales, et spécifiquement dans les relations étatiques et religieuses : Hauriou peut écrire dans une réminiscence comtienne que « la société étatique et la société religieuse opèrent continuellement, par des procédés différents, le salut de la société positive qui est continuellement en chute »[4].

L'évolution telle que la comprend Hauriou n'est donc pas incompatible avec celle de Darwin, qu'il nomme la « descendance des espèces »[5]. Cependant, puisqu'elle s'oppose au progrès, l'évolution ici devient synonyme de devenir fatal et aveugle de l'ensemble des espèces vivantes, alors que le premier renvoie à un devenir déterminé par un choix libre et réfléchi d'une individualité différenciée. Aussi, plutôt que de se faire le partisan d'une *contre-révolution*, Hauriou, à la fin des *Leçons sur le mouvement social*, se fera ainsi le théoricien d'une évolution nommée « contr'évolution », laquelle permettrait l'émergence de la liberté à partir du « mécanisme »[6]. Cette contr'évolution, interaction subtile entre inertie et mouvement, semble ainsi dessiner la voie du *véritable* progrès des sociétés humaines, de leur devenir souhaitable, depuis le point de vue, qu'on peut qualifier de mystique, d'une science

[1] En dépit de l'usage récurrent du lexique hégélien de la conscience de soi, il ne semble guère y avoir de référence explicite au philosophe allemand dans les textes d'Hauriou. Il faut dire que le concept haurioutien de temporalité et le caractère irréductiblement individuel de sa conception de la liberté font barrage à une affiliation qui apparaît en revanche de manière plus nette, comme on le sait, chez Carl Schmitt.
[2] *Ibid.*, p. 176.
[3] Laquelle, souligne Hauriou, est bel et bien « pessimiste » : *ibid.*, p. 166.
[4] *Ibid.*, p. 199. On retrouve dans cette typologie l'inspiration comtienne, qui a profondément marqué Hauriou dans les premiers temps de ses études sociologiques (voir F. Audren et M. Milet, *op. cit.*).
[5] *Ibid.*, p. 173.
[6] Et ce en liaison avec une « création du statique en vue de la liberté » ; Hauriou, *Leçons sur le mouvement social*, *in Ecrits sociologiques*, *op. cit.*, p. 129.

sociale globale, qui serait à la fois objective et normative[1]. Comme le souligne Hauriou dans le chapitre préliminaire de *La science sociale traditionnelle*, « la science sociale ne peut pas ne pas se prononcer sur la question de la conduite. (…) Les nations vivront scientifiquement »[2]. Loin de toute neutralité axiologique, la science sociale doit donc être une science de la « conduite ».

Mais si l'évolution doit corriger et rédimer le progrès, c'est bien aussi et d'abord parce que ce dernier est incapable de faire advenir les espoirs qu'il promet. Contrairement à l'évolutionnisme individualiste qui est à l'époque celui de Spencer, ou à l'évolutionnisme institutionnel qui sera plus tard celui de Hayek, le « contr'évolutionnisme » haurioutien ne fait pas de l'inégalité en elle-même la contrepartie nécessaire de la liberté individuelle et du progrès de la civilisation. C'est que de toute façon, le progrès lui-même n'est qu'un élément du devenir moral de l'humanité, puisqu'il ne délivre aucune solution au problème général et fondamental de la *conduite*, ou encore de ce que les juristes positivistes appelleront après Kelsen le problème du *devoir-être*. Hauriou montre, toutefois, que l'idéal d'une société d'égaux n'a pas de sens.

D'une part en effet, le progrès apparaît comme démocratique : développant la liberté individuelle en général, il permet le développement de l'égalité sociale[3]. Mais d'autre part, cette égalisation ne peut se soutenir seule : elle s'accompagne en effet de « conflits » incessants. Ces derniers peuvent être surmontés partiellement, au moyen de la « transaction »[4]. Toutefois – et sur ce point Hauriou cite les *Contradictions économiques* de Proudhon, auteur qu'il connaît bien – les conflits ne peuvent jamais disparaître tout à fait. A l'intérieur du progrès des sociétés humaines vers la liberté, leur persistance des conflits est le véritable révélateur mystique de « l'universelle contradiction » que l'homme porte dans sa chair, et qui paraît empêcher à jamais ce progrès d'advenir harmonieusement[5]. Par là, l'inégalité se réintroduit à l'intérieur de la dynamique égalitariste et libérale du progrès. Et ainsi, de même que l'évolution « réactionnaire » se révèle finalement rédemptrice et socialisante, le progrès de son côté se révèle porteur d'inégalités irréductibles, qui demandent

[1] Voir par exemple cette formulation, qui ne s'éclaire que dans ce contexte : « le progrès considéré comme forme du salut sera un retour à la situation évolutive » (Hauriou, *La science sociale traditionnelle, in Ecrits sociologiques*, appendice).
[2] *Ibid*., p 29.
[3] *Ibid.*, chapitre 1.
[4] Celle-ci peut prendre trois formes. Tout d'abord, Hauriou énonce la nécessité du développement de la forme juridique contractuelle des rapports sociaux en période d'égalisation des conditions ; en outre, la transaction peut aussi se faire par l'utilisation d'une monnaie fiduciaire ; et enfin, par le recours à la loi plutôt qu'au règlement statutaire (*ibid.*, p. 128 sqq). Par opposition, Hauriou remarque que les fonctionnaires sont dans une situation qui s'éloigne du contrat, ce qui explique leurs inégalités (*ibid.*, p. 135).
[5] *Ibid.*, p. 95.

incessamment le secours de médiateurs dénués d'« amour-propre », où l'on reconnaît sans peine des avatars de la figure de rédemption christique[1].

Mais c'est que les contradictions internes de la société sont en réalité surmontées de manière dynamique, au niveau, non pas des individus, mais de la totalité sociale. La dynamique générale des sociétés en progrès peut être illustrée par la métaphore d'un « perpétuel jet d'eau remplissant la vasque, toujours il jaillit de l'eau et toujours elle retombe faisant monter le niveau commun après avoir monté par le plus haut »[2]. Au niveau interindividuel, l'idée paradoxale que l'inégalité soit une condition du progrès de la liberté et donc de l'égalité est ainsi exprimée par le fait que « la division en classes est avantageuse, à condition que celles-ci ne soient pas des castes fermées mais des aristocraties ouvertes »[3].

Cette intuition d'une dynamique foncièrement inégalitaire de la structure sociale culmine dans une théorie générale de l'évolution historique, au sein de laquelle se produit une alternance cyclique de « Moyen-âges » et de « Renaissances ». Les premiers se caractérisent par le règne d'une aristocratie assise sur la propriété foncière, et les seconds, par le régime d'Etat et la possession d'« argent », c'est-à-dire de monnaie fiduciaire[4]. Ce dernier est surtout caractérisé par une forme d'euphémisation et d'abstraction des conflits entre individus tendanciellement égaux, euphémisation qui ne change rien, cependant, à la nécessité anthropologique de l'inégalité dans les relations de pouvoir.

On comprend dès lors que le « régime d'Etat » qu'il oppose au « régime aristocratique » ne signifie aucunement la disparition des inégalités. Toutefois, on le voit bien, Hauriou ne conçoit pas ces dernières sous un angle purement matériel (en termes de quantités de richesses distribuées de manière purement arbitraire), mais bien sous un angle avant tout *structurel*, celui de l'évolution générale des rapports sociaux. C'est paradoxalement la raison pour laquelle il donne raison à une certaine tradition socialiste, qui a souligné tout au long du XIX^e^ siècle que les inégalités sociales relevaient avant tout de *rapports de force*. A Marx d'abord il concède qu'il a « raison » sur l'existence du fait social de la lutte, tout en montrant que la société doit passer des rapports de *force* aux rapports de *pouvoir* institués. Les institutions, que Hauriou ne cessera de théoriser jusqu'à sa mort, sont en effet appelées, dès 1896, « le fait même de la rédemption des organisations sociales »[5]. Quant aux autres socialistes, Proudhon

---

[1] *Ibid.*, p. 119 : « *le médiateur est celui qui n'a pas d'amour propre* » (souligné par l'auteur).
[2] *Ibid.*, p. 139.
[3] *Ibid.*, p. 142.
[4] *Ibid.*, chapitre III, p. 258-260. Voir aussi p. 141 : « au point de vue de l'histoire du progrès il n'y a que deux formes politiques vraiment opposées l'une à l'autre, l'aristocratie féodale et le régime d'Etat ».
[5] *Ibid.*, p. 188 sqq. Ainsi, si Marx a raison, ce n'est pas, comme il le prétend, « que les idées et les sentiments ne soient que la projection dans l'âme humaine des faits économiques », mais bien « parce que la réaction

en particulier, ils « ont parfaitement raison quand ils signalent l'union intime de l'état [*sic*] et des monopoles capitalistiques (…). – Là où ils se trompent, c'est quand ils croient qu'on peut mettre fin à cet état de choses, on ne peut que l'atténuer »[1]. Les inégalités sont donc bien un phénomène structurel, qui tient à la dimension asymétrique des rapports de force, et qui doit être compris comme un élément du vaste mouvement temporel de rédemption sociale.

Loin donc de la théorie libérale de l'Etat de droit qui s'épanouira dans le néolibéralisme (voir *infra*, chapitre 10), le droit n'apparaît donc ici que comme une force fondamentalement *réactive*, venant lutter contre celle du « progrès » égalitaire. L'égalitarisme pur produirait en effet un déséquilibre qui entraînerait le glissement de l'humanité vers le chaos. Du reste, le droit et son idéal « métaphysique » de justice ne suffisent pas à maintenir vivante (et à rédimer) la « société positive », et doivent être relayés pour cela par l'idéal religieux du sacrifice absolu et de la justice inconditionnelle[2].

Ainsi, l'individu qui « réalise » sa liberté par différenciation d'avec ses semblables est comparable à « l'inventeur d'une mine d'or » : « il a trouvé à lui tout seul un métal qui semble précieux par lui-même, pourtant c'est la société qui lui donne sa valeur et de ce chef aurait des droits sur ses lingots »[3]. On peut voir là une remarquable affirmation, avant la lettre, du caractère symbolique et structurel des rapports d'obligation mis en évidence par les anthropologues de la deuxième moitié du XX^e^ siècle, en particulier de la propriété, laquelle n'est ici aucunement fondée, comme dans l'économie classique, sur le travail individuel, mais bien plutôt sur la « condition sociale » de l'homme. Le droit est bien pour Hauriou cet élément conservateur qui est l'expression de « l'évolution » nécessaire et différentialiste au sein même du « progrès » libéral et égalitaire. Il est « l'ensemble des similitudes sociales ; il en est à la fois le miroir et l'instrument, car il est à la fois réceptif et actif ; il reflète ce qui existe, mais il modifie et réforme ; il est une limite du pouvoir ne l'oublions pas »[4].

Dans cette perspective, l'Etat est simplement une forme d'organisation rationnelle des relations de pouvoir, celle qui considère les individus comme libres et égaux[5]. C'est précisément pour cette raison qu'il doit être limité par la force réactive du droit, afin d'éviter la dissolution de la société. Contrairement donc au dogme libéral du XIX^e^ siècle, pour

---

psychique ne se produit que sous l'action économique » : autrement dit, il n'y a pas d'expression immédiate de la réalité sociale dans la conscience d'une classe privilégiée, quelle qu'elle soit, mais les rapports institués sont bel et bien dépendants immédiatement de rapports de force (p. 189, note).

[1] *Ibid.*, p. 234 (note).

[2] *Ibid.*, p. 200-201.

[3] *Ibid.*, p. 183.

[4] *Ibid.*, p. 379.

[5] *Ibid.*, p. 382-383. La démocratie est la forme la plus rationnelle de l'Etat puisque les individus y sont à la fois « l'origine » et « le but » du pouvoir qu'il exerce.

Hauriou, ce n'est pas parce qu'il empêche la liberté individuelle qu'il faut limiter l'Etat, mais au contraire parce qu'il la permet. Et contrairement à la future théorie de Kelsen, qu'il ne citera d'ailleurs pratiquement pas[1], l'Etat pour Hauriou n'est pas non plus la systématisation intégrale des rapports juridiques : il est une forme d'exercice du pouvoir social, un élément déterminant des rapports socio-juridiques. Il s'agit donc de trouver aux côtés de l'Etat d'autres formes de gouvernement et de « tissus sociaux » pénétrés eux aussi par le droit, et susceptibles de contrebalancer le pouvoir étatique central, de sorte que, en définitive, « il n'y a pas une limitation du citoyen, mais il y a une limitation de l'Etat »[2]. « Liberté d'association, décentralisation, représentation corporative »[3] sont les éléments principaux que Hauriou met en avant pour contrebalancer l'excès du pouvoir centralisateur, en écho aux célèbres analyses de Tocqueville sur les dangers de l'exercice tutélaire du pouvoir en démocratie.

En tant qu'élément anti-progressiste, le droit permet en définitive ce qu'il nomme la « révélation sociale »[4]. Cette révélation, que nous avons qualifiée de « point de vue mystique » sur la réalité humaine, consiste proprement dans la part d'« inconscient » que comprennent les relations sociales, et dont le contenu est proprement, comme on l'a vu, la dynamique des relations de pouvoir. Hauriou reproche ainsi à Tarde d'avoir ramené l'inconscient à « un résidu d'actes conscients antérieurs devenus mécaniques par l'habitude », c'est-à-dire d'avoir méconnu la différence radicale de nature entre phénomènes conscients et phénomènes inconscients[5]. En revanche, il donne raison à Marx contre Rousseau pour avoir su faire place à la dimension conflictuelle et inconsciente des rapports sociaux[6]. Ainsi, les relations de pouvoir sont-elles irréductibles aux rapports juridiques, qui n'en constituent en quelque sorte que la trace visible. De leur côté, les relations sociales étudiées par la sociologie ne sont qu'une abstraction académique si elles ne prennent pas en compte le devenir conflictuel où elles se trouvent concrètement inscrites. Plutôt que des faits sociaux stabilisés et quantifiables, ce sont bien les relations de pouvoir, dans leurs transformations constantes, qui doivent être visées par le véritable sociologue. Ainsi le droit n'est-il pas un système de justification abstrait, un système métaphysique tenant sur ses seules bases transcendantales, mais l'élément positif d'un ensemble en devenir, dont tout à la fois il révèle et reconduit la

[1] Voir surtout le *Précis de droit constitutionnel*, *op. cit.*, p. 102-103, et p. 239, qui se limitent à une brève réfutation de l'identification de l'Etat et du droit.
[2] *Ibid.*, p. 397.
[3] *Ibid.*, p. 392-393.
[4] *Ibid.*, chapitre préliminaire.
[5] *Ibid.*, p. 280 (note).
[6] *Ibid.*, p. 30.

stabilité. Il est le versant matériel et inerte du mouvement libre et spontané, son contrepoint nécessaire et inévitable au sein du devenir général des sociétés humaines.

On peut alors considérer qu'à cet égard, la « fantasque » sociologie haurioutienne donne encore à penser jusque dans ses propres limites : elle illustre le fait que, s'il n'y a pas à proprement parler de théorie *scientifique* de l'« ordre symbolique », en revanche, aucune théorie sociale et politique ne saurait véritablement faire l'économie de ce qui, dans les phénomènes sociaux, se manifeste sans s'expliquer, c'est-à-dire les rapports symboliques de pouvoir. Mais c'est aussi le principal obstacle qu'il dut affronter au moment de constituer une théorie de l'Etat, c'est-à-dire de fonder l'autorité publique sur la nature des rapports sociaux.

*La procédure comme instrument institutionnel*

Du point de vue de la théorie de l'Etat, on comprend dès lors que le refus de fonder les décisions publiques sur les seules volontés individuelles mettra le « maître de Toulouse » dans l'incapacité de concevoir l'unité indivisible de l'Etat, ou encore, pour reprendre ses propres termes, sa « personnalité subjective », ainsi que l'exigerait pourtant sa propre adhésion aux principes généraux du libéralisme politique et de la conception moderne de l'Etat. Hauriou est de fait en porte-à-faux avec la théorie de la représentation de John Stuart Mill, qu'il ne cite jamais, au point que l'on pourrait se demander s'il l'a lu, ce qui est assez surprenant chez un auteur d'une telle érudition. Ainsi, pour lui, la délibération est un rouage central du système juridique institué, mais elle ne peut en constituer la base. De fait, le droit en jeu dans la délibération ne repose pas directement sur la liberté individuelle : la délibération ne peut s'analyser comme un simple rapport de personnes individuelles. Comme on va le voir, c'est l'inverse qui est vrai : il ne peut y avoir de relations contractuelles que sur la base de rapports institués, et le droit public permet donc, à cet égard, d'éclairer le droit privé. Pour Hauriou, le véritable fondement de l'ordre public ne peut absolument pas être de l'ordre d'une volonté subjective et humaine : il faut donc qu'il soit objectif.

A travers cette théorisation des fondements objectifs du droit, il s'attache à se démarquer, à l'instar de Duguit, de ce qui lui apparaît comme l'hypersubjectivisme des théories allemandes contemporaines, perçues en France comme l'expression juridique de la tyrannie impériale et bismarckienne. De fait, à concurrence avec celui des plébiscites napoléoniens, le

souvenir de la défaite de 1870 est toujours vivace chez les juristes de cette génération[1]. Hauriou souligne ainsi à chaque occasion que dans sa propre théorie de « l'acte complexe », il n'y a pas de « fusion subjective des consentements »[2]. Mais en outre, il reproche directement à Rousseau d'avoir confondu volonté générale et volonté législative, laissant croire qu'il suffisait de déclarer que le pouvoir appartient au peuple pour que celui-ci puisse l'exercer effectivement et à son profit[3]. Au contraire, si la volonté générale existe bel et bien, elle est celle de la nation *inorganisée*, et correspond à la volonté nationale exprimée et mise en œuvre à travers l'organisation des pouvoirs dans l'Etat, et ce, non pas directement, mais seulement par le biais de ce qu'il nomme, de manière assez énigmatique, « une sorte d'harmonie préétablie » entre cette organisation instituée et cette volonté inorganisée[4].

S'il se méfie des fondations subjectives de l'ordre public, et substitue en ce sens au concept de « souveraineté populaire » celui de « souveraineté nationale », Hauriou ne pousse pourtant pas l'intransigeance objectiviste, comme son contemporain Léon Duguit, jusqu'à faire de la « règle de droit objective » le fondement unique et indépassable de l'ordre social (voir *infra*). Pour lui, le droit qu'on peut dériver d'une telle règle objective, qu'il nomme « le droit disciplinaire », a simplement vocation à protéger l'institution contre ses membres ou contre l'environnement extérieur. On peut le retrouver dans les règlements intérieurs des organisations, et le droit pénal lui-même en est probablement dérivé, mais le droit administratif, articulé autour de la délibération, doit quant à lui en être distingué[5].

Par contraste avec un droit purement objectif, « disciplinaire », Hauriou qualifie le droit qu'il cherche à définir de « statutaire ». On comprend, dès lors, que pour lui, ce qui est intéressant dans la délibération ne soit pas d'abord la valeur du *contenu* des arguments, ni

---

[1] La critique acharnée de l'organicisme et de la théorie de l'autolimitation de l'Etat, qu'il mène en commun avec Duguit et quelques autres, aura pour conséquence malheureuse une incompréhension foncière à l'égard de Carré de Malberg, considéré, de manière profondément injuste, comme un représentant des théories allemandes. On trouve cependant, dans le *Précis de droit constitutionnel*, une défense tardive du concept d'autolimitation : « logiquement, l'autolimitation de l'Etat apparaît comme une absurdité. Historiquement, c'est une vérité constitutionnelle » (*op. cit.*, 1929, p.101 ; voir *infra*) ; voir également la préface à la onzième édition du *Précis de droit administratif* (*in id.*, 12e éd., *op. cit.*, p. XV) : « seul, le pouvoir arrête le pouvoir, soit que des pouvoirs séparés s'empêchent l'un l'autre, soit qu'un pouvoir s'enkyste dans une organisation qu'il aura secrétée lui-même et qui sera dominée par une idée ; ce sera tantôt l'idée de la paix, tantôt celle de la liberté, tantôt celle du service ». Voir *infra*, pour la théorie haurioutienne de l'autolimitation institutionnelle.

[2] M. Hauriou, *Principes de droit public*, 2e éd., Paris, Sirey, 1916, p. 146. L'auteur visé est Jellinek, dont le concept de *Vereinbarung* (union des volontés), assorti de l'idée d'une *autolimitation* spontanée de l'Etat, est aussi bien la cible de Duguit et de Carré de Malberg. Voir déjà Hauriou, *L'institution et le droit statutaire*, *op. cit.*, p. 155-158, note.

[3] M. Hauriou, *La souveraineté nationale*, Paris, Sirey, 1912, p. 16-39.

[4] *Ibid.*, p. 8.

[5] Hauriou, *Principes de droit public*, 1re éd., Paris, Sirey, 1910, p. 137-143. Hauriou reprochera à Duguit d'avoir rabattu le droit des institutions sur le droit disciplinaire, méconnaissant la pluralité essentielle des phénomènes juridiques : voir Hauriou, « De l'autorité juridique du pouvoir politique et des deux couches du droit », *Principes de droit public*, *op. cit.*, 2e éd., Appendice.

même les *effets* qu'elle est susceptible d'avoir sur les préférences des acteurs, mais sa simple *structure formelle*, qui détermine, au seul plan du droit, la valeur de la décision qui en résulte. Pour le comprendre, la théorie juridique doit se muer partiellement en une véritable théorie de l'action collective conçue sur la base des relations de pouvoir[1].

La conception haurioutienne du droit statutaire et de la procédure délibérative s'enracine pour une part dans une vision tragique et pessimiste de l'existence humaine. Si en effet les individus peuvent librement délibérer, c'est seulement parce qu'il y a un certain nombre de *faits* qu'ils ne remettent jamais en question. Ces faits ne sont pas tant d'ordre naturel, mais institutionnel ou social. La délibération est donc profondément solidaire de l'institution, laquelle ne dépend pas intégralement de la volonté de ses membres. Ainsi, l'ordre des faits encadre toujours le champ de notre libre volonté :

> « Si nous réfléchissions bien, nous verrions que les actes des hommes deviennent eux-mêmes rapidement des faits historiques, que par conséquent, le fait nous guette dans nos actes comme la mort guette la vie. A bien prendre, c'est l'acte qui apparaît comme une phosphorescence passagère sur la trame obscure des faits. » (M. Hauriou, *L'institution et le droit statutaire*, *op. cit.*, p. 140.)

Les actes libres sont ainsi eux-mêmes appelés à devenir des faits, lesquels constitueront le socle sur lequel se déploieront les suivants, un processus curieusement appelé par Hauriou « l'adhésion au fait ». Le droit est ainsi la trace des actes précédents en même temps que le témoignage objectif de la limitation de la liberté humaine aux prises avec la dimension objective de la réalité. Ainsi, dans le droit coutumier, le fait est-il appelé le « précédent »[2]. Dans la création du droit par opération délibérative, le précédent est alors transformé par la procédure objective. L'acte proprement collectif de la délibération n'est ainsi qu'une opération inscrite dans une telle « trame » procédurière factuelle et objective, qui permet, d'une part, de relier ensemble un certain nombre de volontés individuelles et singulières (de manière à ce qu'on puisse parler de décision réellement collective), et d'autre part de

---

[1] Faisant mine de s'étonner de l'absence de théorie du pouvoir chez Duguit au profit des concepts de fonction et d'organe, Hauriou ajoute en 1912 : « Cette prétention d'éliminer le pouvoir des matières constitutionnelles, qui sont justement le champ d'action du pouvoir politique, paraîtrait surprenante si l'on ne savait que, pour M. Duguit, il s'agit simplement d'éliminer la notion de pouvoir *en tant qu'elle serait juridique* et de la reléguer dans la politique pure. Tout de même, il reste singulier que le droit constitutionnel n'ait pas justement pour objet de transformer le pouvoir politique pur en quelque chose de juridique » (*La souveraineté nationale*, *op. cit.*, p. 50).

[2] *Ibid.*, p. 11. Hauriou précise : « Il n'y aurait même pas de raison pour que la chaîne des adhésions aux précédents ne se déroulât pas à l'infini, si l'esprit humain n'avait le besoin impérieux de tout conclure et de tout enfermer dans de certaines limites. Il sera donc admis, à un moment donné, que la coutume est immémoriale et, par conséquent, que la règle est définitivement fixée ; ou bien il sera fait une rédaction officielle de la règle coutumière par opération délibérative, ce qui est une autre manière de la délivrer de la servitude des précédents, de leur preuve et de leur discussion. »

constituer à son tour un élément objectif susceptible d'entrer, à titre de fait, dans d'autres procédures délibératives.

« Prenons pour exemple la confection de la loi dans notre régime parlementaire ; elle suppose trois actes successifs au moins : la votation de chacune des deux Chambres et la promulgation du Président de la République. On ne peut pas admettre que ce soient trois actes de consentement concourant ensemble à un accord contractuel des pouvoirs en présence. (…) A mon sens, ils constituent un pacte statutaire, c'est-à-dire une opération liée dans laquelle le consentement de la seconde autorité vient adhérer en acte à la décision prise par la première à un moment où celle-ci n'est plus un acte mais un fait, parce qu'elle a été exécutée, et ainsi de suite. » (*Ibid.*, p. 145-146.)[1]

C'est donc uniquement la forme juridique qui, en tant qu'élément factuel et objectif, permet de penser un acte susceptible d'une imputation collective, ainsi que, d'une manière générale, la cohérence d'ensemble d'un processus dont les développements peuvent être imprévisibles, à la manière dont un « massif de corail »[2] croît par ajouts successifs dans des directions toujours nouvelles, mais toujours de la même façon (selon la même « procédure »). Il peut donc à la limite y avoir hétérogénéité des intentions qui se succèdent au sein de « l'acte complexe » : l'effet de droit restera valide et intelligible si on peut dire que la procédure a été suivie[3].

C'est dans ce contexte que se comprend donc la théorie de la votation à la majorité que nous avons évoqué plus haut (*supra*, chapitre 7) : la procédure, véritable « cérémonie sociale », fait l'objet par les participants d'une révérence qui atteste en réalité de leur reconnaissance de son caractère de rite, c'est-à-dire de pratique foncièrement arbitraire, mais qu'il serait cependant, non seulement malséant, mais surtout ridicule et dangereux de mépriser ouvertement. C'est qu'en effet la ritualisation de la procédure est constitutive de « l'esprit public » sans lequel les participants ne sauraient y trouver du sens ; cet accord tout négatif sur

[1] *Ibid.*, p. 146. Le texte se poursuit ainsi : « Soit la délibération de la Chambre des députés sur un projet de loi. Cette délibération ne saurait être exécutoire à titre de loi puisque la loi n'est pas faite ; elle ne peut être exécutoire qu'à titre de résolution parlementaire enjoignant au bureau de la Chambre de transmettre le texte voté au bureau du Sénat pour la suite de la procédure. Dès lors, cette délibération de la Chambre sera nécessairement devenue un fait lorsque le Sénat discutera la loi à son tour et adhérera au texte voté par la Chambre, puisqu'à ce moment la transmission opérée aura exécuté la résolution parlementaire et d'ailleurs momentanément dessaisi la Chambre. De même, la délibération aura pour effet exécutoire de faire transmettre le texte au Président de la République et cet effet exécutoire sera épuisé par la transmission. De telle sorte que le chef de l'Etat se trouer en présence, non pas de deux actes, mais de deux faits, auxquels, à son tour, il adhérera par la promulgation. »
[2] *Ibid.*, p. 151.
[3] *Ibid.*

la simple forme de leur action leur permet de se porter la considération nécessaire à la vie commune, et de fait à la reconnaissance effective de la liberté de chacun par tous[1].

Une part de mysticisme entre ainsi indéniablement dans la définition scientifique de l'opération procédurale :

> « la procédure est une source du droit indépendante du pouvoir ; elle est la source profonde, à la fois du droit coutumier et du droit légal ; la procédure est l'élément juridique de ce que M. Duguit a appelé la solidarité sociale ; elle n'est pas la seule règle de droit, mais combinée avec le pouvoir, elle est la source du droit légal. » (*Ibid.*, p. 158.)

Comme nous l'indiquions, l'idée de droit statutaire permet donc de rendre compte du droit dit réel (qui caractérise les rapports de propriété individuelle). Les membres des assemblées délibérantes ne délibèrent qu'en vertu des droits spécifiques qui leur ont été conférés par les règles juridiquement établies. Etre doté individuellement d'un statut permet en effet de se faire reconnaître un droit spécifique sur ce dernier, un peu comme les militaires sont propriétaires de leur grade[2]. Le statut est ainsi la base de nouveaux rapports juridiques entre libres individus.

Et c'est finalement l'acte contractuel lui-même qui s'éclaire en définitive par droit statuaire. Car la différence entre le statut et le contrat n'est en fait que d'ordre temporel : dans le cas de l'opération à procédure, la volonté individuelle se saisit de l'acte juridique après coup, tandis que dans le contrat, la volonté subjective est première par rapport à la procédure. Le contrat est donc en vérité une forme de procédure presque héroïque, puisqu'elle se fonde déjà sur des faits qui ne sont pas encore advenus : Hauriou peut ainsi écrire qu'il « représente la tentative la plus hardie qui se puisse concevoir pour établir la domination de la volonté humaine sur les faits, en les intégrant d'avance à un acte de prévision »[3]. Mais il n'en demeure pas moins que comme le disait Durkheim, bien qu'en un sens un peu différent, « tout n'est pas contractuel dans le contrat », en ce que certains éléments de celui-ci, à commencer par sa forme juridique, sont des réalités objectives qui échappent en tant que telles à la libre volonté (subjective) des contractants.

---

[1] « La communauté nationale n'est pas une pâte sociale d'une seule couche, c'est une pâte feuilletée, dans laquelle plusieurs feuillets se superposent, séparés chacun par une nappe d'air. C'est une pâte légère, soufflée par un esprit de liberté », M. Hauriou, *Précis de droit constitutionnel*, *op. cit.*, p. 88.

[2] « L'ensemble des attributions d'un organe constitue une fonction ; l'organe a un droit sur cette fonction, un droit de nature réelle, et ce droit constitue son statut », *ibid.*, p. 169. Ce droit de propriété doit s'entendre de manière non patrimoniale, comme Hauriou le montre à l'occasion de l'analyse du statut des fonctionnaires : il est essentiellement fonction des avantages spéciaux liés à l'emploi et ne porte jamais sur l'ensemble de la fonction. Voir M. Hauriou, *Précis de droit administratif*, 12e éd., Paris, Dalloz, 2002 [1933], p. 749-750 et la note 28.

[3] *Ibid.*, p. 158.

Une telle théorie permet ainsi tout à la fois de rendre compte des limites de l'explication des phénomènes sociaux par le point de vue strictement individuel et subjectif, tout en continuant à considérer la liberté individuelle d'entretenir des rapports singuliers et originaux comme la plus haute réalisation de l'édifice juridico-étatique[1]. Encore une fois, il ne s'agit donc aucunement de bâtir un « Etat de statuts », et de rigidifier de la sorte toutes les relations sociales par le « droit statutaire »[2]. Mais ce dernier a aussi et peut-être d'abord pour but d'éclairer la genèse même des rapports juridiques en les réinscrivant dans des rapports de pouvoir pré-juridiques, et même en un sens pré-discursifs puisqu'ils sont toujours déjà supposés par les délibérations collectives, dont en un autre sens ils constituent également l'objet. Le problème de l'Etat n'est pas tant alors qu'il écrase la liberté individuelle, c'est, bien plutôt, que plus on s'attache à en décrire les modalités procédurales, et plus il apparaît comme véritablement insaisissable. Car de fait, si le droit marque la nature sociale de l'homme, c'est que son origine, pour Hauriou, n'est pas proprement humaine, et que ceux qui consacrent leur propre pouvoir en l'utilisant reconnaissent qu'à travers ses formes solennelles, ce n'est pas tant leur propre autorité qu'ils consacrent, que celle du principe dont il procède, et qui en diffère de manière substantielle. En d'autres termes, si le droit est un instrument, il est impossible d'en identifier les usagers légitimes, ni d'en définir les règles d'utilisation : il relève *in toto* d'une logique hétérogène à celle du naturalisme individualiste. Justifier l'Etat se révèle alors une gageure, tandis que la théorie juridique glisse peu à peu dans les vertiges de la pensée analogique, afin de se trouver réellement de plain-pied avec les jeux ardents des relations de pouvoir, et être à même de décrire au plus près les processus de la structuration symbolique de l'autorité.

[1] Hauriou conçoit ainsi le droit comme une sorte d'infrastructure permettant aux individus de circuler librement d'un espace social à un autre, dans des formulations qui rappellent les métaphores néolibérales ultérieures bien connues du « code de la route » (voir *infra*).

[2] Par exemple, Hauriou voit dans les sociétés commerciales par action, ou encore dans les associations du type de la loi de 1901, des formes de combinaison du statut et du contrat : la forme contractuelle ne suffit pas à rendre compte de tous les phénomènes qui s'y inscrivent.

## 9.2 La politique objective et la crise du concept d'Etat

### *La représentation et le dépassement politique du droit public*

La tentative haurioutienne de justifier juridiquement l'Etat achoppe sur ainsi sur l'impossibilité d'articuler valablement une théorie réaliste et objective des rapports d'autorité, et la théorie moderne du fondement subjectif de ces derniers. Dans la deuxième édition (1916) des *Principes de droit public*, qui reprend à la fois l'analyse de la procédure délibérative et la théorie de la souveraineté nationale développées dans ses travaux antérieurs[1], Hauriou cherche ainsi à montrer comment une souveraineté organisée statutairement, ou en encore institutionnellement, peut être considérée comme la condition de la liberté individuelle. Il affirme ainsi que « le droit constitutionnel n'est (…) qu'une vaste procédure et il est de même du droit administratif »[2]. La question de la légitimité de cette procédure formelle est, en outre, solidaire de sa rationalité, c'est-à-dire de son *utilité*, laquelle doit être quantifiable selon les enseignements de l'économie politique : ainsi, « nombre de cérémonies sont puériles ou déraisonnables, il est au contraire dans la nature du régime d'Etat que toutes ses procédures soient sérieuses et rationnelles, en même temps qu'elles imposent une conduite, elles sont aptes à rendre compte de l'utilité de cette conduite »[3]. Mais alors comment apprécier la rationalité d'une procédure instituante sans tomber purement et simplement dans le pur individualisme utilitaire ? C'est bien semble-t-il le problème qu'Hauriou cherche à résoudre, au moyen d'une théorie complexe de la représentation.

A l'intérieur de l'organisation de l'Etat, dont la règle fondamentale est la séparation des pouvoirs (séparation à laquelle s'ajoute, pour Hauriou, la décentralisation), la prépondérance objective du pouvoir délibérant (dont les organes sont les Chambres législatives) fait que « le régime représentatif transporte complètement l'organisation politique dans la région des idées »[4]. Ainsi, dans les termes de la théorie de la séparation des pouvoirs, Hauriou, de manière classique, interprète le régime représentatif comme étant caractérisé par l'intervention de la caractéristique délibérante du Parlement dans la sphère du pouvoir dit

---

[1] Respectivement et principalement dans « L'institution et le droit statutaire » (*op. cit.*, 1906) et *La souveraineté nationale* (*op. cit.*, 1912).
[2] M. Hauriou, *Principes de droit public*, 2e éd., *op. cit.*, p. 160.
[3] *Ibid.*, p. 161.
[4] *Ibid.*, p. 118. Nous n'entrerons pas ici dans la théorie haurioutienne de la séparation des pouvoirs, dont il suffit de dire qu'elle est à la fois dérivée de Montesquieu et opposée à son interprétation dominante comme autonomie et indépendance des organes et des fonctions.

exécutif[1]. Mais, contrairement à John Stuart Mill[2], Hauriou ne justifie pas cette prépondérance par les seules vertus spécifiques de la délibération.

En 1912, Hauriou avait déjà affirmé que la souveraineté nationale se composait de trois éléments : un élément de « volonté implicite », un élément de « volonté explicite », et un élément de « volonté exécutoire »[3]. Ces catégories sont pénétrées de la conception aristotélicienne du mouvement comme passage de la puissance à l'acte, auxquelles Hauriou tente, inlassablement, de donner une version moderne, en les traduisant dans les termes de la politique de son époque – ce qu'on pourrait aussi voir comme une traduction du langage de son époque dans le langage de la scolastique. Tout le traité de 1916 est ainsi organisé comme une *synthèse dynamique d'éléments hétérogènes*. Toutefois, le concept de délibération utilisé par Hauriou est bien moderne, et lui est même spécifique. Ainsi pour lui la délibération caractérise le deuxième type de volonté, puisque les chambres ont pour fonction de définir et d'« expliciter » les volontés exprimées de façon implicite dans les processus électoral. Cependant, le terme de volonté implicite pour qualifier le statut du corps électoral ne doit pas égarer : Hauriou, de manière classiquement libérale, s'inscrit en faux contre toute théorie de la délégation de la volonté, et pour lui les représentants ne sont en aucun cas supposés porter les volontés préexistantes de leurs électeurs. Se plaçant toujours sur le terrain de l'institution et du droit statutaire, Hauriou préfère ainsi parler d'« investiture » pour qualifier les représentants de la nation : « l'investiture respecte, chez l'agent investi, le caractère autonome de son pouvoir et lui impose simplement l'obligation d'exercer ce pouvoir avec une certaine orientation, au nom de l'investissant »[4].

A première vue, une telle définition recouvre bien la définition libérale du représentant libre de tout mandat, qui s'est imposée au XIX^e^ siècle (voir *supra*, chapitre 6). Mais en réalité, s'ils peuvent être qualifiés de représentatifs, c'est « parce qu'ils marchent d'après des représentations mentales qu'ils se font de la volonté du représenté. Là est l'essence du régime représentatif »[5]. Hauriou, on le voit, joue ici sur les mots : le régime qu'on appelle représentatif n'est pas appelé ainsi en vertu de la capacité des gouvernants à exprimer

---

[1] « Quand on dit « le pouvoir législatif », cela évoque l'idée du Parlement et de sa compétence délibérante, beaucoup plus que l'idée de la fonction législative, qui est caractérisé par la prédominance politique du pouvoir législatif, cette prédominance n'est pas due à l'exercice de la fonction législative, mais à l'intervention du Parlement dans la fonction exécutive où il introduit sa compétence délibérante. » Hauriou, *La souveraineté nationale*, *op. cit.*, p. 49.
[2] Voir J. S. Mill, *Considérations sur le gouvernement représentatif*, Paris, Gallimard, 2009, chapitre V ; *id.*, *De la liberté*, Paris, Gallimard, 1990, chapitre II, et *supra*, chapitre 7.
[3] M. Hauriou, *La souveraineté nationale*, *op. cit.*, p. 45.
[4] *Ibid.*, p. 110.
[5] *Ibid.*, p. 111.

*immédiatement* la volonté d'électeurs à qui ils seraient soumis, mais parce qu'ils ne peuvent l'exprimer que *par l'intermédiaire* d'une « représentation mentale », c'est-à-dire une idée, de la volonté de ces derniers. En cela, le régime représentatif n'est démocratique que parce qu'il est fondé sur une *relation entre gouvernants et gouvernés de nature idéelle* : là encore se laisse voir la conception « structurelle » que Hauriou se fait de la liberté politique des individus, qui n'existe qu'en fonction de la prééminence d'une entité d'un autre ordre, qui excède la dimension purement individuelle de l'existence, et qu'il désigne comme étant la condition sociale de l'humanité. Ainsi, il n'y a pas de contrôle rétrospectif des représentants par les électeurs comme dans les reconstructions contemporaines du gouvernement représentatif, mais élaboration mentale par les gouvernants de la conformité de leurs actes avec la volonté des gouvernés. Ce n'est pas la représentation « absolue » de Hobbes, car rien ne dit que cette idée que les gouvernants se font est effectivement en accord avec celle des gouvernés : ils sont donc toujours susceptibles d'une *désillusion*, les électeurs pouvant, selon l'expression consacrée, leur *retirer leur confiance*, dans un vote qui ne fait qu'exprimer publiquement un état d'esprit déjà existant. La justification se joue donc bien en ce sens sur une autre scène que celle des relations sociales ordinaires, une scène qui en est toujours le présupposé, mais dont la stabilité n'est jamais garantie (et le sens, toujours incertain), et qui finalement n'en constitue que *l'envers*.

Cependant, Hauriou rejoint par ailleurs les positions libérales plus classiques en affirmant que c'est qu'elle est nécessairement publique, contrairement aux formes « aristocratique » ou « bourgeoise » d'organisation de la souveraineté nationale, la délibération parlementaire permet la démocratisation progressive du régime[1]. Les deux principes de légitimation, objectif (idéel) et subjectif (individuel) paraissent donc jouer de manière simultanée. Dans les *Principes de droit public* de 1916, la « synthèse » de la souveraineté nationale prend des accents quasi hégéliens, mais qui permettent de développer l'idée qu'il existe ce qu'on pourrait appeler une *procédure objective instituante*, qui permet de comprendre la liberté, non pas comme le contrôle direct des représentés sur leurs représentants, mais comme le produit d'une mécanique institutionnelle. S'appuyant sur l'autorité de Montesquieu, Hauriou affirme ainsi que la vie des nations libres est caractérisée par « l'atmosphère » générale de liberté qui y règne, et qui est le vrai but des institutions politiques[2]. Il montre ainsi que ce qu'il nomme

[1] *Principes de droit public*, 2e éd. *op. cit.*, p. 627 *sqq*. Le point d'accord avec B. Manin ne peut être ici que partiel.

[2] *Ibid.*, p. 115 : « la liberté politique est, pour l'institution corporative, ce que la liberté tout court est pour l'individu humain. (…) Elle est une atmosphère de liberté pour tous les éléments de l'institution, gouvernants et

« l'opération représentative » permet de rendre compte de la synthèse des dimensions objectives et subjectives de la procédure juridique, qui, pris ensemble, constituent les éléments fondamentaux de la liberté politique[1].

Pratiquement parlant, si la procédure est un rituel, la représentation est un « drame » : celui d'une *prise de conscience collective d'elle-même* par une collectivité nationale ayant ainsi accédé au statut de véritable *sujet* politique. L'effectuation concrète et dynamique de la volonté collective est ainsi inséparable d'un mouvement d'abstraction, dans lequel se manifeste l'essence spirituelle de la vie commune : ce « drame », « qui pousse graduellement les décisions gouvernementales vers l'état subjectif (dans la volonté commune), se joue à l'intérieur de l'idée d'œuvre sociale, laquelle ne demande qu'à devenir un sujet conscient »[2]. La tension constitutive de la théorie haurioutienne de l'institution de l'Etat semble ainsi trouver sa résolution théorique dans une forme d'idéalisme subjectiviste où l'on retrouve les accents hégéliens d'une Idée absolue cherchant à se saisir d'elle-même à travers les consciences individuelles qu'elle met en mouvement, et qui, dès lors, ne peuvent l'exprimer séparément, mais seulement collectivement.

En elle-même, la discussion devient alors moins importante que l'opération même qui conduit à la décision destinée à être exécutée, c'est-à-dire à l'action concrète qui devient un élément de la vie du peuple lui-même[3]. En d'autres termes, la représentation n'est pas seulement le propre du gouvernement représentatif entendu comme synonyme de « régime parlementaire », mais désigne en fait plus largement le processus cognitif par l'intermédiaire duquel une décision peut être considérée *en général* comme légitime, et partant obligatoire

---

gouvernés ; chaque élément y conserve ses positions relatives, mais avec plus de jeu, plus de choix, plus de raison. » Voir Montesquieu, *De l'esprit des lois*, I, XI, chap. 3 à 6, et *supra*, chapitre 6.

[1] Véritable innovation par rapport à la première édition des *Principes de droit public*, cette synthèse paraît expliquer l'adoption dans ce traité d'un plan architectonique à mi-chemin entre Hegel et Saint Thomas d'Aquin, ce qui impliquait une importante refonte de la première version de 1910. Mais cette innovation entraîne aussi des conséquences sur la doctrine même de la souveraineté nationale. En 1910, celle-ci « consiste dans l'équilibre du pouvoir de la nation et du pouvoir de gouvernement » (*op. cit.*, p. 467) ; équilibre qui en lui-même n'est donc pas saisi par le droit. En 1916, la « synthèse pratique » de l'individualité objective et de la personnalité subjective est bien exprimable juridiquement, puisqu'elle consiste dans « l'acte exécutoire » (c'est-à-dire destiné à être exécuté), et tout particulièrement dans « l'opération représentative » (voir *infra*). Avec sa théorie des trois types de volonté, l'essai sur la souveraineté nationale apparaît bien ainsi à mi-chemin entre les deux.

[2] *Principes de droit public*, 2e éd. *op. cit.*, p. 302.

[3] Le droit, pour Hauriou, ne peut être réellement défini que si l'on inclut aussi dans cette définition son devenir historique effectif ; ainsi, la science du droit ne se réduit pas chez lui à l'étude des règles positives, mais se prolonge dans une véritable philosophie de l'histoire : « le droit positif est réalisé en tant que règle, il est formulé en tant que règle, mais son action n'est pas par là épuisée. Cette règle formulée a maintenant elle-même un nouveau pouvoir par cela même qu'elle est exécutoire, et obligatoire et applicable ; il subsiste en elle un devenir qui ne sera épuisé que quand elle fera partie de la législation morte d'un peuple disparu » (*ibid.*, p. 34).

par tous les individus concernés, gouvernants comme gouvernés[1]. Elle est, pour ainsi dire, le moment de la spiritualisation du pouvoir, dans lequel, de simple expression unilatérale et subjective d'une supériorité de puissance, celui-ci se renverse objectivement, et simultanément chez tous les organes de la souveraineté nationale, en manifestation de *l'autorité*. En cela, la représentation désigne *à la fois* le processus cognitif et le drame théâtral ; c'est une prise de conscience subjective formée objectivement par les « cérémonies sociales ».

Il en résulte que cette représentation ne peut se réduire à aucun mode particulier de désignation des gouvernants. Elle est donc plutôt une manière de définir le phénomène de l'institution du pouvoir comme autorité politique. C'est en ce sens que les Anglais ont pris l'habitude de distinguer le roi proprement dit de « la Couronne », laquelle peut être considérée comme réellement représentative de la nation, au même titre que les parlementaires élus quoique pas de la même manière[2]. On comprend alors que ce soit finalement le chef de l'Etat, au-dessus même des Chambres représentatives comme des partis politiques, qui soit amené à incarner à lui seul, *par l'unité personnelle de son action*, l'unité effective de la collectivité politique et partant de la souveraineté nationale[3]. Certes, l'organisation constitutionnelle de la nation (en particulier la séparation des pouvoirs) empêche l'absorption totale de la nation dans sa volonté singulière, qu'Hauriou illustre par la formule de Louis XIV : « l'Etat, c'est moi »[4]. C'est également le sens, comme on va le voir, du droit administratif lui-même. Il convient, en outre, de faire la part des hésitations et des revirements qui caractérisent le *work in progress* qu'est l'œuvre d'Hauriou, et dans laquelle le travail de justification est sans cesse repris en fonction des éléments nouveaux susceptibles d'y trouver une place, tout en modifiant l'équilibre général de l'ensemble[5].

---

[1] C'est bien entendu la constitution, règle statutaire, qui détermine précisément l'identité des électeurs. Séparation des pouvoirs et constitution sont, avec la publicité des lois et la centralisation du pouvoir, les quatre éléments fondamentaux de « l'individualité objective » de l'institution d'Etat (*ibid.*, p. 115-116).

[2] « Le régime réside donc essentiellement dans l'opération mentale de la représentation des idées politiques par des systèmes organisés d'idées et non pas dans l'opération électorale, plus ou moins organisée en mandat, d'où sortent les représentants (…) La nomination à l'élection n'est qu'une modalité habituelle du régime représentatif, elle n'en est pas l'élément essentiel. » (*ibid.*, p. 647). On peut aussi penser à la définition du roi comme représentant de la Nation chez les Constituants de 1791, à laquelle Hauriou fait également mainte allusion. Sur ce point qui fut l'objet d'importantes controverses, voir P. Brunet, *Vouloir pour la nation*, Paris, LGDJ, 2004, p. 221-253.

[3] *Principes de droit public*, 2e éd. *op. cit.*, p. 673 : « le chef de l'Etat symbolise l'unité de la souveraineté » ; et p. 675 : « la fonction du chef de l'Etat est tellement importante que c'est de la forme qu'elle revêt qu'est déduite la forme même de l'Etat ». En dépit des ressemblances, il convient néanmoins de distinguer le statut du chef d'Etat haurioutien de celui du prince hégélien (voir chapitre précédent).

[4] *Ibid.*, p. 602, note.

[5] Dans l'organisation de la souveraineté nationale, l'organisation des suffrages est ainsi désignée comme une « question aiguë » : évoquant la souveraineté au sens organique et la souveraineté au sens révolutionnaire, inorganique, caractérisé par les « appels au peuple » de type plébiscitaire, il ajoute qu'« il faudrait, sans doute,

Il découle de cette théorie de la souveraineté nationale (entendue explicitement par opposition à la notion de « souveraineté du peuple »[1]) que les citoyens demeurent toujours dans la position de consentir aux décisions publiques plutôt que d'en être à l'origine par leurs propres volontés. Mais en réalité, poussé à bout, ce raisonnement montre bien plutôt l'impossibilité de définir objectivement la légitimité de l'Etat[2].

*L'institution, au-delà de l'Etat*

En 1916, l'organisation constitutionnelle de la souveraineté, qui est une forme d'autolimitation *objective* par décentralisation du pouvoir[3], comprend en effet trois éléments : « constitution », « représentation » et « sujétion ». Si la première définit la place des juges, et la seconde celle des gouvernants, la troisième correspond bien entendu à celle du peuple. Au regard des conceptions contemporaines de la liberté politique comme participation et autogouvernement, le terme de « sujétion » paraît indiquer une régression spectaculaire vers l'Ancien Régime. Cependant, *à l'intérieur* de l'institution corporative, qui constitue le véritable sujet de la liberté politique, Hauriou confère au peuple trois types possibles d'action: l'adhésion incomplète aux décisions gouvernementales, grâce à sa liberté d'opinion, qui peut même aller jusqu'à la *résistance* à des ordres manifestement injustes[4] ; la possibilité positive, inversement, de « collaborer », avec fidélité et loyalisme, aux décisions publiques, qui mérite pour Hauriou d'être pleinement prise en compte ; et enfin « l'esprit public », lequel est un autre nom du « civisme »[5].

---

réaliser une combinaison des deux tendances. (…) Peut-être la république représentative, à base de souveraineté nationale corporative, pourrait-elle s'accommoder d'un certain impérialisme populaire. Il y a, du moins en ce sens, l'expérience américaine » (*ibid.*, p. 633).

[1] *Ibid.*, p. 630.

[2] Voir en ce sens F. Linditch, pour qui le refus haurioutien d'étendre le concept de personnalité morale au droit constitutionnel « ouvre en définitive (…) les portes du droit public moderne », où la notion de personnalité, restreinte au droit administratif, s'y voit en outre concurrencée par d'autres notions, en particulier celle de service public (« La réception de la théorie allemande de la personnalité morale de l'Etat dans la doctrine française », *in* O. Beaud et P. Wachsmann (dir.), *La science juridique française et la science juridique allemande de 1870 à 1918*, Presses Universitaires de Strasbourg, 1997, p. 216 ; voir *infra*). Mais comme on le voit déjà, on pourrait aussi bien, cependant, parler d'une authentique *difficulté* laissée au droit public moderne, dans lequel la notion de personnalité morale de l'Etat continue bel et bien d'avoir cours.

[3] Par opposition à l'autolimitation spontanée et subjective de Jellinek.

[4] Ce reliquat de non-consentement aux décisions gouvernementales fait que la souveraineté doit être dite « imparfaite », mais cela pour Hauriou ne fait que renforce la nécessité toute mystique de l'autorité, qui est une « nécessité vitale » (*ibid.*, p. 667). Encore une fois, il convient de souligner que *l'inachèvement* des institutions, et leur imperfection, est un élément essentiel de leur définition, qui marque à nouveau que Hauriou est bien plutôt juriste que philosophe, et s'intéresse toujours plutôt au droit qu'à l'ordre du monde.

[5] *Ibid.*, p. 656 *sqq*. La définition que donne Hauriou de l'esprit public est éclairante à un double égard, sur le plan descriptif et sur celui de ses modes de justification : il consiste en effet en « un état d'esprit généralement répandu parmi les citoyens, qui fait que ceux-ci ont conscience de leur souveraineté de sujétion et sont

Et c'est finalement sur cet esprit public, aspiration *indirectement exprimée* des volontés individuelles, car médiée en quelque sorte par l'organisation politique de la nation, que le chef de l'Etat peut directement prétendre se fonder :

« Placé au-dessus des partis, n'ayant point la responsabilité du gouvernement, le chef de l'Etat est d'ailleurs en excellente situation pour se laisser pénétrer par l'esprit public et pour se faire l'interprète des aspirations profondes qu'éprouve le pays dans ses moments d'unanimité. » (M. Hauriou, *Principes de droit public*, 2e éd., 1916, p. 673.)

Ainsi, Hauriou retrouve donc en un sens l'unanimisme qu'il condamnait, en 1912 notamment, chez Rousseau et les contractualistes. Mais c'est une unanimité retrouvée seulement par l'intermédiaire de l'organisation statutaire de la nation. La volonté générale ne peut toujours pas s'exprimer par elle-même, immédiatement. Ainsi ne trouvera-t-on pas chez Hauriou d'irruption mythique de la volonté populaire sur la scène politique comme chez Carl Schmitt : au contraire, tout y est affaire de médiation spirituelle et de composition collective des forces, nulle décision collective ne peut y apparaître de manière immédiate et spontanée, dans la ferveur de l'acclamation et de l'identification[1].

En outre, les organismes nationaux non étatiques sont eux aussi pénétrés par le droit national et ont également quelque chose de statutaire, ce qui limite la seule puissance de l'Etat centralisé. Certes, si Hauriou défend le syndicalisme, il se montre hostile au droit de grève, même dans le monde industriel, « parce que ce serait le droit à la guerre privée »[2]. De même, dans ses développements sur « les institutions de la famille », il exprime les inquiétudes contemporaines sur la dépopulation nationale et se laisse aller à la déploration de la corruption des « mœurs publiques » par « une liberté inorganisée de la presse et du théâtre » (l'émancipation des femmes étant vue quant à elle comme la manifestation d'un « besoin irréfléchi d'individualisme égalitaire »), et recommande entre autres la « suppression du divorce », « l'orientation morale donnée à l'instruction publique des garçons et des filles »,

---

déterminés à l'exercer dans l'intérêt de l'Etat. (…) [Il] est fait des trois vertus théologales, foi, espérance, charité, appliquées au régime d'Etat ; il est fait d'intelligence de la chose publique, de la confiance en la chose publique, d'amour et de dévouement pour la chose publique » (*ibid.*, p 660-661).

[1] Sur la représentation chez C. Schmitt, voir *supra*, chapitre 7. De fait, les « mœurs », qui semblent constituer le dernier mot du problème de la volonté générale chez Rousseau, ne sont pas sans faire écho à ce que Hauriou appelle « l'organisation objective de la nation ».

[2] Hauriou, *Principes de droit public*, 2e éd, *op. cit.*, p. 743. Pour ce qui est des fonctionnaires, Hauriou plaide pour une solution modérée, consistant à reconnaître aux fonctionnaires un statut, avec des associations professionnelles qui veilleront sur celui-ci, ainsi que le partage de la direction de certaines fonctions avec le pouvoir central. Cette position tranche avec le refus d'un Durkheim d'accorder aux fonctionnaires le droit de se syndiquer. Voir P. Birnbaum, « La conception durkheimienne de l'Etat : l'apolitisme des fonctionnaires », *Revue française de sociologie*, 17-2, 1976, p. 247-258. Duguit, comme on le verra, semble à mi-chemin entre les deux.

« le rétablissement de la paix religieuse » au motif que « l'institution du foyer a besoin de l'ascétisme chrétien », et enfin, « une organisation de la liberté de la presse telle que celle-ci soit incitée à mettre sa très puissante influence au service des institutions de la famille et au service de la repopulation »[1].

Eléments constitutifs de la souveraineté nationale, elles n'en demeurent pas moins extérieures à l'institution étatique *stricto sensu*. Dans cette variante très singulière de la théorie de la représentation, la logique instituante déborde donc en quelque sorte du cadre étatique à laquelle voudrait l'associer Hauriou[2]. Or c'est également ce que, semble-t-il, il a malaisément accepté. Dans la grande étude de 1925 sur la théorie de l'institution, l'Etat disparaît tout à fait, ce qui est paradoxal puisque c'est généralement cette théorie que l'on cite comme l'expression la plus achevée de sa doctrine[3]. L'institution y acquiert alors sa formulation canonique comme processus de structuration de relations d'autorité et d'obligation, que Hauriou nomme « fondation », et dont on ne saurait souligner assez le caractère tout à la fois concret et spirituel :

> « une institution est une idée d'œuvre ou d'entreprise qui se réalise et dure juridiquement dans un milieu social ; pour la réalisation de cette idée, un pouvoir s'organise qui lui procure des organes ; d'autre part, entre les membres du groupe social intéressé à la réalisation de l'idée, il se produit des manifestations de communion dirigées par les organes du pouvoir et réglées par des procédures. » (M. Hauriou, « La théorie de l'institution et la fondation (essai de vitalisme social) », *Cahiers de la nouvelle journée*, n°4, 1925, p. 10.)

Hauriou se contente de distinguer deux types d'institution, les « institutions-personnes », dans lesquelles « l'idée devient le sujet de la personne morale qui se dégage dans le corps constitué », et les « institutions-choses », dans lesquelles les éléments (pouvoir organisé et manifestations de communion) « ne sont pas intériorisés dans le cadre de l'idée d'œuvre », lui restant ainsi « extérieurs » et demeurant donc uniquement un « principe de limitation » pour la

---

[1] *Ibid.*, p. 767-772. Il faut souligner que cette « organisation de la liberté de la presse » suppose pour lui de la soustraire aux « influences d'argent » au moyen d'une « organisation syndicale » (indépendante, donc, des puissances économiques et financières), qui lui permette de prendre « librement, mais fermement (…) conscience de son rôle social » (*ibid.*, p. 772). Hauriou, d'autre part, s'est toujours montré un partisan ferme et constant du droit de vote des femmes, même si ses raisons relèvent plutôt comme on s'en doute du « droit statutaire » que d'un féminisme « anti-essentialiste » d'allure contemporaine.

[2] Comme le montre bien Jean-Arnaud Mazères, « il est significatif que, dans toute l'œuvre du maître de Toulouse, ne se trouve jamais établie autrement que de manière allusive une relation entre la théorie de l'Etat et la théorie de l'institution. Pour importante qu'elle soit, l'institution médiation d'une nature pluraliste de l'Etat n'est pas vraiment centrale dans cet ensemble complexe d'éléments enchevêtrés qu'Hauriou met en place dans les *Principes de droit public* » (« La théorie de l'institution de Maurice Hauriou ou l'oscillation entre l'instituant et l'institué », *in Pouvoir et liberté. Etudes offertes à Jacques Mourgeon*, Bruxelles, Bruylant, 1998).

[3] M. Hauriou, « La théorie de l'institution et la fondation (essai de vitalisme social) », *Cahiers de la nouvelle journée*, n°4, 1925, p. 2-45.

volonté spontanée des individus[1]. Les premières sont évidemment plus intéressantes que les secondes, qui s'en déduisent par contraste, et ce sont elles qui font l'objet de l'analyse. Celle-ci peut être qualifiée de synthétique, non seulement parce qu'elle constitue une nouvelle refonte des thèmes déjà présents dans les œuvres antérieures, mais aussi parce qu'elle constitue un véritable syncrétisme de droit, de sociologie, de théologie, de physiologie, ainsi que de psychologie expérimentale matinée de réminiscences scolastiques et d'allusions bergsoniennes.

Après avoir analysé les termes de la définition que sont « l'idée d'œuvre » (à ne pas confondre avec un *but*, extérieur à l'acte même, ni avec une *fonction*, trop strictement déterminée), le « pouvoir de gouvernement organisé » (par la séparation des pouvoirs et le régime représentatif) et les « manifestations de communion » (à ne pas confondre avec la conscience collective des sociologues), Hauriou met en lumière le « triple mouvement » de l'institution, comme mouvement d*'intériorisation* (de l'idée dans les consciences individuelles, à titre d'objet de leur volonté), de *l'incorporation* (dans une série d'organes de gouvernement, à l'image de ceux de l'individu) et finalement de la *personnification*[2]. Dans une série d'analogies, il compare terme à terme l'institution à la personnalité individuelle, et prend l'Etat comme « type de la personnalité corporative » mais sans en faire « l'institution des institutions » comme dans les *Principes de droit public* – une formule en réalité plus suggestive qu'éclairante[3]. Plutôt qu'une théorie de l'Etat, la théorie de l'institution est plutôt une théorie du pouvoir et de l'origine réelle des rapports d'autorité. On voit un pouvoir « minoritaire » au sein d'une collectivité se servir du droit pour se donner une assise objective. Au terme du processus, il y a superposition de la « personnalité morale » à « l'individualité objective du corps », sans que la première se substitue à la seconde, qui en forme dès lors comme le « subconscient »[4]. Leurs rapports peuvent être définis comme suit : le pouvoir de volonté conscient permet l'autoréflexion de « l'idée d'œuvre » qui est le cœur de l'institution, ainsi que, concomitamment, sa permanence dans le temps : « l'incorporation de l'idée directrice dans une institution lui assure donc, grâce à la continuité d'action du pouvoir organisé qui en découle, l'établissement et le maintien d'un ensemble de situations juridiques au milieu desquelles il lui est extrêmement avantageux de se mouvoir »[5]. Mais réciproquement, la stabilité de l'institution requiert un équilibre général des forces, raison

[1] *Ibid.*, p. 10-11.
[2] *Ibid.*, p. 11-21.
[3] M. Hauriou, *Principes de droit public*, *op. cit.*, 1re éd., 1910, p. 126 (la formule étant déjà reprise de la 6e édition du *Précis de droit administratif*). Voir J.-A. Mazères, *loc. cit.*, p. 286-287.
[4] M. Hauriou, « La théorie de l'institution… », *loc. cit.*, p. 26-27.
[5] *Ibid.*, p. 29-30.

pour laquelle le « contrôle de la raison des élites par les psychismes élémentaires de la masse (…) apporte la dernière touche à la responsabilité morale, suprême caractéristique de la personnalité »[1].

Il y a alors évidemment une inertie propre à la masse corporelle, de nature à empêcher le développement délibérant de l'idée d'œuvre, comme le sommeil vient interrompre la conscience. C'est donc le propre du pouvoir conscient que de créer une *continuité artificielle*, susceptible de maintenir intact dans la durée le fragile lien de l'obligation instituée, afin que les forces incorporées ne retournent pas à l'état de matière inorganique, mais continuent de progresser, à la manière d'une armée en marche animée d'un « mouvement lent et uniforme » grâce à la vigueur toujours renouvelée de sa discipline[2].

> « Rétroagissant dans le passé comme il anticipe sur l'avenir, le pouvoir jette des ponts entre chacun des états de la conscience, à la façon de ces soufflets qui, jetés entre les voitures, rétablissent la continuité trépidante d'un rapide.
>
> Dans tout acte de volonté consciente, il y a un pouvoir inclus. En tout cas, il y en a dans les manifestations de communion des membres d'un groupement corporatif, soit qu'un pouvoir délibérant majoritaire y intervienne, soit qu'un pouvoir délibérant majoritaire s'y dégage. L'action de ce pouvoir peut rétroagir en ce sens qu'elle peut régler les conséquences actuelles de situations créées dans le passé, elle peut anticiper sur l'avenir en ce sens qu'elle peut régler des situations qui se créeront dans le futur. La loi, œuvre subjective d'un pouvoir délibérant majoritaire, se définit une règle générale, en ce sens qu'elle règle l'avenir à perpétuité jusqu'à ce qu'elle soit abrogée ou modifiée. » (M. Hauriou, *ibid.*, p. 31.)

A la manière d'une personne, l'institution peut alors vouloir, mais aussi s'obliger et être responsable de ses actes. Il convient cependant de souligner que, contrairement à Hegel, Hauriou insiste davantage sur les aspects tâtonnants et incertains du processus instituant que sur sa propre nécessité irrépressible. S'il y a bien une logique du processus, elle dépend d'abord de la capacité des gouvernants à la mettre *en œuvre* (y compris contre la volonté des gouvernés[3]) et si elle se définit par sa durabilité, sa fondation et sa dissolution constituent pour elle des moments essentiels. L'Etat est convoqué à titre d'illustration typique de cette théorie de la personnalité de l'institution : il n'en constitue pas le couronnement, et c'est

---

[1] *Ibid.*, p. 27-28.

[2] La métaphore de l'armée en marche (« *agmen* ») est utilisée dès 1910 (*Principes de droit public*, 1re éd., *op. cit.*, p. 7) et est reprise en 1929 dans la deuxième édition du *Précis de droit constitutionnel* (v. *infra*).

[3] « La « communion fondative » est une opération de pouvoir autant qu'une opération consensuelle » (*op. cit.*, p. 39) ; « la vérité est que la formation du faisceau des consentements parallèles est pour partie l'œuvre d'un pouvoir et que le *liber volui* y est fortement nuancé d'un *coactus volui* » (*ibid.*, p. 38).

plutôt l'Eglise qui apparaît dans le texte comme le modèle de toute institution sociale depuis le « lancement » de son idée par le Rédempteur en personne[1].

C'est seulement en 1929, dans la seconde édition du *Précis de droit constitutionnel*, que Hauriou, par un renversement profond que nous ne ferons ici qu'évoquer, fait converger tous les rapports de pouvoir vers l'Etat, mais au prix d'un véritable oubli des aspects an-étatiques de la logique instituante. Aussi n'est-ce pas une théorie de la personnalité en général qui ouvre le texte, mais directement une « doctrine du pouvoir » (chap. 1) suivie d'une théorie de « l'ordre social » (chap.), laquelle aboutit sur celle de l'Etat (chap. 3). Il n'y a pas de théorie de *l'articulation* des différentes institutions, tout au plus Hauriou affirme-t-il que l'Etat « l'emporte sur les institutions similaires, non seulement par sa structure formelle parfaite, mais par la mise en valeur de l'ordre individualiste qu'il contient »[2]. Délaissant les synthèses scolastiques de 1916 – en partie, semble-t-il, du fait d'une réception un peu perplexe de la part du public – il ne revient pas pour autant à l'exposé un peu désordonné des « équilibres » de 1910. Car s'il reprend la métaphore de l'armée en mouvement, c'est pour souligner qu'il revient spécifiquement aux *gouvernants* de saisir la délicatesse et la hauteur de leur tâche :

> « Sans doute ce mouvement lent et uniforme de cet ordonnancement de cadres ne va pas lui-même sans des modifications dans les cadres. Ce n'est pas seulement la matière humaine qui se renouvelle, ce sont aussi les cadres (…). Mais ces modifications se produisent elles-mêmes avec lenteur et avec précaution : elles n'affectent chaque fois qu'un petit nombre de formes. (…) C'est, d'ailleurs, la grande affaire du gouvernement de veiller avec une extrême sollicitude à la modification des formes et des institutions. De ce point de vue, il y a gouvernement d'institutions plutôt que gouvernement d'hommes, parce que les institutions importent à la durée de l'ordre social plus que les hommes.
>
> (…) Les Etats sont des armées civiles en mouvement qui, de même que l'*agmen*, sont tenues de conserver soigneusement leur ordre de marche. » (M. Hauriou, *Précis de droit constitutionnel*, *op. cit.*, 1929, p. 74-75.)

Pour fascinant que soit ce passage du point de vue d'une théorie réaliste des institutions, qui dévoile la spécificité de *l'art politique*[3], il n'en est pas moins révélateur de ce que produit une analyse des rapports de pouvoir dans le cadre d'une théorie des institutions : une justification immédiate de l'autorité au nom du maintien de l'ordre. Une inflexion essentielle est donnée à toute la doctrine en ce sens. Ainsi, au sein même de l'équilibre des pouvoirs d'Etat, le législatif semble alors s'effacer derrière l'exécutif, et la faculté délibérante derrière

---

[1] *Ibid.*, p. 33-34.
[2] Hauriou, *Précis de droit constitutionnel*, *op. cit.*, p. 76.
[3] « La politique doit être définie comme la science et l'art des équilibres de pouvoir », *Principes de droit public*, *op. cit.*, 1re éd., 1910, p. 20.

la faculté exécutoire[1]. Les gouvernants doivent être suffisamment indépendants pour éviter de faire glisser l'Etat « de la centralisation au fédéralisme, puis du fédéralisme à l'anarchie et à la décomposition », les démocraties représentatives peuvent être qualifiées franchement d'« aristocraties d'institution » et d'une manière générale, il convient de distinguer la « direction » de la « participation », « l'autorité » de la « confiance », « l'action » du pouvoir de sa « matière inerte » ; ce que Hauriou résume par une formule empruntée à Sieyès : « l'autorité vient d'en haut, la confiance vient d'en bas »[2]. En outre, le « pouvoir discrétionnaire » est si bien (« comme chacun sait ») « l'essentiel du pouvoir »[3], que Hauriou a des formules sur l'état d'exception qui évoquent les analyses de Carl Schmitt[4].

Si toutefois Hauriou imprime un tel tour autoritaire pour clore son système sur lui-même, c'est aussi que, *à l'intérieur* de sa théorie de l'exercice de la puissance publique organisée en « régime administratif », un certain nombre de flottements le rendaient nécessaires. C'est ce qu'il faut souligner pour mieux comprendre la portée de la contribution haurioutienne à l'élaboration des institutions publiques.

*Les incertitudes de la puissance publique : police économique et propriété publique*

Si les gouvernants doivent maintenir l'ordre public, celui-ci est pour Hauriou susceptible de définition matérielle : il n'y a d'Etat que pour les individus. Nous avons évoqué à la fin du chapitre précédent la théorie haurioutienne du régime administratif, dont le caractère juridictionnel fait en quelque sorte contrepoids aux dangers d'une centralisation excessive de pouvoir d'Etat par ce moyen. Il convient cependant de préciser encore (autant qu'il est possible étant donné l'aspect foisonnant et partiellement contradictoire de l'œuvre) les modalités exactes de l'exercice du pouvoir d'Etat sous la forme de la police. Si en effet Hauriou ne reprend pas les catégories libérales classiques de l'Etat et de la société, il ne

[1] « C'est dans le pouvoir exécutif que se trouvent la véritable autorité et le véritable pouvoir de gouvernement ; le pouvoir législatif – avec son pouvoir de domination – n'est là que pour le contrôle du pouvoir exécutif » (*Précis de droit constitutionnel*, *op. cit.*, 2e éd. 1929, p. 29). Voir également, sur ces deux point, J.-A. Mazères, op. cit. ; E. Millard, « Hauriou et la théorie de l'institution », *Droit et Société*, 30-31, 1995, p. 381-412, que nous suivons ici largement. Voir également N. Foulquier, « Maurice Hauriou, constitutionnaliste (1856-1929) », *Jus politicum*, n°2, 2009, disponible sur internet à l'adresse suivante : http://www.juspoliticul.com/Maurice-Hauriou.html.

[2] M. Hauriou, *Précis de droit constitutionnel*, *op. cit.*, respectivement p. 138, 141, et p. 180 à 185.

[3] *Ibid.*, p. 185.

[4] « Dans les temps anormaux, c'est-à-dire en cas de *pouvoir de fait* ou *gouvernement de fait*, il faut convenir franchement qu'on se trouve en dehors du Droit. C'est alors qu'il convient de faire appel à la doctrine théologique de l'origine divine du pouvoir, laquelle se joint à la sagesse humaine pour conseiller aux sujets la patience tant que le gouvernement de fait n'est pas tyrannique et jusqu'à ce que lui-même soit devenu pouvoir de droit par le consentement coutumier » (*ibid.*, p. 14, n. 5).

conçoit les différentes institutions qu'en fonction des individus. Or les relations marchandes constituent le véritable élément subjectif, fondamental, par lequel se déploie la puissance publique personnifiée (ou plutôt le processus de sa personnification). Comme Durkheim, en effet, Hauriou récuse l'idée que le besoin naturel d'échanger soit l'origine de la division du travail ; cependant, plutôt que de parler de transformation des rapports de solidarité ou ce qu'il nomme « la loi du moindre effort », il préfère exposer le problème en termes d'équilibres de pouvoirs[1]. L'ordre des échanges économiques est en cela consubstantiel au régime d'Etat, qui en tant que tel lui donne son cadre général, et en tant que régime administratif en fait la « police »[2].

Si la puissance publique incarne une union d'intérêts, c'est ainsi uniquement de manière formelle : c'est ce qu'il nomme de manière étonnante un « communisme juridique », qui mène à « l'incorporation du marché à l'intérieur de la nation centralisée »[3]. La logique économique imprègne tellement l'œuvre d'Hauriou qu'il compare constamment les gouvernants à des « gérants d'affaire », et l'institution publique elle-même ne paraît pas obéir en cela à une logique différente que la moindre entreprise privée[4]. La liberté ne consiste donc pas pour lui en autre chose que dans la capacité individuelle à circuler librement d'une institution à une autre ; il dénie ainsi à tout autre personne qu'aux gouvernants la capacité de faire, par sa participation aux institutions, autre chose qu'approuver ou désapprouver les cadres existants sans jamais contribuer à leur transformation. Si nette est pour lui la frontière entre élite éclairée et masse inorganisée que la participation ne peut jamais constituer pour lui une forme de décision, ce qui donne aux institutions qu'il décrit un aspect figé, inerte, et purement instrumental, qui constitue une des principales différences de sa pensée avec la théorie hégélienne de l'Etat, comme avec les différents « néoinstitutionnalismes » en science sociale[5]. En revanche, sa doctrine offre des analogies avec la conception néolibérale d'un Etat garant des seules procédures, avec notamment la métaphore récurrente du Code de la route : « si, pratiquement, le droit de l'Etat se ramène à une police de la voirie, c'est que, presque

---

[1] C'est ainsi qu'il comprend la raison de la division du travail chez Durkheim : M. Hauriou, *Principes de droit public*, *op. cit.*, 2e éd., 1916, p. 49, note.

[2] « Sous le régime administratif, le gouvernement tout entier prend l'aspect d'une police civile » (*Principes de droit public*, *op. cit.*, 2e éd., 1916, p. 583).

[3] M. Hauriou, *Principes de droit public*, *op. cit.*, 1re éd., 1910, chap. VII ; 2e éd., 1916, p. 342-371.

[4] Voir notamment *Principes de droit public*, *op. cit.*, 2e éd., 1916, p. 667 : « il n'y a pas délégation de souveraineté faite par la nation à ses représentants (…) et par conséquent il n'y a pas de mandat, mais gestion d'affaires » ; *Précis de droit constitutionnel*, *op. cit.*, p. 186, où l'on trouve des accents schumpétériens avant la lettre : « toute l'opération électorale n'est qu'une vaste gestion d'affaire dans laquelle le peuple est manœuvré par des syndicats de politiciens, et, par conséquent, les représentants élus par lui sont des gérants d'affaire autonomes sur lesquels il ne garde qu'un contrôle et une investiture ».

[5] Voir *supra*, chapitre 8, en ce qui concerne K. Polanyi, et *infra*, chapitre 10, pour les théories contemporaines des organisations.

complètement, la nation se ramène à un public d'individus qui vont et viennent à travers toutes les entreprises »[1]. Encore une fois, ce caractère d'inertie institutionnelle est paradoxal, car il va à l'encontre du vitalisme qui traverse de part en part la théorie de l'institution en 1925. Mais à vrai dire, l'ambivalence était déjà perceptible dans la première théorie sociale, qui affectait la liberté individuelle de valeurs à la fois positives et négatives, le social étant vu, de son côté, à la fois comme sa condition et comme sa limitation.

C'est donc la « société d'ordre économique » qui exprime le mieux l'individualité subjective de la nation instituée en Etat administré. Par conséquent, la propriété matérielle constitue à la fois la réalisation concrète de la liberté et la manifestation de son essence. Cette thèse assez paradoxale est encore développée dans une note de la 12e édition du *Précis de droit administratif,* où Hauriou, citant Gabriel Tarde, la résume finalement d'une manière particulièrement lapidaire : « être, c'est avoir »[2]. Pour les individus, le droit n'est donc bien qu'un instrument, en aucun cas une fin auxquelles leur volontés doivent être subordonnées comme dans une totalité organique ; mieux, « ce corps est leur armure parce qu'elles sont engagées dans la bataille »[3]. Il est si pénétré de l'esprit foncièrement individualiste des institutions modernes qu'il va jusqu'à qualifier de « retour à la barbarie primitive » la « prétendue évolution de la responsabilité civile vers la théorie objective du risque » dont on a vu au chapitre précédent l'importance pour la théorie solidariste[4].

Si donc Hauriou ne s'embarrasse pas du problème de l'articulation de la société et de l'Etat, c'est que le naturalisme individualiste est pour lui d'une telle évidence que ses catégories s'appliquent aussi à la puissance publique elle-même. Au début de la doctrine du pouvoir de 1929, il n'hésite pas à citer Henri Fayol, équivalent français de Taylor et l'un des principaux théoriciens de la rationalisation du travail au sein des entreprises[5]. Ainsi, le

---

[1] M. Hauriou, *Principes de droit public*, *op. cit.*, 2e éd., 1916., p. 502 ; et *infra*, chapitre 10, pour les conceptions néolibérales des institutions publiques. Voir encore cette définition haurioutienne de la procédure : elle « est une sorte de route tracée et l'ensemble des procédures est une voirie. Or (…) l'assiette qu'on lui donne [*à la route, NB*] est, en général, un juste milieu entre plusieurs directions. Ces routes, ces directions sont en même temps règles de droit parce qu'emportées dans le tourbillon, il n'y a point moyen de ne pas les suivre à moins de s'échapper du milieu social » (*ibid.*, p. 164). Hauriou s'est de fait beaucoup intéressé aux problèmes de voirie (précision que nous devons à E. Millard).

[2] M. Hauriou, *Précis de droit administratif*, *op. cit.*, 12e éd., 1933, p. 47.

[3] M. Hauriou, *Principes de droit public*, *op. cit.*, 2e éd., 1916., p. 108.

[4] *Ibid.*, p. 43, note. Les lecteurs de ses notes d'arrêt sont familiers de ces emportements ; ainsi les défenseurs contemporains du service public dans le domaine culturel seraient-ils désorientés par la célèbre note sous l'arrêt *Astruc* selon laquelle « le théâtre représente l'inconvénient majeur d'exalter l'imagination, d'habituer les esprits à une vie factice et fictive au détriment d'une vie sérieuse et d'exalter les passions de l'amour lesquelles sont aussi dangereuses que celles du jeu et de l'intempérance » (cité *in* G. Braibant et B. Stirn, *Le droit administratif français*, Paris, Sciences-Po-Dalloz, 7e éd., 2005, p. 166).

[5] M. Hauriou, *Précis de droit constitutionnel*, *op. cit.*, 1929, p. 15-16 (« ce n'est pas seulement dans sa gestion des affaires économiques que le pouvoir d'Etat fait des entreprises, c'est aussi bien dans sa conduite des affaires

problème social (qui à vrai dire ne se pose pas davantage, du moins dans ces termes) paraît résolu si les gouvernants sont assez avisés pour permettre le développement d'une « classe moyenne » et l'atténuation des tensions sociales[1]. Or si la finesse et le sens symbolique d'Hauriou (alliés à son indéniable témérité théorique[2]) lui permettent de distinguer une logique des institutions irréductible à la logique individualiste, son conservatisme foncier l'empêche de voir que cette même distinction doit aussi s'appliquer aux relations économiques, dont on ne peut rendre raison par une simple juxtaposition d'un droit devenu purement instrumental et de libres volontés individuelles.

A cet égard, la confusion qui touche la théorie du *domaine public*, c'est-à-dire de l'application à l'Etat de la théorie naturaliste des échanges marchands fondée sur une notion de propriété privée dérivée du Code civil, apparaît comme révélatrice des contradictions profondes de la doctrine haurioutienne[3]. Mikhaïl Xifaras a mis en lumière le rôle essentiel du maître de Toulouse dans cette « transposition » des catégories conceptuelles du droit civil au droit public, transposition qui masque en fait la *substitution* dans le droit public de la conception libérale et individualiste de la propriété comme « maîtrise souveraine » conférant un *droit d'user et d'abuser de tout bien corporel*, à l'ancienne théorie du « droit de garde », dans laquelle l'Etat, à l'égard du domaine public considéré comme propriété de la multitude indéfinie des citoyens, jouait le rôle d'un tuteur légal à l'égard de ces derniers[4]. De la sorte, « non seulement l'Etat s'approprie les droits du public, *mais il prend littéralement sa place* », au point qu'on peut dire que « c'est peut-être sur ce coup de force (…) que s'est construite la science administrative moderne »[5]. Désormais, il faudra croire que « respirer de l'air, boire de l'eau de pluie ou regarder la mer exigent une appropriation préalable »[6]. La justification qu'en donne Hauriou, d'après M. Xifaras, se laisse en effet ramener à l'idée que, à un certain stade de l'évolution des rapports socio-juridiques, l'Etat prenant conscience de lui-même se sait

---

politiques », *ibid.*, p. 16, note). Voir Henri Fayol, *Administration industrielle et générale. Prévoyance-organisation-commandement-coordination-contrôle*, Paris, Dunod, 1956 [1916].

[1] *Ibid.*, p. 370 : « Dans un état d'équilibre, une certaine liberté peut s'établir pour la majorité des individus, et il peut se constituer une classe moyenne ».

[2] Evoquant le caractère risqué de son hypothèse sur la personnalité juridique de l'Etat, il estime qu'« il faut prendre un parti héroïque » (*Principes de droit public, op. cit.*, 1re éd., 1910, p. 71).

[3] Voir M. Xifaras, « Le code hors du code. Le cas de la « transposition » de la propriété au droit administratif », *Droits*, 42, 2006, p. 49-74.

[4] Cette théorie de la tutelle, qui conduit à considérer les citoyens comme des mineurs, n'est évidemment déjà guère satisfaisante, et n'a en effet pour objet, comme le souligne M. Xifaras (*loc. cit.*, p. 56), que de sauver la cohérence de la théorie dominante de la propriété privée. Sur ce point, voir également M. Xifaras, *La propriété, étude de philosophie du droit*, Paris, PUF, 2004.

[5] M. Xifaras, *loc. cit.*, p. 61.

[6] *Ibid.*, p. 66.

également propriétaire de lui-même (« être, c'est avoir »), ce qui légitime l'appropriation par lui des choses communes, pourvu que ce soit le « public » qui en jouisse[1].

Or paradoxalement, loin d'unifier parfaitement les catégories juridiques sous une seule et même conception de la liberté individuelle, entendue comme auto-appartenance de soi-même et des choses, la conception française de la propriété publique s'est engagée, après Hauriou et quelques autres, dans des contradictions de plus en plus profondes, oscillant perpétuellement entre l'idée de maîtrise souveraine et de relation d'appartenance sans droit de disposition. C'est ainsi qu'à l'heure actuelle, « le Conseil d'Etat lui-même n'hésite pas à reconnaître que les personnes publiques sont propriétaires du domaine public, dont elles ne disposent pas librement, et que la libre disposition est un élément constitutif du droit de propriété »[2]. La propriété publique apparaît à cet égard comme une véritable limite de la doctrine haurioutienne, un terrain qu'il semble lui-même avoir renoncé à fouler[3]. Or cette impuissance paraît bien relever d'une incohérence foncière qui rejaillit sur la conception générale que se fait Hauriou des rapports entre l'individu et l'institution.

Non seulement ce double soubassement théologique et individualiste des institutions publiques se révèle une grande source de confusion, mais il témoigne d'un profond dogmatisme qui tient aussi bien de l'ethnocentrisme que de l'individualisme modernes. Esprit libre incontestablement, Hauriou s'attache à dégager la « valeur pratique » du droit administratif pour les particuliers, mais son attitude est pour le moins ambiguë, et laisse aussi bien à penser que ce droit a surtout une valeur pour les gouvernants, ou à tout le moins, pour s'en tenir à la structure générale des institutions modernes, qu'il accorde à l'économie politique ainsi qu'à à ses fondements épistémologiques et anthropologiques une objectivité et une valeur pour le moins discutables.

C'est à de telles ambiguïtés, et aux risques de compromissions aussi bien institutionnelles que sociales qu'elles impliquent, que pour sa part Léon Duguit a voulu se soustraire, en relevant considérablement la hauteur de la règle de droit, de façon à la mettre hors de portée des manipulations gouvernementales comme des interprétations utilitaristes.

---

[1] *Ibid.*, p. 62-66.
[2] *Ibid.*, p. 72 ; la référence est son arrêt *Gaz de France* du 21 novembre 2002.
[3] Après de multiples tentatives contradictoires il reconnaît son ignorance dans la 9e édition de son *Précis de droit administratif* (cité par M. Xifaras, *ibid.*, p. 70-71). En outre, d'après cet auteur, on peut reconnaître, dans les solutions incomplètes et contradictoires qu'il a laissées, autant de préfigurations des différentes conceptions du domaine public en usage dans la doctrine contemporaine.

## 9.3 Règle, force et solidarité : Duguit et l'Etat de service public

Comme celle de Maurice Hauriou, l'œuvre de Léon Duguit est vaste et foisonnante, même si elle est sans doute moins confuse et moins irrationaliste. On ne trouvera pas chez Duguit de théorie rédemptrice de la société, et même si celle-ci n'est pas sans flottements, il n'est pas besoin de faire appel à une logique mythique pour saisir la signification immédiate de sa doctrine. Il est en cela, comme on le verra, un lecteur de Comte plus strict et plus fidèle que son confrère et ancien condisciple, lui qui, dans son magistère bordelais, voisine avec le fondateur de la sociologie scientifique moderne. En outre, il ne s'agit pas tant pour lui – à première vue du moins – de justifier l'autorité de l'Etat que d'en critiquer l'exercice en le rapportant à ses véritables fondements.

En effet, comme le fera Kelsen, Duguit récuse, du moins en principe, la distinction entre droit public et droit privé, et commencer par analyser sa conception de l'Etat reviendrait en ce sens à partir du résultat au lieu de partir du véritable principe, qui est, comme chez Durkheim, la transformation lente et inéluctable des rapports juridiques et sociaux – en l'espèce, les rapports dits de droit privé, puisque le droit public est apparemment d'origine plus récente. Comment donc parvient-il à transposer en droit ce que son collègue sociologue énonce pour les faits sociaux ? Et quel rôle assigne-t-il au gouvernement au milieu des rapports sociaux ? Pour le suivre dans sa vaste réflexion, il semble que l'on puisse prendre au mot la profession de foi « réaliste » par laquelle il conclut son essai de 1911 : « le réalisme n'est ni une école, ni une doctrine ; il est une méthode, la seule méthode féconde, la seule méthode scientifique dans quelque ordre de connaissances que ce soit. Il faut observer les faits, les analyser et en faire la synthèse »[1]. Nous partirons donc de la manière dont Duguit analyse la réalité juridique à travers une théorie du *fondement social de l'obligation juridique*, afin de comprendre l'effort qu'il essaie alors de mener à son terme de « synthèse » entre *l'objectivité de la justice* et *l'autorité de l'Etat*, afin de faire lui aussi valoir le point de vue de l'ordre et de la justice à l'intérieur de la réalité sociale.

### *L'objectivité de la règle et le fondement social de l'obligation juridique*

Comme Hauriou a constamment repris et remanié son *Précis de droit administratif* au cours de ses onze éditions successives parues de son vivant, le cœur de l'œuvre de Duguit a

[1] Léon Duguit, *Les transformations du droit privé depuis le Code Napoléon*, Paris, La mémoire du droit, 1999 [1920 ; 1re éd. 1911], p. 176.

fait l'objet de remaniements successifs : il s'agit des deux volumes sur « l'Etat » parus en 1901 et 1903, modifiés par la suite sous la forme d'un *Manuel de droit constitutionnel*, puis finalement sous celle du monumental *Traité de droit constitutionnel* dans ses trois éditions successives en trois, puis en cinq volumes[1]. Ce n'est pas comme on le verra le seul point commun entre ces deux œuvres souvent présentées comme antagonistes. De même en effet que Hauriou, Duguit s'attache à trouver dans la structure des relations sociales à la fois la source et le fondement du droit. Mais pour lui, cette structure n'est *pas d'une autre nature* que la lettre même du droit : au contraire, le droit n'est vraiment juste que quand il exprime directement et adéquatement la réalité sociale. Il n'y a pas de « mythologie scientifique » chez Duguit, mais il y a en revanche une conception mythologique de la science, comme fenêtre ouverte sur le réel même, à l'exclusion de tout autre discours.

Duguit part en effet du principe que la règle de droit *n'est autre* que la nature même du lien social, c'est-à-dire les relations solidaires qui existent immédiatement entre les individus, et qu'il n'est jamais besoin que de la « constater » – comment, il ne le dit pas. Son propos est tout entier dirigé vers la nécessité de développer une autre grammaire juridique, une grammaire épurée des confusions d'un droit civil qui ne connaît que des individus armés de leurs volontés particulières.

Ce faisant, il ne s'agit pas pour Duguit d'opposer à l'attristante société d'individus le principe d'institutions collectives chaleureuses et accueillantes dont l'Etat serait le modèle et le principe. Il s'agit, tout au contraire, de critiquer la source conceptuelle de l'injustice, à savoir les catégories d'individu et de droit subjectif, qu'il identifie, à l'instar d'Hauriou mais pour le critiquer, comme la base de l'Etat libéral.

Car si l'action des citoyens de l'Etat n'a pour légitimité que la propre volonté de ces derniers, c'est d'abord parce que les gouvernants de cet Etat s'en sont d'abord approprié l'autorité, faisant immédiatement de leur volonté subjective la lettre même de la loi. C'est du féodalisme que vient selon Duguit cette conception qui fait de l'égoïsme le principe de l'existence, au mépris de la justice comme de l'ordre et de la discipline sociale. Le féodalisme est l'origine des rapports contractuels, et c'est encore de lui que provient l'idée jusnaturaliste de contrat social[2]. On ne saurait nier que cette thèse présente un caractère provocateur dans la mesure où elle souligne le caractère contre-révolutionnaire des catégories dominantes du droit

[1] L. Duguit, *L'Etat, le droit objectif et la loi positive* (ci-après EDOLP), Paris, A. Fontemoing, 1901 ; *L'Etat, les gouvernants et les agents* (ci-après EGA), Paris, A. Fontemoing, 1903 ; *Manuel de droit constitutionnel*, 4e éd., Paris, de Boccard, 1923 ; *Traité de droit constitutionnel*, Paris, de Boccard, 2e éd. (3 vol.), 1923, 3e éd. (5 vol.), 1930.
[2] L. Duguit, EDOLP, *op. cit.*, p. 70.

civil, et c'est en cela que l'on peut dire que l'analyse du droit public est chez Duguit le principe d'une remise en cause de l'ensemble du droit et de ses bases civilistes, bien qu'il se défende constamment de fonder un droit public distinct et autonome par rapport au droit privé : il s'agit justement d'abolir enfin le principe de l'autorité de l'Etat par un fondement authentique et scientifique du droit sur les relations sociales elles-mêmes[1]. Il y a alors un risque, qui est celui d'une dissolution, non seulement de l'Etat, mais bien de tout principe d'autorité, ce qui attirera à Duguit la critique la plus célèbre formulée à son encontre par Hauriou (mais que ce dernier fit disparaître dans la deuxième édition de son livre) :

> « On envisage trop souvent le pouvoir sous la forme simplifiée du commandement et de la contrainte sans se préoccuper de sa fonction, on en arrive alors, ainsi que l'a fait M. Duguit, à considérer la puissance publique comme une simple force, « la plus grande force », et à lui dénier toute légitimité propre ; on tombe alors dans ce que l'on pourrait appeler « l'anarchisme de la chaire. » » (M. Hauriou, *Principes de droit public*, 1re éd., *op. cit.*, 1929, p. 79.)

Cette tension entre une théorie de l'unité du droit et une critique du droit civil à partir d'une remise en cause des fondements de l'autorité de l'Etat traverse toute l'œuvre du maître bordelais. S'agit-il d'une remise en cause des fondements de l'autorité ou de l'autorité elle-même ? C'est bien semble-t-il faute d'avoir su maîtriser suffisamment cette distinction que Duguit a été conduit à passer de la critique des fondements de l'autorité à l'insistance sur son but légitime, sans parvenir réellement à relier celui-ci à ceux-là de manière claire et cohérente.

Au départ, la solidarité dont se réclame Duguit n'est pas tout à fait celle de Durkheim : là où celui-ci montrait que la division du travail se substituait peu à peu aux similitudes, celui-là insiste plutôt sur la coexistence, au sein des « nations » modernes, des deux formes qui « se pénètrent et se complètent réciproquement »[2]. Toujours est-il que ces deux formes de solidarité apparaissent à la conscience individuelle sous la forme d'un impératif de conduite, à quoi elle ne peut se soustraire. En fonction du degré de civilisation, elle reste confusément à l'état de règle morale ou se précise et s'affirme sous la forme de la règle de droit[3]. Mais en principe, la politique s'y laisse ramener tout entière. A la différence des règles naturelles qui agissent à la manière des causes, dans sa relation à la conscience individuelle la règle impose un *but*, qui n'est autre que la solidarité sociale :

---

[1] *Ibid.*, p. 187 : « quant au fond du droit, il n'y a point, selon nous, de différence entre le droit public et le droit privé ».

[2] *Ibid.*, p. 78. Duguit va jusqu'à reprocher à Durkheim d'avoir restreint la sphère du droit pénal à la seule solidarité par similitudes (*ibid.*, p. 215-216). La référence à la nation n'est pas exclusive d'un dépassement (souhaitable) dans une forme plus générale et plus solidaire des relations sociales.

[3] *Ibid.*, p. 81-102.

« s'il y a une loi sociale, elle ne peut être qu'une loi des buts, c'est-à-dire une règle de conduite, parce qu'elle s'applique à des volontés. Elle se résume tout entière en cette formule : Veux la solidarité. Règle de conduite variable et contingente en ses applications, mais toujours identique à elle-même dans son fondement ; règle de conduite qui est vraiment la règle de droit, s'imposant à tous avec la même vigueur. » (L. Duguit, *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*, Paris, A. Fontemoing, 1901, p. 615.)

Comme on le voit le problème de *l'interprétation* de la règle de droit ne constitue pas pour Duguit un problème majeur, comme si le caractère scientifique (et indissociablement moral) de l'entreprise emportait, par sa simple rigueur formelle, la matière même des normes considérées[1] ; même si, comme on va le voir, la place qu'il est néanmoins amené à accorder à la notion de conscience ne sera pas sans faire problème au sein de son objectivisme intégral. On compare parfois le positivisme de Duguit à celui de Kelsen pour en déplorer le manque de rigueur. C'est qu'il ne s'agit pas tout à fait du même positivisme[2]. Celui de Duguit, hérité de Comte, se veut à la fois ancré dans les sciences de la nature et dans une réalité sociale conçue elle-même, de fait, comme une réalité *naturelle*. Celui de Kelsen, au contraire, est plutôt un héritier de Hume et de Kant, et n'a que faire de la naturalité présumée du lien social : seuls comptent pour lui les rapports *d'obligation*, qu'il juge irréductibles aux rapports de cause à effet étudiés par la science naturelle. Il s'agit donc pour lui de transposer la rigueur de celle-ci à l'étude de ceux-là, sans rien perdre en cours de route de sa profonde rationalité (mais sans aller jusqu'à considérer comme nous que cela revient *in fine* à mettre en cause le partage même entre sciences naturelles et sciences humaines). Sur ces prémisses dissemblables, ils font preuve d'une rigueur comparable : mais le premier se dirige alors vers une véritable théorie politique du droit, tandis que le second donne les éléments et la grammaire d'une conception non politique (ou non « idéologique », pour reprendre ses propres termes) de la normativité juridique[3]. Ainsi pour Duguit, les normes juridiques peuvent être considérées, avec les normes économiques et les normes morales, comme des parties de la norme sociale,

---

[1] Dans une critique des auteurs allemands, de Hegel à Ihering et à Jellinek, emporté par son positivisme, il en vient à énoncer la formule d'une politique intégralement juridicisée (qu'il semble plutôt concevoir comme un droit politisé) : « il n'y a pas de règle politique qui ne soit une règle de droit, et un acte qui n'est pas conforme au droit ne peut être un acte politique. Il est temps d'en finir avec cette séparation de la politique et du droit, qui depuis trop longtemps est invoquée pour couvrir les tyrannies de tout ordre » (*ibid.*, p. 1118-119).

[2] V. notamment E. Pisier-Kouchner, *Le service public dans la théorie de l'Etat de Léon Duguit*, Paris, LGDJ, 1972 ; C. M. Herrera, « Duguit et Kelsen : la théorie juridique, de l'épistémologie au politique », *in* O. Beaud et P. Wachsmann (dir.), *op. cit.*, p. 325-345.

[3] V. H. Kelsen, *Théorie pure du droit*, 2e éd., Paris, LGDJ, 1999, en particulier p. 24-31, 83-84 et 111-116. Voir également et en revanche *supra*, chapitre 5 (section 4), pour un rapprochement entre Durkheim et Kelsen sur leurs théories de l'imputation, fondées toutes deux sur la théorie confuse de l'origine sociale des rapports causaux, et sur l'ethnocentrisme qui traverse leurs deux œuvres de manière identique.

alors que Kelsen s'attache au contraire à mettre en lumière l'autonomie relative des systèmes normatifs sans préjuger de leurs relations ni de leur coordination[1].

L'essentiel de l'effort de Duguit, parallèlement à sa critique des fondements individualistes et subjectivistes des rapports de droit, se porte donc sur la notion d'*acte juridique*, qu'il s'agit pour lui de débarrasser de toute trace de subjectivité en montrant que la volonté individuelle n'entre pas en ligne de compte. On peut distinguer à cet égard trois aspects essentiels de sa réflexion. Le premier consiste en une théorie générale de l'acte, en tant qu'elle est dirigée essentiellement contre le paradigme volontariste et contractuel. Le second est la typologie des actes juridiques entendus comme actes gouvernementaux, à cause de la distinction entre les actes juridictionnels, législatifs et administratifs dans le droit public français[2]. Le troisième se rattache au précédent : c'est une étude de la loi positive proprement dite, dans laquelle il est amené à faire la distinction entre ce qu'il nomme les parties « normative » et « constructive » de celle-ci. Les difficultés de son système se concentrent donc sur ces trois aspects de la théorie de l'acte juridique, qui forment en quelque sorte le noyau conceptuel de sa théorie du droit public – même si, paradoxalement, cette théorie de l'acte vise à abolir la distinction entre droit public et droit privé – et font pour cette raison l'objet de reprises et de perfectionnements incessants jusque dans les dernières versions du *Traité de droit constitutionnel*.

Pour montrer que la volonté n'a en tant que telle aucune part à la définition de la règle de droit, Duguit affirme que seule compte sa conformité ou sa non-conformité avec cette règle. Pour ce faire, il introduit la notion de *situation juridique subjective*, qui permet de traduire ce qu'il était convenu d'appeler un *droit subjectif* dans les termes d'une *loi objective*. L'acte juridique peut ainsi se définir comme « tout acte de volonté individuelle, déterminée par un but conforme à la règle de droit »[3], et la « situation juridique subjective » est une situation créée par un pur pouvoir de vouloir qui se trouverait en conformité avec cette règle ; si on le

---

[1] V. L. Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, I, 2e éd., *op. cit.*, p. 26 ; H. Kelsen, *op. cit.*, titre II.

[2] Duguit est en effet un des principaux critiques de la théorie classique de la séparation des pouvoirs, dans laquelle il voit une manifestation de subjectivisme, qu'il va même jusqu'à comparer de manière provocante au dogme chrétien de la Trinité dans son *Traité de droit constitutionnel* (2e éd., *op. cit.*, t. II, p. 522-524). Il ne saurait encore une fois exister de théorie du pouvoir indépendamment de la règle de droit, en laquelle résident toute objectivité, toute rationalité et toute justice. Voir EGA, p. 281-305, et *Manuel de droit constitutionnel*, 4e éd., *op. cit.*, §43-44. Voir sur cette critique l'analyse de M. Troper, *La séparation des pouvoirs dans l'histoire constitutionnelle française*, Paris, LGDJ, 2e éd., 1980.

[3] L. Duguit, EDOLP, *op. cit.*, p. 140. Définition raffinée en 1921 à la lumière de la distinction entre la définition naturelle et la définition juridique de l'acte, et qui évoque davantage Kelsen : « tout acte de volonté intervenant avec l'intention qu'il se produise une modification dans l'ordonnancement juridique tel qu'il existe à un moment, ou tel qu'il existera à un moment futur donné » (*Traité de droit constitutionnel*, I, 2e éd., *op. cit.*, p. 219 ; voir aussi p. 243).

considère indépendamment de la règle de droit, on peut l'appeler un acte « matériel »[1]. Concernant la liberté de la volonté purement matérielle, Duguit la déclare purement métaphysique et indécidable ; pour le juriste, « il suffit de dire que le sujet a conscience qu'il choisit et que les choses semblent se passer comme s'il décidait librement » entre les différentes possibilités que lui présente sa conscience – moment qu'il appellera celui de la « délibération »[2].

Il convient de remarquer toutefois qu'il peut y avoir des actes objectivement indifférents au droit mais illicites par leur but, ce qui constitue proprement l'« abus de droit », notion qui est en ce sens une reconnaissance du fait qu'il existe une finalité interne à la norme juridique[3]. Mais seul existe ainsi un « pouvoir objectif » en vertu de l'existence de la règle de droit, mais il ne s'agit pas d'un droit subjectif : « la loi positive, qui n'est en principe que la simple constatation de la règle de droit, ne confère jamais de droit subjectif »[4] ; « quel que soit le fondement qu'on lui donne, la loi est la formule d'une norme juridique, c'est-à-dire d'un ordre ou d'une défense. Il n'y a pas, il ne peut y avoir de loi concédante »[5].

*Une analyse anti-subjectiviste des rapports sociaux*

Considéré objectivement, la situation juridique subjective est donc un acte créant une obligation « spéciale, concrète, individuelle, momentanée »[6]. A ses côtés, on peut alors distinguer les « *actes-règles* », « faits avec l'intention qu'il se produise une modification dans les règles de droit » (laquelle peut être un ajout ou une suppression d'une règle), et qui ont le caractère objectif du *statut*, et les « *actes-conditions* », qui « conditionnent l'application à un sujet déterminé de la norme considérée ». Ces derniers ont un caractère subjectif mais sans l'aspect *momentané* de la situation subjective : ce peut être la nomination d'un fonctionnaire, la reconnaissance d'un enfant naturel, le mariage, ou encore la naturalisation[7]. L'essentiel de la difficulté, on le voit, se concentre sur l'articulation problématique entre les volontés particulières et le lien de droit proprement dit. C'est sur le paradigme que semble constituer le *contrat*, comme forme d'absorption du droit dans les volontés subjectives, qu'il lui importe

[1] L. Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, I, 2e éd., *op. cit.*, p. 150.
[2] *Ibid.*, p. 217. Comme Hauriou, mais sans la référence théologique, Duguit reprend lui aussi à de nombreuses occasions les catégories aristotéliciennes et scolastiques.
[3] *Ibid.*, p. 176.
[4] L. Duguit, EDOLP, *op. cit.*, p. 149.
[5] L. Duguit, *Traité…*, I, 2e éd., *op. cit.*, p. 171.
[6] *Ibid.*, p. 222.
[7] *Ibid.*, p. 219-222.

d'abord de concentrer son attention, en le réduisant à un régime strictement objectif, dans une forme de transposition juridique de l'affirmation que Durkheim avait lancée dans le champ de la science sociale.

Le cœur du raisonnement de Duguit consiste dans le caractère inscrutable de la « volonté libre », qui ne peut être objet d'expérience, ni pour cette raison servir de base à un raisonnement objectif, et *a fortiori* du caractère proprement inconcevable d'un quelconque *rapport* entre plusieurs volontés libres. Ainsi par exemple du prétendu *droit de créance*.

> « Que signifie réellement cette proposition : *Secundus* doit cent francs à *Primus* ? Ceci simplement que si *Secundus* ne paie pas cent francs à *Primus*, il violera le droit. Mais quel droit ? Un droit né de l'acte juridique intervenu ? Non, puisque je crois avoir démontré que l'acte juridique ne peut en soi produire un effet de droit, que l'acte juridique n'est que la condition de l'application du droit objectif. Dire que *Secundus* doit cent francs à *Primus*, c'est dire tout simplement que s'il ne les paie pas, il violera la règle de droit qui commande d'exécuter les engagements pris. L'acte juridique ne peut pas avoir donné à la volonté de *Primus* un pouvoir supérieur à la volonté de *Secundus*, un pouvoir qui ne lui appartient pas naturellement. Le droit objectif ne le peut pas. Un acte de volonté individuelle le peut encore moins. » (L. Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, I, 2e éd., *op. cit.*, p. 259.)

Les actes juridiques ne peuvent donc pas à proprement parler être distingués selon leur caractère unilatéral (comme on le dit des actes de l'administration à l'égard des administrés) ou plurilatéral (comme on le dit en droit civil), puisqu'il est impossible de considérer qu'une volonté puisse déterminer par elle-même un effet de droit[1]. Pour comprendre le contrat, l'essentiel est donc de comprendre la source de son caractère obligatoire pour les volontés individuelles ; pour ce faire, il faut opérer une distinction entre son objet et son *but* : « il n'y a donc contrat que lorsqu'il y a une offre acceptée dans le but de faire naître un rapport obligatoire, c'est-à-dire un rapport de créancier à débiteur entre l'offrant et l'acceptant »[2]. *A contrario*, la doctrine subjectiviste confond systématiquement la *cause* du contrat et son *but* juridique, lequel ne peut jamais être qu'un pur rapport d'obligation. Par opposition, on peut distinguer dans l'objet de la volonté l'objet immédiat, qui est relève des actions corporelles, et

[1] Sur ce point, Duguit rejoint Hauriou, lequel ne parle jamais d'acte administratif unilatéral, mais seulement de « décision exécutoire », laquelle fait davantage droit à l'objectivité formelle de l'acte administratif en question ainsi qu'à la spécificité de ses effets de droit, en particulier le recours pour excès de pouvoir, dans lequel, comme nous le verrons, ces deux juristes ne semblent pas loin de voir le véritable couronnement de tout l'édifice juridique français. (Voir Hauriou, *Précis de droit administratif*, *op. cit.*, 12e éd., p. 371-392.)

[2] L. Duguit, *Traité…*, I, 2e éd., *op. cit.*, p. 282.

l'objet médiat, qui désigne le monde extérieur[1]. Le régime contractuel peut donc être analysé de manière purement objective, ainsi que l'illustre le tableau de la *figure 4*.

En se concentrant sur la volonté de l'emprunteur, la doctrine classique donc néglige à la fois la volonté spécifique du prêteur et le véritable principe de l'obligation. Ainsi, « on ne fait qu'une analyse tout à fait incomplète de la réalité, si l'on néglige l'acte de volonté qui a pour objet de faire un certain contrat, en l'espèce un contrat de prêt, acte de volonté tout à fait distinct de celui qui se rapporte au rôle que chacune des parties doit jouer dans ce contrat »[2]. En suivant cette logique, c'est sur cette base *objectivée* des buts déterminant respectivement la volonté des deux parties que l'on peut évaluer le bien-fondé du contrat du point de vue de sa conformité avec la règle de droit. On pourrait ainsi considérer que certains contrats constituent du point de vue de leur but des violations de cette solidarité qui constitue le véritable fondement de la règle de droit (fondement que Duguit, de surcroît, appelle *naturel*, et pas simplement logique). Et de fait, « la jurisprudence, qui annule tout contrat auquel l'une des parties a été déterminée par un but illicite, est extrêmement étendue »[3].

| | ***Emprunteur*** | ***Prêteur*** |
|---|---|---|
| ***Objet immédiat du vouloir*** | Déclaration de la volonté de s'obliger | Remettre la chose prêtée |
| ***Objet médiat du vouloir*** | Obligation de rendre | Devenir créancier |
| ***But déterminant de la volonté*** | Réception de la chose prêtée | « Que l'autre puisse devenir débiteur » |

*Figure 4. Analyse objective du rapport contractuel de prêt*

*(d'après L. Duguit,* Traité*…, I, 2e éd.,* op. cit.*, §34).*

L'étude des autres actes « plurilatéraux » est essentiellement dirigée contre les publicistes allemands qui prétendent fonder sur eux la légitimité de l'Etat, et à ce titre permet de comprendre comment la typologie duguiste des actes juridiques permet d'éclairer le droit

[1] *Ibid.*, §25, not. p. 215.
[2] *Ibid.*, p. 287.
[3] *Ibid.*, p. 289.

public. L'acte contractuel se caractérise par des différences d'objet et de but chez les différentes parties. Lorsque celles-ci diffèrent seulement sur le but, on pourra parler d'« union » ou de « convention » (ce qui constitue la manière dont Duguit finit par trouver à rendre compte du concept de *Vereinbarung* sur lequel Jellinek fondait l'autorité publique), et lorsqu'elles ne diffèrent ni dans le but ni dans l'objet, il s'agit alors d'un « acte collectif », « somme de déclarations unilatérales de volontés concordantes ». Dans le premier cas, puisque les deux participants veulent la même chose quoique avec des buts différents, on ne peut plus faire comme dans le contrat de distinction « entre la volonté de faire une convention et la volonté d'y jouer un certain rôle » : la catégorie s'applique au mariage, mais aussi aux « conventions collectives de travail », improprement appelées des « contrats collectifs de travail »[1]. Si la catégorie n'est d'aucune utilité en droit public (puisque la société, qui serait l'objet de la convention « nationale », ne peut en aucun cas être « librement voulue » par l'ensemble des volontés singulières, mais constitue plutôt leur condition et le critère de justification de leurs actes), elle se révèle donc d'une grande importance en droit social.

Duguit souligne ainsi que l'obligation qui lie les membres d'une convention collective ne se laisse pas analyser à la manière d'une institution haurioutienne, mais constitue un témoignage clair et immédiat de l'objectivité de l'obligation juridique : « on cherche en vain où est le mandant, où est le gérant d'affaires, où est celui dont l'affaire est gérée »[2]. Duguit souligne ainsi la parenté objective entre le syndicalisme, les concessions de service public (aux clauses mi-contractuelles, mi-réglementaires), ou encore la nomination d'un fonctionnaire (dans laquelle entrent deux volontés, sans qu'il s'agisse pour autant d'un contrat). En cela, la convention ne se rattache pas à la catégorie de situation juridique subjective, mais plutôt à celle d'*acte-condition* ; ainsi non seulement le paradigme contractuel ne permet pas de la concevoir convenablement, mais il tend évidemment à l'occulter alors même qu'elle constitue précisément une caractéristique essentielle des rapports sociaux modernes, ainsi qu'il le montre notamment dans *Les transformations du droit privé* (voir *infra*).

L'acte collectif, pour finir, se rattache donc quant à lui à la catégorie de l'acte-règle, puisqu'il aboutit purement et simplement à la constitution d'une « loi matérielle du groupe », même si en tant qu'il définit des statuts il a aussi un caractère d'acte-condition. Elle ne peut pas se laisser réduire à un contrat entre associés ou membres de l'association puisque celle-ci ne peut pas préexister à sa conclusion. Là encore, le concept de *Vereinbarung* telle que

[1] *Ibid.*, p. 303-305.
[2] *Ibid.*, p. 307 ; voir *supra*, section 2, pour la théorie haurioutienne de la gestion d'affaires.

l'entend Jellinek en droit constitutionnel n'est pas opérant : on ne voit pas d'Etats se constituer de la sorte à partir d'une multitude de volontés individuelles concourantes[1].

La typologie des actes plurilatéraux, et particulièrement du contrat, ne fournit donc pas seulement une transposition ou une traduction de la grammaire subjectiviste dans la grammaire du droit objectif : elle vise à rendre pleinement visible un ensemble de rapports juridiques qui ne peuvent pas se laisser concevoir par les concepts en usage[2]. C'est la raison pour laquelle les dits actes unilatéraux et plurilatéraux peuvent être rattachés à la typologie générale des actes juridiques, qui doit éclairer en premier lieu les actes de ce qu'on est accoutumé à appeler les *autorités publiques*. Mais c'est sur ce point que se cristallisent les principales difficultés de la théorie duguiste.

*Des actes juridiques aux fonctions étatiques*

Pour Duguit, la source de l'obligation juridique ne peut en aucun cas être autre que la solidarité sociale, laquelle n'est autre que la nature même des choses. Il faut donc rendre raison de la différence entre la volonté des gouvernants et celle des gouvernés. Or précisément, il est impossible de l'analyser en *rapports de volonté*. Si ce ne sont pas des rapports de volonté, ce ne peut être que pour Duguit qu'un *rapport de forces*. Et c'est précisément parce que la société est traversée par des différences de forces que la règle de droit doit se fonder sur la solidarité : en ce sens, même si la règle de la solidarité concerne tous les individus de la même manière, c'est surtout aux plus forts d'entre eux qu'elle s'adresse le plus, et le plus fortement.

« Il y a un droit contre l'Etat ; parce que l'Etat n'est pas le créateur du droit ; parce que ce qu'on appelle l'Etat, ce ne sont que des individus plus forts que les autres, et que comme tous les autres, ils sont soumis au droit objectif. (…) Ainsi le pouvoir politique n'est jamais légitime par son fondement ; le pouvoir du peuple n'est pas plus légitime en soi que le pouvoir d'un monarque ou d'une aristocratie ; le pouvoir ne devient légitime que par la manière dont il s'exerce ; et tout pouvoir est légitime quand il s'exerce conformément à la règle de droit. L'Etat est la force réglée et limitée par le droit. » (L. Duguit, *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*, Paris, A. Fontemoing, 1901, p. 265-266.)

[1] *Ibid.*, § 35, p. 294-302. Voir également EDOLP, *op. cit.*, p. 404-405, et EGA, p. 139 *sqq*.

[2] Concernant le concept central de propriété, Duguit en donne également une analyse visant à la soustraire à la catégorie de droit subjectif en la définissant comme un « état » (EDOLP, *op. cit.*, p. 205-212), puis comme une « fonction sociale » (voir *infra*). Sur les hésitations de Duguit concernant la propriété publique, voir M. Xifaras, *loc. cit.*, p. 67, n. 2.

On peut remarquer tout d'abord que, comme l'ensemble de la doctrine de l'époque, Duguit ne se fait pas un partisan farouche du « pouvoir du peuple » : pour lui, ce n'est pas l'identité matérielle de la volonté qui fait la légitimité du pouvoir, mais simplement sa forme, à savoir sa conformité à la « loi objective », ou encore, comme ce texte l'affirme avec force, les *modalités* de son exercice (« la manière dont il s'exerce »). Il va même jusqu'à critiquer en cela la restriction du suffrage universel aux seuls hommes, mais au nom d'une hiérarchisation menée sur des critères objectifs relevant de la théorie de la division du travail social : « on serait bien plus près de la vérité en reconnaissant aux deux sexes des droits politiques, mais en accordant à chaque individu les attributions politiques correspondantes à ses aptitudes propres »[1]. C'est qu'en réalité, le corps électoral, qui détient la volonté politique, n'exprime pas la volonté du peuple mais constitue simplement la fraction des individus les plus forts de la société.

A cet égard, Duguit récuse l'organicisme allemand, qui revient pour lui à une pétition de principe, et développe une théorie *fonctionnelle* de l'électorat, jusqu'à considérer que, fondé sur les *compétences propres* des électeurs, il devrait être obligatoire[2]. Il n'hésite pas en cela, à la manière d'un John Stuart Mill (qu'il ne semble pas davantage connaître qu'Hauriou), à prendre position en faveur du vote plural (familial, en particulier), même s'il se montre également bienveillant à l'égard du référendum, nonobstant l'intérêt que le gouvernement soit confié à des gens instruits et distingués[3]. En cela, sa théorie constitue bel et bien une conception *scientifique* du gouvernement, c'est-à-dire une légitimation de l'action gouvernementale par son *objet* plutôt que par son fondement, lequel ne peut être que subjectif, donc incompréhensible, contrairement à la théorie de Rousseau (que Duguit, à l'unisson de la doctrine publiciste de son temps, critique vivement)[4]. Ce n'est donc pas sur la propriété que repose la hiérarchie duguiste des capacités électorales, ni sur la seule « intelligence » comme chez Mill, mais plutôt sur les *fonctions sociales*, bien qu'il ne précise pas ce point outre mesure, laissant implicitement ce soin aux sociologues. Mais on peut noter qu'il y a sur ce point une remarquable convergence entre la critique duguiste du volontarisme égalitaire de Rousseau et la critique durkheimienne de la volonté générale comme moyenne

[1] L. Duguit, EDOLP, *op. cit.*, p. 284.
[2] L. Duguit, EGA, Introduction et chapitre 1 : « L'électeur est tenu d'un devoir objectif parce qu'il est pris, comme tout homme, dans les liens de la solidarité sociale. Cette obligation est même antérieure à la loi positive, qui n'est impérative que parce qu'on la constate et la sanctionne » (p. 123).
[3] Voir en particulier *Traité…*, II¸ 2e éd., *op. cit.*, §36-38, p. 451 sqq. ; voir J. S. Mill, *Considérations sur le gouvernement représentatif*, Paris, Gallimard, 2009, p. 157-165.
[4] L. Duguit, *ibid.*, p. 433 ; voire aussi sa diatribe contre la « profession de foi purement civile » du dernier chapitre du *Contrat social*, qu'il juge absolument opposée à la Déclaration de 1789, *Manuel de droit constitutionnel*, 4e éd., *op. cit.*, p. 238-239.

indifférenciée : pour le juriste comme pour le sociologue, Rousseau n'a pas pris suffisamment en compte la différenciation fonctionnelle impliquée par la solidarité par division du travail (voir *supra*, chapitre 5)[1].

Il y a néanmoins une singularité dans cette théorie fonctionnaliste de l'élection, qui en empêche une lecture purement libérale : car pour le maître de Bordeaux, les « gouvernants primaires » que sont les représentants et les « gouvernants secondaires » que sont les représentés (le corps électoral) sont réellement liés par une *double solidarité*, par similitudes et division du travail, qui les oblige, d'une part au « maintien et à l'accroissement de la force commune », et d'autre part à « l'échange de services » (en l'occurrence de la force du nombre contre l'exercice des fonctions étatiques)[2]. La relation de représentation n'est donc pas un contrat, mais constitue en revanche une *situation juridique subjective* pour les gouvernants comme pour les gouvernés. En cela, il n'y a pas un pur rapport de forces mais une égale soumission des forces au droit. Duguit peut donc considérer que le rapport de représentation est essentiel à la relation de gouvernant à gouverné et *ne peut être limitée historiquement à l'époque moderne, ni donc à la procédure élective* : « il n'y a de propre à notre époque que les constructions juridiques plus ou moins artificielles qu'on a essayé de faire de la représentation politique »[3]. Il remonte ainsi à l'antiquité grecque et romaine en s'appuyant notamment sur l'autorité du *Droit public romain* de Mommsen, qui montre que la souveraineté du peuple fut à Rome le fondement aussi bien de la république que du principat ; en revanche, il n'y a pour lui rien de représentatif dans le féodalisme, régime pour cela objectivement détestable, qui repose essentiellement, comme on l'a vu, sur des relations purement individualistes et patrimoniales – si l'on excepte les assemblées représentatives tardives, et dont il faudra attendre la Révolution pour qu'elles soient considérées comme représentant la nation entière[4].

En réalité, Duguit paraît avoir peu de goût pour la rationalisation des montages institutionnels. Il se fait un défenseur du gouvernement parlementaire pour son caractère de

---

[1] « La véritable égalité, comme la vraie justice, consiste à traiter également des choses égales et inégalement des choses inégales. Or, plus que jamais, les hommes sont aujourd'hui différents les uns des autres : ils diffèrent en intelligence, en savoir, en sens politique ; ils n'ont point tous au même degré la conscience de la solidarité sociale et du droit. (…) L'étendue [de la participation au pouvoir] doit être mesurée au degré de cette conscience » (L. Duguit, EGA, *op. cit.*, p. 87-88 ; il reconnaît néanmoins la « difficulté » d'une telle entreprise et ne va pas jusqu'à proposer une théorie scientifique de la « conscience électorale »).

[2] *Manuel de droit constitutionnel*, 4e éd., *op. cit.*, p. 128. Voir aussi EGA, *op. cit.*, p. 222 : « l'existence de ces deux groupes, électeurs et élus, est une formation sociale spontanée ; la solidarité intime qui les unit est une conséquence immédiate de cette formation ».

[3] *Traité…*, II, 2e éd., *op. cit.*, §39, p. 495.

[4] C'est aussi là que le relativisme historique cède quelque peu le pas devant l'esprit cocardier : « L'Angleterre est certainement arrivée plus tôt que la France à la conception moderne de la représentation politique, bien que celle-ci n'ait jamais eu et n'ait pas même encore aujourd'hui, au-delà de la Manche, le caractère que lui donne notre droit public » (*ibid.*, p. 497).

solution « élégante et pratique » au problème du rapport entre parlement et gouvernement (ce qui ressemble fort à une pétition de principe), même s'il déplore le manque d'organisation des partis politiques en France[1]. Mais il minimise son propre jugement en déclarant que c'est plutôt là une question plus politique que juridique. Ainsi, après s'être laissé aller à considérer que « s'il est vrai que le progrès de la civilisation est un accroissement de la complexité de la structure sociale, on peut dire que les pays à régime représentatif sont plus avancés dans la voie du progrès scientifique que les pays à gouvernement direct », il ajoute : « mais peu importe cela ; car, à la vérité, le progrès ne se mesure point »[2]. En un sens, cette ambiguïté est tout Léon Duguit : intransigeant sur la rationalité de la « règle de droit objective », il est tout en doute et en interrogation sur sa mise en œuvre effective ; sa tempérance personnelle paraît ainsi contrebalancer son rationalisme sociologique. Ainsi se montre-t-il, en définitive, plus moraliste que juriste : si la règle de droit peut pour lui rendre raison l'action gouvernementale, c'est moins à la manière d'un étalon matériel que d'une exigence inaltérable. Son désintérêt pour la question classique du *régime* est du reste proclamé dès le début de la partie institutionnelle de sa grande étude initiale sur l'Etat : « la recherche du meilleur gouvernement est une chimère. C'est l'A, B, C, de la science politique que le meilleur gouvernement est en fait celui qui est le mieux adapté à la société qu'il régit, pour remplir la mission qui lui incombe »[3].

« Force réglée et limitée par le droit », l'Etat tire donc tout entier sa légitimité de la loi objective. La source des relations juridiques n'est à cet égard que la capacité des individus, et au premier chef des gouvernants, de *constater* la règle de droit objective – capacité en laquelle, pour reprendre les termes d'E. Pisier-Kouchner, Duguit accorde pour le moins « une grande confiance »[4]. Encore une fois, telle paraît être sa foi dans la capacité de la raison à découvrir les règles morales (que l'on pourrait aussi qualifier de scientisme) que c'est essentiellement dans le fonctionnement des institutions d'Etat, plutôt que dans les intentions des individus ou dans la structuration ordonnée de leur volonté, qu'il s'applique à projeter la vive lumière de l'exigence objective de la justice.

Cela le conduit à distinguer, en première approche, la *législation* comme acte du « constat » (sans doute plus ou moins exact) de la règle de droit, *l'administration*, comme acte de création d'une situation juridique subjective, et la *juridiction*, comme acte par lequel est souhaitée la réalisation, au besoin par la force, d'une situation juridique subjective qui existe

[1] Voir respectivement *Manuel…*, *op. cit.*, 4e éd., p. 196, et *Traité…*, II, 2e éd., *op. cit.*, p. 586.
[2] L. Duguit, EGA, *op. cit.*, p. 223.
[3] *Ibid.*, p. 4.
[4] E. Pisier-Kouchner, *op. cit.*, p. 206.

déjà mais sans être effective[1]. L'insuffisance du concept de constat, dont se déduit toute l'analyse, rejaillit cependant sur la nature même de la loi : à première vue, Duguit semble récuser toute approche formelle de la loi, puisque celle-ci est définie matériellement par la solidarité sociale ; toutefois, il est évident que ce « fait » ne peut acquérir force de loi que parce qu'il est *dûment constaté* par les gouvernants, en l'espèce les législateurs. De fait, Duguit reconnaîtra explicitement que si les « fonctions » de l'Etat doivent être d'abord définies matériellement, le point de vue formel a une grande importance, notamment pour déterminer la possibilité de recours[2]. Mais plutôt que de se lancer directement, à l'instar de Carré de Malberg, dans une théorie de la constitution comme organisation formelle des pouvoirs d'Etat, ou, à l'instar d'Hauriou, dans une théorie de l'équilibre des pouvoirs (ou de leur institutionnalisation systématique, comme dans son essai de 1916), Duguit s'en tient à la tripartition des actes juridiques issue de l'opposition fondamentale de l'objectivité de la règle et de la subjectivité de l'acte.

C'est ainsi que la législation se laisse entièrement ramener à la catégorie de l'acte-règle, tandis que le contenu de la « fonction administrative » peut être analysé comme des actes-conditions et des actes subjectifs[3]. C'est même à vrai dire la seule manière de comprendre ces fonctions puisqu'elles ne peuvent être ramenées à aucun autre principe : « en réalité, il n'y a pas de puissance publique », et par conséquent, « la personnalité qui fait l'acte est sans importance »[4]. Pourtant Duguit avoue son embarras devant la « fonction juridictionnelle », qu'il ne peut laisser au premier venu et qui en même temps se laisse mal saisir par la pure typologie des actes – or « il paraît bien difficile d'apercevoir d'autres effets de droit possibles que les trois analysés »[5]. Il est matériellement un acte administratif, mais il est lié à un certain événement antécédent, sans lequel il ne se laisse pas comprendre : ainsi le but du juge est uniquement la résolution d'une question de droit, qui peut porter ou bien sur une violation de la loi ou une atteinte à un droit objectif (question de droit objectif), ou bien sur une atteinte à une situation de droit subjective (question de droit subjectif)[6]. Sur la base de sa réponse, il en « tire la conséquence logiquement nécessaire » et « fait un acte juridique, acte-condition ou acte-subjectif, tendant à la réalisation en fait de cette solution »[7]. Mais en réalité, la fonction juridictionnelle est indissociable du fait politique de l'Etat : elle n'existe pas avant lui mais

[1] L. Duguit, EDOLP, p. 412-422.
[2] L. Duguit, *Manuel…*, 4e éd., *op. cit.*, p. 89. Duguit cite le cas de l'acte législatif, qui est insusceptible de recours, même s'il consiste matériellement en un acte administratif et individuel.
[3] L. Duguit, *Traité…*, II, 2e éd., *op. cit.*, p. 230.
[4] *Ibid.*, p. 280.
[5] *Ibid.*, p. 309.
[6] *Ibid.*, p. 324.
[7] *Ibid.*, p. 320.

s'impose à lui sous la forme de la constatation d'atteintes portées au droit : ainsi, contrairement aux actes des autres fonctions juridiques, « c'est l'opération que fait alors l'agent public qui constitue l'acte juridictionnel, et cela montre bien que celui-ci n'est ni un acte législatif, ni un acte administratif »[1]. Mais cela montre surtout que contrairement à ce qu'il veut croire, les effets de droit dans leur ensemble ne peuvent être analysés à partir de la seule typologie des actes[2].

Pour éviter que l'introduction, rendue nécessaire par l'étude du droit positif, des concepts de fonction et d'organe, ne mette à mal l'entreprise de dissolution objectiviste de la puissance publique, Duguit devra développer une conception objective des fonctions de l'Etat. Pour ce faire, la seule solution est de remplacer la fonction d'autorité (le maintien de l'ordre voulu par les gouvernants) par la fonction de justice (la mise en œuvre de la règle de droit objective). Il récuse ainsi l'existence de la « prétendue fonction exécutive »[3]. Mais, afin d'identifier le contenu exact de la norme de droit objective dans les sociétés modernes, Duguit doit clarifier sa théorie de l'acte juridique en dissociant en son sein son fondement normatif et ses particularités techniques d'application.

*Normes réelles et constructions juridiques*

Ce *troisième aspect* de la théorie duguiste des actes juridiques, qui est la distinction entre les parties *normative* et *constructive* de la loi positive, ne permet pas non plus à son auteur d'échapper tout à fait à ses difficultés. Il convient ainsi que la loi n'est pas simplement « un jugement au sens logique », mais aussi « une manifestation volontaire des gouvernants »[4]. La distinction entre parties normative et constructive, que Duguit en vient à appeler *règles* normative et constructive, recouvre donc pour partie le problème de l'articulation de la règle de droit et de la loi positive, que la théorie de la législation prétend résoudre au moyen du seul concept de « constat ». Ainsi la partie constructive de la loi tend malheureusement à occulter le fait qu'en principe, « l'essence de la loi se réduit à la norme »[5]. D'une certaine manière, elle ne consiste en fait que dans ses *conditions de mise en œuvre* ; en cela elle s'adresse

[1] *Ibid.*, p. 312.
[2] Dès 1903, Duguit reconnaît toutefois que la distinction des agents et des gouvernants ne recouvre pas la distinction entre actes législatifs (actes-règles) et actes administratifs (actes-conditions et situations subjectives) : d'une part en effet les gouvernants français sont susceptibles d'intervenir dans le droit subjectif, et d'autre par les agents interviennent parfois, quoique de façon exceptionnelle, dans le domaine réglementaire (L. Duguit, EGA, *op. cit.*, p. 371-378).
[3] L. Duguit, *Manuel…*, *op. cit.*, 4e éd., §36.
[4] L. Duguit, EDOLP, *op. cit.*, p. 543.
[5] *Ibid.*, p. 543.

essentiellement aux gouvernants et à leurs agents plutôt qu'aux gouvernés proprement dits. Elle recouvre les dispositions réglant l'exercice d'un pouvoir objectif par les gouvernants (soit les procédures institutionnelles proprement dites, mises ici au second plan quand Hauriou les place au contraire au centre de son analyse), et celles permettant aux agents de « statuer sur les espèces qui leur sont soumises » (particulièrement dans le cas de la juridiction) ou d'employer la force publique pour appliquer la loi[1].

« Œuvre technique, produit de l'art voulu et conscient du législateur », la règle constructive ne tire sa force obligatoire que de la règle de droit, et les particuliers ne peuvent être soumis qu'à cette dernière car c'est par sa *généralité* qu'elle garantit leur liberté, alors que les règles constructives sont par nature particulières et relativement contingentes[2]. En revanche, le caractère objectif de la règle permet quant à lui de concevoir le *contrôle* des actes des agents par les gouvernants, sans qu'il y ait en réalité soumission des volontés des premiers par rapport à celles des seconds : les volontés sont toutes « égales entre elles » – au point qu'à la vérité, on ne devrait même pas parler d'« ordres » donnés aux agents par les gouvernants[3] ! Duguit – contredit en cela par la jurisprudence ultérieure – souligne en cela l'absence totale de valeur juridique des circulaires[4]. Tout le problème revient à cet égard à établir le critère de distinction entre circulaire et règlement, que Duguit identifie à *l'intention* de l'auteur (de création ou d'application de la règle de droit).

Mais dans la mise en œuvre du contrôle des agents, il distingue néanmoins les procédés de la *surveillance disciplinaire* et de la *subordination hiérarchique*[5]. Cette dernière repose sur la distinction objective des compétences – qui ne sont pas des droits subjectifs, mais sont définies objectivement, comme *pouvoirs* de faire telles actions et *devoirs* de ne pas en faire d'autres[6] – et se justifie notamment par la possibilité de recours juridictionnel qu'elle laisse ouverte aux particuliers faisant l'objet de l'action des agents. Elle n'est donc pas tant le pouvoir de donner des ordres que celui d'annuler ou de réformer un acte de l'administration : ainsi, le pouvoir de surveillance est « surtout préventif et impulsif », et le pouvoir hiérarchique est « surtout répressif et résolutif »[7]. L'accent mis sur l'objectivité et le caractère

---

[1] *Ibid.*, p. 560-561.
[2] *Ibid.*, p. 562.
[3] L. Duguit, EGA, *op. cit.*, p. 433.
[4] *Ibid.*, p. 444 ; EDOLP, *op. cit.*, p. 213, *Traité…*, II, 2e éd., *op. cit.*, p. 276.
[5] L. Duguit, EGA, *op. cit.*, p. 458. La subordination ne s'exerce pas à l'égard des actes et des agents de juridiction : les magistrats sont indépendants à l'égard des gouvernants, même si Duguit refuse de parler de fonction exécutive (*ibid.*, p. 442-443).
[6] *Ibid.*, p. 441. Il s'oppose en cela explicitement à Hauriou (*ibid.*, p. 582) : pour lui les fonctionnaires n'ont pas un statut qui est un droit sur leur fonction, mais seulement une situation juridique.
[7] *Ibid.*, p. 476.

quasi-juridictionnel du pouvoir hiérarchique permet essentiellement à Duguit de souligner, par contraste, le caractère para-juridictionnel du pouvoir disciplinaire : c'est une répression pénale quant au fond, mais un acte administratif quant à la forme, et qui laisse en cela un pouvoir d'appréciation parfaitement libre à l'agent disciplinaire, à la différence de la juridiction pénale[1]. Or la nécessité qui en ressort d'une évolution du droit administratif à cet égard permet de mettre davantage encore en lumière l'innovation la plus remarquable de la jurisprudence administrative française, dont Duguit va jusqu'à dire qu'elle « domine tout le droit public »[2] : le *recours pour excès de pouvoir*.

Celui-ci porte quant à son fond ses origines, qui sont celles du *contrôle hiérarchique* des actes de l'administration : « la décision du Conseil d'Etat n'est juridictionnelle qu'en la forme : elle ne l'est point au fond »[3]. Il s'agit donc d'un « cas remarquable de contentieux objectif »[4], dans lequel il ne s'agit pas d'arbitrer un litige entre deux parties, mais de statuer purement et simplement sur une violation de la loi. Même s'il doit avoir un intérêt à agir, le demandeur n'est pas titulaire d'un droit : « il se présente en quelque sorte comme un agent du ministère public, soutenant que la loi a été violée et demandant simplement l'annulation de l'acte administratif en violation de la loi », et par conséquent « il ne peut point obtenir directement la satisfaction de son intérêt »[5]. Duguit reconnaît en 1903 qu'il y a quelque chose d'étonnant à ce qu'un organe juridictionnel qui est censé se borner à « constater des situations juridiques préexistantes » soit amené à « juger une question de légalité objective »[6]. C'est la raison pour laquelle il n'hésite pas à affirmer : « sorte d'action populaire accordée aux particuliers pour garantir le respect des lois de compétence, [qui] associe ainsi les agents et les administrés à la bonne gestion des intérêts publics et à la protection des intérêts particuliers ; il est au premier chef une institution de solidarité sociale »[7]. Par son objectivité intégrale et par sa large ouverture, le recours pour excès de pouvoir n'est pas seulement l'instrument majeur du contentieux administratif : il est la reconnaissance éclatante de l'objectivité de la source du droit, ainsi que la figuration la plus accomplie de sa mise en œuvre[8].

---

[1] *Ibid.*, p. 464-467.
[2] L. Duguit, *Les transformations du droit public*, Paris, A. Colin, 1925 [1913], p. 190.
[3] L. Duguit, EGA, *op. cit.*, p. 534.
[4] *Ibid.*, p. 532.
[5] *Ibid.*, p. 535.
[6] *Ibid.*, p. 539.
[7] *Ibid.*, p. 541 ; voir aussi *Les transformations du droit public*, *op. cit.*, p. 205. L'action populaire est une procédure du droit romain ouverte à tous les citoyens, dans le seul intérêt de la légalité.
[8] Duguit réfute l'idée haurioutienne d'une source instrumentale de l'objectivité juridique par le caractère procédural du droit public, ou plus exactement il ne la comprend absolument pas. Ainsi, il la réfute en examinant, à l'occasion de l'analyse des agents décentralisés, la distinction du maître de Toulouse entre délibération et décision exécutoire, estimant que celle-ci n'a pas cours en droit français (*ibid.*, p. 742). Pour lui

Les conséquences du recours pour excès de pouvoir vont en effet jusqu'à modifier la théorie de la responsabilité individuelle : puisqu'on ne fait jamais le procès de la personne mais en quelque sorte de *l'acte* lui-même (quoique de manière évidemment « métaphorique »[1]), le fonctionnaire n'est pas considéré comme responsable. Il y a même selon lui un devoir d'insubordination du fonctionnaire lorsque l'ordre qu'il reçoit de son supérieur est manifestement contraire à la loi, même si en sont exonérés les agents de l'armée, dont la subordination doit être complète afin qu'elle soit « un instrument de contrainte aveugle et inconscient entre les mains des gouvernants »[2]. Et il convient également de faire place à ce qu'il nomme la « responsabilité administrative », une responsabilité d'un nouveau genre et qui vient s'ajouter aux trois que connaît déjà le droit, à savoir les responsabilités politique, pénale et civile, et qui sanctionne notamment la surveillance, par les Chambres, de la « gestion ministérielle »[3]. Mais Duguit ne peut évidemment pas aller jusqu'à parler de responsabilité de l'Etat, puisque ce dernier pour lui n'est pas une personne morale ; aussi propose-t-il de distinguer « faute personnelle » et « faute de fonction », selon le « but » qu'il poursuivait en agissant comme il a agi (voir *supra*, chapitre 8)[4].

Hauriou, quant à lui, utilise l'expression de « procès fait un acte » de manière littérale ; de fait, de même qu'il n'hésite pas comme on l'a vu à mélanger sciemment les points de vue objectif et subjectif dans l'analyse du droit positif, il voit au recours pour excès de pouvoir une origine bien plus politique que son collègue bordelais :

> « Le droit administratif français a inséré sa racine juridique dans l'acte d'administration et s'y est solidement implanté. Ç'a été, dès le début, l'acte qui s'est trouvé objet des réclamations et des recours. Pour des raisons politiques, ce n'est pas le fonctionnaire qui a été directement responsable, c'est l'acte considéré en soi qui a répondu de sa validité ; on a fait le procès à l'acte comme le moyen âge faisait le procès au cadavre. Ç'a été une sorte de poursuite disciplinaire, car l'*excès de pouvoir* est un vice et une faute de l'acte ; c'est l'acte qui est vitupéré et amendé au nom de la moralité administrative, l'annulation ou l'anéantissement de l'acte sont comme des pénalités » (M. Hauriou, *Précis de droit administratif*, *op. cit.*, 12e éd., 1933, p. 32).

---

en effet, « de même qu'on ne sépare pas la décision prise par un agent unitaire de la réflexion, de la résolution interne qui la précèdent, de même on ne peut séparer la décision prise par un collège de la délibération dont elle émane », et la théorie haurioutienne lui semble mener l'analyse juridique sur le terrain incertain de la « psychologie collective » (*ibid.*, p. 744). Pourtant cette théorie de la procédure constitue une analyse plus fine de la décision législative que le « constat » duguiste de la règle de droit.

[1] *Ibid.*, p. 537.

[2] *Ibid.*, p. 629. Duguit souscrit en outre à la théorie du droit de résistance (par opposition à celle du tyrannicide, qu'il qualifie de « barbare ») pour justifier l'insurrection contre un gouvernement oppresseur : « les gouvernés opprimés ont le devoir et le pouvoir juridiques de le renverser même par la force » (*ibid.*, p. 312). Il s'appuie sur ce point sur l'autorité de l'Aquinate.

[3] *Ibid.*, p. 618.

[4] L. Duguit, EGA, *op. cit.*, p. 639.

Pour Hauriou, c'est à partir des recours contentieux que le droit administratif crée des situations juridiques nouvelles, qui se superposent aux situations juridiques du régime civil (voir *supra*, section 2), et par lesquelles « le droit administratif est appelé à jouer un rôle social considérable »[1]. Il y a ainsi quelque chose d'ironique dans la généalogie haurioutienne du recours pour excès de pouvoir, puisque la volonté de l'administration impériale ou monarchique de protéger ses agents a finalement abouti à un véritable retournement de situation en faveur des administrés – mais cela ne pouvait évidemment arriver sans un changement de régime politique.

Par contraste, Duguit voit l'origine de l'appréciation de l'acte dans une véritable *démocratisation par le droit* du contrôle hiérarchique de *légalité des actes*, par le biais de l'ouverture de plus en plus large de l'intérêt à agir : mettant ce dernier au second plan de la signification objective du recours, il ira même jusqu'à affirmer que grâce à celui-ci, « chaque individu est en quelque sorte agent du ministère public ; il collabore à la protection de la légalité ; il peut agir pour demander au tribunal compétent d'annuler tous les actes contraires à la loi »[2]. Objectivité et démocratie vont donc ici de pair, de la même manière que dans la science sociale durkheimienne. La dimension sociale du recours pour excès de pouvoir est ainsi plutôt marquée dans son fondement même que dans ses usages futurs, Duguit s'interdisant, de toute façon, de considérer les situations juridiques comme des droits subjectifs qui seraient eux-mêmes analogues à des biens personnels. Il préfère en effet se fonder sur les structures sociales et leurs évolutions profondes : ainsi fait-il le parallèle entre la socialisation et l'objectivation du droit à l'origine du recours pour excès de pouvoir, avec ce qu'il perçoit comme la disparition progressive de la notion de faute personnelle du domaine de la responsabilité civile, « pour faire place aux notions de but et de risque »[3].

Il peut alors se féliciter de la délégitimation des actes discrétionnaires : « il n'y a point de raison d'Etat dans un pays libre »[4], et les « actes de gouvernement » qui désignaient autrefois des actes insusceptibles de recours pour raisons politiques sont « fort heureusement aujourd'hui en France un passé mort »[5] – et ce, en dépit du « plein pouvoir d'appréciation »

[1] M. Hauriou, *Précis de droit administratif*, *op. cit.*, 12e éd., 1933, p. 35.
[2] L. Duguit, *Les transformations du droit public*, *op. cit.*, p. 205.
[3] L. Duguit, EGA, *op. cit.*, p. 637 ; voir *supra*, chapitre 8 (section 3), ainsi que *Les transformations du droit privé*, *op. cit.* (voir *infra*).
[4] L. Duguit, EDOLP, *op. cit.*, p. 522.
[5] L. Duguit, *Les transformations du droit public*, *op. cit.*, p. 199 (voir *supra*, chapitre 8).

conservé par celui qui en est investi pour juger des cas litigieux, « à condition qu'il l'exerce légalement et dans le but pour lequel il a été créé »[1].

Pour apprécier la teneur de la faute, c'est donc toujours *l'intention de l'acte*, c'est-à-dire *le but* (objectif) *de la volonté subjective*, qui doit être pris en considération, selon que celle-ci se porte sur un but relevant de la loi objective ou simplement de la volonté particulière de l'agent (auquel cas il y aura faute personnelle[2]). L'analyse juridique doit donc bien saisir une intention de manière objective, or à vrai dire que parce que le but en question ne peut en toute rigueur qu'être lui-même *à la fois subjectif et objectif*, puisqu'il s'agit des *relations sociales d'interdépendance* dont l'individu en question ressortit personnellement – ce qui interdit évidemment d'en faire l'objet d'un simple constat[3]. Duguit semble avoir perçu la difficulté, puisque, comme le remarque E. Pisier-Kouchner, il hésite considérablement sur le rôle à donner à la conscience individuelle dans l'origine du droit objectif. Il affirme ainsi :

> « il arrive un moment où la notion de caractère profondément obligatoire de certaines règles pénètre si généralement et si profondément la conscience des membres d'une société que toute loi qui les formule rencontre immédiatement une adhésion unanime et que son caractère obligatoire apparaît à tous avec la plus complète évidence. » (L. Duguit, *Les transformations du droit public*, Paris, A. Colin, 1925 [1913], p. 78-79.)

Ultérieurement, il affirme encore plus distinctement que « c'est l'état de conscience (…) qui est finalement la source créatrice du droit »[4]. Au sein de la conscience individuelle, il distingue ainsi un « sentiment de socialité », qui constitue la source de la sanction des comportements déviants par le groupe (qu'il faut donc là encore présumer unanime), et le « sentiment de justice », lequel est « un élément permanent de la nature humaine », et qui est pour l'individu le « prolongement » du « sentiment de son moi »[5]. Avec la notion de justice dérivée du sentiment de soi, on s'éloigne de la règle objective de solidarité sociale, tant et si bien que c'est désormais directement à Aristote et à Saint Thomas (qui n'est à cet égard « pas dépassé ») que Duguit se réfère pour la définir. La « justice distributive » est classiquement définie par lui comme caractérisant les rapports « de la partie au tout », égalisant biens et

---

[1] *Ibid.*, p. 213 ; en l'occurrence, l'arrêt cité par Duguit, en date du 10 mai 1912 (*Abbé Bouteyre*), ratifiait le refus ministériel notifié à un prêtre de passer le concours de l'agrégation de philosophie. Voir M. Long *et al.*, *Les grands arrêts de la jurisprudence administrative*, *op. cit.*, n°25, p. 150-154.

[2] La jurisprudence contemporaine est nettement plus complexe : nous en avons évoqué les principaux aspects *supra*, chapitre 8.

[3] Duguit utilise indifféremment les termes de « solidarité » et d'« interdépendance sociale », le second a des connotations plus objectives, ce qui permet d' « éviter » la dimension morale impliquée dans le premier (voir *Manuel…*, *op. cit.*, 4e éd., p. 8).

[4] L. Duguit, *Traité…*, II, 2e éd., 1921, *op. cit.*, p. 45.

[5] *Ibid.*, p. 49-50.

honneurs de manière proportionnelle aux services et aux rôles rendus à la communauté, et la « justice commutative », qui qualifie les rapports « de partie à partie », se voit définie comme le « fondement de la solidarité par division du travail »[1].

Pour Evelyne Pisier-Kouchner, il y a là une contradiction formelle : « ou le droit est une création psychologique de la société, ou il est le produit du fait social lui-même »[2]. Sur cette base, elle considère ainsi que l'opposition entre règles normatives et règles constructives n'a pas réellement de fondement objectif. Sans nier aucunement la difficulté, il semble cependant qu'avec sa théorie de la source subjective de la justice au sein de la conscience individuelle, Duguit n'ait pas tant renié purement et simplement sa théorie de l'objectivité de la règle de droit qu'il n'a cherché à trouver une formulation acceptable à sa fameuse opération de constatation de la loi objective par les gouvernants. Il se lance ainsi dans une théorie « psychologique » de l'apparition de la règle aux consciences de la masse par sa « violation répétée »[3] – et ce, au point d'affirmer que « la loi ne peut être obligatoire que si elle formule une norme juridique antérieure à elle et créée par la conscience même de ceux auxquels elle s'adresse »[4]. Certes, cette tentative apparaît encore insuffisante pour permettre d'identifier cette règle négative à une solidarité sociale incarnée dans des fonctions précisément et matériellement déterminées. Mais c'est que, fondamentalement, le principe même de sa légitimité paraît avoir changé.

Duguit apparaît, à cet égard, prisonnier de ce que l'on peut appeler, après Lévi-Strauss, la confusion entre les *sciences sociales*, entendues comme une *objectivation* des relations sociales à destination pratique, et les *sciences humaines*, lesquelles constituent une *réflexion* à partir des représentations des règles sociales données dans les consciences individuelles (voir *supra*, chapitre 1). Mais c'est aussi la raison pour laquelle la contestation de la doctrine de la règle de droit objective, et par là même la remise en cause de la simplicité de son constat, n'altère en rien son universalité de principe, qu'il peut dès lors affirmer en toute tranquillité :

---

[1] *Ibid.*, p. 52-53. La référence citée par Duguit est Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIa IIae, q. 58, art. 8, et q. 59, art. 1 et 2. – On a pu voir plus haut que cette reprise était loin d'être la première ni la seule dans son œuvre. Ainsi, s'il condamne le système politique du féodalisme, il n'en témoigne pas moins une certaine admiration pour la société médiévale du XIII^e^ siècle : il s'agit pour lui d'une société où, alors que le pouvoir royal n'est pas encore trop écrasant, les similitudes fortement marquées commencent à se voir tempérées par la montée de la solidarité par division du travail. Il va jusqu'à citer en exemple la figure de Saint Louis rendant la justice sous son chêne pour une société féodale vue comme une préfiguration des structures syndicales modernes (voir L. Duguit, *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'Etat*, Paris, Alcan, 1908, p. 120).
[2] E. Pisier-Kouchner, *op. cit.*, p. 123.
[3] L. Duguit, *Traité…*, II, *op. cit.*, 2^e^ éd., 1923, p. 66.
[4] *Ibid.*, p. 88.

« cette doctrine a rencontré de nombreuses objections. Peu importe. Je pose la règle de droit ; je l'affirme comme un postulat indéfectible »[1].

Il faut bien voir qu'ici, l'emploi de la première personne du singulier n'est pas simplement une manifestation d'autorité un peu grandiloquente, qui n'ajoute rien à son propos et qu'il conviendrait par charité de passer sous silence, mais qu'il constitue, bien plus profondément, un procédé argumentatif singulier, qui est l'*authentification* du discours par l'engagement personnel de son auteur. On peut, en ce sens, y voir un haut témoignage de la nécessité de la reconnaissance de la règle pour une volonté individuelle, autrement dit du dévoilement de l'universalité de l'expérience morale dans la singularité d'une expérience, qui culmine paradoxalement dans cet aveu que l'ensemble de sa doctrine soit susceptible d'être ramené à l'arbitraire d'une opinion. On ne pouvait pas mieux faire valoir les droits absolus de l'insatisfaction singulière devant les formes particulières de l'ordre institué, insatisfaction qui n'est autre en vérité que la manifestation même de la justice, sur le mode, intangible, de sa seule exigence.

Il semble ainsi que Duguit ait voulu passer de *l'appréhension subjective* du phénomène moral, comme appréhension de la Règle, à sa *définition objective*, comme solidarité et interdépendance sociales, sans voir que les deux perspectives étaient en réalité mutuellement incompatibles, la première relevant d'une expérience irréductiblement singulière, quand la seconde se voudrait un savoir objectif. Au reste, il semble que ce soit plutôt la première qu'ait adoptée Duguit, qui, si on laisse de côté la grammaire fonctionnaliste de son solidarisme, paraît ainsi faire œuvre de moraliste du droit public moderne. En cela, sa parenté avec Durkheim apparaît effectivement très grande : pour s'être voulu positivistes, tous deux ont directement hissé leurs disciplines respectives à la hauteur de véritables philosophies morales.

A cet égard, il faut reconnaître que Carré de Malberg, pour sa part, n'a finalement pas fait autre chose (voir *supra*, chapitre 6). Simplement, pour avoir refusé d'indexer son propre positivisme sur le progrès rationnel de l'ordre social en leur préférant le mythe concret de la souveraineté nationale, ce dernier est resté délibérément en marge du mouvement solidariste, et s'est ainsi attiré l'incompréhension de bien de ses contemporains. La source révolutionnaire était la même ; mais les uns voulaient y puiser directement, tandis que l'autre jugeait préférable d'en canaliser le cours. Si depuis lors chacun de ces deux aspects fondamentaux de la pensée politique a pu faire l'objet d'investigations poussées, leur articulation a bien, pour l'essentiel, été laissée dans l'état où l'avait laissée la III^e^ République à ses débuts : pendante.

[1] *Ibid.*, p. 111.

## 9.4 L'Etat de service public

### *Les prudences de Léon Duguit*

Comme on le voit, la théorie duguiste des actes juridiques constitue une redoutable machine de guerre contre l'individualisme subjectiviste, mais trouve ses limites pour ce qui est de son fondement normatif, ce qui rejaillit sur ses procédés de mise en œuvre, qu'elle définit comme purement « techniques » mais dont l'objectivité laisse néanmoins à désirer. De fait, paradoxalement, c'est seulement en réintroduisant les notions éminemment subjectives d'*intention* et de *finalité* dans l'analyse des actes juridiques que Duguit peut échapper au subjectivisme de la doctrine individualiste : finalité des actes contractuels, finalité des fonctions de l'Etat, finalité des actes administratifs fondant la théorie de la « faute de fonction ». Mais comment apprécier objectivement la légitimité d'une finalité, si l'on récuse la solution kantienne d'un fondement transcendantal de la norme morale, et la solution hégélienne (adoptée en un sens par Hauriou) d'une téléologie historique ?

Duguit fut ainsi amené à reconnaître de plus en plus explicitement la nécessité de la *puissance publique*, qu'il avait d'abord paru fermement récuser. C'est tout le sens de la réflexion d'E. Pisier-Kouchner que de montrer que l'Etat est finalement pour lui autant le gardien fidèle et indispensable à l'avènement de la règle de droit parmi les hommes que l'héritier honni de la tyrannie féodale, et qu'il importe finalement de lui laisser ses prérogatives :

> « L'Etat, maître de la puissance de contraindre, a le privilège de l'exécution préalable. Il est l'Etat. Son but est de réaliser le droit ; et lorsqu'il prétend l'existence d'une situation juridique à son profit, il est *parfaitement légitime* de lui reconnaître *le bénéfice de l'exécution préalable.* » (L. Duguit, *Traité…*, I, 3e éd., p. 713 ; cité *in* E. Pisier-Kouchner, *Le service public dans la théorie de l'Etat de Léon Duguit*, Paris, LGDJ, 1972, p. 287 ; voir également L. Duguit, *Manuel…*, 4e éd., *op. cit.*, p. 47, et *Traité…*, II, 2e éd., *op. cit.*, p. 549.)

« Il est l'Etat » : par cette formule proprement impérieuse, Duguit confère bien la légitimité de la règle de droit à son principal instrument. C'est-à-dire que, comme *simple force naturelle*, Duguit voudrait laisser le pouvoir à l'extérieur des liens juridiques, mais qu'il est contraint de l'y réintroduire sous la forme de *l'autorité légitime*. Ainsi pour E. Pisier-Kouchner, « la thèse du bénéfice préalable, confondue ou non avec celle de l'exécution

d'office, implique bien l'idée d'un *privilège général* fondé sur la notion de puissance publique »[1]. Pour un peu, la construction duguiste, loin de l'anarchisme dont l'avait taxé Hauriou, ne paraîtrait alors presque plus qu'une complexe *superstructure*, destinée simplement à *habiller* (en les masquant) les institutions de la III^e^ République mais sans y toucher le moins du monde. C'est en somme le procès classique fait à toutes les théories des institutions : que vaut exactement la légitimité par le but ? L'invocation des buts de l'autorité peut-elle être autre chose qu'une justification commode de son exercice ? Il convient alors de quitter avec Duguit le terrain de la pure théorie du droit pour entrer dans celui de *l'interprétation de la réalité sociale*, c'est-à-dire de l'analyse politique qu'il développe dans ses essais sur l'évolution du droit d'après celle des structures sociales de son temps.

Dans ses deux célèbres essais parus juste avant la Première Guerre Mondiale, *Les transformations du droit privé* (1911) et *Les transformations du droit public* (1913), Duguit concentre ses critiques sur les deux catégories centrales de la théorie individualiste du droit, la propriété et la souveraineté – ou dans les termes d'un droit romain objet de toutes les détestations, le « *dominium* » et l'« *imperium* » : « dans le droit public moderne une transformation analogue à celle du droit privé est en train de s'accomplir. De même que disparaît l'autonomie de l'individu, de même disparaît la souveraineté de l'Etat »[2]. C'est seulement dans le second qu'il fait intervenir de manière systématique la notion de « service public » qui, plus que celle de solidarité, est restée attachée à son nom.

En premier lieu, pour attaquer la notion de *propriété* comme base des rapports de droit, il substitue à cette justification naturaliste une justification fonctionnelle : « le propriétaire capitaliste est investi d'une fonction sociale déterminée. Son droit subjectif de propriété, je le nie ; son devoir social, je l'affirme », clame-t-il dès 1908[3]. Dans *Les transformations du droit privé*, au vu de l'accroissement de l'interdépendance sociale, il annonce une inévitable « socialisation » de la propriété, sous réserve que la jurisprudence continue à évoluer dans le même sens[4]. Malgré des formules quelque peu brutales[5], Duguit définit la fonction sociale de

---

[1] E. Pisier-Kouchner, *op. cit.*, p. 289.

[2] L. Duguit, *Les transformations du droit privé*, *op. cit.*, p. 136. Dans *Les transformations du droit public*, Duguit démontre que la souveraineté dérive de l'*imperium* – lui-même copié à l'origine sur le *dominium* – à travers la puissance féodale sur la terre, puis le travail des juristes des XVI^e^ et XVII^e^ siècles ayant défini la souveraineté comme droit de seigneurie publique (Loyseau), puis comme propriété essentielle de la couronne royale (Bodin), pour aboutir à la notion rousseauiste, puis révolutionnaire, d'une souveraineté populaire, synthèse de la souveraineté royale et des volontés purement individuelles des citoyens (L. Duguit, *op. cit.*, chapitre 1).

[3] L. Duguit, *Le droit social…*, *op. cit.*, p. 118.

[4] L. Duguit, *Les transformations du droit privé*, *op. cit.*, p. 148.

[5] « Or, aujourd'hui, nous savons que l'individu n'est pas une fin, mais un moyen, que l'individu n'est qu'un rouage de la vaste machine qu'est le corps social (*ibid.*, p. 157).

la propriété de manière finalement assez peu radicale : elle consiste d'abord, conformément au rôle émancipateur pour l'individu de la division du travail social, dans le devoir du propriétaire d'employer la chose qu'il détient à la satisfaction de besoins individuelle, ensuite, dans celui d'employer son bien à la satisfaction des besoins communs, dans une perspective qui semble surtout être celle de la paix sociale par le biais de la rationalisation de l'ordre public[1].

On pourrait donc considérer que deux ans plus tard, l'introduction de la notion de service public amène une certaine radicalisation dans l'analyse du droit public. De fait, c'est désormais elle qui prend la place centrale occupée depuis 1901 par les notions de solidarité et d'interdépendance sociale, qu'il opposait jusqu'alors à *l'imperium* de la puissance publique, ce qui permet à Duguit d'affirmer catégoriquement qu'elle « remplace le concept de souveraineté comme fondement du droit public »[2]. Et déjà, de manière frappante, elle ne dérive pas tant de l'interdépendance objective que d'une *réaction collective* à l'institution de l'autorité politique : « du jour même où (…) s'est formée la distinction entre gouvernants et gouvernés, la notion de service public s'est formée dans l'esprit des hommes ». Il y a bien là l'amorce du tournant subjectiviste (ou pour mieux dire *structural*) de la pensée de Duguit, qui se poursuit comme on l'a vu dans la théorie de l'origine spirituelle de la justice objective dans les consciences individuelles. De fait, la notion même de service désigne moins le contenu matériel d'une action déterminée que son intention ou sa modalité spécifique.

Reconnaissant de plus en plus le caractère essentiellement formel de la norme fondamentale, Duguit ne peut donc faire autrement que laisser une grande marge d'indétermination à sa définition matérielle, et ce, alors même qu'il continue d'affirmer, contre Carré de Malberg notamment, que c'est ce contenu matériel qui est décisif[3]. L'aspect formel est ainsi manifeste dès la première formulation canonique du service public :

> « L'objet même des obligations de l'Etat et le sens de son action se trouvent déterminés par la situation économique du pays et les besoins de ses habitants. Bref la notion de service public semble pouvoir être ainsi formulée : c'est toute l'activité dont l'accomplissement doit être réglé, assuré et contrôlé par les gouvernants, parce qu'il est indispensable à la réalisation et au développement de l'interdépendance sociale et qu'il est de telle nature qu'il ne peut être assuré complètement que par l'intervention de la force gouvernante.

---

[1] *Ibid.*, p. 165-166 ; voir p. 161 : « Je crois que nous marchons, non point vers l'anéantissement d'une classe par l'autre, mais au contraire vers un régime de coordination et de hiérarchisation des classes ».
[2] L. Duguit, *Les transformations du droit public*, op. cit., p. 33.
[3] Voir L. Duguit, *Manuel…, op. cit.*, 4e éd., chapitre III, où comme on l'a vu il construit une théorie purement matérielle des fonctions de l'Etat, ce qui implique de distinguer fermement « le point de vue matériel et le point de vue formel », que le juriste alsacien « confond tout le temps » (*op. cit.*, p. 89-90).

S'il était besoin d'un critérium formel pour reconnaitre les activités devant servir de support à l'organisation d'un service public, nous dirions qu'il se trouve dans le désordre social produit par la suspension, même pendant un temps très court, de cette activité. » (L. Duguit, *Les transformations du droit public*, Paris, A. Colin, 1925 [1913], p. 51.)

Le concept de « désordre social » apparaît donc clairement comme l'équivalent formel (mais pas organique) de ce qu'est sur le plan matériel la dissolution des structures d'interdépendance. Pourtant c'est bien toujours à la définition matérielle qu'il donne sa préférence, et c'est du reste toujours celle-ci qui est citée à l'heure actuelle comme la définition canonique du service public[1]. Est-elle réellement plus claire ? Cela semble loin d'être sûr. Car c'est plutôt la responsabilité des gouvernants que leur puissance qu'elle permet de mettre en lumière : si la notion de service public paraît accroître leur domaine d'action, en réalité leur arbitraire se trouve diminué et c'est plutôt leurs devoirs qui se trouvent accrus[2]. Et de fait, il semble difficile de délimiter matériellement leur champ d'action.

D'une part Duguit refuse de restreindre l'activité de l'Etat aux fonctions de « guerre, de police et de justice », dans lesquelles il n'est du reste pas plus qu'ailleurs une « puissance commandante »[3]. Mais d'autre part, sans concéder pour autant que l'Etat puisse déléguer une partie de ses traditionnelles fonctions régaliennes à d'autres individus, il ne considère pas que la notion de service public implique que la fonction soit accomplie intégralement par l'Etat : « le caractère de service public n'implique pas le monopole au profit des gouvernants et de leurs agents » ; au point que le critère formel ou organique puisse paraître l'emporter complètement[4]. Duguit paraît donc se garder de donner aucun élément matériel décisif, que ce soit en extension ou en compréhension, du fameux « but social » censé se substituer à la notion de souveraineté : « il y a là quelque chose d'essentiellement variable, d'évolutif au premier chef »[5].

Tout au plus peut-on corréler l'accroissement des services publics et le développement de la civilisation matérielle :

---

[1] La définition matérielle ne variera quasiment plus jusqu'aux dernières éditions du *Traité de droit constitutionnel* (voir *Traité…*, II, 2e éd., p. 55) ; pour une citation contemporaine, voir notamment Bertrand du Marais, *Droit public de la régulation économique*, Paris, Sciences-Po-Dalloz, p. 75.

[2] « Leurs charges se trouvent accrues, leurs fonctions élargies, leur droit de domination est devenu nul parce que personne n'y croit plus ; il reste nul après comme avant » (L. Duguit, *Les transformations du droit public*, *op. cit.*, p. 55). Encore une fois c'est bien à la conscience des gouvernés plutôt qu'à la notion matérielle d'interdépendance que Duguit se réfère pour justifier le service public.

[3] L. Duguit, *Manuel…*, 4e éd., *op. cit.*, p. 76.

[4] *Ibid.*, p. 74-75. Ainsi, « certaines activités, tout en pouvant être librement exercées par des particuliers, sont l'objet de services publics dans la mesure où elles sont exercées par les gouvernants ou leurs agents. L'enseignement et l'assistance sont deux exemples très nets de ce que nous avançons. »

[5] *Ibid.*, p. 74.

« Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'à mesure que la civilisation se développe le nombre des activités susceptibles de servir de support à des services publics s'accroît par là même. C'est logique. En effet, de la civilisation, on peut dire qu'elle consiste uniquement dans l'accroissement du nombre des besoins de tous ordres pouvant être satisfaits dans un moindre temps. Par suite, à mesure que la civilisation progresse, l'intervention des gouvernants devient normalement plus fréquente parce qu'elle seule peut réaliser ce qu'est la civilisation. » (L. Duguit, *Manuel de droit constitutionnel, op. cit.*, 4e éd. 1923, p. 74.)

En revanche, aucune indication sur le contenu concret du service ne peut être donnée – sinon précisément qu'il s'agit d'un *service* et non de l'exercice d'une prérogative de puissance : c'est donc bien la *modalité* de l'exercice de l'autorité, et non son fondement allégué, qui justifie essentiellement cette dernière. Mais comment la décrire effectivement sinon comme l'exercice d'une certaine puissance ? C'est comme une réponse à cette question qu'on peut apprécier la portée argumentative du concept de *décentralisation*, phénomène qui accompagne selon lui inéluctablement l'augmentation de la responsabilité des gouvernants[1]. Mais on quitte alors à proprement parler la théorie des fonctions de l'Etat pour s'orienter vers celle d'une *organisation des pouvoirs publics*, ce qui rapproche l'analyse duguiste de la théorie haurioutienne du « point de vue de l'ordre et de l'équilibre ».

La décentralisation peut être définie de manière purement objective[2]. Mais dans le contexte d'une théorie fonctionnelle des institutions, elle fait ainsi *équilibre* à l'augmentation de l'importance sociale de l'Etat[3]. Elle va également de pair avec la démocratisation des institutions, puisqu'elle débute selon Duguit avec la loi sur les conseils municipaux du 10 août 1871[4]. Il associe ainsi la décentralisation par extension du suffrage universel, aux « décentralisations par services » (les plus intéressantes) que sont les établissements publics comme les universités après la loi de 1896, ou encore aux *concessions de service public*, dont l'élément fondamental n'est pas le dispositif contractuel qui relie l'organisme en charge de la concession à l'Etat, mais bien le *cahier des charges* stipulant, de manière non contractuelle, les clauses spéciales relatives au fonctionnement du service public[5]. Duguit va alors jusqu'à

[1] *Ibid.*, p. 77 : « l'augmentation du nombre de services publics implique une décentralisation de plus en plus grande de ces services ».
[2] L. Duguit, EGA, *op. cit.*, chap. VI : « un pareil système [décentralisé ou fédéralisé] existe toutes les fois que l'institution d'un agent, ayant une compétence sur une partie du territoire subordonné à une même autorité gouvernementale, se réalise sans l'intervention directe ou indirecte des gouvernants » (p. 692). Le caractère propre de l'organisation fédérale est que la décentralisation s'y double d'une obligation juridique, pour les gouvernants centraux, de la respecter (*ibid.*, p. 758).
[3] L. Duguit, *Les transformations du droit public, op. cit.*, p. 56.
[4] « Depuis 1871 en France la question de la décentralisation a constamment été à l'ordre du jour » (*ibid.*, p. 107). Voir également Hauriou, *Précis de droit administratif, op. cit.*, 12e éd., p. 84-90.
[5] L. Duguit, *ibid.*, p. 111-136.

dire, en empruntant le vocabulaire haurioutien, que « les gouvernants ne sont plus les organes d'une personne collective qui commande ; ils sont les gérants d'affaire de la collectivité »[1].

Mais il semble cependant que cette formule garde une acception moins large que chez Hauriou, chez qui elle implique profondément, comme on l'a vu, une conception patrimoniale de l'autorité publique. En effet, la théorie de la gestion d'affaire paraît plutôt s'appliquer à la mise en œuvre d'une organisation particulière qu'au gouvernement de l'Etat lui-même comme *coordination générale de tous les groupements sociaux*, « associations, fédérations d'associations, syndicats, coordinations de syndicats, sociétés financières, compagnies industrielles, minières, d'assurances, compagnies concessionnaires de services publics », dont Duguit se contente de reconnaître la difficulté en s'abstenant de la définir, pointant simplement les limites de la seule législation en la matière[2]. En définitive, le concept de service public aboutit bien à une redéfinition positive de l'Etat, mais pas tout à fait comme une gestion d'affaires : « l'Etat n'est pas, comme on a voulu le faire croire et comme on a cru qu'il l'était, une puissance qui commande, une souveraineté ; il est une coopération de services publics organisés et contrôlés par les gouvernants »[3].

A la limite, l'Etat s'auto-dissoudrait alors dans le jeu coordonné d'organisations matérielles dont la définition ne fait aucune part à l'élément de la puissance. Pourtant, comme le relève E. Pisier-Kouchner, il n'y a pas de véritable théorie duguiste de l'organisation concrète d'une telle coordination. Le vibrant éloge des nouvelles formes d'association, voire du néo-corporatisme, apparaît encore insuffisant à cet égard, comme en témoignent du reste les hésitations de leur auteur sur la question épineuse du syndicalisme des fonctionnaires, c'est-à-dire du conflit potentiel entre la logique du service public et celle d'intérêts privés portés par ceux-là même appelés à mettre en œuvre le service[4].

---

[1] L. Duguit, *Manuel…*, op. cit., 4e éd., p. 77.

[2] L. Duguit, *Les transformations du droit public*, *op. cit.*, p. 128-129. On peut évidemment voir dans cette mise en garde contre le fétichisme législatif un écho des préoccupations de Carré de Malberg devant la toute-puissance du Parlement français. Pourtant, comme le remarque E. Pisier-Kouchner, sa critique du légicentrisme ne le conduit pas pour autant à reconnaître le pouvoir normatif des juges : « le réalisme de Duguit le conduit bien à « démystifier » la souveraineté du législateur, mais Duguit ne reconnaît pour autant aucun « pouvoir législatif » au juge » (*op. cit.*, p. 212) ; raison pour laquelle « Hauriou, bien plus que Duguit, a la paternité d'une jurisprudence du Conseil d'Etat qui consacrera l'existence des principes généraux du droit » (*ibid.*, p. 211).

[3] L. Duguit, *Traité…*, II, 2e éd., *op. cit.*, p. 71-72.

[4] Voir sur ce point E. Pisier-Kouchner, *op. cit.*, p. 240-241, et L. Duguit, *Le droit social…*, *op. cit.*, p. 134-146. Dans ce passage, après avoir violemment condamné le syndicalisme révolutionnaire de la CGT, Duguit semble vouloir résoudre le problème soulevé par le syndicalisme des fonctionnaires par l'évolution de leur fonction, d'une défense des intérêts professionnels vers « un rôle d'impulsion et de direction dans le service public qui leur est confié » (*op. cit.*, p. 141). Cette position contraste avec celle de Hauriou, plus modérée encore (bien que tout aussi hostile à la CGT), dont l'argument mérite d'être cité : « les emplois publics ne sont pas des choses patrimoniales mais des éléments de la chose publique, c'est-à-dire de l'Etat lui-même. Il ne faut pas croire que la conception des fonctions comme choses publiques soient un retour à la patrimonialisation et, par conséquent marque un recul du régime d'Etat vers le régime féodal. Cela semble être la crainte de M. Duguit (…) mais il y a

Les hésitations de Duguit paraissent de nature à jeter un doute sur la possibilité d'utiliser la notion de service public pour rendre raison de l'exercice légitime du pouvoir. Mais une autre justification des institutions gouvernementales est-elle possible ?

*La laborieuse invention d'un paradigme*

A l'heure actuelle, la notion de service public est généralement associée à un organisme déterminé en charge de la gestion monopolistique d'une activité d'intérêt général, généralement dans les domaines de l'énergie, du transport et des communications. Mais au début du XX^e^ siècle, il s'agissait avant tout d'un *critère* : celui de l'application du droit administratif, par opposition au droit civil, c'est-à-dire (en règle générale) de la compétence juridictionnelle du *Conseil d'Etat*. Entre-temps, la notion s'était élargie pour qualifier des domaines d'activité, ou fonctions sociales, aux frontières plus ou moins nettes. Mais ces divisions fonctionnelles ne disent encore rien des procédés de gestion des organismes et institutions en charge de ces différents services, et qui peuvent être de nature privée ou de nature publique. C'est essentiellement à cause de cette triple signification, *d'institution, de régime juridique et de fonction sociale*, que la notion de service public apparaît actuellement si embrouillée.

En tant que catégorie juridique, et d'un point de vue purement historique, le concept de service public ne doit rien à Léon Duguit, et guère davantage au commissaire du gouvernement David qui signa les conclusions du fameux arrêt *Blanco* dont on a vu plus haut (chapitre 8) qu'il était encore largement considéré aujourd'hui comme le point d'origine de la jurisprudence administrative. A cet égard, il faut souligner que si c'est l'arrêt *Cadot* qui marque le véritable point de départ de la jurisprudence administrative, l'importance prêtée à l'arrêt *Blanco* peut être analysée comme une justification fallacieuse et rétrospective du droit administratif *au moyen de la notion de service public* (alors que ce concept n'a pas dans cet arrêt le sens qu'il a reçu par la suite). De fait, *Blanco* est un arrêt du Tribunal des Conflits : on ne peut donc pas y voir une marque de la volonté de puissance du Conseil d'Etat, tandis que par l'arrêt *Cadot* ce dernier ne faisait pas que dénier aux ministres le droit de connaître des contentieux administratifs, mais se l'arrogeait directement lui-même. Le mythe, constitué

---

chose et chose, et dans le régime d'Etat, il y a des choses qui sont de l'ordre de la souveraineté et non pas de l'ordre de la patrimonialité » (*Précis de droit administratif, op. cit.*, 12^e^ éd., p. 749-750 n. 28). « Il y a chose et chose » : c'était indiquer, par la seule revendication d'une indétermination lexicale, que la réflexion juridique pouvait ne pas se laisser enfermer dans les catégories figées impliquées dans les structurations existantes de rapports de pouvoir.

après coup, de « l'âge d'or du droit administratif », comme recoupement exact, sous l'égide suprême du Conseil d'Etat, des trois significations fonctionnelle, institutionnelle et juridictionnelle du concept de service public, se révèle ainsi comme une légitimation de l'autorité administrative elle-même[1].

L'origine du concept moderne du service public, comme l'a montré Jean Rivero, est plutôt à trouver dans l'arrêt *Terrier* et les conclusions du commissaire du gouvernement Romieu, elles-mêmes inspirées explicitement – fait assez rare pour être souligné – d'un ouvrage de Maurice Hauriou paru en 1899, *La gestion administrative*[2]. Hauriou avait plaidé pour l'abandon de la distinction admise jusqu'alors entre *actes d'autorité* et *actes de gestion* comme critère de la répartition des compétences entre juridictions administrative et civile, au profit de la distinction entre *gestion publique* et la *gestion privée*. Le Conseil d'Etat consacra cette solution en 1903 dans un arrêt *Terrier*[3]. Ce geste ne pouvait avoir que la faveur de Duguit, qui pouvait y voir un témoignage de l'abandon nécessaire de la catégorie subjective de la souveraineté au profit d'une justification purement fonctionnelle et matérielle de l'action de l'Etat[4].

Mais s'il y a eu effectivement un moment où le concept de service public comme critère fonctionnel de distinction entre les actes d'autorité et de gestion a eu une validité juridique, celui-ci fut de courte durée. C'est à partir de l'arrêt en date du 31 juillet 1912, *Société des granits porphyroïdes des Vosges*, que Hauriou, suivant le Conseil d'Etat, fut amené à revenir sur sa position – et c'est aussi dès l'année suivante que Duguit, dans *Les transformations du droit public*, fut amené à défendre le concept de service public pour le substituer au concept de souveraineté. Dans ses conclusions, le commissaire du gouvernement Léon Blum affirmait en effet que, « *pour que le juge administratif soit compétent, il ne suffit pas que la fourniture qui est l'objet du contrat doive être ensuite utilisée pour un service public ; il faut que ce contrat par lui-même, et de par sa nature propre, soit de ceux qu'une personne publique peut seule passer (...)* »[5]. Par conséquent, certains contrats conclus dans l'intérêt d'un service public pouvaient être de droit commun et non de droit administratif : en suivant son

[1] C'est semble-t-il pour avoir négligé que l'activité juridictionnelle ne consiste pas seulement en un tissage perpétuel de matières textuelles mais aussi, et peut-être d'abord, dans le déploiement concret de la puissance d'agir des individus qui en ont la charge, que Bruno Latour, dans son étude sur le Conseil d'Etat, en vient à son tour à user de la catégorie libérale et purement acritique de « l'Etat de droit », comme condition prétendument suffisante et concrète de la liberté des individus (voir B. Latour, *La fabrique du droit. Une ethnographie du Conseil d'Etat*, Paris, La Découverte, 2004 ; et *supra*, chapitre 2).
[2] J. Rivero, « Maurice Hauriou et l'avènement de la notion de service public », *in L'évolution du droit public. Etudes offertes à Achille Mestre*, Paris, Sirey, 1956, p. 461-471 ; voir M. Long *et al.*, *op. cit.*, p. 73-76.
[3] M. Long *et al.*, 21, p. 132.
[4] Voir par exemple L. Duguit, *Le droit social…*, p. 79-81, et la note 1.
[5] Voir M. Long *et al.*, *op. cit.*, p. 156.

commissaire du gouvernement, et en faisant valoir le concept de *clause exorbitante du droit commun* comme critère d'application du droit administratif, le Conseil d'Etat paraissait revenir en arrière, vers la vieille distinction des actes d'autorité et des actes de gestion.

Pour Hauriou, il n'y a pas là matière à contradiction, puisque aucun critère strictement objectif ne saurait rendre compte de l'évolution du droit, qui est le fait d'individus raisonnant subjectivement[1]. Davantage sans doute, la nouvelle jurisprudence du Conseil d'Etat laissait à l'administrateur la possibilité de choisir lui-même le régime juridique le plus efficace, conformément à sa conception technique et instrumentale du droit et des institutions. Pour Duguit, cependant, l'interprétation que l'on pourrait tirer de l'évolution de la jurisprudence était de nature à porter atteinte à sa conception de l'objectivité de la règle de droit, par laquelle il prétend, non pas *expliquer* réellement l'évolution de la jurisprudence elle-même, mais plutôt *fonder* l'activité juridictionnelle du Conseil d'Etat sur les bases de la véritable justice. On peut considérer que sa théorie du service public constitue plutôt à cet égard une attaque (ou une défense) contre une hypothétique « re-civilisation » doctrinale du droit public que contre la jurisprudence administrative elle-même : comme on l'a vu, Duguit se garde toujours soigneusement de donner une définition matérielle précise du service public.

Il convient de relever que, contrairement à la période actuelle, le débat ne portait pas pour l'essentiel sur les institutions, publiques ou privées, chargées des services publics, mais uniquement sur les critères de l'application du droit administratif : le problème en d'autres termes n'était pas organique (et comment l'eût-il été, puisque l'organe n'était justement pas pour Duguit un concept opératoire en droit public), mais purement et simplement *formel*[2]. C'est seulement sur le fondement d'un arrêt ultérieur du Conseil d'Etat que le débat commença à changer de nature, hors des termes dans lesquels il avait été d'abord conçu : dans le fameux arrêt du Tribunal des Conflits en date du 22 janvier 1921, *Société commerciale de l'Ouest africain*, dit aussi *Bac d'Eloka*. Les conclusions du commissaire du gouvernement Matter conduisirent à rejeter le recours que ladite société commerciale avait formé à l'égard de l'autorité coloniale après un accident survenu au cours de l'accomplissement d'une

[1] Voir M. Hauriou, « la puissance publique et le service public », *in Précis de droit administratif, op. cit.*, 12e éd., p. XIV : « Tout en maintenant à la puissance publique en droit administratif le premier rôle, il faut reconnaître que le service public, bien qu'au second plan, joue encore un rôle important. C'est l'idée du service qui entraîne l'autolimitation de la puissance publique. »

[2] Il était si peu organique que même chez son principal promoteur, le service public n'était jamais considéré comme devant ressortir de l'activité exclusive de l'Etat – bien au contraire même, puisque c'était là le signe de la reconnaissance de l'objectivité de la règle de droit dans tous les secteurs de la société. On parlait alors de concession de service public plutôt que de « délégation » comme aujourd'hui, mais dans le fond le sens est le même. Dans quelle mesure il y avait là naïveté, c'est ce que la manière dont est posé aujourd'hui le problème ne semble guère, comme on le verra, susceptible de pouvoir expliquer.

mission de service public, au motif que l'activité de l'administration en cause était « de nature industrielle et commerciale »[1]. Par cet arrêt, le Conseil d'Etat paraissait revenir définitivement à la théorie des actes d'autorité et de gestion ; cependant, cet arrêt servit plutôt de base au retour massif de la catégorie de la gestion publique dans la jurisprudence de Conseil d'Etat, afin de limiter les conséquences de cet arrêt[2]. Mais par là même, la jurisprudence fut amenée à reconnaître l'existence de *deux « types » de services publics* : industriels et commerciaux d'un côté, « simplement » administratifs de l'autre, les seconds étant définis de manière purement négative, par opposition aux premiers.

Cette distinction, fondée sur le concept nouveau, et particulièrement hasardeux, de « nature » du service, constitue encore à l'heure actuelle la base de celle entre les deux types *d'établissements publics* (dotés de la personnalité morale, et donc responsables sur leurs fonds propres) : ceux à caractère administratif (« EPA ») et ceux à caractère industriel et commercial (« EPIC ») et dont la doctrine contemporaine reconnaît la « crise » du fait, justement, de la difficulté à établir un critère de distinction réellement opératoire et clair[3]. Et pourtant, la distinction laisse à penser que le service public peut être défini matériellement, voire s'identifier avec un mode de propriété – la « propriété publique », dont on a vu plus haut le flou caractéristique persistant du fait même de l'imprécision de la doctrine haurioutienne, qui n'alla pas jusqu'au bout de sa substitution de la conception civiliste de la propriété à l'ancienne théorie paternaliste du « droit de garde »[4].

C'est ainsi que paraît s'être peu à peu cristallisée dans les esprits, et en dehors de toute théorie achevée et cohérente, la notion d'un service public défini par une nouvelle synthèse, parallèle au cours ordinaire de la jurisprudence administrative et relativement autonome à son égard[5], entre un *régime juridique*, une *fonction sociale* et l'action d'un certain *type*

---

[1] Voir M. Long *et al.*, *op. cit.*, n°37, p. 230-239.

[2] Voir notamment les arrêts CE 26 janv. 1923 *de Robert Lafrégeyre* (sur les personnels des « services publics industriels et commerciaux », en l'espèce à nouveau une colonie) et 13 mai 1938 *Caisse primaire « Aide et protection »* (qui reconnaissait l'existence, hors système contractuel, d'organismes et de personnes privés assurant la gestion d'un service public, sans considération de sa « nature »). Voir M. Long *et al.*, *op. cit.*, n°39, p. 243-247, et 53, p. 334-340.

[3] Voir p. ex. Yves Gaudemet, *Droit administratif*, Paris, LGDJ, 2005. A titre d'exemple, la SNCF est un *EPIC*, une université est un *EPA*.

[4] Voir M. Xifaras, *loc. cit.*

[5] Le problème de savoir dans quelle mesure la notion de service public demeure la catégorie d'application du droit administratif semble désormais faire l'objet de discussions sans enjeu politique direct, et d'où ressort généralement le caractère composite du critère (formel, matériel, organique). En dépit de quelques périodes où la notion semblait devenue inopérante, il semble y avoir à l'heure actuelle un consensus pour reconnaître à la notion son importance cardinale, consensus en partie forgé, il faut le souligner, par les présentations doctrinales qui continuent de placer l'arrêt *Blanco* en tête des « grands arrêts de la jurisprudence administrative ». Voir en particulier G. Braibant et B. Stirn, *op. cit.*, p. 157-167, cet ouvrage étant un manuel écrit par deux des plus éminents membres du Conseil d'Etat à l'usage des étudiants qui se préparent à passer le concours de l'Ecole Nationale d'Administration – et donc en définitive, pour les plus distingués, à entrer eux-mêmes au Conseil. Sur

*d'institutions* caractérisées fondamentalement par leur caractère de *propriété publique* ; synthèse désignée par le terme de *secteur public*. On en trouve sans doute la justification la plus aboutie dans le préambule de la Constitution de la IV^e^ République du 27 octobre 1946, qui prétend ajouter à la Déclaration de 1789, « comme particulièrement nécessaires à notre temps », de nouveaux « principes politiques, économiques et sociaux ». Après avoir affirmé que « *chacun a le devoir de travailler et le droit d'obtenir un emploi* », ce qui constitue proprement la réponse fonctionnaliste du solidarisme (notamment durkheimien) à la question sociale soulevée par la société industrielle, elle stipule, foulant un terrain sur lequel Duguit lui-même n'avait pas osé s'aventurer, que « *tout bien, toute entreprise, dont l'exploitation a ou acquiert les caractères d'un service public national ou d'un monopole de fait, doit devenir la propriété de la collectivité* »[1]. Le principe fondamental *d'indivisibilité de la République*, issu de la théorie révolutionnaire de la souveraineté nationale, s'y trouvait confondu de manière spectaculaire avec la théorie objectiviste du *service public*, par l'intermédiaire de la notion de la personnalité de l'Etat (de fait la seule collectivité à caractère « national ») susceptible de *rapports patrimoniaux*. L'interprétation solidariste de la conception révolutionnaire de l'autorité y trouvait enfin une articulation claire – du moins à première vue – avec ses fondements initiaux : la propriété, par son caractère objectif, paraît en effet faire le lien entre le caractère subjectif de la puissance publique et le caractère objectif de sa légitimité, la solidarité sociale.

Il ne peut néanmoins guère faire de doute qu'un Duguit n'aurait pu aucunement y souscrire, puisque non seulement la notion de service public s'y voit réduite à un ensemble de procédés particuliers, en violation du caractère général de la règle de droit et de son indétermination foncière au plan matériel, mais en outre et surtout, parce qu'il s'y voit rabattu sur la notion éminemment individualiste de propriété, laquelle se voit ainsi reconnue une dignité supérieure à la fonction sociale qui constituait pour lui la seule et unique base concevable de la notion de service public. Au contraire, plutôt que de définir le domaine public comme propriété subjective, lui-même préférait délaisser franchement cette catégorie au profit d'une théorie objective fondée sur le concept d'une affectation à un but déterminé, créatrice de situations juridiques particulières. Le patrimoine « public » entre d'abord dans la théorie du service public sous la forme de la ressource propre à la réparation du dommage consécutive à la responsabilité de l'administration mise en lumière par le développement du

---

la crise perpétuelle du concept de service public au XX^e^ siècle, voir F. Burdeau, *Histoire du droit administratif*, Paris, PUF, 1995, titre III, chap. 2 et 3.

[1] Voir *Les constitutions de la France de la Révolution à la IV^e^ République*, Paris, Dalloz, 2009, p. 304-305.

recours pour excès de pouvoir[1]. Il n'est pas public par son appropriation préalable par une « personne publique », mais simplement par son *affectation objective à un but collectif*. Ainsi, comme le montre M. Xifaras, selon lui, « le régime des biens découle d'une véritable échelle de domanialité que dicte le lien que ces biens entretiennent au but du patrimoine que les contient »[2]. La relativité d'une telle échelle paraît bien éloignée de l'absoluité du principe d'appropriation publique des instruments des services publics tel qu'il apparaît dans le préambule de 1946.

Et c'est bien le paradoxe éminent de cette *conception patrimoniale du service public* qu'elle laisse finalement intacte la notion de propriété privée, en se contentant de l'opposer à celle de propriété publique régie par des normes relevant des prérogatives propres de la puissance publique. La glorification du secteur public apparaît véritablement, à cet égard, comme une opération à double tranchant : en affirmant avec une vigueur sans précédent, par leur incarnation concrète dans l'institution publique d'Etat, l'irréductibilité des principes de la vie sociale aux seules volontés des individus, elle n'en affirme pas moins du même coup la validité intangible de l'anthropologie naturaliste de l'individualisme moderne, à travers sa catégorie centrale, la notion de propriété, signe et condition « réelle », et donc rationnellement indépassable, de toute liberté. Ainsi cette victoire remarquable des principes solidaristes sur la scène constitutionnelle devait enfermer le débat public dans des termes inadéquats, et dans lesquels il n'a toujours pas fini de se débattre en vain. A la limite, ce fut en quelque sorte la victoire à la Pyrrhus du socialisme français, qui dut, pour s'affirmer, reconnaître avec son adversaire qu'il ne pouvait y avoir de justice en ce monde que par une *appropriation*, individuelle ou « collective », des moyens concrets de l'existence.

Il ne s'agit pas de dire que l'appropriation collective d'un certain nombre d'industries et de services cruciaux n'est pas, en réalité, de nature à empêcher qu'ils ne deviennent le jouet d'un certain nombre d'intérêts particuliers au détriment de l'intérêt commun et des exigences les plus élémentaires d'ordre et de justice, et susceptible d'entraîner ce que Habermas appelait de manière suggestive, à propos de la privatisation des structures de communication de

---

[1] L. Duguit, *Les transformations du droit public*, *op. cit.*, p. 231 : « il ne s'agit plus d'une responsabilité se rattachant à une imputabilité, mais seulement de savoir quel est le patrimoine qui supportera définitivement le risque du dommage occasionné par le fonctionnement d'un service public » ; et p. 232 : « c'est le patrimoine affecté à ce but collectif qui doit supporter la charge du préjudice individuel ».

[2] M. Xifaras, *art.cité*, p. 67. Pour cet auteur, cependant, (*ibid.*, n. 2), « il est cependant hasardeux de le classer parmi les auteurs anti-propriétariste » (*sic*), car il refuse lui aussi l'ancienne théorie du droit de garde. Mais est-ce là un motif suffisant ? Dans le fond, cette théorie du droit de garde n'était elle-même, comme il le montre lui-même, qu'une construction nécessaire au maintien du paradigme propriétariste dans la sphère du droit civil. La destination du patrimoine n'étant pas définie comme une personnalité, il paraît tout aussi difficile de le classer parmi les propriétaristes. Il semble qu'il faille ici encore faire la part de l'inachèvement de la théorie duguiste, qui apparaît à maints égards davantage comme un manifeste moral que comme une véritable science du droit.

l'espace public, une « reféodalisation » de la société[1]. Les exemples en sont malheureusement bien trop nombreux et éclatants à l'heure actuelle. Encore une fois, le problème est surtout de *conception*. Comme l'ont souligné jadis les innombrables critiques de la bureaucratie, et comme le montrent aujourd'hui des analyses non moins innombrables en sociologie des organisations, « l'Etat-patron », ou « l'Etat-employeur », n'est pas nécessairement une garantie de justice ni d'efficacité, dans tous les sens du terme ; ainsi par conséquent, non seulement il ne suffit pas de l'invoquer, mais plus grave encore, s'en contenter ne peut que laisser le champ libre aux tenants d'un ordre défini de manière purement imaginaire. Encore une fois, le problème ne peut pas être résolu sur le plan de la technique, mais doit être considéré de manière structurelle.

*Service public et justice sociale*

La conception contemporaine du « service public » comme activité accomplie par une administration ou un établissement public au nom de l'intérêt général n'est pas matérielle à proprement parler, puisqu'elle repose sur la notion de personne publique ; mais elle n'est pas non plus strictement formelle, puisqu'elle est indissociable d'une définition stricte d'une fonction d'intérêt général, alors que la base formelle du service public, que ce soit chez Duguit ou chez Hauriou, est bien plus généralement *l'ordre social* lui-même. Elle est donc plutôt à ce titre une sorte d'amalgame *organique* des aspects formel et matériel du concept originel de service public, et qui, en tant que tel, ne permet plus comme chez Duguit d'y voir une justification purement objective de l'exercice démocratique de l'autorité par ses modalités, mais constitue surtout, dans les faits, un *instrument de lutte* contre le partage institué des ressources matérielles, et contre l'accroissement des inégalités matérielles par l'accaparement des conditions concrètes de l'existence par un nombre toujours plus réduit d'individus.

Car le socialisme qui, sous l'égide de l'ex-commissaire du gouvernement Léon Blum, qui dans ses premières fonctions avait témoigné de si peu de scrupules avec les définitions matérielles du service public, inspira *entre autres* les premières nationalisations en France, préludes à l'organisation de services publics en monopoles d'Etat, n'était nullement un *collectivisme* : il visait l'émancipation individuelle au moyen d'une *organisation* de la société, c'est-à-dire de *l'introduction de principes objectifs d'ordre* au sein des interactions

[1] J. Habermas, *L'espace public*, Paris, Payot, 1988.

individuelles. Cette introduction du point de vue de l'ordre comme ordre social ne peut être confondue avec une appropriation collective des moyens de production, ni avec une mise au pas fonctionnaliste des activités individuelles par la mise en place d'une division du travail et la promotion de la spécialisation rationnelle des tâches – laquelle caractérise plutôt en fait, comme on le verra bientôt, les modalités de gouvernement néolibérales que nous connaissons à l'heure actuelle.

Aussi le socialisme paraît-il être resté pour l'essentiel préoccupé par cette considération du *but* comme véritable instance de légitimation de l'activité publique, en dehors de toute conception matérielle et fonctionnelle de l'ordre entendu comme ordre social. Mais pour ce faire il apparut paradoxalement comme le plat gestionnaire de l'organisation matérielle de la vie commune. Prisonnier des catégories du naturalisme libéral, on vit les nationalisations, on ne vit pas l'ordre public ; on vit l'économie, on ne vit pas la politique ; et plutôt que de contester le mythe d'une émancipation individuelle par le seul progrès matériel, on se contenta bientôt d'opposer sans plus le progrès « social » au progrès « économique », tout en considérant éventuellement que le premier constituait la véritable condition du second (voir *supra*, chapitre 8).

De son côté, l'effondrement du marxisme politique à la fin du XX^e^ siècle a entraîné peu à peu l'asphyxie théorique de l'idéal proprement révolutionnaire de contestation de l'autorité instituée. A ses côtés, le mouvement socialiste, qui en était venu à se définir essentiellement par opposition à lui – plutôt que, comme les radicaux du début du siècle, par une référence immédiate et positive à l'ordre public, ou à ce qu'on a appelé non sans bonheur « l'idée républicaine » – se trouva de plus en plus démuni, sur le plan conceptuel, devant des impératifs de gestion définis de plus en plus de manière purement fonctionnelle, sans considération politique ou morale, et vis-à-vis desquels l'Etat ne paraissait plus nécessairement l'instrument le plus approprié. Le socialisme, en d'autres termes, avait paru oublier le caractère formel, symbolique, de ses propres fondements. Pour s'excuser, on préféra bientôt laisser dire qu'on manquait désormais de ressources – et ce, bien que la situation de pénurie ne fût plus qu'un lointain souvenir. L'amalgame solidariste du progrès social et du progrès économique s'étant défait, il ne resta plus finalement qu'à considérer le progrès économique comme la condition d'un « progrès social » toujours espéré, mais intégralement formulé dans les termes technocratiques (et donc généralement incompréhensibles pour ceux qu'elle concerne) d'une économie politique aussi franchement hasardeuse dans ses fondements théoriques que parfaitement impérialiste dans ses prétentions

pratiques[1]. Oubliant ses principes essentiels, le socialisme put alors s'adonner librement à la creuse nostalgie du préambule de la constitution de 1946, ou se faire le gestionnaire sans grâce ni conviction d'un ordre fondé imaginairement sur les concepts d'individu intéressé et de propriété privée[2].

Pourtant l'idée de service public, en tout cas dans ce qu'elle a de profondément puissant et original, ne relève pas d'abord d'une théorie matérialiste ou fonctionnaliste de l'organisation sociale, mais est simplement la formulation de la pure exigence de *l'ordre* comme unique critère possible de la justification de l'autorité dans son *exercice*. En réalité, introduire, au sein des interactions individuelles, le point de vue – éminemment problématique – de l'ordre, ne revient pas à autre chose qu'à rappeler qu'il y a toujours un versant social dans les actes individuels. Comme Duguit l'a montré à l'occasion de son analyse du contrat, on n'agit jamais sans se faire *en même temps* une représentation des relations que l'on cherche à avoir avec les autres (et ce, même si l'action en question ne modifie en rien l'ordre existant, comme c'est le cas dans la plupart de nos actions). Loin d'être mystérieux, le fait est si élémentaire qu'il n'est même pas besoin de l'arrimer, comme Hauriou a vainement cherché à le faire, à une théorie du progrès ni de la civilisation, pour en percevoir immédiatement la portée universelle. Il constitue ainsi la condition formelle, plutôt que le fondement matériel, de l'existence commune ; son corrélat immédiat, plutôt que sa supposition préalable. Ne pas le prendre en considération revient à mutiler la vie commune, à dénier directement aux autres la possibilité d'influer sur son cours, à se priver donc de la

---

[1] On sait à quel point les économistes du troisième tiers du XX^e^ siècle revinrent en ce sens sur le remarquable effort de Keynes pour inscrire les relations économiques dans un contexte plus réaliste (ou moins aberrant) que le cadre devenu insupportablement étriqué du libéralisme classique (voir par exemple P. Dardot et C. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2009, p. 141-147).

[2] Pour ce qui est de la nostalgie, il est frappant que la « défense des services public » soit à l'heure actuelle invoquée essentiellement par des partis politiques ayant moins de rapports avec la modération des inventeurs du concept qu'avec les partis révolutionnaires dont ces derniers furent des adversaires déterminés et constants. Passé le moment d'étonnement philosophique, il semble que le phénomène soit susceptible de deux types de lectures : une analyse classiquement marxiste consisterait à dire que le « *lumpenproletariat* » qui formerait la base électorale de ces nouveaux partis « constataires » se trouve aujourd'hui, comme sous Napoléon III, inféodé sans le savoir aux gardiens de l'ordre établi. Une autre possibilité consisterait à dire que la défense (naïve ou en tout cas irréfléchie) des derniers principes à peu près identifiables de l'ordre public est la dernière chose à laquelle peuvent se raccrocher ceux qu'on a déjà privés d'à peu près tout le reste. Qu'on songe à cet égard aux manifestations paradoxales de nationalisme et d'étatisme que furent pour le PCF le ralliement massif, quoique un temps retardé, à la Résistance, puis la participation à la rédaction du programme du CNR, mais aussi et peut-être surtout les deux grands textes définissant le statut général des membres de la fonction publique. Le premier est dû en effet à Maurice Thorez, vice-président du Conseil chargé de la fonction publique (loi du 19 octobre 1946), et auteur *d'Une politique de grandeur française* (Paris, Editions sociales, 1945), et le second à un conseiller d'Etat ministre de François Mitterrand communiste également, Anicet Le Pors (lois du 13 juillet 1983 et des 11 et 26 janvier 1984). Illisibles en tant qu'application d'une doctrine gouvernementale, ces actes législatifs deviennent immédiatement intelligibles du point de vue symbolique de la pure relation à l'ordre, en l'espèce une relation *symbolique* précisément.

possibilité *réelle* de faire advenir l'ordre et la justice, en se contentant au mieux de leurs *images*, indéfiniment agitées en vain.

Il semble hors de doute que le *fonctionnalisme* constitue à l'heure actuelle la manière dominante de considérer les institutions gouvernementales (ou pour mieux dire, la part de décision qui revient aux individus dans la définition de la vie commune). Ainsi la « science politique », qui tend de plus en plus à abandonner son pluriel d'indétermination pour lui préférer le singulier universaliste des sciences naturelles, n'a peut-être jamais paru plus assurée de ses « fondements épistémologiques » depuis qu'elle s'attache à les problématiser à grand bruit. Mais encore une fois, ce fonctionnalisme n'est lui-même qu'une suite logique des ambivalences de la réflexion positiviste des débuts de la III^e^ République à l'égard des concepts d'ordre et de progrès. Peut-être faut-il dire qu'il fallut, en quelque sorte, en passer par l'idée de fonction pour contester l'arbitraire des fondements individualistes de l'ordre établi, sans aller jusqu'à contester pour autant (quoi qu'en pensât Hauriou) l'existence même de l'ordre et de l'autorité.

En revanche, à l'heure actuelle, la nécessité de la critique et du dépassement des conceptions fonctionnalistes du gouvernement – que nous appellerons ici le gouvernement par *régulation des fonctions sociales*, ou plus simplement, à l'instar de la science politique contemporaine, « l'Etat régulateur » – ne peut plus apparaître simplement comme la nécessité de pallier les carences de la société moderne ou industrielle, mais une nécessité d'ordre logique, de même que la solution des problèmes sociaux n'est pas d'ordre technique mais bien d'ordre politique. Une fois reconnu le caractère mythique des fondements naturalistes de l'ordre public, *ainsi* que le caractère *indépassable* de ce mythe, il convient en effet de les faire fonctionner de manière plus cohérente. Il ne s'agit pas, en d'autres termes, de soulager ponctuellement l'incompréhensible misère produite par le monde civilisé, mais d'empêcher que celui-ci ne s'effondre sous son propre désordre structurel.

Car à l'inverse, cette approche technique ou instrumentale des institutions ne fait pas que leur enlever leur supplément d'âme : renvoyant les fondements de la modernité politique à l'insigne pauvreté de leur énoncé littéral, ils ne peuvent que condamner la vie commune à une destruction progressive. A tout le moins l'Etat social se fait-il le chantre d'un accomplissement véritable de la modernité par la réalisation concrète des conditions de la liberté des individus – lesquelles, du fait de leur indétermination, laissent ouvertes la voie à une recherche concrète et authentique de la justice. Héritier de l'aspect contestataire et subversif du droit naturel moderne, dans lequel l'analyse des conditions de sociabilité de l'individu permet de contester l'arbitraire de l'autorité établie, il est une modalité de

gouvernement visant à donner aux membres de la société les conditions concrètes de leur existence individuelle : prenant au sérieux le fait que l'individu est membre d'une *société*, il repose donc sur une conception des *médiations collectives de la liberté*.

L'Etat régulateur, en revanche, est l'héritier de la face conservatrice du jusnaturalisme[1] : pour lui, les individus sont déjà libres par leur *propre nature*, et il est donc nécessaire et suffisant de leur permettre d'affirmer pleinement les normes contenues dans cette dernière. Au lieu de constituer l'objectif indéterminé de la transformation des rapports sociaux, les individus deviennent donc, *si besoin à leur corps défendant*, les *instruments* de l'avènement de la *modernité politique*, entendue comme ordre fondé sur la seule nature des volontés individuelles – et qui n'est finalement autre chose que la perpétuation plus ou moins brutale, sous le prétexte de la libre volonté de chacun, de la forme existante des rapports de pouvoir.

[1] Nous n'entrerons pas ici dans la discussion historique des tensions internes au libéralisme classique. La question a été traitée par P. Dardot et C. Laval (*op. cit.*, première partie), qui à titre d'exemple parlent notamment d'une « dogmatisation de la position lockéenne » au 19e siècle autour de la notion de droit de propriété et sans plus tenir compte de la problématique proprement gouvernementale de l'auteur du *Second traité du gouvernement*.

# Chapitre 10

# L'Etat régulateur

## La médiation individuelle de la modernité

L'unité traditionnelle d'une société chrétienne faisait place chez les gens cossus au refus de reconnaître leur responsabilité dans la situation où se trouvaient leurs semblables. (…) A l'ahurissement des esprits réfléchis, une richesse inouïe se trouvait être inséparable d'une pauvreté inouïe.
Karl Polanyi, *La Grande Transformation.*

Il faut être absolument moderne.
Arthur Rimbaud, *Une saison en enfer*

## 10.1 Naissance du gouvernement néolibéral

### *L'expérience moderne du gouvernement*

Nous avons vu au chapitre 8 que la notion moderne de gouvernement repose sur théoriquement sur la dualité de l'Etat et de la société, et pratiquement sur l'objectivation politique d'une « société civile » régie par des rapports marchands laissés autonomes par la puissance publique. C'est à cause du caractère profondément inadéquat de cette pure justification de l'ordre établi, aggravé par les tensions internes entre justifications légales (le gouvernement populaire, mis en œuvre par le suffrage universel) et justifications pratiques (le gouvernement par le marché, mis en œuvre par le libre-échange) que se sont développées, dans le courant du XIX$^{e}$ siècle et au début du XX$^{e}$, des théories alternatives de l'ordre social. Néanmoins, du fait de l'impossibilité d'articuler ces alternatives largement fonctionnalistes avec les principes fondamentaux du gouvernement libéral (le consentement des gouvernés), ces théories ont globalement laissé l'Etat social sur les bases de l'Etat classique, représentées en particulier par la liberté individuelle et la propriété privée. La métaphore vague de la

régulation permettait alors, chez les nouveaux fonctionnalistes du social, de concevoir l'extension de l'action gouvernementale en dehors du champ étriqué où l'avait laissée la théorie du libre marché. Ainsi, chez Durkheim notamment, cette notion est le lieu de cristallisation d'un affrontement direct avec l'individualisme radicalisé de Spencer[1]. Mais sur des bases aussi fragiles, ces pratiques encore timides et relativement peu coordonnées (quoi qu'aient pu faire accroire depuis les critiques outrancières de « l'Etat-Providence ») demeuraient particulièrement exposées aux vents contraires[2]. C'est ainsi qu'il convient de comprendre la réaction néolibérale de la deuxième moitié du XX^e^ siècle, et cet « Etat régulateur » qui constitue désormais pleinement la modalité essentielle de l'action gouvernementale.

La catégorie de néolibéralisme ne va pas immédiatement de soi. Elle a été mise en lumière par un nombre croissant de travaux contemporains, qui se sont attachés au caractère irréductible du néolibéralisme par rapport au libéralisme classique, et la discontinuité essentielle que les néolibéraux ont tenté de masquer pour asseoir leur discours sur l'autorité des premiers théoriciens du marché, tout en reconnaissant la multitude de tendances diverses et parfois franchement contradictoires qui traversent leur courant[3]. Il convient cependant de ne pas demeurer strictement sur le plan de l'histoire des idées, ou plus exactement de mettre en lumière les présupposés théoriques qui forment le soubassement de ces catégorisations historiques, afin de clarifier les usages et donc les significations possibles de cette notion, sans les considérer à nouveau comme des universaux dont le sens serait toujours clair et univoque. Pour cela il apparaît nécessaire de faire intervenir la question de l'autorité légitime, sans se contenter de la mettre entre parenthèses comme cela est parfois le cas dans les études socio-historiques sur les formes de gouvernement. Sur un sujet aussi crucial, on ne peut tout simplement pas mettre en quelque sorte sa subjectivité dans sa poche, en faisant comme s'il ne s'agissait pas directement *aussi* de sa propre existence. Loin d'introduire dans l'analyse objective l'arbitraire d'une subjectivité contingente, cela seul peut conférer au jugement, qui demeure de toute façon subjectif, la rigueur qu'on doit attendre de lui en pareil cas.

---

[1] Voir E. d'Hombres, « Régulation par qui ? Régulation de quoi ? La signification du vocable « régulation » en sociologie et en science politique : une mise en perspective historique », *Raisons politiques*, 28, p. 127-152.

[2] Pour une histoire non stato-centrée des systèmes de protection sociale, qui en fait par contrecoup ressortir la dimension relativement spontanée et incomplète, voir Gilles Pollet, « La régulation au confluent des coalitions sociales et politiques : l'exemple de la structuration de « l'Etat social français » », *in* J. Commaille et B. Jobert (dir.), *Les métamorphoses de la régulation politique*, Paris, LGDJ, 1998.

[3] Nous nous référerons ici principalement à ce qui est certainement à ce jour la plus ambitieuse de ces études, le livre de Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2009, et plutôt que la citer extensivement, nous préférons renvoyer à cette étude exceptionnelle pour plus de développements historiques que ne le permettent malheureusement les limites du présent propos.

Il convient ainsi de clarifier quelque peu le cadre épistémologique du cours sur les modes de gouvernement à l'époque moderne dans lequel Michel Foucault entreprit pour sa part de mettre en lumière la spécificité du néolibéralisme à cet égard. Foucault, en effet, montrait la nécessité, non pas de nier les universaux, mais de « supposer qu['ils] n'existent pas »[1]. A l'évidence, cela ne pouvait pas signifier *les passer sous silence*, puisque tout son propos en fait justement une utilisation extensive – de même que, dans l'*Histoire de la folie*, Foucault parlait bien, tout au long, de la folie et de la raison. Cela ne pouvait vouloir dire qu'une seule chose : ne pas les considérer comme les *fondements réels* du discours qui les mobilise, mais seulement comme les *définitions* que les hommes qui nous ont précédés avaient cherché à donner de leur réalité. Ce qui est mis par là entre parenthèses, ce n'est donc pas, en l'espèce, le terme d'Etat, mais plutôt le *réel* qu'il désigne, et qui est *l'ordre véridique* en son essence même. Cette mise entre parenthèses ne signifie donc pas que cette autorité légitime, que cet ordre véridique du réel n'existent pas ou ne doivent pas exister, mais plutôt qu'ils ne peuvent et ne doivent être examinés et analysés que dans les variations indéfinies et proprement interminables de leur mise en œuvre effective par les définitions qu'on a pu en donner et qui ont réellement constitué le sens et la justification des actions. Ce n'est donc pas la négation historiciste de l'absoluité et de l'unicité du réel, mais au contraire l'affirmation la plus rigoureuse de la nécessité pour les hommes d'en trouver la signification et d'en établir la formulation ; et ce n'est pas la négation de toute justification, mais tout au contraire la recherche la plus exigeante de la justification la meilleure, en tout cas d'une meilleure justification que celle qui nous gouverne effectivement.

La recherche de Foucault témoigne en ce sens du fait qu'il n'est pas besoin de détenir la vérité pour s'interroger sur les manières de se réclamer de la vérité afin d'agir ou de ne pas agir, quand bien même cette interrogation ne mènerait à aucune certitude particulière, mais simplement, peut-être, à une transformation de soi-même, par l'intermédiaire de son propre rapport à la vérité. Car il y aurait quelque chose de bien naïf à croire qu'il suffit d'exercer la critique à l'égard d'un objet pour s'exonérer d'une enquête sur son propre rapport au vrai, comme Foucault l'illustre dans ce passage.

« Faire l'histoire des régimes de véridiction et non pas l'histoire de la vérité (…), ça veut dire, bien sûr, qu'on renonce à entreprendre, une fois encore, cette fameuse critique de la rationalité européenne (…). Or la critique du savoir que je vous proposerai ne consiste pas justement à dénoncer ce qu'il y aurait de (…) continûment oppressif sous la raison, car après tout, croyez-moi, la déraison est tout aussi oppressive. Cette

[1] M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 5.

critique politique du savoir ne consisterait pas non plus à débusquer la présomption de pouvoir qu'il y aurait dans toute vérité affirmée, car, croyez-moi, le mensonge ou l'erreur sont tout autant des abus de pouvoir. La critique que je vous propose consiste à déterminer sous quelles conditions et avec quels effets s'exerce une véridiction, c'est-à-dire, encore une fois, un type de formulation relevant de certaines règles de vérification et de falsification. » (Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 37.)

En faisant ou en esquissant ainsi l'histoire des régimes de véridiction à l'époque moderne, Foucault fut ainsi conduit à fortement *relativiser* la problématique des fondements juridiques et axiomatiques de l'ordre public pour mettre en lumière les pratiques gouvernementales effectives, à partir des théories de la *raison d'Etat* d'abord, au XVII^e^ siècle principalement, et de l'utilitarisme ensuite à partir du XVIII^e[1]^. Cela le conduisit à projeter en pleine lumière tout un pan de l'histoire politique qui était généralement demeuré dans l'ombre. Mais il semble que ces recherches ont donné lieu à un malentendu persistant, chez ses partisans aussi bien que chez ses adversaires, autour du statut à donner aux « universaux » de l'ordre politique qui se trouvaient ainsi remisés au second plan du discours. Comme les concepts d'Etat et de souveraineté (de même que ceux de folie et de raison) ont encore cours aujourd'hui (et c'est bien pour cela qu'il est intéressant d'en faire l'histoire), on a pu croire que Foucault délaissait délibérément l'exigence de justification de l'exercice du pouvoir. Les uns purent alors s'enchanter de ce nouvelle radicalité subversive, et les autres déplorer cette nouvelle inconséquence de la postmodernité philosophique (dite parfois « à la française »), voire s'indigner, à la manière d'un Hauriou effaré devant les audaces de Duguit, de la promotion d'un nihilisme anarchisant au sommet des instituions universitaires. Il va de soi qu'une telle entreprise ne mérite sans doute ni cet excès d'honneur, ni cette indignité, même si, peut-être, la réception de ses travaux sur la « gouvernementalité » ne pouvait-elle pas aller sans de telles méprises et ambiguïtés. Mais quoi qu'il en soit, il convient semble-t-il de prendre garde par-dessus tout, en marquant à l'exigence de vérité et de justice la place qui leur revient dans son travail, à ne pas en considérer les résultats comme une théorie *alternative* aux procédés de justification ordinaires de l'autorité politique ou scientifique, ce qui ne peut revenir à autre chose qu'à une méprise, voire à la plus grave des trahisons[2].

---

[1] Voir M. Foucault, *Sécurité, territoire, population* et *Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004.

[2] Il convient de marquer à cet égard un certain nombre de réserves vis-à-vis des lectures apocalyptiques de la théorie de la biopolitique (voir Giorgio Agamben, *Etat d'exception*, Paris, Seuil, 2003), comme, symétriquement, vis-à-vis des justifications empressées, d'une naïveté vraiment insigne, du nouvel ordre politique dont elle serait porteuse, et qui caractérise notamment les travaux de François Ewald (voir *supra*, chapitre 8) ou plus récemment de Michel Feher (voir notamment « S'apprécier, ou les aspirations du capital humain », *Raisons politiques*, vol. 4, n° 28, 2007, p. 11-31). Quant à lui, le courant des *governmentality studies*, qui en reste à la stricte étude

Il ne faudrait donc pas, dans une attitude qui ne serait finalement que l'inverse exact de l'occultation du phénomène par les néolibéraux eux-mêmes, en venir, si l'on ose dire, à une sorte de fétichisation du néolibéralisme. D'une manière générale, il convient, une fois qu'on a choisi cette méthode heuristique, de s'y tenir et de ne pas chercher la signification des concepts politiques ailleurs que dans leur usage, ou dimension pratique.

Pour sa part, Michel Foucault, fidèle en cela à son intuition selon laquelle il n'est pas possible de fonder l'action sur une conception exhaustive de la vérité, ou encore à sa conception de l'impuissance du discours à épuiser la signification du réel[1], a montré ainsi qu'il y a une autonomie relative des différents modes de justification de l'autorité, qui ne se recouvrent que partiellement. Après avoir mis en lumière, dans *Sécurité, territoire, population*, la place qui revenait aux réflexions sur l'exercice du pouvoir et à ses nouveaux fondements épistémologiques dans les théories de la raison d'Etat, il poursuivit en un sens sa recherche dans le cours de 1979, *Naissance de la biopolitique*, en montrant que « l'art de gouverner » proprement libéral, qu'il voit apparaître à partir du milieu du XVIII^e^ siècle, est une sorte de « raffinement interne de la raison d'Etat, (…), un principe pour son maintien, pour son développement plus complet, pour son perfectionnement (…) ou encore : c'est la raison du moindre gouvernement comme principe d'organisation de la raison d'Etat elle-même »[2].

Ce libéralisme qui procède ainsi de la raison d'Etat par filiation et partiellement par réaction, se distingue du mode de justification du pouvoir élaboré par les légistes royaux au tournant des XVI^e^ et XVII^e^ siècles et articulée principalement autour de la notion de souveraineté, mais aussi, en partie du moins, du jusnaturalisme dans son versant le plus étatiste, chez Hobbes et Rousseau en particulier[3]. Mais si le versant jusnaturaliste du libéralisme a cristallisé les débats philosophiques depuis le XIX^e^ siècle, les deux autres aspects de la légitimité n'ont pas fait l'objet de la même attention. Le premier, la souveraineté, a généralement conservé une connotation autoritaire, et s'est ainsi trouvée comme nous l'avons vu peu à peu cantonnée à la seule discipline juridique, dans laquelle elle

---

historique et sociologique, ne paraît pas tomber dans ces travers (voir par exemple Nikolas Rose, « The death of the social ? Re-figuring the territory of government », *Economy and Society*, vo. 25, n°3, 1996, p. 327-356).

[1] Voir *supra*, chapitres 1 et 2.

[2] M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 30.

[3] Il convient cependant, encore une fois, de reconnaître à Rousseau une place exceptionnelle, puisque son œuvre se présente comme la combinaison des *trois* modalités de la justification du pouvoir à l'âge classique : la souveraineté de l'Etat, le consentement individuel et la raison d'Etat (voir sur ce dernier point *Du contrat social*, III, IX, et L. Foisneau, « Gouverner selon la volonté générale : la souveraineté selon Rousseau et les théories de la raison d'Etat », *Les études philosophiques*, n° 83, 2007/4, p. 463-479). C'est peut-être justement cette capacité unique à faire une synthèse puissante entre les principaux discours de justification de son temps qui lui confère un statut si exceptionnel dans la philosophie politique, en France du moins.

se trouve comme euphémisée par un discours qui pour garantir sa scientificité se voudra essentiellement technique ; quant au second, l'utilitarisme, il a lui aussi donné lieu à une véritable formalisation scientifique dans l'économie politique moderne, mais en occultant par là même la dimension d'*art de gouvernement* qui constitue son origine historique comme sa signification la plus profonde[1].

Pour Foucault, relativement peu familier du droit public, qu'il rattache à la notion de souveraineté et tend à considérer comme un archaïsme[2], il convient surtout, en définitive, de distinguer les deux voies de la limitation de l'autorité de l'Etat que sont, d'une part, ce qui allait recevoir le nom d'utilitarisme libéral, et d'autre part, la voie juridique de la délimitation des droits des individus les uns envers les autres et envers l'Etat, et en second lieu, par déduction, les droits de l'autorité souveraine elle-même[3]. Ces voies « utilitariste-radicale » et « juridico-déductive » constituent donc les deux manières d'évaluer et de critiquer la légitimité des actions gouvernementales au XVIII^e^ siècle, même s'il convient également d'y ajouter le concept, hérité de l'Antiquité, de la « sagesse » du gouvernant, c'est-à-dire de son rapport à la vérité en général (l'ordre des choses, les prescriptions de Dieu, etc.)[4]. Mais si, indépendamment de la troisième (qui fera l'objet de ses derniers cours[5]), il insiste davantage sur la première, ce n'est pas seulement parce qu'elle a été historiquement moins étudiée que la seconde ; ce n'est pas non plus parce qu'elle en constituerait le soubassement « réel », comme le ferait une analyse marxiste rudimentaire, mais plutôt parce qu'elle a été moins bien identifiée comme modalité de l'action proprement gouvernementale, tandis que l'autre ne

---

[1] On peut ainsi considérer que l'ouvrage d'Olivier Beaud, *La puissance de l'Etat* (Paris, PUF, 1994), constitue, par l'intermédiaire de la théorie de la constitution, une reprise de la problématique de la *souveraineté*, et ce par opposition notamment à la problématique du consentement individuel que l'on retrouve dans les théories libérales de « l'Etat de droit », elles-mêmes réactivées par certains disciples de M. Foucault (voir B. Barret-Kriegel, *L'Etat et les esclaves*, Paris, Calmann-Lévy, 1980).

[2] Voir M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, chapitre V, dans lequel il oppose, un peu vite, l'archaïque pouvoir de la « loi », sous la forme du « vieux droit de *faire* mourir ou de *laisser* vivre », au moderne pouvoir de la « norme », comme « pouvoir de *faire* vivre ou de *rejeter* dans la mort ». C'est à cette occasion qu'il définit la « biopolitique » comme pouvoir s'exerçant sur des populations entières, par opposition à l'anatomo-politique dont l'objet est simplement le corps humain, et qu'il avait analysé dans *Surveiller et punir* (Paris, Gallimard, 1975). L'objet du cours de 1979 n'est pas à proprement parler la « biopolitique » mais « le libéralisme comme cadre général de la biopolitique » (*op. cit.*, p. 24, note). Il considère cependant (*op. cit.*, p. 9-15) que la doctrine de la limitation de la puissance de l'Etat par la théorie de la constitution constitue une limitation « externe », par opposition à la limitation « interne » qu'est le radicalisme utilitaire désigné par la notion nouvelle d'économie politique.

[3] M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 40-41.

[4] *Ibid.*, p. 315.

[5] Voir M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard-Seuil, 2001, *Le gouvernement de soi et des autres*¸ Paris, Gallimard-Seuil 2008, *Le courage de la vérité*, Paris, Gallimard-Seuil, 2009.

paraît faire en quelque sorte que jouer la rhétorique juridique contre elle-même, en substituant immédiatement la souveraineté du peuple à celle du monarque[1].

L'identification du libéralisme, non pas comme doctrine politique de la souveraineté du peuple et de la liberté des citoyens, mais comme ensemble de pratiques gouvernementales fondées sur la nature des choses ressortissant au territoire de l'Etat, permet alors d'éclairer autrement le « débat politique », en montrant que cette dernière est proprement le lieu du *jeu* entre les diverses logiques hétérogènes de justification des actes gouvernementaux[2].

> « Art de gouverner à la vérité, art de gouverner à la rationalité de l'Etat souverain, art de gouverner à la rationalité des agents économiques, et d'une façon plus générale arts de gouverner à la rationalité des gouvernés eux-mêmes. Et ce sont tous ces différents arts de gouverner, ces différents types de manière de calculer, de rationaliser, de régler l'art de gouverner qui, en se chevauchant les uns les autres, vont faire, en gros, l'objet du débat politique depuis le XIX^e^ siècle. Qu'est-ce que c'est que la politique, finalement, sinon à la fois le jeu de ces différents arts de gouverner avec leurs différents index et le débat que ces différents arts de gouverner suscitent ? » (M. Foucault, *ibid.*, p. 316-317.)

En dehors de l'aspect apparemment sceptique et relativiste de ce passage, le point de « *réalité* » que Foucault indique ici est que ce sont bien en effet les *mêmes* individus qui se voient considérés par ces discours de justification rationnelle, tantôt comme sujets de droits naturels et imprescriptibles, tantôt comme porteurs d'intérêts, de capacités productives et de capitaux ; et que si la politique doit être prise au sérieux – et tel est nécessairement le cas – alors le problème fondamental consiste dans *l'articulation* de ces différents discours et pratiques. Le problème revient alors moins, encore une fois, à la critique du caractère illusoire des fondements de l'autorité qu'à cette articulation qui définit proprement les modalités de son exercice, et qui peut être, comme nous l'avons montré, plus ou moins ouverte à sa propre indétermination, et respectueuse, par là même, de sa structure égalitaire et démocratique.

---

[1] Pour une analyse de la distinction entre sujet d'intérêt et sujet de droit dans la philosophie anglaise classique, voir M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, leçon du 28 mars 1979, p. 275-286.

[2] De la même manière (sur laquelle nous ne nous attarderons pas ici), on peut considérer que l'analyse du rapport du gouvernement à la vérité « de soi et des autres » dans ses derniers cours avait également pour effet et pour but d'*éclairer autrement* les logiques utilitaristes et juridico-discursives inventées à l'âge classique. Cependant, et c'est sans doute le plus déterminant, il y a également dans ces cours (et notamment le dernier) des traces très nettes de réflexion *positive* et immédiate sur le problème du rapport du gouvernement à la vérité, traité cette fois de manière anhistorique, et donc véritablement universelle.

On peut dire alors que le libéralisme classique définit les individus aussi bien comme susceptibles de rapports économiques régulés de manière spontanée que comme sujets de droits qui légitiment l'exercice institué du pouvoir, et ce, à l'exclusion d'autres logiques de gouvernement, c'est-à-dire d'identification des actes et d'imputation des responsabilités : il paraît ainsi devenu, pour parler comme Wittgenstein, le principal « jeu de langage » de nos sociétés modernes[1]. Mais c'est en rabattant purement et simplement les rapports de production et de consommation sur la logique des droits que se produisent alors les phénomènes d'occultation et de déni du fait que la réalité se trouve en permanence traversée de rapports de force susceptibles de faire, des déclarations solennelles des droits, autant de lettres mortes pour la plupart de ceux à qui elles s'adressent, qui caractérisent la société industrielle du XIX^e^ siècle, et dont Marx, dans le premier livre du *Capital*, a laissé des descriptions inoubliables. Du fait de l'extension de cette grammaire naturaliste et de la logique libérale de gouvernement, nous avons ainsi été amenés à poser l'essentiel de nos problèmes politiques sous la forme négative d'une nécessité de la réparation des méfaits constitués par la distorsion structurelle des rapports sociaux qu'ils mettaient en œuvre, négligeant les autres principes d'ordre public et contribuant par là même à leur consécration.

A l'orée du XX^e^ siècle, Duguit pour sa part avait lui aussi identifié le problème de cette manière, citant cette célèbre apostrophe de Jaurès sur le suffrage universel : « Vous avez fait la république, mais par là vous avez institué entre l'ordre politique et l'ordre économique une intolérable contradiction. (…) Au moment même où le salarié est souverain dans l'ordre politique, il est dans l'ordre économique réduit à une sorte de servage… et à tout moment ce roi de l'ordre politique peut être jeté à la rue »[2]. On se souvient toutefois que la solution qu'il préconisait, à savoir une reconnaissance du caractère fonctionnel du vote, si elle pouvait en effet mettre fin à l'hypocrisie des institutions politiques, pouvait aussi bien mener à une justification on ne peut plus brutale de l'ordre institué au nom d'une division du travail bien comprise et d'une détermination stricte et rigoureuse des fonctions sociales[3].

Mais, comme l'a montré Karl Polanyi (voir *supra*, chapitre 8), cette reconnaissance de l'iniquité structurelle des rapports sociaux du fait de la distorsion cynique des principes et des

---

[1] Pour l'identification d'autres arts de gouverner en Occident, nous renvoyons à nouveau à M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du* regimen *médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995.

[2] J. Jaurès, discours à la Chambre le 21 novembre 1893, cité *in* Léon Duguit, *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*, Paris, A. Fontemoing, 1901, p. 254. Mais il n'y a pas loin de Carmaux à Toulouse, et Maurice Hauriou entretenait également de bonnes relations avec Jean Jaurès.

[3] Voir *supra*, chapitre précédent.

pratiques gouvernementales était alors loin d'être isolée[1]. De fait, la logique utilitariste de l'intérêt individuel donna concrètement son contenu à la pratique gouvernementale du XIX^e^ siècle en Europe, puissamment aidée en cela par les différentes restaurations conservatrices en France, par la consolidation continue du pouvoir central en Allemagne, et par la simple montée en puissance des intérêts industriels en Grande-Bretagne, pays où depuis Locke on avait pris pleinement conscience du fait que l'ordre public ne supposait pas nécessairement la forme étatique, et où il était par conséquent plus facile de conjuguer ensemble la logique de l'intérêt et celle du droit naturel des individus. Dans les deux premiers pays, la mise en place d'un ordre fondé sur les échanges marchands put ainsi apparaître comme le prolongement d'une justification objective des rapports sociaux fournie par la raison d'Etat, dans un mouvement allant complètement à rebours par rapport au mouvement révolutionnaire d'émancipation générale. Pour ce qui est de la Grande-Bretagne, il convient de garder à l'esprit, comme l'ont fortement souligné P. Dardot et C. Laval, que les relations marchandes n'étaient aucunement pour les premiers économistes un principe de justification intégrale ni même ultime des actions individuelles. Bien au contraire, la théorie du marché s'accompagnait chez eux d'une certaine déploration sur le mode d'une nostalgie de formes supérieures de conduite, celles du soldat par exemple[2]. Ainsi l'art libéral de gouvernement fut-il dès l'origine, y compris chez ses premiers théoriciens, aux prises avec des problèmes fondamentaux de légitimité et de justification. De sorte que, pour reprendre l'expression très juste de P. Dardot et C. Laval, « le libéralisme est un monde de tensions »[3].

On peut donc dire avec Karl Polanyi que le dogme du « marché autorégulateur » entraîna le désencastrement des relations économiques d'avec les autres types de relations sociales, même si à vrai dire, comme on l'a vu, la notion même de relations sociales est en réalité indissociable de l'objectivation de la société que constitue l'art utilitariste de gouverner, et qu'il serait à ce titre illusoire de croire qu'il suffirait de « réencastrer » les rapports économiques dans les rapports sociaux à coups d'intervention des pouvoirs publics pour *sortir intégralement* de cette gouvernementalité libérale, et par là même en général des *rapports de pouvoir*. Rien ne serait plus égarant, encore une fois, que de rêver aux bonnes institutions, dans lesquelles les individus enfin libérés des insidieuses contraintes de la modernité, épanouiraient à loisir leur bonne nature et leurs vertueux sentiments sociaux dans un milieu

[1] Dans les termes de K. Polanyi, au sujet de la loi sur les pauvres de 1834 en Grande-Bretagne : « ce qui était pervers, ce qui était avoué, c'était précisément d'émanciper les travailleurs avec le dessein avoué de rendre efficace la menace de mourir de faim » (*La Grande Transformation*, Paris, Gallimard, 2009, p. 307).
[2] Voir les analyses sur A. Ferguson et A. Smith *in* Dardot et Laval, *op. cit.*, chap. 2.
[3] *Ibid.*, p. 122.

infiniment bienveillant et constructif. Il n'est pas certain, en ce sens, qu'il faille inventer, comme disait le souhaiter Michel Foucault, un art socialiste de gouvernement, qui n'a en effet jamais été formulé[1] : il serait peut-être plus juste de reconnaître simplement que l'exigence de justice et de démocratie portée par le socialisme est irréductible à tout art de gouverner, c'est-à-dire à toute légitimation de l'autorité. La généalogie des institutions gouvernementales donne ainsi à la recherche des principes de gouvernement à la fois son visage concret et son fondement objectif.

Ainsi, comme Michel Foucault l'a montré après Karl Polanyi, l'art libéral de gouverner s'est toujours voulu essentiellement *apolitique*, en ce sens que les rapports d'échange et de production doivent y jouer *contre* le principe de souveraineté pour constituer effectivement ce qu'il qualifie de « critique de la raison gouvernementale », au sens philosophique que Kant a donné à ce concept[2]. Mais, si les manifestations ordinaires de la puissance étatique (les guerres d'annexion) ont pu en effet être relativement bridées au cours de la « paix de Cent ans », comme Polanyi appelait le XIX^e^ siècle[3], de fortes tensions n'en ont pas moins été créées en retour à *l'intérieur* des nations européennes. Le *laisser-faire* a pu opérer comme un *laisser-aller* et un encouragement aux comportements de prédation et d'accaparement les plus violents et les plus cyniques. Etant donné les réactions fortes et spontanées des différentes puissances publiques à la fin du XIX^e^ siècle contre le caractère destructeur que prenait le gouvernement libéral, il fut alors nécessaire pour les tenants de la justification de l'autorité par la seule rationalité des agents économiques intéressés de trouver les voies d'une véritable *refondation doctrinale*, mais qui leur apparût réellement comme une *simple reformulation* des principes inventés par les inventeurs de l'art libéral de gouverner.

Mais loin de les apaiser, ces efforts théoriques n'ont pu qu'exacerber les tensions inhérentes à l'ordre libéral, en portant ces dernières, en théorie comme en pratique, à un degré inouï. Il convient donc de pointer les contradictions internes aux justifications des décisions gouvernementales en les confrontant à des exigences élémentaires de vérité. Dans la mise en lumière des failles de la légitimation de l'ordre public par la nature des échanges marchands,

---

[1] M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 92-95. Voir aussi le projet d'un livre blanc sur la politique socialiste, atour de la question : « les socialistes ont-ils une problématique du gouvernement ou n'ont-ils qu'une problématique de l'Etat ? » (D. Defert, « Chronologie », *in Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 2001, p. 87). Ce n'est pas minimiser l'importance du socialisme utopique ni du solidarisme que de reconnaître avec lui qu'ils n'ont existé que « branchés » sur la gouvernementalité libérale (voir par exemple K. Polanyi, *op. cit.*, p. 190-192 ; 239-252).

[2] M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 282-286, et E. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Aubier, 1997.

[3] K. Polanyi, *op. cit*, chapitre 1. Cette paix fut en effet aussi intermittente que la guerre du même nom.

on pourra ainsi commencer de discerner les voies concrètes de la démocratisation de l'exercice du pouvoir dans les sociétés modernes, et donc des progrès de la justice.

Si le mouvement néolibéral de refondation avait succédé à un authentique renversement de tous les fondements sur lesquels reposait son prédécesseur libéral, on eût pu le qualifier de *contre-révolutionnaire*. De fait, c'est ce que tend à accréditer le terme de « révolution conservatrice », qui s'est imposé ces dernières années, et qui emprunte à la notion de révolution son caractère émancipateur, tout à la réinscrivant dans le cadre rassurant d'un ordre intangible. De la sorte, la révolution peut être réinterprétée comme simple émancipation des puissants. Pourtant, on a pu constater à l'envi que les plus radicaux des solidaristes (pour s'en tenir au seul cas français) demeuraient strictement dans le cadre de l'Etat sans jamais proposer concrètement de renversement, collectiviste ou autre, des principes fondamentaux de l'économie de marché. Ni le fonctionnalisme sociologique, ni la technique assurantielle ne proposaient une alternative concrète à l'économie de marché : ils cherchaient plutôt à remédier à ses défauts les plus graves et les plus patents en la réinscrivant dans un ordre plus général, dans laquelle elle pourrait s'épanouir sans dommage[1]. Il n'y a donc aucune volonté de retour sur les principes ayant présidé aux révolutions française et américaine, ni même sur l'art de gouvernement mis en œuvre au XIX^e^ siècle.

Ainsi, comme ce mouvement s'est formé de manière concertée sans que l'on puisse réellement lui identifier d'adversaire[2], il semble qu'on doive le qualifier de purement et profondément *réactionnaire*, ou encore de *réaction conservatrice* de grande ampleur. Outre le fait qu'il permet de se déprendre des connotations trompeuses de la notion de « révolution conservatrice », ce qualificatif permet de rendre compte du caractère proprement *virulent* qui caractérise les principales doctrines du néolibéralisme, et qui en font véritablement des textes polémiques. Il n'est que de citer, à cet égard, l'amalgame étonnamment grossier entre les technologies de limitation des destructions sociales mises en place au long de la première moitié du XX^e^ siècle et la figure du totalitarisme pur et simple chez un penseur aussi distingué que Hayek, dans sa réaction au plan Beveridge – amalgame opéré avec le succès que l'on sait, et ayant abouti aux outrances en vérité à peine croyables où il a mené le débat politique dans

[1] Pour s'en tenir aux auteurs que nous avons étudiés, cela ne fait guère de doute pour Hauriou ; en ce qui concerne Duguit, nous avons vu ses difficultés au sujet de la définition de la règle de droit. De même, pour une analyse du traitement (purement fonctionnaliste) du problème de l'égalité chez Durkheim, voir Charles-Henry Cuin, « Division du travail, inégalités sociales et ordre social. Note sur les tergiversations de l'analyse durkheimienne », *Revue européenne des sciences sociales*, t. XLII, n°129, 2004, p. 95-103.

[2] Rappelons que ce vaste mouvement repose sur une mobilisation intellectuelle de grande ampleur que l'on peut faire remonter au colloque Walter Lippmann qui s'est tenu à Paris en août 1938. Voir sur ce dernier M. Foucault, *op. cit.*, leçon du 14 février 1979 ; P. Dardot et C. Laval, *op. cit.*, chap. 6.

un nombre croissant de pays occidentaux, au premier chef les Etats-Unis[1]. Là encore, P. Dardot et C. Laval ont bien mis en lumière que le mouvement néolibéral était indissociable d'une dimension polémique et d'un activisme politique qui constituent en quelque sorte le contexte pratique de ces doctrines, et la « manière de vivre » de leurs auteurs[2].

*Un tournant subjectiviste et anti-naturaliste*

Comme nous le verrons, Hayek a en effet porté à un haut point de systématicité l'opération nodale du néolibéralisme, bien identifiée par P. Dardot et C. Laval à la suite de M. Foucault, et qu'on peut appeler le *tournant subjectiviste du libéralisme*. Les réactions spontanées de défense contre la tournure autodestructrice que prenait l'art de gouvernement libéral avaient en effet mis en lumière les limites des possibilités d'extension de la grammaire utilitariste des échanges marchands. A l'idée portée par les socialistes que la vie humaine, les ressources naturelles et la monnaie ne sont pas des marchandises (voir *supra*, chapitre 8), les néolibéraux au nombre desquels Hayek répondirent en substance que tel était en effet bien le cas, mais qu'il était de la *nature* de la *liberté individuelle* de se comporter en définitive comme si ce ne l'était pas. Par là l'économie politique changeait profondément d'orientation : structurée jusque-là par la notion de rapports objectifs de production et d'échanges, elle se fonda désormais sur la notion purement intersubjective de concurrence[3]. En effet la concurrence n'est pas tant un objet naturel, que la *forme* même, idéelle et idéale, des rapports sociaux, ou plus exactement encore des rapports interindividuels. M. Foucault peut ainsi la décrire à la manière de l'objet d'une analyse phénoménologique, au nom de l'influence de Husserl sur l'un des pères de l'ordolibéralisme allemand, Walter Eucken[4].

« La concurrence, dans son jeu, dans ses mécanismes et dans ses effets positifs que l'on repère et que l'on valorise, ce n'est pas du tout un phénomène de nature, ce n'est pas le résultat naturel des appétits, des instincts, des comportements, etc. En réalité, la concurrence ne doit ses effets qu'à l'essence qu'elle détient, qui la caractérise et qui la constitue. Ses effets bénéfiques, la concurrence les doit non pas à (…) une donnée naturelle qu'elle porterait avec elle. Elle les doit à un privilège formel. La concurrence, c'est une essence. La concurrence,

[1] F. A. Hayek, *La route de la servitude*, Paris, PUF, 1985.
[2] Comme on a pu dire que les théories de la connaissance développées dans la philosophie antique ne pouvaient être rendues intelligibles que si on les replaçait dans leur dimension pratique et spirituelle : voir P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Gallimard, 2002 [1993]. Sur la dimension intrinsèquement polémique du néolibéralisme, voir P. Dardot et C. Laval, *op. cit.*, p. 237 : « le combat idéologique fait partie intégrante du bon fonctionnement de la machine ».
[3] *Ibid.*, p. 152-154.
[4] Sur ce point, voir M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, leçon du 7 février 1979.

c'est un *eidos*. La concurrence, c'est un principe de formalisation. La concurrence a une logique interne, elle a sa structure propre. Ses effets ne se produisent qu'à la condition que cette logique soit respectée. C'est, en quelque sorte, un jeu formel entre des inégalités. Ce n'est pas un jeu naturel entre des individus et des comportements. » (Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 123-124.)

On peut dire de ce point de vue que, pour employer à dessein un concept phénoménologique, cette véritable *thématisation des relations sociales sur le mode d'une inégalité formelle* constitue *le moment de l'abandon, dans la pensée conservatrice, du naturalisme naïf qui était jusqu'alors le propre du libéralisme*. Le terrain de l'anti-naturalisme, qui formait en quelque sorte depuis Marx la base arrière de la pensée critique la plus radicale, ou mieux l'expression même du radicalisme philosophique et politique, était désormais également occupé par les défenseurs de la puissance de l'Etat et de la structure des relations de pouvoir. Non que le débat se soit explicitement formulé, chez ses acteurs, de cette manière, mais qu'il y était déterminé par sa structure même. Nous rejoignons pleinement l'analyse que font, sur ce point, après M. Foucault et K. Polanyi, P. Dardot et C. Laval[1], à savoir qu'il n'est pas besoin de concevoir un sujet conscient pour discerner une « stratégie » générale, mais que c'est au contraire à partir de la perception du réel comme étant essentiellement *un champ de tensions entre des forces en rapport* que s'éclairent et se déduisent objectivement les positions rendues possibles, voire nécessaires par l'état actuel de ce rapport. C'est la structuration générale et inconsciente des relations de pouvoir qui détermine les voies objectives empruntables par les acteurs, pourvu qu'ils soient capables de les percevoir. Il n'y a bien entendu de stratégie que subjective et individuelle, mais toute stratégie est d'abord affaire de perception d'un rapport de forces, et ce rapport est en lui-même objectif. Loin d'être confuse, cette perspective permet au contraire de rendre raison de phénomènes tenus généralement pour miraculeux ou improbables que sont les inventions simultanées ou quasi-simultanées, la réception d'une œuvre profondément novatrice, ou encore la constitution des normes propres d'une époque ou d'un lieu.

Mais cela, où il semble qu'il faille voir la racine profonde de la fascination qu'a pu exercer sur lui la pensée néolibérale, la pensée critique semblait ne l'avoir jamais perçu clairement avant Michel Foucault lui-même. La pensée issue de Marx, on l'a vu, était restée globalement tributaire du naturalisme qui caractérisait encore la théorie révolutionnaire de ce dernier, laquelle soumettait l'imprescriptible champ du réel à l'organisation planifiée de l'administration des choses sous le règne sans nuage d'une humanité enfin réconciliée avec

[1] P. Dardot et C. Laval, *op. cit.*, p. 275-277.

elle-même par la médiation effective du prolétariat. Or comme le souligne encore Foucault, la sociologie critique, principale héritière de Marx en sciences politiques depuis la déshérence progressive de l'aspect strictement économique de la pensée de ce dernier, est demeurée articulée sur la phase antérieure du libéralisme politique, celle qu'avaient connue ses premiers grands théoriciens, Durkheim et Weber. En effet, une fois le fonctionnalisme durkheimien abandonné, ne restait en quelque sorte à la sociologie qui n'ambitionnait pas d'accéder directement à la situation d'expertise politique que le programme d'un dévoilement des conditions sociales de production des identités et des inégalités, magnifiquement exprimé dans la synthèse bourdieusienne entre l'approche objectivante des rapports sociaux et l'approche subjectiviste par les stratégies individuelles héritée de Weber. Ainsi, en dépit de l'aspect inabouti du manuscrit, complété par les conjectures de l'éditeur, il importe de citer intégralement cette analyse, reproduite en note du cours de 1979, au terme d'une analyse du néolibéralisme américain et de la théorie du capital humain :

« Problématiser d'une autre façon tous les domaines de l'éducation, de la culture, de la formation dont la sociologie s'était emparée. Non pas que la sociologie ait négligé l'aspect économique de tout cela, mais, pour s'en tenir à Bourdieu,

- Reproduction des rapports de production
- La culture comme solidification des différences économiques

Alors que dans l'analyse néolibérale, tous ces éléments sont directement intégrés à l'économie et à sa croissance sous la forme d'une constitution de capital productif.

Tous les problèmes de [l'héritage ?] – transmission – éducation – formation – inégalité du niveau traités d'un point de vue unique comme éléments homogénéisables, eux-mêmes à leur [tour ?] recentrés non plus autour d'une anthropologie ou d'une éthique ou d'une politique du travail, mais autour d'une économie du capital. Et l'individu considéré comme une entreprise, i. e. comme un investissement/investisseur […]

Ses conditions de vie sont les revenus d'un capital. » (M. Foucault, *ibid.*, p. 279.)

Dans cette esquisse d'un véritable programme de recherche, dont on peut déplorer qu'il ne l'ait pas mené à terme, Foucault indique bel et bien la nécessité de dépasser les catégories du libéralisme classique dont on a vu plus haut à quel point Bourdieu et son école étaient restés profondément prisonniers dans leur appréhension des phénomènes politiques, et, non pas d'épouser les conceptions néolibérales comme certains ont pu le soupçonner[1] - car alors pourquoi affirmer le besoin d'une autre problématisation des divers aspects de la vie sociale ? –, mais de lui donner la réplique *sur son véritable terrain*, faute de quoi toute critique sera

[1] Voir par exemple D. Sardinha, « Foucault et les dangers du libéralisme », *Les Etudes philosophiques*, 76, 1, 2006.

vouée à demeurer inefficace. Il ne suffit plus en effet de dénoncer une naturalisation abusive de la constitution des identités sociales, mais de s'attaquer directement aux paralogismes qui fondent, bien plus que le contenu des politiques conservatrices, leur propre *forme*, et qui ne sont plus seulement des réifications de normes sociales, mais plus fondamentalement des paralogismes sur la nature même des normes et des rapports de droit, menant à cette extension inédite de la logique capitaliste à *l'intégralité* de l'existence individuelle, qui constitue la *véritable* grammaire gouvernementale de notre temps. C'est bien faute d'avoir opéré une telle mise à jour que la réflexion politique, d'une manière générale, reste enfermée dans l'idée, absolument fausse pour autant que la réalité soit susceptible de jugements en termes de vérité et d'erreur, selon laquelle le libéralisme est une doctrine qui prône la non-intervention de l'Etat en matière économique. Car c'est d'autre chose qu'il s'agit, à savoir la *manière* dont il intervient.

Le néolibéralisme, dans ses multiples variantes, constitue en effet une théorie *politique* (et non pas économique) fondée sur une approche *stratégique* des institutions ; en cela, il est directement une théorie des *modalités légitimes de l'action de l'Etat*, fondée elle-même sur une théorie générale, non pas des *seuls* rapports marchands (dont l'Etat serait censé s'exclure, dans un prétendu mouvement de retrait qui est réalité de construction d'un ordre d'interactions déterminé), mais de *l'ensemble de la réalité sociale elle-même*. Pour critiquer les prétentions de la doctrine néolibérale à être l'expression même de l'ordre naturel des choses, et pour comprendre les désordres structurels engendrés par sa mise en œuvre généralisée, il faut donc critiquer en premier lieu sa théorie du droit et des institutions[1].

Nous avons vu ci-dessus que l'anti-naturalisme néolibéral était caractérisé par ce qu'on peut appeler en termes phénoménologiques une thématisation directe des rapports sociaux sur le mode de la *concurrence*, celle-ci étant la forme naturelle des rapports sociaux, susceptible en cela de justifier l'action gouvernementale, et en particulier les inégalités. Une première critique consisterait dès lors à souligner le caractère *fictif* de l'antinaturalisme néolibéral, qui n'est en définitive qu'un naturalisme caché, ou de second degré. Cependant, bien que parfaitement légitime, cette critique est encore trop courte par rapport à l'immensité du champ positif couvert par cette théorie. Il serait en effet un peu trop facile, voire assez dangereux, d'opposer à la justification néolibérale des inégalités la simple idée de relations sociales fondées sur l'égalité entre les hommes, et seule susceptible à ce titre de permettre des

[1] Là encore, M. Foucault paraît indiquer que c'est la voie sur laquelle on peut prolonger la critique marxienne de l'économie politique classique, vis-à-vis de laquelle le subjectivisme stratégique des néolibéraux peut être considéré comme une critique directe (*op. cit.*, p. 226-229).

relations sociales heureuses et saines. Il serait déjà plus judicieux d'opposer au néolibéralisme ce que nous avons appelé plus haut le versant critique ou subversif du jusnaturalisme, à savoir l'exigence d'égalité et de justice exprimée dans les déclarations des droits de l'homme, et dont la philosophie utilitariste apparaît comme une sorte de cousine matérialiste. Rapprocher les deux versants de la grammaire politique moderne pourrait ainsi faire ressortir les contradictions du néolibéralisme.

Toutefois, une telle critique reste encore trop éloignée du terrain sur lequel se déploient en propre les doctrines néolibérales, à savoir précisément, non pas les théories de l'Etat que Foucault appelait « juridico-déductives », mais précisément l'action gouvernementale, dans ses modalités les plus précises et les plus techniques. D'une manière générale, la pensée néolibérale, comme nous l'avons déjà indiqué, est caractérisée par une disjonction structurelle dans sa mise en œuvre de la gouvernementalité libérale. Sans voir qu'il s'agit là de positions exclusives, elle la veut à la fois dedans et dehors, totale et partielle, absolue et relative, homogène à la société et hétérogène à celle-ci. Or pour mettre ensemble ces perspectives évidemment antagoniques, elle a besoin d'un point d'articulation, qui lui est précisément fourni par la notion de *rapports sociaux*, et par le jeu des perspectives, tantôt sociologique et objective, tantôt individuelle et subjective.

D'un côté, au niveau strictement individuel, la logique naturaliste de l'utilitarisme continue de jouer à plein, bien que désormais formellement orientée, comme on l'a vu, par l'idée de concurrence. P. Dardot et C. Laval soulignent à cet égard le rôle crucial joué par la pensée d'Herbert Spencer dans l'émergence de la notion moderne de concurrence comme décalque approximatif, et au prix d'un certain nombre de malentendus, de la théorie darwinienne de l'évolution[1]. C'est ici que joue pleinement la dimension stratégique de l'analyse néolibérale : les individus sont considérés comme devant discerner les options les plus à mêmes de les mener à la suprématie dans la lutte pour l'existence. Du fait du caractère naturel de son objet, la théorie objective de cette lutte a également celui de la rationalité scientifique. En ce sens, le néolibéralisme a vocation à formuler les principes mêmes de l'action humaine[2]. A ce niveau, l'économie recouvre bien l'intégralité des rapports sociaux, mais sous la forme de rapports interindividuels et stratégiques ; dans les termes de Foucault, « ce n'est donc plus l'analyse de la logique historique de processus, c'est l'analyse de la rationalité interne, de la programmation stratégique de l'activité des individus »[3].

[1] Voir P. Dardot et C. Laval, *op. cit.*, p. 130-138.
[2] Voir M. Foucault, *op. cit.*, p. 228-229.
[3] *Ibid.*, p. 229.

Car d'un autre côté, au niveau général des *rapports sociaux* cette fois, l'économie ne concerne plus qu'un des nombreux aspects de la réalité. Comme chez Ferguson, dans le libéralisme classique elle est réduite au rang de « science latérale par rapport à l'art de gouverner »[1]. A ce niveau, on trouve les règles stabilisées du jeu social, celles qui permettent la stabilité des institutions ainsi que la mise en œuvre de sanctions pour ceux qui, par tel ou tel comportement inapproprié, violeraient les conditions des échanges concurrentiels. De la sorte, pour reprendre les termes d'un néolibéral allemand, W. Röpke, « économie de marché et société non commercialisée se complètent et s'épaulent l'une l'autre. Elles se comprennent entre elles comme espace creux et vide, comme une lentille convexe et une lentille concave qui donnent ensemble l'objectif photographique »[2]. Mais les néolibéraux ne voient pas que les rapports sociaux et les rapports interindividuels ne peuvent désigner qu'une seule et même chose, et que ce qu'ils perçoivent comme une différence d'échelle n'est que le voile même de leur propre cécité. La nouvelle sociologie néolibérale est ainsi traversée par une contradiction patente et massive qu'elle paraît ne pouvoir surmonter que par l'outrance.

## 10.2 Le radicalisme institutionnel de F. A. Hayek

### *La distinction des ordres*

Chez F. A. Hayek, qui passe pour le théoricien le plus achevé et le plus radical de ce mouvement, et en tout cas le plus influent si l'on considère l'intérêt que lui ont porté les dirigeants des plus grands pays occidentaux[3], la contradiction, tout aussi patente, ne s'énonce pas à travers la métaphore, plus suggestive qu'opératoire, de l'appareil photographique, mais sous la forme d'un scepticisme épistémologique, qui a pour effet de radicaliser l'analyse et surtout de la placer sur des bases vierges de tout constructivisme sociologique[4]. Dans cette variation autrichienne sur un thème initialement allemand[5], la logique utilitariste peut donc jouer à plein.

---

[1] *Ibid.*, p. 291 (à propos de Ferguson).
[2] W. Röpke, *Civitas humana*, Paris, Librairie de Médicis, 1946, p. 246-247, cité *in op. cit.*, P. Dardot et C. Laval, *op. cit.*, p. 211.
[3] Rappelons que R. Barre était familier de son œuvre et que M. Thatcher avait été jusqu'à en recommander la lecture aux parlementaires britanniques en 1981 (voir P. Dardot et C. Laval, *op. cit.*, p. 269).
[4] Nous reprenons ici certains aspects d'une étude parue dans le *Journal of Regulation*, n°5, 2011 : « Regulation and politics : reflections upon the rule of law », et disponible à l'adresse suivante : www.thejournalofregulation.com.
[5] Voir M. Foucault, *op. cit.*, leçons du 31 janvier, 7 et 14 février 1979.

Ainsi, le niveau de l'action individuelle est défini comme le lieu d'une formation de relations sociales orientée vers un « ordre spontané », et qui sera d'autant plus parfait que le principe de ces relations ne sera pas entravé par des considérations hétérogènes. Ce principe est évidemment la concurrence, mais celle-ci n'est pas définissable directement, simplement par le processus dans lequel elle opère et qui se définit, de manière analogue à l'expérimentation scientifique, comme une « procédure de découverte »[1]. Celle-ci est constituée par la transmission aux acteurs du jeu économique d'informations, mais uniquement au moyen des prix. C'est spécifiquement le rôle des spéculateurs que de favoriser la diffusion d'information au sein du marché, et le gain « visible » de chaque individu permet ainsi de répondre à « des besoins qui lui sont invisibles »[2]. De manière originale, Hayek retrouve ainsi l'idée classique d'un ordre spontané irréductible à toute tentative rationalisatrice et donc immédiatement rétive à toute forme d'interventionnisme autoritaire. Or puisqu'il n'y a pas de rationalité concevable de l'ordre social en-dehors de cette structuration concurrentielle et purement cognitive des représentations individuelles de la société, le concept même de « justice sociale » ne peut être que totalement dépourvu de signification[3].

C'est la raison pour laquelle il préfère délaisser le concept d'« économie », trop marqué de rationalisme et de constructiviste à ses yeux, pour lui préférer le concept de « catallaxie », afin de désigner un ordre spontané fondé sur les seuls échanges interindividuels et permettant de substituer la coopération au conflit, ce dernier caractérisant les « sociétés tribales ». Nous retrouvons ici pleinement le mépris ethnocentrique qui est comme chevillé au corps de tous les théoriciens modernes de l'Etat, et d'une manière plus éclatante encore puisque la certitude de suivre un ordre naturellement rationnel que l'on voit encore à l'œuvre chez Durkheim ou Kelsen se redouble de la certitude d'une supériorité proprement morale[4]. D'une manière étonnamment peu soulignée dans les commentaires, c'est d'un seul et même mouvement en effet que Hayek condamne les tentatives d'organisation sociale et les sociétés primitives et les tentatives d'organisation des sociétés civilisées, dans des termes assez éloignés de l'impartialité scientifique dont il se réclame : « l'effacement du libéralisme classique sous la

[1] F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté*, Paris, PUF, 2007, chap. 10, p. 549, et chap. 15, p. 732-748. La réflexion de Hayek présentant, comme l'indique son préfacier Philippe Nemo (*op. cit.*, p. 19) un caractère *architectonique*, un même thème fait généralement l'objet de reprises d'un chapitre à un autre. Une présentation globale serait évidemment vaine, voire absurde, et nous nous limiterons à certaines références.
[2] *Ibid.*, chap. 10, p. 547.
[3] *Ibid.*, chap. 8 et 9.
[4] *Ibid.*, chap. 11.

marée des forces inséparables du socialisme et du nationalisme est la conséquence de la résurgence des façons de sentir de la tribu »[1].

On voit donc que le principe de concurrence joue chez Hayek *simultanément* sur les deux niveaux distingués par la pensée néolibérale, et que contrairement aux versions moins radicales (notamment l'ordolibéralisme allemand), où le marché et les autres institutions sociales étaient toutes deux à la fois construites et coordonnées de manière relativement souple, chez Hayek les institutions sociales qui permettent l'apparition du processus catallactique sont elles aussi en dernière instance le produit d'une évolution darwinienne. C'est ainsi que Hayek contourne l'obstacle que constitue le darwinisme social spencérien, décidément outré, en affirmant que la sélection naturelle ne joue pas directement sur les individus mais uniquement sur les institutions générales de l'ordre social[2]. Par là, la théorie sociale de Hayek devient parfaitement unifiée : un même principe, la sélection naturelle, joue de manière différenciée et modulée à deux niveaux de l'agir humain. Au premier niveau, celui des institutions, il agit directement, et de manière préalable, par l'élimination des institutions violentes au profit de celles permettant la mise en œuvre de la coopération ; au second niveau, celui des individus, elle agit consécutivement, mais de manière cette fois purement négative, par l'intermédiaire de la concurrence interindividuelle.

Il y a donc deux espèces de règles, susceptibles elles-mêmes de définir deux types d'ordre étroitement corrélés : les premières, les « règles de juste conduite », nous régissent effectivement et peuvent être définies positivement, les secondes régissant de manière négative, silencieuse et inconnaissable les seules interactions individuelles[3]. Hayek ajoute que les premières régissent seulement les grandes lignes de l'action individuelle tandis que les secondes en déterminent le détail. En outre, les premières peuvent avoir été délibérées pour partie, ce qui est de nature à éclairer le processus concret d'évolution des « sociétés fermées » vers les « sociétés ouvertes » ainsi que la possibilité pour le législateur de se laisser pénétrer directement par l'esprit de ces règles de liberté, lequel consiste dans la protection des « domaines identifiables dans lesquels l'individu est libre d'agir selon son choix »[4]. Car leur intention se laisse tout entière résumer dans les catégories élémentaires du droit civil : « une catallaxie est ainsi l'espèce particulière d'ordre spontané produit par le marché à travers les

[1] *Ibid.*, p. 579. Plus loin (n. 1, p. 597), Hayek mentionne *La notion de politique* de C. Schmitt et la catégorie d'ami-ennemi qu'il y expose comme représentative de l'organisation des sociétés tribales.
[2] *Ibid.*, chap. 1, p. 100.
[3] *Ibid.*, chap. 2, p. 134 *sqq.*
[4] *Ibid.*, chap. 2, p. 138-139 ; chap. 8, p. 386.

actes des gens qui se conforment aux règles juridiques concernant la propriété, les dommages et les contrats »[1].

Cette analyse formelle des notions de règle et d'ordre social n'est donc pas tout à fait verge de tout contenu : elle n'a pas terminé la digestion du concept moderne de nature, qui constitue proprement un reste de l'analyse critique, un postulat ininterrogé dans lequel Kant, à qui Hayek se plaît à se référer, aurait vu sans le moindre doute un usage dogmatique de la raison[2]. Mais Hayek occulte le problème par le développement de la dimension *morale* de sa réflexion, d'une manière réellement susceptible de jeter le trouble sur la signification de son entreprise. Il rattache en effet, dans ce qui apparaît comme une nouvelle forme de l'argument ontologique, le fait objectif que l'ordre social n'est pas susceptible de connaissance et de définition à l'idée d'un ordre devant être mis en œuvre de manière purement négative, et plus spécifiquement « coercitive », à la façon du « service d'entretien d'une usine »[3], laissant par conséquent la grammaire utilitariste des intérêts *seule à même de rendre raison de la liberté de l'action individuelle*. Ce qui n'a pour le coup plus rien de sceptique mais revient à entreprendre de discipliner délibérément les comportements de manière à ce qu'ils puissent se conformer à l'ordre ainsi défini[4]. De la sorte, comme l'ont bien souligné P. Dardot et C. Laval, les individus se retrouvent toujours en situation de faire des choix stratégiques devant un certain nombre d'options[5], et ne peuvent être tenus pour responsables que de ces actes individuels strictement définissables. Aucun acte ne peut leur être imputable qui dépasserait les bornes étroites de la grammaire de l'intérêt individuel.

La distinction de deux ordres de règles articulés l'un à l'autre apparaît ainsi comme le masque d'une confusion fondamentale entre le plan de l'analyse objective de l'action individuelle, et celui de sa théorisation naturaliste sous le rapport de l'utilité subjective. Par là, ce sont bien deux usages de la raison radicalement distincts que confond systématiquement Hayek : l'usage heuristique et critique d'une part, et l'usage technique et pratique de l'autre. C'est encore, autrement dit, la distinction entre sciences humaines et sciences sociales opérée

---

[1] *Ibid.*, chapitre 10, p. 532 (« the special kind of spontaneous order produced by the market through people acting within the rules of the law of property, tort and contract », Hayek, *Law, legislation and liberty*, Londres, Routledge & Kegan Paul, vol. II, 1976, p. 109).
[2] Voir E. Kant, « Dialectique transcendantale » *in Critique de la raison pure*, Paris, Aubier, 1997.
[3] *Ibid.*, chap. 2, p. 141 ; voir aussi chap. 6, p. 296-297.
[4] *Ibid.*, p. 906 : « *tout progrès doit être basé sur la tradition* » (souligné dans le texte). D'une manière générale, l'épilogue conclusif de l'ouvrage est largement orienté vers une attaque aussi frontale que profondément paradoxale contre toute idée de liberté et d'émancipation individuelles : point de liberté hors de la discipline civilisatrice. Sur cette question, voir *supra*, chapitre 7, section 3.
[5] Voir P. Dardot et C. Laval, *op. cit.*, p. 307-308.

par Lévi-Strauss qui peut nous permettre d'opposer, à cette construction fallacieuse, un scepticisme et un objectivisme autrement plus radicaux.

*La confusion des raisons*

La discipline individualiste a évidemment un corollaire délicat : les individus ne sont pas censés pouvoir tenir compte des conséquences immédiates de leurs actes sur l'ordre social. Dans cette conception extraordinairement étroite de la communication somme simple transmission de données objectives, dans cette analyse du discours mutilée de toute sa dimension performative au profit de sa seule dimension informative, il n'y a ainsi guère de place pour ce phénomène bien connu dans les salles de marché qu'est la prophétie auto-réalisatrice. Un spéculateur n'est pas censé faire autre chose que transmettre une information : tout l'aspect symbolique de la communication, défini par cet élément absolument fondamental de la signification que sont les conditions concrètes d'énonciation, est purement et simplement considéré comme inexistant[1]. Hayek dira simplement que si l'information se révèle fausse, les acteurs du marché le découvriront tôt ou tard puisque précisément ce dernier constitue proprement le lieu de la découverte de la réalité objective. C'est le rôle de la notion de contrôle négatif, ou *feedback*, emprunté par Hayek à la cybernétique de N. Wiener, et par laquelle les actions individuelles s'ajustent automatiquement de manière conforme à l'ordre naturel de la réalité[2].

En d'autres termes, quoi que nous fassions, nous sommes déchargés de notre responsabilité à l'égard de l'ordre général du monde puisque le marché se chargera de nous sanctionner si nous ne nous conformons pas à la réalité. Dans tous les cas, nous n'aurons fait que jouer son jeu et n'aurons rien à nous reprocher : bien au contraire, nous aurons fait notre travail de serviteurs zélés de l'ordre spontané. Ainsi, dire que « le marché a toujours raison », et que, à long terme, les conséquences des actions mêmes les plus brutales et les plus inégalitaires ne pourront être que bénéfiques ne revient pas seulement à le considérer comme l'unique instance de véridiction, mais aussi et surtout à décharger les acteurs d'une immense

[1] Voir F. A. Hayek, « le processus de formulation des pratiques », *op. cit.*, chap. 4, p. 197-201. Notons que déjà le problème de la communication était le point de cristallisation de l'opposition entre Spencer et Durkheim sur la possibilité d'une régulation sociale par la pure concurrence individuelle : « transmettre une nouvelle, objectait Durkheim, n'est pas commander des mouvements » (*De la division du travail social*, Paris, PUF, 2007, p. 196). Voir E. d'Hombres, *loc. cit.*

[2] *Ibid.*, chap. 5, p. 247, chap. 9, p. 463 et 504. Voir N. Wiener, *Cybernétique et société*, Paris, 10-18, 1962. Nous renvoyons à notre article précité pour davantage de développements sur la comparaison entre Hayek et Wiener du point de vue d'une histoire raisonnée du concept de régulation.

part de leur responsabilité à l'égard de leurs propres actes[1]. On peut donc se comporter de manière prédatrice, violente, inique même, si c'est à l'intérieur du jeu de catallaxie, où les normes morales ordinaires sont ainsi comme magiquement neutralisées. Hayek a sur ce point le mérite de la clarté : de manière à la fois foncièrement naturaliste et diamétralement opposée à l'analyse durkheimienne, les catégories juridiques ne régissent pas d'abord les rapports entre les individus, mais les rapports des individus aux choses[2]. On ne saurait rêver justification plus radicale de la propriété comme base naturelle de l'ordre social. Dans le jeu économique, nous échappons aux institutions sociales et réintégrons le giron de la nature.

Ainsi, dans ce confusionnisme systématique, la discipline bornée n'est que la liberté même, et l'attitude dogmatique devient l'attestation même d'un point de vue sceptique sur la nature matérielle des finalités de l'existence[3]. Hayek confond ainsi le point de vue sceptique sur l'action humaine, que nous avons nous-mêmes cherché à développer dans la première partie de cette étude, et qui consiste dans la remise en cause radicale de la possibilité de fonder l'action sur un savoir, et le point de vue pratique, ce qui revient à en tirer immédiatement un certain nombre de conséquences pour l'action gouvernementale, alors même qu'on disait qu'il était impossible de le faire. Il infère ainsi, de la thèse sceptique de l'impossibilité de se faire une représentation de la société à la manière d'un objet naturel (qu'il fonde sur sa théorie de la communication d'informations partielles sur un ordre dépassant matériellement, et non pas formellement, notre entendement), une interdiction pratique de réfléchir à la forme de ces relations, interprétée comme une régression vers la « tribu » à laquelle « le sauvage qui est en nous » serait hélas toujours disposé[4]. Il y a pourtant, comme nous avons entrepris de le montrer, une manière sceptique et formelle de concevoir le bien commun, et qui ne sacrifie ni à l'ethnocentrisme le plus arrogant, ni au cynisme érigé en système du professeur autrichien[5].

Loin donc de renvoyer dos à dos, comme il le prétend, constructivisme sociologique et naturalisme pré- ou anti-institutionnel, Hayek fonde sa théorie gouvernementale sur une conception évolutionniste de l'ordre qui place bel et bien l'ensemble de sa réflexion sous

---

[1] Hayek est lucide sur la dynamique inégalitaire du « jeu de catallaxie », mais affirme que « c'est là plutôt son mérite que son défaut », puisque l'acteur comprend qu'il « vaut la peine d'orienter ses efforts non seulement vers des résultats immédiats, mais aussi vers un accroissement futur de ses aptitudes à rendre service aux autres », dans un processus d'augmentation perpétuelle des ressources (*ibid.*, chap. 10, p. 559).

[2] *Ibid.*, chap. 4, p. 256 : « le souci du droit n'est pas de dire quelles personnes méritent de posséder chaque chose, mais seulement de déterminer avec certitude la frontière entre les choses, frontière qui s'est dessinée à mesure que les individus ont interagi conformément aux règles du droit ». Sur la notion de catégorie chez Durkheim et chez Lévi-Strauss, voir *supra*, chap. 4.

[3] Voir *ibid.*, chap. 18 (« le pouvoir contenu et la politique détrônée »).

[4] *Ibid.*, chap. 11, p. 606-607.

[5] Voir *supra*, chapitre 7, sections 3 et 4, et chapitre 8, section 2.

l'orbe d'un naturalisme qui, pour être purement formel, n'en est pas moins radical. Ainsi, loin de subordonner *réellement* l'action individuelle à un ordre général et formel, sa théorie des institutions exprime ainsi la conception purement *instrumentale et matérielle* qu'il s'en fait, c'est-à-dire, en définitive, ordonnée à *une* manière d'agir spécifiquement déterminée[1]. Là encore en effet, Hayek croit pouvoir inférer du fait indubitable que nous n'avons pas *appris* les règles de la grammaire, de la morale, du droit et de l'économie avant d'agir conformément aux règles en usages dans ces différents domaines de la vie sociale, l'idée que nous ne pouvons ni ne *devons* jouer à ces « jeux » sans considérer autre chose que ce que nous dicte notre strict intérêt individuel, et sans que nos représentations du jeu lui-même puissent être considérées comme ayant une influence directe et immédiate sur notre *manière* d'y jouer, et par conséquent *jusqu'à la définition des règles elles-mêmes*[2].

En ce sens, l'objectivité de l'analyse hayekienne ne bute donc pas sur le caractère connaissable ou non de l'ordre social, mais bien plutôt sur *l'interprétation* elle-même, en tant que phénomène général et objectif. Ainsi, en réalité, la notion de nature n'intervient-elle chez lui que pour garantir très exactement que, sur les règles dans lesquelles nous exprimons notre manière de vivre, il ne saurait en aucun cas y avoir *le moindre conflit d'interprétation*[3]. Dans le monde tel que le conçoit Hayek, on ne peut pas vraiment jouer avec les mots. Non seulement il n'y a pas de politique au sens que nous avons vu que l'on pouvait donner à ce terme, mais la poésie même n'est pas réellement ce témoignage de la nécessité profonde d'une recréation perpétuelle de l'ordre du monde par le sens des mots, un geste où des individus vivants se risquent corps et âme et lui donnent ainsi la valeur imprescriptible sans laquelle elle n'est qu'un jeu vain et gratuit. Il ne faut pas hésiter à le reconnaître : il y a réellement de la barbarie dans cette conception de l'ordre social.

---

[1] Voir la conception instrumentale du droit, qui contraste évidemment avec l'idée de son antériorité par rapport à la volonté individuelle, *ibid.*, chap. 5, p. 262-267. Plus conséquent, et aussi plus classique, Hauriou, si proche des néolibéraux à bien des égards, articulait son instrumentalisme juridique à un authentique mythe sociologique.

[2] Ulrich Oevermann, qui après avoir été l'assistant de J. Habermas a développé une sociologie structurale dans la filiation de Lévi-Strauss, nous a confié que le point de départ empirique de sa recherche avait été la découverte qu'un enfant en bas âge pouvait se montrer capable de réflexion de type métalinguistique s'il se trouvait en situation de devoir le faire, en particulier dans une situation conflictuelle, dans laquelle l'instabilité de la signification des mots du langage ordinaire devient alors une ressource d'action, et indissociablement l'enjeu sur lequel se porte l'interaction.

[3] F. A. Hayek, *op. cit.*, épilogue, p. 897-898: « Les outils fondamentaux de la civilisation – le langage, la morale, le droit et la monnaie – sont tous le fruit d'une croissance spontanée et non d'un dessein ; des deux derniers cités, le pouvoir politique organisé s'est emparé, et il les a totalement corrompus. (…) La liberté a été rendue possible par le développement graduel de la *discipline de civilisation, qui est en même temps une discipline de liberté*. (…) Nous devons notre liberté aux bornes de la liberté ».

C'est ainsi que Hayek se livre à une critique méthodique du positivisme juridique, qui l'avait pourtant précédé sur le terrain d'une approche formelle des normes de droit[1]. Mais justement le positivisme était allé trop loin en délaissant, au nom de l'opposition entre ordre des choses et ordre des actes, ou encore entre *Sein* et *Sollen* pour parler comme Kelsen, l'idée d'une définition matérielle de la norme fondamentale et d'une articulation entre droit et morale, et en faisant déboucher la science du droit sur une théorie de l'interprétation[2]. Pour lui, en cela, et bien qu'il se situe dans la succession de la philosophie critique propre au libéralisme, il se montre en réalité opposé à l'inspiration fondamentale de ce dernier[3]. Ainsi, par un curieux retournement, la critique positiviste du fondement matériel de l'autorité est ainsi interprétée par lui comme une critique de sa propre condition de possibilité, à savoir l'idée de liberté individuelle. Dans cette lecture aussi rapide que contestable, le positivisme doit donc être considéré comme une justification masquée de l'emploi de la contrainte au service d'intérêts particuliers et contre la formation d'un ordre spontané, et même comme « l'idéologie du socialisme »[4].

En cela, l'aspect le plus essentiel et le plus déterminant de l'incohérence hayekienne est donc sa conception de l'action gouvernementale. On comprend que pour lui, le problème social se ramène à celui d'une simple limitation du pouvoir central susceptible de fausser, par son intervention inopportune, le jeu spontané de la catallaxie. Mais d'un autre côté, l'Etat doit sans cesse intervenir pour sauvegarder les conditions formelles de ce jeu. Hayek insiste donc sur la distinction entre les « fonctions coercitives », qui permettent la sanction des actes non conformes au droit, et les « fonctions de service », par lesquelles l'Etat gère ses propres ressources et « n'est qu'une organisation parmi beaucoup d'autres », entreprise privée, et soumise en cela aux règles coercitives générales dont il est lui-même le maître d'œuvre[5].

Il y a là évidemment un problème, qui, comme l'a bien relevé M. Foucault, est celui même de la possibilité d'une justice administrative[6]. Car l'idée que l'Etat ne relèverait pas du

---

[1] *Ibid.*, p. 406-433.

[2] Voir notamment H. Kelsen, *Théorie pure du droit*, 2e éd., Paris, LGDJ, 1999, p. 201-206 pour le premier point, p. 111-116 pour le second et titre VIII pour le troisième, ainsi que *supra*, chap. 7 et 8.

[3] F. A. Hayek, *op. cit.*, p. 406: « En fait, le positivisme juridique est largement sorti de cette renonciation à l'espoir de trouver un quelconque critère de justice. De l'impossibilité apparente d'y parvenir, il déduisit que toutes les questions de justice étaient uniquement affaire de volonté, d'intérêts ou d'émotions. Si cela était vrai, alors toute la base du libéralisme classique s'effondrerait ».

[4] *Ibid.*, p. 422 et 426.

[5] *Ibid.*, p. 141.

[6] M. Foucault, *op. cit.*, p. 175-179. Hayek ne fait guère référence à la justice administrative française, mais il avait connaissance de la notion allemande de l'Etat de droit autolimité, et constitué historiquement par opposition à l'Etat de police (*Polizeistaat* ; voir M. Foucault, *op. cit.*, p. 174-175, ainsi que le cours de M. Senellart donné en 2006 et 2007 à l'ENS de Lyon sur l'histoire du concept d'Etat de droit, disponible en ligne à l'adresse suivante : www.canal-u.tv/vcontent/view/videos/130639).

droit civil comme n'importe quelle autre personne morale, mais d'une juridiction spéciale placée sous l'autorité de ses propres agents, va évidemment à l'encontre des principes généraux de l'ordre social, et ne peut être considérée que comme une rémanence d'un régime autoritaire. Hayek s'oppose donc significativement aux entreprises d'extension du droit public au dehors du strict domaine de l'organisation de l'Etat, notamment par l'intermédiaire de la législation « sociale », soit précisément ce qui a constitué le moteur fondamental du développement législatif et jurisprudentiel des débuts de la III^e^ République en France comme nous l'avons vu[1]. En outre, et comme cela a été souligné par M. Foucault, on doit évidemment opposer ce type d'intervention de l'Etat à la planification économique, laquelle quant à elle se révéla évidemment indispensable à la reconstruction des Etats occidentaux après la Deuxième Guerre Mondiale. C'est donc plutôt sur la possibilité de brouillage entre droit public et droit privé sur le fondement des rapports sociaux eux-mêmes que se concentrent ses attaques.

En revanche, il demeure bien nécessaire que l'Etat intervienne sur le jeu catallactique pour en préserver le fonctionnement, sur le mode essentiellement de la sanction et de l'arbitrage, de manière à préserver ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui la « sécurité juridique », et que Hayek appelle quant à lui le bon fonctionnement du jeu de catallaxie[2]. Comme P. Dardot et C. Laval l'ont bien souligné, il importe encore une fois de bien voir que la théorie néolibérale ne constitue pas une doctrine de l'effacement de l'Etat mais du redéploiement de son exercice, et ce, même si pour des raisons essentiellement rhétoriques, les concepts d'Etat et de puissance publique font l'objet de critiques nourries, ce qui ne contribue pas à la clarté de la doctrine mais est rendu nécessaire par ses objectifs stratégiques. De fait, la concurrence n'étant jamais parfaite, il reste toujours des obstacles à lever qui entravent le jeu spontané des échanges concurrentiels, et qui justifient des politiques vigoureuses et décisionnaires, bien éloignées en vérité de l'évolution lente et prudentielle dans lesquelles Hayek et d'autres se plaisent à voir l'avènement naturel et inéluctable d'un ordre spontané et relevant de la grammaire de l'intérêt individuel.

[1] F. A. Hayek, *op. cit.*, chap. 6, p. 314-319.
[2] Pour plus de développements, voir P. Dardot et C. Laval, *op. cit.*, p. 255-266.

L'ambivalence et le confusionnisme perpétuels de la théorie hayekienne se retrouvent donc au niveau des structures politiques. D'un côté, en effet, Hayek montre que la « Grande Société », ou (dans les termes de K. Popper) la « société ouverte », permise par la réalisation du jeu catallactique, est vouée à dépasser les frontières étroites des souverainetés nationales. Le néolibéralisme constitue en ce sens la grammaire de la mondialisation : tout le lien social est utilitaire et concurrentiel, et tout autre type de règle doit finalement être dissout. En ce sens, on peut dire que l'autorité politique se résume à la capacité de mise en œuvre (*enforcement*) des règles de droit, elle-même indissociable d'une vaste réinterprétation utilitaire de la notion de droit[1]. La légitimité des institutions procède donc essentiellement, d'une part, de l'évolution historique inéluctable vers la société concurrentielle, et d'autre part, de l'efficacité des rapports économiques qu'elle met en place par la discipline des conduites.

Mais d'un autre côté, la précision même de la définition de l'ordre catallactique nécessite paradoxalement un effort soutenu de réflexion sur les institutions publiques. Et ainsi, dans un fonctionnalisme que Durkheim lui-même n'aurait certainement jamais osé pousser à ce point, Hayek se lance ainsi dans une théorie des institutions gouvernementales ordonnées à partir des principes fondamentaux des règles de juste conduite (propriété privée, contrats et dommages), dans une stricte hiérarchie descendante dans laquelle une première assemblée est la garante des principes fondamentaux de la constitution de l'Etat, une seconde est en charge de la modification matérielle des « règles générales de juste conduite », et une troisième de l'administration quotidienne[2].

Il n'est pas anodin de relever une telle minutie dans la théorie institutionnelle chez un auteur pour qui, si « la menace pour la liberté personnelle vient principalement de la gauche », c'est essentiellement « parce que les divers mouvements socialistes sont les seuls vastes corps organisés qui (…) entendent imposer à la société une structure préconçue »[3]. Une telle thèse, dont on a pu mesurer au chapitre précédent à quel point elle relève du mythe, n'en demeure pas moins comme on le sait un argument essentiel des gardiens de l'ordre établi, sous la

[1] Sur cette notion d'*enforcement of law* dans le néolibéralisme américain (G. Becker), voir M. Foucault, *op. cit.*, p. 258-265, et *infra*, section 4.
[2] F. A. Hayek, *op. cit*, chap. 13, p. 682, et chap. 17, p. 821-822, ainsi que les développements de P. Dardot et C. Laval, *op. cit.*, p. 259.
[3] *Ibid.*, chap. 18, p. 834.

forme du combat contre le « corporatisme »[1]. Sans entrer dans les détails, il est en effet indubitable que, contrairement à ce que veut croire Hayek, il n'y a rien chez les socialistes ni chez les républicains radicaux qui soit dirigé contre le principe de responsabilité individuelle, bien au contraire : il s'agit simplement de reconnaître que le champ de l'action individuelle s'étend bien au dehors de celui du cercle étroit dans lequel l'enferme l'utilitarisme gouvernemental, et que les responsabilités de l'individu ne peuvent en être que considérablement accrues.

Ainsi, comme par définition les principes qui régissent l'évolution naturelle sont inscrutables, c'est uniquement à l'efficacité avec laquelle elles instaurent la concurrence interindividuelle que les règles législatives et gouvernementales pourront être évaluées. En ce sens, Hayek est fondamentalement, dans les termes de la philosophie morale contemporaine, un « conséquentialiste », même s'il baptise du nom de « justice » le principe d'évaluation des actes gouvernementaux. C'est la raison pour laquelle, pour se démarquer de toute conception volontariste de la démocratie, il propose de lui préférer le terme de « démarchie », mot « qui exprime le fait que la *volonté* du plus grand nombre n'a d'autorité et de force obligatoire pour le reste, que si cette majorité prouve son intention d'agir avec justice, en s'engageant à suivre elle-même une règle générale »[2]. Nous avons vu plus haut que la notion de volonté du peuple était un concept susceptible d'égarer la réflexion, et en ce sens, on peut s'accorder avec Hayek sur le fait qu'il n'est pas illégitime de chercher à s'en démarquer. Mais ici, l'invocation des concepts de règles abstraites et de justice ne doivent pas égarer : une telle « preuve » des « intentions » gouvernementales ne peut être rien d'autre que leur degré de soumission à la seule espèce de règle abstraite que Hayek puisse concevoir, à savoir celle du calcul utilitaire et de la stricte concurrence interindividuelle[3]. En ce sens, l'efficacité des actes est bien la preuve de la conformité de l'intention subjective et individuelle à la règle de justice. Pour reprendre un terme phénoménologique, la concurrence constitue bien l'horizon de l'action gouvernementale des temps modernes.

Ainsi, Hayek, même s'il prend soin de distinguer soigneusement « politique » et « règles générales » (la première étant synonyme d'égalitarisme autoritaire, et les secondes de liberté dans la discipline), garde toute sa place à l'Etat. Il conteste simplement la souveraineté de

---

[1] On pourrait aussi souligner, comme on l'a vu, la véritable obsession décentralisatrice des grands théoriciens du droit républicain, qui contraste tant avec les déplorations libérales du « jacobinisme centralisateur », lequel en réalité n'est pas tant révolutionnaire et républicain que monarchiste et bonapartiste.

[2] *Ibid.*, chap. 13, p. 684 (c'est l'auteur qui souligne).

[3] « La concurrence est ce qui oblige les gens à agir rationnellement pour pouvoir subsister » (*ibid.*, chap. 15, p. 745).

l'Etat en tant que pouvoir illimité, sauf en temps de crise aiguë[1]. Le problème n'est donc pas l'extension du domaine de l'action de l'Etat, mais bien la modalité de l'exercice du pouvoir légitime. Chez Hayek, *toute* son activité se trouve entièrement soumise au maintien fébrile des conditions de la concurrence, quelles qu'elles soient, y compris la mutualisation des pertes tant que les profits peuvent demeurer privés. Hayek se prononce même en faveur de la mise en concurrence des réglementations à l'échelle régionale, c'est-à-dire semble-t-il intra-étatique[2]. Le phénomène est connu aujourd'hui sous le nom de « concurrence régulatrice », et associé aux pratiques de *dumping* fiscal d'un certain nombre d'Etats, en particulier le Delaware (Etat fédéré des Etats-Unis d'Amérique)[3]. Puisqu'il n'y a plus d'autre règle pertinente que celles qui à un niveau ou à un autre permettent la mise en place de la concurrence, c'est le principe même de l'indépendance de l'Etat qui se trouve menacé par l'internationalisme du marché.

Il faut souligner encore une fois le caractère intenable des théories hayekiennnes. En effet, l'idée que l'Etat puisse se réduire à un ensemble de services destinés au maintien de la concurrence introduit inévitablement (et *artificiellement*) une contradiction structurelle dans l'action gouvernementale elle-même, qui doit tout à la fois demeurer forte pour sanctionner les mauvais élèves de la concurrence (délinquants et « mauvais pauvres »[4]), *et* se plier aux mouvements les plus arbitraires des flux de capitaux. Vient alors inévitablement le moment où gouvernements et acteurs sociaux font l'expérience des limites concrètes de son action devant les crises systémiques engendrées par le déséquilibre *systématique et délibéré* qui constitue en propre la définition de la « catallaxie »[5].

Limité dans son expansion, le marché mondial se retourne alors contre les Etats qui l'ont eux-mêmes mis en place, tandis qu'à l'intérieur des frontières, la culpabilisation des chômeurs et des « canards boiteux » (comme les appelait Raymond Barre), rendus toujours plus

---

[1] *Ibid.*, chap. 18, p. 822-825.
[2] *Ibid.*, chap. 18, p. 862-864.
[3] Voir par exemple S. Barbou des Places, « Contribution(s) du modèle de la concurrence régulatrice à l'analyse des modes et niveaux de régulation », *Revue française d'administration publique*, n°109, p. 37-47.
[4] La catégorie de « risquophobe » a été introduite par F. Ewald pour naturaliser les individus victimes de la logique concurrentielle, sans grand succès semble-t-il au-delà des cercles patronaux (voir P. Dardot et C. Laval, *op. cit.*, p. 314, n. 1).
[5] Au moment où ces lignes sont rédigées (août 2011), ce problème apparaît de manière aiguë sous la forme de la « crise des dettes souveraines », qui n'est jamais que la suite logique de la « solution » apportée à la profonde crise structurelle de l'ordre économique général ouverte en 2007, à savoir, non pas la restructuration générale des rapports économiques dans un effort de refonte de la théorie juridico-politique du marché, mais pour l'essentiel la simple « mutualisation des pertes » par le recours à la dette publique. Pourquoi croire que les acteurs du marché mondialisé en auraient été reconnaissants aux Etats ? Tout les incite au contraire à ne rien considérer que la maximisation égoïste et immédiate de leurs profits, et c'est donc de manière tout sauf imprévisible qu'ils mangent la main qui les a sauvés. Signe tardif de reconnaissance (et de la gravité de la situation), parmi les nantis de la concurrence impartiale et juste, quelques voix s'élèvent pour réclamer d'être davantage imposés.

nombreux par l'encouragement actif de l'égoïsme et de la prédation, et par suite par la restriction perpétuelle du cercle des « vainqueurs » parallèlement à la précarisation croissante de populations de plus en plus vastes, parvient de moins en moins à masquer l'abandon délibéré de la recherche directe du plein-emploi et le délaissement cynique des mêmes individus que ces politiques sont censées servir. L'Etat suscite donc lui-même des institutions qui tout à la fois le *rongent* et le *déstabilisent* : en d'autres termes, en voulant dépasser de l'intérieur le cadre de la raison d'Etat dont elle est issue, la logique utilitariste, portée à son paroxysme par la pensée néolibérale, atteint en réalité ses *propres* limites.

Mais il faut souligner fortement que la confusion qui sévit dans l'ordre institutionnel est à la fois d'ordre économique et d'ordre moral. Hayek, qui n'était certes guère à une contradiction près, pouvait même donner sa préférence personnelle, dans une interview donné à un journal chilien sous le régime de Pinochet, à « une dictature libérale et non à un gouvernement démocratique dont tout libéralisme est absent »[1].

Or, non seulement la notion de « dictature libérale » constitue une parfaite absurdité, mais il n'y a aucune nécessité naturelle à ce que nous entrions en concurrence les uns avec les autres et ne nous évaluions nous-mêmes qu'en fonction d'un ordre dont l'intangibilité n'est que la condition suffisante du maintien la suprématie irréfléchie et illimitée d'un nombre de plus en plus faible d'individus. Dès lors, c'est toute l'ample construction historique et anthropologique de Hayek qui se laisse entièrement ramener à une simple entreprise de police des conduites. Loin d'être la formulation d'une recherche de la justice et de tracer aux les voies de leur propre destin, la pensée hayekienne n'est rien donc d'autre que l'expression théorique d'une pure politique disciplinaire.

Contrairement à ce qu'il a prétendu, l'histoire de l'émergence de l'Etat régulateur n'est donc aucunement celle d'un ordre spontané, mais bien d'une construction délibérée. Il faut bien comprendre que les « problèmes économiques » dont de plus en plus vastes segments de populations sont les victimes chroniques ne sont pas la conséquence d'un manque de connaissances au sujet des règles naturelles du fonctionnement du marché, ni même d'un manque de conformité à ces règles. Car en réalité, *il n'y a pas de règles naturelles de fonctionnement du marché* : le marché est une institution sociale et la concurrence n'est que le principe dont se réclament les acteurs qui le font fonctionner. Par conséquent, u peu comme on a pu dire que l'essence de la technique n'était pas technique, il faut reconnaître que les

[1] Cité *in* P. Dardot et C. Laval, *op. cit.*, p. 268, eux-mêmes citant S. Longuet, *Hayek et l'école autrichienne*, Paris, Nathan, 1998, p. 175.

problèmes économiques ne sont pas de nature économique : ils relèvent essentiellement de la politique, de la morale et du droit.

L'économie de son côté n'est elle-même une science que pour ceux qui s'en laissent convaincre par la forme affirmative de ses énoncés. Pour ce qui est des économistes, cela fait désormais un certain temps que, après les dernières tentatives néoclassiques de refondation des échanges marchands sur les bases microéconomiques d'un « équilibre général », ils ont cessé de chercher les fondements et la cohérence de leur discipline pour leur troquer peu à peu un opportunisme théorique faisant peu ou prou flèche de tout bois[1]. En son essence, le néolibéralisme n'est pas une théorie « économique », mais le programme d'une politique disciplinaire, qui n'a pour objet que la justification des inégalités socio-économiques et qui, sous couvert de réalisation de soi-même et de plein déploiement de sa puissance d'agir, encourage délibérément et systématiquement l'irresponsabilité, l'égoïsme et la prédation. Il va de soi cependant qu'il n'y a aucune fatalité à cela.

L'éthique néolibérale et les formes de subjectivité qu'elle suscite ont fait l'objet, de la part des auteurs de *La nouvelle raison du monde*, de développements qui semblent à l'heure actuelle les plus développés et les plus pertinents sur la question[2]. Sur ce point, il semble en revanche que les analyses de L. Boltanski et E. Chiapello, dans leur importante étude sur *Le nouvel esprit du capitalisme*, ne permettaient pas, en dépit de leur force comme de leur finesse, de mettre en lumière le caractère profondément contradictoire et destructeur de ce qu'ils appelaient la « cité par projets »[3]. Plus généralement, de même qu'il nous est apparu difficile d'hypostasier les différents ordres d'évaluation en autant de « cités » indépendantes les unes des autres, occultant la spécificité du phénomène politique et la globalité de l'exigence de justice (voir *supra*, chapitre 3), de même la distinction entre « critique sociale » et « critique artiste »[4], qui permet d'expliquer le néomanagement comme une réponse à la seconde et de désarmement de la première, semble susceptible en définitive d'égarer quelque peu la réflexion. En effet, en dépit de la diversité de ses expressions, la revendication de la justice et du sens de l'existence paraît essentiellement unique, et la dissocier en éléments hétérogènes revient à occulter le fait que les enjeux du management, avant d'être « culturels », sont profondément sociaux et économiques.

---

[1] Voir G. Deleplace, *Histoire de la pensée économique*, Paris, Dunod, 1999. Un tel constat est évidemment partagé par les économistes hétérodoxes, en particulier les membres de l'école française de la régulation.
[2] P. Dardot et C. Laval, *op. cit.*, chap. 13. Voir également C. Dejours, *Souffrance en France*, Paris, Seuil, 2006.
[3] L. Boltanski et E. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999, chapitre II.
[4] *Ibid.*, chap. III.

Plutôt donc que de se situer dans le cadre d'un affrontement abstrait entre « le capitalisme » et « la critique », ce qui tend à figer à nouveau les relations de pouvoir dans la forme de l'exercice d'une domination, en l'occurrence l'exploitation, il convient d'analyser l'injustice à l'intérieur des structures institutionnelles ou du « monde vécu » en poussant la logique pragmatiste à son terme. Ainsi, si l'on considère que le capitalisme n'est pas une détermination impersonnelle des relations sociales mais l'objet explicite de programmes proprement politiques, et non pas simplement internes aux différentes sphères sociales de justifications, on peut plus fermement articuler la critique aux formes tenues pour évidentes d'organisation des rapports sociaux.

Sur ce point, force est bien de reconnaître que la manière dont la logique néolibérale a gagné les esprits force l'admiration. On y voit généralement le résultat d'une stratégie consciente et délibérée de la part d'un certain nombre d'activistes influents et bien organisés. Sans remettre ce point en cause, mais on ne peut qu'être frappé par le singulier contraste entre la faiblesse d'une logique véritablement exténuée après la série de catastrophes où a elle mené après à peine plus d'un siècle d'existence (crise des années 1930, Deuxième Guerre Mondiale, et depuis une trentaine d'années un succession de crises économico-financières toujours plus graves), et la vigueur proprement stupéfiante avec laquelle elle est mise en avant comme justification ultime de la raison, de la morale et de l'ordre du monde. Ainsi, au-delà de l'ardeur propre au combat politique, il ne faut pas sous-estimer la sincérité avec laquelle les meilleurs esprits ont cru devoir défendre la liberté individuelle contre l'autoritarisme étatique en construisant de toutes pièces un pouvoir à la fois autodestructeur et implacable. « *There is no alternative* », répétaient à l'envi les conservateurs britanniques dans les années 1980 : chez leurs adversaires, la formule est même devenue un acronyme (« TINA »). En définitive, ne faut-il pas y voir l'aveu le plus criant de l'incapacité du monde intellectuel et politique à comprendre la nature exacte de la logique gouvernementale de son propre temps ?

A cet égard, encore une fois, le cours de Foucault de 1979 fait figure d'exception très isolée, et malheureusement occultée qui plus est par vingt-cinq longues années de silence éditorial. La réflexion critique sur les institutions gouvernementales modernes n'a donc rien perdu depuis de son urgence. Celles-ci ont désormais essentiellement deux aspects : celui de la réforme de l'organisation de l'Etat lui-même, et celui de la transformation de ses modes d'action, respectivement désignés, dans la science politique contemporaine, sous les noms de « nouveau management public » et de « régulation publique », bien que cette dernière puisse

aussi bien renvoyer à la stricte sphère de la réforme administrative[1]. Les deux formules sont désormais le nom de la fragilisation des institutions gouvernementales et de la substitution des principes démocratiques de l'autorité par les principes ploutocratiques de l'inégalité. Il convient donc d'en examiner à leur tour les origines et les fondements.

## 10.3 Les règles de l'organisation

### *La rationalité du management public : « chacun pour soi » et « sauve qui peut » ?*

Comme le soulignent parfaitement les auteurs de *La nouvelle raison du monde*[2], ce n'est pas la voie hayekienne d'un interventionnisme juridique souplement articulé au développement d'un ordre spontané qu'ont pris les politiques néolibérales, mais bien plutôt celles d'un constructivisme ambitieux et délibéré. Cela ne doit pas être pour étonner, puisque le marché n'est nullement coextensif à tous les relations sociales, et qu'il fallut des efforts substantiels pour pouvoir commencer de se comporter comme si tel était le cas. Polanyi, on s'en souvient, dénonçait la croyance dans le fait que terre, monnaie et travail fussent des marchandises. Il faut désormais dénoncer celle selon laquelle tous nos actes sont des prestations de service quantifiables et relevant d'un processus de production, c'est-à-dire d'une accumulation inégalitaire de capital[3]. Les réformes successives de l'Etat en somment les agents d'évaluer leur action à une exigence de productivité qui est en réalité d'autant plus impérieuse qu'elle est vague. Médecins, infirmiers, enseignants témoignent de plus en plus de la perplexité que leur inspirent les réformes managériales qui, à mesure même qu'elles s'étendent, peuvent de moins en moins cacher leur véritable nature d'injonction disciplinaire.

---

[1] Le terme de *New Public Management* semble dû à Christopher Hood (« A public management for all seasons ? », *Public Administration*, vol. 69, 1991, p. 3-19 ; C. Hood et P. Dunleavy, « From Old Public Administration to New Public Management », *Public money & management*, juil-sept. 1994, p. 9-16). La traduction française, après avoir hésité entre les termes « gestion » et « management », paraît avoir finalement opté pour ce dernier, restreint à la seule sphère de l'administration à la différence de la première (voir en ce sens les contributions de la *Revue internationale de politique comparée*, n°2, 2004, sur « la nouvelle gestion publique »). De la sorte, le terme « régulation » peut être réservé au pouvoir gouvernemental et « nouveau management public » à sa seule organisation interne, ce qui n'est pas réellement le cas dans les *Public policy studies* anglo-saxonnes, de sorte que le concept de *regulation* renvoie indistinctement aux deux aspects du phénomène.

[2] *Op. cit.*, p. 269.

[3] Il importe en cela de relever le caractère obsolète et inapproprié du fameux slogan altermondialiste selon lequel « le monde n'est pas une marchandise ». On serait mieux fondé à dire que l'être humain n'est pas un capital, que l'existence n'est pas une production, ou encore que la vie sociale n'est pas un ensemble d'échanges intéressés. Il serait évidemment encore plus judicieux d'avancer des slogans positifs ; mais il faut aussi faire la part du confort que permet un radicalisme factice.

Les contradictions structurelles du néolibéralisme apparaissent ainsi de manière symptomatique dans la crise des administrations publiques consécutive à de telles réformes. Il convient donc d'examiner pour commencer le rapport entre les réformes administratives et les transformations du capitalisme, ou plus simplement, d'identifier la dimension néolibérale du management public.

De même que la théorie durkheimienne de la solidarité organique, l'analyse wébérienne de la bureaucratie d'Etat correspondait au libéralisme classique : pour reprendre les termes de Weber, elle était la « spore de l'Etat occidental moderne », adaptée par conséquent aux besoins du capitalisme lui-même[1]. Rappelons les principaux traits caractéristiques de ce type d'organisation du travail, ou de « type pur » de la domination « légale-rationnelle » : l'individu est recruté pour sa qualification spécifique, qui déterminent sa compétence en-dehors de laquelle il n'est assujetti à aucun lien à sa hiérarchie, considère cette fonction comme son unique profession, est soumis à une discipline stricte et homogène et se voient ouvrir des perspectives de carrière en fonction notamment de leur ancienneté[2].

Or comme on s'en souvient (voir *supra*, chapitre 4), dans le fonctionnalisme wébérien, le seul élément véritablement distinctif de l'organisation étatique par rapport aux entreprises capitalistes (sauf si la nomination de ses agents n'est pas contractuelle) est le monopole effectif de la contrainte physique légitime. Ainsi, toute chaîne de commandement bureaucratique comprend au moins à sa tête un élément non défini par sa compétence spécialisée et donc non matériellement bureaucratique ; or celui-ci peut être indifféremment le monarque, son ministre ou l'entrepreneur capitaliste, indépendamment donc des fondements formels de la légitimité de son autorité (droit divin, consentement populaire ou simple efficacité du marché)[3]. Matériellement, l'administration n'est donc pas d'une autre nature que toute organisation privée, notamment l'entreprise capitaliste, et Weber énonçait même, d'accord en cela avec le diagnostic foucaldien sur l'inexistence d'un art de gouvernement socialiste, qu'un socialisme conséquent ne pouvait qu'intensifier l'administration bureaucratique pour obtenir un meilleur contrôle sur les acteurs économiques[4].

---

[1] M. Weber, *Economie et société*, Paris, Pocket, 1995, p. 298-299. Plus récemment, B. Silberman (*Cages of reason: The Rise of the Rational State in France, Japan, the United States and Britain*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993) a entrepris de raffiner le modèle wébérien en y introduisant des variables spécifiquement politiques, selon la nature de l'organisation de l'autorité et son intensité. Il a de la sorte contribué à montrer que le capitalisme marchand ne constitue pas la détermination fondamentale de l'administration d'Etat, et qu'on ne saurait en définir de type unique ni univoque.

[2] *Ibid.*, p. 294-295. Sur la question du statut des fonctionnaires, de leur responsabilité personnelle et de leurs droits syndicaux dans le droit administratif français, voir *supra*, chapitre 9.

[3] *Ibid.*, p. 296.

[4] *Ibid.*, p. 299.

Ainsi, de même, dans le contexte du néolibéralisme, l'administration publique d'Etat ne peut que partager les mêmes structures que les acteurs du marché, investisseurs financiers et entreprises capitalistes. Loin donc d'être une *conséquence* des transformations du marché, la réforme de l'Etat est bien un processus *structurel*, et donc *concomitant* de la modification des modalités d'exercice de l'autorité, et à travers eux de ses fondements, et non pas *consécutif* à la désindustralisation des sociétés occidentales. En ce sens, loin d'être perpétuellement « à la traîne » des innovations du marché, lequel aurait découvert spontanément que les êtres humaines pouvaient être considérés comme un capital productif[1], c'est à la limite par l'autorité publique elle-même que doit être ratifiée la légitimité d'une telle restructuration des relations de pouvoir pour qu'elles deviennent pleinement effectives. La réforme des administrations publiques et la transformation de l'action de l'Etat dans l'économie sont des phénomènes corrélatifs, qui partagent la même grammaire, celle du choix individuel et « stratégique »[2]. A cet égard, la montée en puissance du nouveau management public doit aussi beaucoup à des décisions intrinsèquement politiques : si les gouvernements Reagan et Thatcher ont pu jouer à cet égard un rôle décisif dans les années 1980, il convient aussi, comme nous le verrons, de souligner le rôle essentiel de la construction européenne à cet égard[3]. C'est en effet dans un contexte dominé par l'éthique néolibérale que l'administration a pu apparaître comme un problème urgent, et c'est seulement des années 1990 que datent les réformes majeures du nouveau management public, en Grande-Bretagne, aux Etats-Unis ou en France[4]. Mais nous développerons plus avant les aspects saillants de ces réformes dans la section suivante, afin d'identifier préalablement le champ problématique dont elles procèdent.

Dans le management en effet, l'Etat ne se comporte plus simplement comme le « gérant d'affaires » de la collectivité, pour reprendre l'expression de Maurice Hauriou. Pourtant, le point de rupture entre l'administration classique et le nouveau management public n'est pas à chercher dans la rationalité du fonctionnement ni dans le caractère rétrospectif du contrôle,

---

[1] A cet égard, l'équivalent structurel du passage au nouveau management public est, dans la sphère privée, la substitution du modèle industriel toyotiste au vieux fordisme. Encore une fois, si l'on peut dire, il ne s'agit plus tant de produire et de faire circuler les capitaux que de s'assurer que les individus sont eux-mêmes de bons placements en tant que sources d'innovations et de richesses.

[2] Sur l'école du *Public Choice*, autour de J. Buchanan, la littérature est vaste ; on peut encore renvoyer simplement aux analyses de P. Dardot et C. Laval (*op. cit.*, p. 377-384), qui complètent sur ce point une lacune du cours de M. Foucault, et ce de manière plus politique que les analyses P. Rosanvallon (voir *La crise de l'Etat-providence*, Paris, Seuil, 1992 ; *L'Etat en France de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 1998).

[3] Voir sur ce point, outre les analyses de P. Dardot et C. Laval (*op. cit.*, chap. 10 et 11), le pamphlet (d'inspiration bourdieusienne) de F. Denord et A. Schwartz, *L'Europe sociale n'aura pas lieu*, Paris, Raisons d'agir, 2009, et *infra*.

[4] Pour une vue d'ensemble, voir E. Suleiman, *Le démantèlement de l'Etat démocratique*, Paris, Seuil, 2005, ainsi que la somme de C. Pollit et G. Bouckaert, *Public Management Reform. A Comparative Analysis*, Oxford, Oxford University Press. Pour la France, voir désormais P. Bezes, *Réinventer l'Etat. Les réformes de l'administration française (1962-2008)*, Paris, PUF, 2009.

qui existaient déjà, et fortement, quoi qu'en aient pu croire certains des théoriciens de la nouvelle formule[1], mais bien dans la nouvelle organisation du personnel en termes de *gestion des ressources humaines*. Il s'agira ainsi pour lui de mieux gérer les fonds publics en adoptant une grille d'analyse microéconomique pour reconceptualiser la chaîne hiérarchique, sans nécessairement alléger la discipline en dépit des justifications apportées pour accompagner ce changement[2]. Car pour les réformistes, il ne s'agit pas tant de transformer l'action de l'Etat ni de modifier les fondements de son autorité, mais uniquement de le rendre plus efficace. Or sous ces réformes d'apparence *technique et incrémentale*, se dissimule une mutation beaucoup plus radicale, et partant beaucoup plus brutale que ne l'affirment ses défenseurs.

L'analyse des premières théories du management public en France permet ainsi d'éclairer le véritable syncrétisme que leurs auteurs entendent opérer, de bonne foi si l'on ose dire, entre des valeurs généralement hétérogènes, et où l'on peut voir l'origine de son succès durable en dépit de la relative faiblesse de ses fondements. Chez A. Burlaud et R. Laufer, celui-ci apparaît comme l'équivalent de ce que Weber entendait par bureaucratie : il s'applique aussi bien aux structures privées que publiques, même s'il a d'abord vocation à justifier une réorganisation des administrations publiques. Ainsi, l'aspect démocratique connoté par le terme de « public », se trouve mis en avant par pour opérer le passage d'un simple analyse d'échelle (la considération de l'ensemble des relations entre acteurs du marché, publics ou privés) et l'application des approches managériales aux administrations d'Etat : « *le macro-management ou management public au sens large est ce que devient le management lorsque le public prend conscience de l'effet de l'action de l'organisation sur son environnement économique et social* »[3]. Tout se passe alors comme si la réorganisation du travail collectif était l'effet, non pas des dirigeants et de quelques théoriciens, mais du public lui-même, dans une sorte prise de conscience collective à l'égard de ses propres administrations. Comme chez Durkheim la régulation gouvernementale, le management public est donc « réflexif »[4].

Cette réflexivité est induite par le *management par objectifs*, dans lequel la mission même du fonctionnaire se trouve requalifiée par l'intermédiaire de la redéfinition de l'objet de son action. Au lieu que le fonctionnaire se sente investi d'une mission générale induisant une véritable éthique générale (ce que les auteurs appellent une « logique pour tout »), il sera désormais tenu responsable de sa propre capacité à utiliser les moyens qui lui sont confiés

[1] Voir en France l'ouvrage pionnier de R. Laufer et A. Burlaud, *Management public*, Paris, Dalloz, 1980, p. 67.
[2] Voir P. Le Galès et A. Scott, « Une révolution bureaucratique britannique? Autonomie sans contrôle ou « *freer markets, more rules* » », *Revue française de sociologie*, vol. 49, n°2, 2008, p. 301-330.
[3] R. Laufer et A. Burlaud, *op. cit.*, p. 69 (souligné par les auteurs).
[4] *Ibid.*, p. 54.

pour la réalisation d'un objectif spécifique[1]. Ces objectifs sont déterminés en fonction des besoins réels des citoyens (par opposition, il faut le supposer, à leurs désirs imaginaires) : à la « logique pour tout » qui connote l'autoritarisme bureaucratique, se substitue alors la « logique pour tous » dans laquelle l'administration se voit gracieusement mise à la disposition des usagers, que l'on pourra bientôt qualifier de « clients ». Les institutions ne peuvent donc rencontrer la volonté des besoins des usagers qu'en se montrant capable de les appréhender dans leur diversité, par opposition à la logique unifiante, abstraite, monotone, voire glaçante, de l'administration classique. Aussi les auteurs n'hésitent pas à s'en prendre aux « idéologies » qui se cachent derrière les critiques de la publicité et du marketing, et qui, quoi qu'en pensent leurs défenseurs, sont déjà condamnées par le mouvement de l'histoire, et plus précisément par « l'évolution des structures économiques »[2].

En cela, le développement de « l'approche marketing » dans les administrations (par segmentation de la population selon les préférences agrégées des individus et développement de politiques « ciblées)[3] paraît constituer l'outil technique adéquat au nouvel état d'esprit des sociétés démocratiques : « au risque de paraître paradoxal, on peut affirmer qu'une meilleure étude de segmentation du public est finalement la seule façon d'aller vers plus d'égalité, surtout si l'on utilise comme variables de segmentation, les variables sociologiques telles que la profession, le revenu ou le niveau d'éducation des citoyens »[4]. On peut alors distinguer le « marketing produit » du « marketing relationnel », le premier prépondérant dans l'industrie et le second davantage dans l'administration, et ayant vocation à vendre la firme productrice en plus du service ou du bien produit. Il en découle logiquement que l'administration soit appelée à se vendre davantage elle-même pour gagner *effectivement* en légitimité : tout à fait comme si, dans le cas contraire, elle risquait de voir chuter son chiffre d'affaires et diminuer le nombre de ses clients – ce qui est évidemment absurde puisqu'au delà même de l'approximation de l'analogie, elle est *par définition* en situation de monopole. Mais la comparaison prend tout son sens, en revanche, dans la perspective d'une concurrence régulatrice, comme nous l'avons vu plus haut. Par conséquent, alors qu'elle incarnait encore la puissance publique et la résistance objective du réel devant la malléabilité des désirs

[1] *Ibid.*, chap. 3.
[2] *Ibid.*, p. 95.
[3] *Ibid.*, deuxième partie, chap. 1.
[4] *Ibid.*, p. 118-119. Sur la notion de préférences agrégées, rappelons qu'elle fonde également une part importante de la théorie de la délibération, qui apparaît à cet égard comme l'équivalent, au plan philosophique, de l'approche marketing sur le plan de la théorie des institutions publiques, toutes deux recherchant les conditions de l'égalité civique sur des fondements anthropologiques naturalisés à l'extrême (voir *supra*, chapitre 7).

individuels, l'administration se trouve désormais enjointe de devancer les désirs des individus.

On peut donc déjà voir à l'œuvre dans ces premières formulations un certain nombre de spécificités du *management* par opposition à *l'administration* : la logique de la responsabilisation individuelle et de la spécification des tâches, dont les auteurs ne voient pas qu'elle a pour corollaire une nouvelle forme, plus insidieuse et plus intrusive encore que la précédente puisque sous couvert d'efficacité et de légitimité, elle se coule sur la forme même du désir individuel, qu'il s'agisse de manipuler les populations visées ou de faire subir aux membres de l'administration une pression psychique d'un degré inconnu jusque-là, par la possibilité de mettre en concurrence des agents d'une même organisation. En outre, avec le recours croissant à la motivation individuelle, l'existence même se trouve sommée de se confondre de plus en plus avec le travail, au point qu'il devient de plus en plus difficile de dire que le *travail* ne constitue *pas* une nécessité morale, ni même biologique, mais une *forme sociale* associée aux contraintes naturelles de l'existence.

Surtout, le corollaire principal de cette redéfinition des missions de l'organisation est que celle-ci est amenée à négliger de manière croissante son fondement véritable, qui est lui aussi de nature proprement sociale, c'est-à-dire informulable dans la grammaire des intérêts individuels (ou de groupes organisés) et nécessairement voué à une indétermination objective. Ainsi, si l'esprit de corps des fonctionnaires ou des salariés de tel ou tel secteur déterminé n'a désormais plus très bonne presse, il est loin d'être sûr que l'individualisme forcené qui lui succède soit plus démocratique, plus vertueux, ni même finalement plus efficace. Dès lors que l'employé reconnaît (et cela ne peut guère tarder) que l'objectif de son organisation, qu'elle soit publique ou privée, n'est pas tant la satisfaction du client que la simple augmentation des profits (ou dans le cas de l'administration publique, l'économie budgétaire, éventuellement par la « responsabilisation de l'usager », laquelle peut aussi bien revenir à lui demander de se débrouiller seul), c'est la justification objective du travail commun dans son essence même qui se trouve anéantie.

Après la logique du « chacun pour soi », c'est une logique du « sauve-qui-peut » qui peut alors s'imposer graduellement, au point que chacun, au lieu de travailler à construire avec les autres le sens de son existence par une action vraiment réfléchie, se trouve finalement peu ou prou acculé au choix désespérant entre un repli stratégique et une attaque perpétuelle et épuisante, seules attitudes susceptibles de sauvegarder ce qui reste d'une existence dont on a fini par accepter, en invoquant au besoin l'autorité des surréalistes, qu'elle ne peut être

autrement qu'en lambeaux[1]. Mais comment redonner consistance à l'objet commun des actions individuelles, ou dans le cas de l'administration d'Etat, comment redéfinir réellement le service public, si les relations sociales ne méritent pas d'être conçues autrement que comme une concurrence perpétuelle ? Les creuses défenses, typiquement néolibérales, des « traditions » et des « valeurs sociales », ne sauraient masquer leurs contradictions flagrantes avec les actes de ceux mêmes qui les prononcent, et dont elles n'apparaissent alors que comme des témoignages du cynisme le plus patent, même s'il n'y a pas de raison objective de douter de leur parfaite sincérité.

Il ne s'agit pas de nier que le management par objectifs constitue une réponse adéquate au problème soulevé par l'existence d'une société dont les membres sont régis par le principe de l'intérêt individuel : il est tout à fait logique que les organisations managériales paraissent à cet égard plus « souples » et plus « réactives » que les administrations classiques, simplement pénétrées uniformément de l'esprit de service. Mais il serait parfaitement illusoire de croire que ces organisations sont moins susceptibles de sclérose ni de pathologies que les précédentes, et qu'elles constituent en elles-mêmes la solution du problème de l'exercice démocratique du pouvoir dans les « sociétés contemporaines ». Aussi bien, encore une fois, les auteurs se gardent-ils de le prétendre, qui commencent par affirmer que le management public n'est qu'un « langage » destiné à pallier les insuffisances locales des institutions traditionnelles, avant de dévoiler qu'un tel langage est porteur d'une « logique » *tout autre* que celle portée par ces dernières[2]. L'artifice est utilisé de bonne foi, puisque personne ne peut raisonnablement douter du fait que les techniques commerciales permettent seulement de susciter des désirs d'achat de biens et de services, et non pas de donner la réponse au problème de la signification et de la valeur de l'existence. Au contraire, elles n'ont elles-mêmes de sens et de valeur qu'à constituer une nouvelle forme du mythe de la *modernité*.

En cela, pas plus qu'il ne faut préjuger de l'unité ni de la cohérence de la doctrine managériale, il ne faudrait pas tout à fait surestimer l'influence proprement néolibérale sur ce qui apparaît rétrospectivement comme les premiers développements du nouveau management

---

[1] Voir le désormais célèbre sophisme, d'une ingénuité proprement incroyable, énoncé par la présidente du Mouvement des Entreprises de France (par ailleurs héritière patentée et admiratrice déclarée d'André Breton) : « la vie, la santé, l'amour sont précaires, pourquoi le travail ne le serait-il pas ? ». – A cet égard, si, comme l'affirmait M. Foucault, la folie peut se définir comme « l'absence d'œuvre », alors il semblerait que les institutions contemporaines soient régies par une injonction immédiate au délire et aux pulsions morbides. De ce point de vue, le roman de M. Houellebecq, *Extension du domaine de la lutte*, apparaît, dans son titre comme dans le nihilisme qui l'imprègne, éminemment représentatif de son époque.

[2] A. Burlaud et R. Laufer, *op. cit.*, respectivement chap. 2 et 3. Cette prudence méthodologique n'est plus de mise une quinzaine d'années plus tard dans les premières tentatives explicites de redéfinition de l'action administrative en termes de management : voir Jean-François Auby, *Management public. Introduction générale*, Paris, Dalloz, 1996.

public, lequel ne s'est réellement épanoui en France que dans le courant des années 1990, avant de devenir dans les années 2000 un véritable mot d'ordre : le modèle est aussi celui, cette fois plus industriel que commercial, du fameux PPBS américain (*Planning, Programming and Budgeting System*), transposé en RCB (« rationalisation des choix budgétaires »), système de rationalisation organisationnelle élaboré initialement, à la demande du secrétaire d'Etat américain Mac Namara par la fameuse *Rand corporation* en 1956 et censé optimiser le fonctionnement administratif, exactement à la manière d'un appareil de production automatisé[1]. Mais ce puissant rêve d'une administration à la fois parfaite et totalement impersonnelle, d'autogouvernement des hommes par l'intermédiaire de l'administration des choses, au-delà des théories du management public et de la bureaucratie d'Etat, remonte, aux lendemains de la Révolution, à Saint-Simon plutôt qu'à Bentham.

Or, sans dénier l'inscription du saint-simonisme dans l'art de gouverner utilitariste (comme le prouve la synthèse marxienne du socialisme et de l'économie politique), il semble qu'il faille, en ce sens, faire place, aux côtés des thèmes spécifiquement libéraux du marché autorégulé et de la concurrence, à une forme parallèle de résolution pratique du problème de la légitimité gouvernementale, qui court du socialisme utopique jusqu'à l'utopie autogestionnaire des années 1970, même si le succès du paradigme concurrentiel a fini par le supplanter depuis une trentaine d'années : celle du gouvernement automatique, de l'utopie réalisée d'un dépassement des pathologies de l'autorité et des relations de pouvoir par des processus de décisions à la fois *vraiment collectifs et totalement impersonnels*.

Version critique de la gouvernementalité naturaliste, ce mythe positif, relayé en France de Proudhon à Bachelard[2], semble trouver aujourd'hui ses formulations dans les théories variées et intenses sur les thèmes de la participation et de la délibération, parfois parallèlement à des théories de la régulation, comme le montre l'exemple de Cass Sunstein (voir *infra*). S'il faut se garder de toute ingénuité excessive quant à la possibilité réelle de trouver la pierre philosophale du gouvernement naturel et juste (voir *supra*, chapitre 7), il convient cependant de ne pas mésestimer le potentiel critique et l'inventivité subversive que mobilisent de tels paradigmes de recherche, qui, en dépit des excès et des problèmes où les tentatives d'« application » de ces recettes ont pu mener, sont ainsi comme l'autre face du naturalisme libéral.

---

[1] *Ibid.*, p. 286-287. Sur la RCB, voir P. Bezes, *op. cit.*, chap. 2, qui évoque aussi (p 62-64) le rôle de la création du marché commun dans ce nouveau souci de maîtrise de l'action administrative ; pour une perspective critique à vocation épistémologique, voir L. Sfez, *Critique de la décision*, Paris, FNSP, 1992 [1973] (deuxième partie).
[2] Voir R. Damien, *Le conseiller du prince de Machiavel à nos jours*, Paris, PUF, 2003.

Il convient aussi de souligner le caractère profondément plastique des théories de transformation des institutions gouvernementales, dont témoigne précisément l'ambivalence foncière de la notion de régulation dans les deux héritiers de la gouvernementalité utilitariste que sont l'Etat social et le concurrentialisme néolibéral. Ainsi, ce fantasme d'un outil administratif infiniment maîtrisable puisque totalement vidé de sa composante humaine, et présentant simultanément les deux aspects jumeaux de l'accomplissement de la puissance sociale et de son aliénation non moins complète puisqu'il est sans visage et sans nom, s'il s'est évidemment heurté, sous sa forme de « PPBS-RCB », aux inévitables et imprévisibles résistances du réel, n'en a pas moins trouvé la voie d'une survie sous les formes nouvelles et indéfiniment théorisées de la « gouvernance ». Il semble bien que, sous le nouveau type d'apologie naïve du gouvernement efficace et rationnel désigné par ce terme, ce soit également cette forme d'utopie généreuse qu'il faille encore discerner. Là encore, l'ambivalence du thème de la réforme institutionnelle explique les porosités entre les logiques proprement néolibérales et celles du gouvernement scientifique, ce qui permet d'éclairer partiellement les positions de certains des tenants d'une « deuxième gauche » dans le cadre tout à fait spécifique de la structure du débat politique français[1].

Il convient donc de pousser plus avant l'examen des fondements rationnels de la théorie des organisations, afin d'identifier les ressorts contemporains de cette justification démocratique de la réforme administrative.

*Eléments d'épistémologie de la gouvernance : la théorie des organisations*

La première grande tentative de fondation d'une science des organisations sur la seule rationalité individuelle, dans la deuxième moitié du XX^e^ siècle, est le livre de Herbert Simon et James March, *Les organisations*[2]. Il s'agissait, pour ces auteurs, de nuancer et de perfectionner la théorie du choix rationnel, apparue initialement dans le sillage de l'économie néoclassique. Le concept central de l'ouvrage est celui de la « rationalité limitée » des membres des organisations, laquelle conduit elle-même à l'idée, apparentée à celle de Hayek quoique sans aucune position politique (le propos se voulant purement analytique et non pas

[1] On sait que la « fondation Saint-Simon », avant de se « saborder », rassemblait, de 1982 à 1999, des personnalités issues de la gauche réclamant une politique centriste. Voir F. Furet, J. Julliard et P. Rosanvallon, *La République du centre. La fin de l'exception française*, Paris, Calmann-Lévy, 1988 (rappelons que le premier ouvrage publié de P. Rosanvallon était *L'âge de l'autogestion*, Paris, Seuil, 1976).

[2] Voir J. G. March et H. A. Simon, *Les organisations. Problèmes psychosociologiques*, Paris, Dunod, 1999 (*Organizations*, New York, John Wiley and sons, 1958).

normatif)[1], des difficultés majeures de comprendre l'ensemble des interactions ayant lieu dans un procès organisé, ou encore dans le « changement ». Catégorie centrale de l'analyse, celui-ci peut être appelé « adaptation » s'il est à court terme, « innovation » s'il est à long terme[2] – dans ce qui constitue alors une véritable réinterprétation systématique de la catégorie centrale du processus économique identifiée par Schumpeter.

Toute l'épistémologie économique revient alors en un sens à identifier les conditions formelles du « changement » à partir de la *rationalité* des membres de l'organisation, identifiée en termes de choix stratégiques (seuls véritables vecteurs de changement), y compris donc dans les actes de faible portée. En effet, « la plupart des décisions humaines, individuelles ou organisationnelles, se rapportent à la découverte et à la sélection de choix satisfaisants ; ce n'est que dans des cas exceptionnels qu'elle se rapporte à la découverte et à la sélection de choix optimaux »[3]. L'essai de March et Simon constitue donc une tentative de cartographie des différentes situations de choix et de modalité de l'adaptation et de l'innovation à l'intérieur d'une organisation.

L'introduction du concept de « rationalité limitée » était vouée à rencontrer un immense écho. On peut y distinguer principalement deux types de réception : dans la théorie du choix rationnel d'abord – à laquelle H. Simon donna sa préférence, et dans laquelle nous n'entrerons pas ici – et dans les différentes formes de néoinstitutionnalisme ensuite. Cette deuxième voie fut notamment empruntée par James March lui-même, qui avec le Norvégien Johann Olsen entreprit d'étendre la réflexion sur les limites de la rationalité à la question du gouvernement démocratique, donnant probablement lieu aux essais les plus aboutis sur la notion de gouvernance, même si leur réflexion n'embrasse pas à elle seule, loin de là, tous les aspects de la notion, qui a fait comme nous le verrons l'objet de réflexion d'auteurs venus d'autres les champs disciplinaires[4]. Prolifiques et influents dans le champ académique, J. March et J.

---

[1] Hayek est mentionné avec von Mises (autre célèbre néolibéral radical), par comparaison avec Devons, planificateur de l'économie de guerre britannique, de manière illustrative pour alimenter le débat entre « décentralisation » et « planification », dans lequel les auteurs ne prennent pas position.

[2] J. March et H. Simon, *op. cit*, chap. 6 et 7.

[3] *Ibid.*, p. 138.

[4] Voir en particulier, après le manifeste provocateur de Cohen, March et Olsen, « A garbage can model of organizational choice », *Administrative Science Quarterly*, XVII, 1972, p. 1-25, J. March et J. Olsen, *Rediscovering Institutions. The Organizatonal Basis of Politics*, New York, Free Press, 1989, *Democratic Governance*, New York, Free Press, 1995, « The Logic of appropriateness », Arena working paper, 2004, « Organization theory, public administration, democratic governance», Arena working paper, 2007 (ces deux derniers textes disponibles en ligne à l'adresse suivante : http://www.arena.uio.no). Sur le néoinstitutionnalisme américain, voir aussi P. Di Maggio et W. Powell, *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, The University of Chicago Press, 1991, A. Stone, « Le néo-institutionnalisme. Défis conceptuels et méthodologiques », *Politix*, 20, 1992, p. 156, et P. Hall et R. Taylor, « La science politique et les trois néo-institutionnalismes », *Revue française de science politique*, vol. 47, n° 3, 1997, p. 469-496. Sur la gouvernance,

Olsen ont développé une approche de plus ambitieuse quant à son champ d'application des institutions publiques, mettant en avant la nécessité d'une logique profondément différente de l'individualisme méthodologique et fondée sur la nécessité d'une « convenance » (*appropriateness*) entre le comportement individuel et la forme des institutions. Cette logique de la convenance, ou de l'adéquation, s'oppose à la logique de la « conséquence » (*consequence*), qui correspond au principe de l'imputation individuelle des actions, et sur laquelle s'attardent généralement, au détriment de la première, les théoriciens de l'action libre[1].

La réflexion de ces auteurs relève ainsi d'une conception très forte de la contrainte spécifiquement institutionnelle sur les décisions publiques. Ils mettent ainsi en avant les limites profondes de la puissance des gouvernants par l'hétérogénéité des niveaux interprétatifs qui sépare les différents acteurs de l'action administrative, conduisant au fait que les acteurs peuvent en toute bonne foi agir de manière tout à fait imprévisible pour ce que leur hiérarchie leur demande de faire – problème identifié dans les études sur la délégation formalisées de type « principal-agent » (voir *supra*, chapitre 7), sous le terme de « *slippage* ». La théorie de la gouvernance démocratique consiste alors, comme on le comprend, à identifier la spécificité de des constructions sociales de la réalité individuelle, et à les faire jouer de manière à renforcer la puissance des individus, la responsabilité des gouvernants (*accountability*), ainsi que l'adaptation des systèmes institutionnels.

Mais comme on le voit, cette approche fait finalement peser autant de contraintes sur les épaules des individus en les soumettant à la logique des institutions qu'elle n'en lève en les affranchissant de la logique individualiste. Loin de se borner à une simple contestation de la capacité de l'individualisme méthodologique à rendre raison de la vie sociale, en mettant en évidence les liens entre celui-ci et le discours de pouvoir dominant, le néo-institutionnalisme de March et Olsen se propose en effet de substituer à la grammaire de l'intérêt individuel celle de l'appartenance institutionnelle. D'une manière apparentée à celle de Durkheim, leur logique organisationnelle demeure celle d'un savoir pratique du social qui se ramène fondamentalement au problème d'une raison d'Etat. Plutôt que de contester l'usage pratique du savoir et le fondement matériel de l'autorité, March et Olsen n'opposent finalement leur schéma heuristique au paradigme dominant que pour développer une version alternative de l'art libéral de gouverner, qui ne prend guère en compte les structurations précises et

---

voir J.-P. Gaudin, *Pourquoi la gouvernance ?*, Paris, Presses de Sciences Po, 2002, P. Le Galès, « Gouvernance », *in Dictionnaire des politiques publiques*, Paris, Presses de Science-Po, 2008.

[1] J. March et J. Olsen, *Democratic Governance*, *op. cit.*, p. 154 *sqq.*

matérielles des rapports de pouvoir. En d'autres termes, tout à leur redéfinition des conceptions académiques des institutions publiques, ils laissent de côté les voies politiques de redéfinition de la vie sociale, au point de paraître réduire la politique à une simple question d'organisation. On cherchera vainement dans leur œuvre des développements concernant l'organisation du travail dans l'entreprise, la structuration des rapports de force entre les puissances publiques et les acteurs financiers, etc. La gouvernance apparaît ainsi comme le mythe d'une vie sociale dépolitisée, sous l'égide bienveillante d'experts en organisations et en systèmes symboliques. La théorie des institutions ne peut dès lors elle-même qu'accompagner les transformations des institutions sans permettre de les comprendre ni d'agir sur elles : théorie de l'émancipation décontextualisée, elle n'est logiquement d'aucune valeur politique.

Une troisième réception de l'œuvre de Simon et March en sciences sociales mérite d'être développée, tant en raison de sa singularité que de son influence dans le champ académique français : c'est celle de Michel Crozier et Erhard Friedberg, ce dernier ayant postfacé la dernière édition française de leur livre[1]. En dépit d'une apparence de continuité, la notion de rationalité subit en effet un déplacement majeur : alors qu'elle est toujours associée chez March et Simon à une conception dérivée de l'*homo œconomicus*, dans laquelle c'est simplement, comme chez Hayek, la quantité d'informations qui détermine la capacité individuelle à agir de manière rationnelle, chez les Français, c'est bien plutôt une critique de l'usage même de la raison (par opposition aux affects ou aux émotions) qui est mise en avant, dans la continuité de la tradition critique, voire phénoménologique[2]. Ce sont en effet les relations de pouvoir, et non les relations de communication, qui constituent à proprement parler le point d'ancrage de « l'analyse stratégique ». L'objectif demeure : c'est le « changement » ; mais il est moins défini que chez les Américains, puisqu'il n'est plus indexé à une théorie de l'efficacité économique mais simplement à une critique de la rationalité des acteurs, et par conséquent à la valeur d'un diagnostic spécifique, « au cas par cas »[3], d'un expert dépêché pour soigner les pathologies de l'organisation.

Critiques virulents de l'approche globale des institutions, terme auquel il faut précisément préférer celui d'organisations (en quoi ils s'éloignent donc de tout néo-institutionnalisme), M. Crozier et E. Friedberg substituent au « rôle » de l'analyse fonctionnaliste le « jeu » qui

---

[1] M. Crozier, *Le phénomène bureaucratique*, Paris, Seuil, 1964 ; M. Crozier et E. Friedberg, *L'acteur et le système*, Paris, Seuil, 1977, E. Friedberg, *Le pouvoir et la règle*, Paris, Seuil, 1993; voir aussi P. Bernoux, *La sociologie des organisations*, Paris, Seuil, 1990 et F. Pave, *L'analyse stratégique. Autour de Michel Crozier*, Paris, Seuil, 1994.

[2] Il n'est sans doute pas indifférent à cet égard de se rappeler que M. Crozier fut un temps philosophe sartrien, collaborateur des *Temps Modernes*, avant de se tourner définitivement vers la sociologie des organisations.

[3] M. Crozier et E. Friedberg, *op. cit.*, p. 110.

connote la marge de liberté laissée aux acteurs par des régulations toujours relativement ouvertes par leur mouvement incessant[1]. Le cadre de l'analyse est donc un « système d'action concret », fondé sur un « jeu » postulé mais non pas sur un « champ structuré », et défini comme « un ensemble humain structuré qui coordonne les actions de ses participants par des mécanismes de jeux relativement stables et qui maintient sa structure, c'est-à-dire la stabilité de ces jeux et les rapports entre ceux-ci, par des mécanismes de régulation qui constituent d'autres jeux »[2].

Mais la contingence du changement est telle qu'elle en vient à en occulter sa simple signification. La finesse et souvent la pertinence des analyses des relations de pouvoir (par exemple dans la critique de la notion d'autogestion[3]) contraste donc avec le silence marqué sur la dimension proprement politique du changement et la question de la justice comme contrepartie de la nécessité de l'ordonnancement des relations sociales et du dépassement des rapports de force. L'analyse systémique et stratégique est purement heuristique, mais en refusant d'assumer une quelconque dimension politique, conduit les auteurs à surestimer les capacités de la science des organisations à affronter les problèmes politiques, qu'ils paraissent réduire, là encore, à des problèmes d'organisation (quand ils ne considèrent pas la politique comme un simple non-sens)[4]. Pourtant, en dépit de son apparente radicalité, la thèse selon laquelle « la société » n'existe pas comme un ensemble unifié mais seulement comme une multiplicité de systèmes de relations hétérogènes fait tout simplement litière du fait que les individus se représentent réellement l'opposition de la société et de l'Etat comme fondamentale, et qu'on ne peut concevoir les relations de pouvoir entre individus qu'à l'intérieur d'un système de justification beaucoup plus général et dont les enjeux ne sont pas le « changement », mais bien directement la justice[5]. Aussi n'est-ce pas sans naïveté que M. Crozier à son tour, après avoir si bien critiqué le mythe de « l'autogestion » comme solution morale à des problèmes sociaux, a pu s'employer à définir « l'autorégulation » de la société comme solution technique des problèmes politiques[6].

Cette forme de naïveté réformiste, conjuguée à l'approche individualiste et stratégique de la sociologie des organisations, ne pouvait à son tour qu'entrer en résonnance avec la

---

[1] *Ibid.*, p. 122 ; voir aussi M. Crozier, « Le problème de la régulation dans les sociétés complexes modernes », *in* F. Chazel et J. Commaille (dir.), *Normes juridiques et régulation sociale*, Paris, LGDJ, 1991, p. 131-135.
[2] M. Crozier et E. Friedberg, *L'acteur et le système*, Paris, Seuil, 1977, p. 286.
[3] *Ibid.*, p. 385.
[4] *Ibid.*, p. 378, où ils renvoient le charisme individuel et la structure d'autorité à « un modèle ancien de construit social ».
[5] Voir également en ce sens B. Jobert et J. Leca, « Le dépérissement de l'Etat. A propos de *L'acteur et le système* de Michel Crozier et Erhard Friedberg », *Revue française de science politique*, 30, 6, 1980, p. 1125-1170.
[6] Voir M. Crozier, « Le problème de la régulation dans les sociétés complexes modernes », *loc. cit.*, p. 134.

grammaire néolibérale de l'utilitarisme subjectiviste. Comme l'ont bien relevé P. Dardot et C. Laval, la contribution de Michel Crozier, de concert avec Samuel Huntington et Joji Watanuki, aux travaux de la Commission Trilatérale (organisme de recherche privé fondé en Europe occidentale, au Japon et aux Etats-Unis pour définir des solutions à des problèmes communs aux sociétés occidentales développées) constitue également une contribution à la diffusion des idées néolibérales dans le monde occidental[1]. La thèse développée en particulier par Michel Crozier est que les démocraties occidentales deviennent « ingouvernables » notamment du fait du débordement des structures de décision par les revendications individuelles et l'intensification et la multiplication des relations sociales, sans qu'aucun modèle alternatif de civilisation n'émerge véritablement[2].

Le retour aux sources d'une rationalité fonctionnelle fondée sur la grammaire utilitariste pour pallier les déficiences des institutions gouvernementales traditionnelles et prévenir le risque de régression sociale et politique est un nouvel exemple de cette attitude profondément ambivalente à l'égard des institutions qui pourrait à elle seule servir à définir le néolibéralisme. A la recherche d'une nouvelle forme de rationalité, plus critique et plus large[3], Michel Crozier prend donc à son tour le tournant subjectiviste et anti-naturaliste du néolibéralisme par rapport à l'utilitarisme classique. Cette logique demeure essentiellement dans l'orbe de la raison d'Etat et ne cache pas son anti-démocratisme : « l'esprit démocratique est égalitaire, individualiste, populiste, et impatient à l'égard des distinctions de classe et de rang »[4]. Pourquoi en effet, plutôt qu'à un excès, serait-ce à un manque de démocratie, d'exigence d'égalité et de justice, que seraient imputables la déréliction morale et le caractère intolérable des inégalités et des rapports de force ?

C'est donc par une approche non institutionnelle (si par institution on entend « administration traditionnelle ») que doit donc passer le renouveau moral, économique et gouvernemental des sociétés contemporaines. Dans l'un de ses ouvrages-manifestes destinés au grand public cultivé et aux « décideurs » de tous ordres, Michel Crozier illustre sa conception de l'autorégulation sociale dans la forme d'une extension du marché à toute la société par la destitution des institutions administratives mises en place par l'Etat social au profit d'une logique individualiste et entrepreneuriale tenue pour aller entièrement de soi : « il

---

[1] P. Dardot et C. Laval, *op. cit.*, p. 278 ; M. Crozier, S. Huntington et J. Watanuki, *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York, New York University Press, 1975.
[2] *Ibid.*, chap. 2.
[3] *Ibid.*, p. 43 : « *the search for a broader kind of rationality, as well as the search for new kind of social and organizational games that can embody it, is the major problem of Western societies* ».
[4] *Ibid.*, p. 162 (nous traduisons).

n'y aura auto-régulation du social que si l'enseigné [*sic*], le malade, l'assisté redeviennent [*sic*] vraiment des clients au service desquels on travaille et non plus des administrés dépendants de systèmes corporatifs qui les infantilisent »[1]. On le voit : l'autorégulation sociale n'est pas l'émancipation à l'égard des structures d'autorité, mais tout simplement l'extension de la logique libérale classique du *marché* autorégulé à *l'ensemble de la société elle-même*.

*Evaluer le management ?*

Le management a finalement constitué la voie par laquelle l'ordre ancien est parvenu pour un temps à sortir de l'impasse où l'avait plongé la crise du libéralisme classique, dans une sorte de retour sur lui-même et d'intensification de ses conditions d'existence. Rétrospectivement, il est assez fascinant de constater que Karl Polanyi lui-même a pu rédiger son maître-ouvrage grâce à l'hospitalité amicale (et en dépit de l'hostilité intellectuelle) de celui même qui devint l'une des figures les plus marquantes du renouveau éthique du capitalisme libéral, et qu'on a surnommé par la suite « le pape du management », Peter Drucker. Il convient cependant de marquer la relative prudence des vues développées par ce dernier, qui, loin de tout dogmatisme doctrinal, avait développé une approche du management que l'on pourrait qualifier d'*éthique*, dans laquelle la mesure et le sens des responsabilités des dirigeants entraient pour beaucoup dans la réussite de l'entreprise, et venait ainsi contrebalancer en quelque sorte l'exploitation sans fin des salariés sous la forme de leur « émancipation » managériale[2]. Mais sa conception du management, essentiellement destinée aux entreprises, n'était pas non plus directement articulée à une réflexion sur le rôle de l'Etat et du gouvernement public, pas plus qu'elle ne se voulait l'aboutissement naturel et inéluctable de la société humaine.

Une logique plutôt qu'une science, et une éthique plutôt qu'une doctrine : c'est bien ainsi pourtant que tend à se présenter le pouvoir dans sa modalité néolibérale, avec pour conséquence de laisser dans l'ombre les dimensions proprement politiques des transformations institutionnelles, tout en prétendant apporter des solutions techniques à des problèmes qui auraient été indûment « politisés ». Pourtant, comme l'a constaté Ezra Suleiman, le moindre paradoxe du nouveau management public n'est sans doute pas la

[1] M. Crozier, *Etat modeste, Etat moderne. Stratégies pour un autre changement*, Paris, Fayard, 1987, p. 149.
[2] Voir P. Drucker, *Du management*, Paris, Village mondial, 2004.

*politisation croissante* des institutions administratives. De fait, le tournant individualiste et stratégique imprimé à la bureaucratie traditionnelle par le néomanagement[1] a conduit à la fois à déprofessionnaliser les membres de l'administration, à commencer par sa tête, et à intensifier le contrôle politique à leur égard, intensifiant lorsqu'il était déjà en place le « système des dépouilles » (*spoil system*) propre notamment aux institutions américaines, et dans lequel chaque changement de l'exécutif politique entraîne un vaste renouvellement des directions administratives[2]. E. Suleiman n'hésite pas à parler de « fin de la bureaucratie non politisée » et concomitamment d'une montée rapide de nouvelles formes de clientélisme[3].

Le diagnostic de cet auteur, un « démantèlement de l'Etat démocratique », demande cependant à être clarifié, car il suppose que l'Etat administratif était lui-même démocratique, ce qui en soi est loin d'être évident, voire profondément paradoxal. Le qualificatif de démocratique peut cependant s'entendre dans la perspective durkheimienne, voire solidariste au sens large, selon laquelle l'émancipation des individus est étroitement reliée au pouvoir central d'un Etat moderne impartial, dont l'objet est l'augmentation de la puissance collective, notamment par l'accroissement de la richesse nationale et la consolidation du « lien social ». L'exigence de neutralité et le dévouement des fonctionnaires à des tâches d'intérêt public aurait ainsi, en dépit de sa facticité partielle, servi de garantie effective à l'existence d'un ordre général globalement en conformité avec les principes généraux de l'ordre social formulés au cours des révolutions du XVIII^e^ siècle.

En ce sens, le diagnostic d'E. Suleiman paraît donc finalement reposer sur une intuition assez juste : la manière dont les relations sociales ont été thématisées en France, sinon dans l'Etat autoritaire du XIX^e^ siècle, en tout cas dans l'Etat social mis en place au début du XX^e^ siècle, sans être exempte d'incohérences ni de lacunes graves, paraît en effet plus adéquate que la manière dont elles sont appréhendées par le nouveau management public, à savoir sous la forme d'une logique intégralement individualiste et d'une absence profonde de considération de la dimension commune de l'existence. Pour autant qu'elle cherchât à rattacher ses modalités aux principes « républicains » sur laquelle elle prétendait se fonder, l'action gouvernementale s'exerçait donc effectivement de manière plus juste et plus démocratique dans cette forme de réinvestissement des institutions héritées de régimes autoritaires. A tout le moins ne dissimulait-elle pas son caractère inhumain derrière les

[1] Voir sur ce point le manifeste *best-seller* et influent de David Osborne et Ted Gaebler, *Reinventing Government. How the entrepreneurial spirit is transforming the public sector*, New York, Free Press, 1992, qui se fonde notamment sur l'opposition de la direction stratégique et de l'exécution (respectivement dénommées *steering* et *rowing*, dans la métaphore navale qui est aussi à l'origine du mot « gouverner »).
[2] E. Suleiman, *op. cit.*, chap. 8, 9 et 10.
[3] *Ibid.*, p. 313-318.

apparats colorés de la satisfaction d'une clientèle, et en cela il était semble-t-il plus facile de combattre la raison d'Etat sous cette forme bien plus identifiable.

Pourtant, en-dehors de cette critique virulente d'E. Suleiman, la sociologie de l'administration demeure relativement peu articulée à des problématiques normatives.

Le premier à avoir utilisé l'expression de *New Public Management*, Christopher Hood, s'est ainsi principalement attaché à développer une approche anthropologique générale des institutions gouvernementales, fondées sur les catégories empruntées à Mary Douglas, elles-mêmes dérivées de l'analyse durkheimienne, de rapport à la règle (*grid*) et de rapport au groupe (*group*), et que nous avons examiné au chapitre 5[1]. Son approche, d'une grande richesse, en particulier sur les plans historique et ethnographique, peut être définie comme culturaliste, et à ce titre ne prétend rien dire sur la dimension normative de l'exercice du pouvoir, sinon que sa signification s'éclaire d'une mise en comparaison de ses instruments (voir figure 1)[2].

*Figure 5. La typologie des institutions gouvernementales selon Christopher Hood*
*(d'après C. Hood,* The Art of the State. Culture, Rhetoric and Management, *Oxford, Oxford University Press, 2000)*

[1] Voir notamment C. Hood, *The Art of the State. Culture, Rhetoric and Public Management*, Oxford, Clarendon Press, 1998 ; C. Hood, C. Scott, O. James, G. Stone et T. Travers, *Regulation inside Government. Waste-watchers, Quality Police, and Sleaze-busters*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

[2] Sur ce point, voir l'essai antérieur de C. Hood, centré sur une analyse purement instrumentale de l'action gouvernementale, *The tools of government*, Oxford, Chatham House, 1986, et plus récemment, dans une perspective plus proche de celle de G. Canguilhem ou M. Foucault, P. Lascoumes et P. Le Galès (dir.), *Gouverner par les instruments*, Paris, Presses de Sciences Po, 2006.

Rien n'est dit, en revanche, des possibilités de contradictions performatives ou d'incohérences structurelles à l'intérieur de l'exercice du pouvoir : à ce titre, l'horizon de la recherche semble rester une certaine efficacité, de sorte que la réflexion semble encore pouvoir être rattachée à la tradition des sciences administratives issues des réflexions classiques sur la raison d'Etat[1]. A tout le moins cette approche met-elle en évidence, cependant, qu'on ne saurait concevoir de rationalité univoque ni absolue de l'action gouvernementale, et que dès lors son efficacité ne saurait se concevoir sans un *reste*, dans lequel on peut voir précisément ce qui sépare une organisation d'actions humaines d'une machine. Or c'est là un point sur lequel les analyses de G. Canguilhem paraissent conserver toute leur valeur, et éclairer vivement les rapports entre politique et régulation sociale.

On sait que, d'après E. Kant, la différence entre une machine et un organisme vivant gît notamment dans la différence de l'application du concept de finalité[2]. En effet, la finalité d'une machine est déterminée par un être vivant (l'homme, dans la plupart des cas), tandis que ce dernier a pour ainsi dire sa finalité en lui-même, et peuvent donc, à la différence des montres ou des pendules, se réparer eux-mêmes. Cependant, une telle analyse ne dit encore rien de l'application du concept de régulation organique à la société. Or, dans un article intitulé « Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société » que G. Canguilhem montrait que la différence entre la régulation organique et la régulation sociale pouvait être conçue à partir de l'opposition entre la détermination des moyens et des fins.

Ce qui définit en effet un organisme comme « un mode d'être tout à fait exceptionnel », rappelle Canguilhem à cette occasion, est que « entre son existence et son idéal, entre son existence et sa règle ou sa norme, il n'y a pas de différence à proprement parler »[3]. En effet, le fonctionnement d'un organisme est « caractérisé par la présence constante et l'influence permanente de toutes ses parties à chacune d'entre elles. Le propre d'un organisme, c'est de vivre comme un tout et de ne pouvoir vivre que comme un tout »[4]. L'existence même d'un organisme implique donc la nécessité d'une norme constitutive ayant, par rapport à ses parties, un caractère absolu. En conséquence, le problème pour un organisme n'est pas la détermination de sa *finalité*, laquelle ne peut être que son propre maintien, mais simplement de déterminer la nature des pathologies susceptibles de l'affecter[5]. En matière sociale au

---

[1] Voir M. Foucault, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*

[2] Voir E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1993, §65, et G. Canguilhem, « Machine et organisme », *in La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965, p. 121.

[3] G. Canguilhem, « Le problème des régulations… », *in Ecrits sur la médecine*, Paris, Seuil, 2002, p. 106.

[4] *Ibid.*, p. 106.

[5] Rappelons que pour Canguilhem, la santé ne peut se définir de manière abstraite mais par la capacité d'un être vivant à s'adapter aux événements imprévisibles sans s'effondrer, et implique donc la capacité à tomber malade

contraire, si l'on veut filer l'analogie introduite par le terme de régulation, les normes ne font pas l'objet d'un consensus, puisque « la finalité de la société, c'est précisément l'un des problèmes capitaux de l'existence humaine »[1]. Mais d'un autre côté, il y a un consensus sur la définition des troubles ont souffre la société, tels que l'alcoolisme, l'inertie bureaucratique, le travail des enfants, etc.

La question du remède à appliquer, dans les deux cas, ne peut donc se poser de la même manière : il porte sur les pathologies pour l'organisme, et sur les normes pour la société. Bien plus, puisque les normes sociales ne sont pas inhérentes à la société comme telle, il est raisonnable de dire que l'état normal de la société n'est pas l'ordre, mais le désordre, et que le principe d'ordre qu'est la justice est extérieur aux interactions sociales. Se référant à Bergson, Canguilhem y voit la justification structurelle de « l'appel du héros », comme réponse adéquate à la nécessité de trouver un principe d'ordre social[2].

De ce point de vue, le management public, pris dans un processus d'évaluation constante *via* en particulier des comparaisons incessantes et abstraites, notamment avec des réformes menées dans les pays étrangers (pratique du *benchmarking*, ou « étalonnage »), paraît secréter une forme vicieuse de régression interminable : si « l'efficacité » et « l'efficience » de l'action administrative, soit sa capacité à atteindre ses objectifs de manière productive, et de surcroît pas trop dispendieuse (en vertu du troisième « e », le principe d'« économie ») sont l'objet de soins et de préoccupations constants, en revanche personne n'est en mesure de mesurer dans les mêmes termes les efforts que demande un tel contrôle, puisqu'il faudrait évaluer les évaluateurs[3]. En ce sens, non seulement le management public repose sur l'illusion d'une « connaissance de soi » de l'action administrative, mais cette illusion l'entraîne dans un processus que l'on pourrait qualifier de névrotique, en ce sens qu'il tend à l'enfermer dans des activités à la fois répétitives, prévisibles et improductives, sans rien faire d'autre en définitive que déplacer, sans les résoudre, les problèmes de l'administration traditionnelle, tels que l'inertie, l'impersonnalité brutale, ou encore la violence des rapports de force en son sein, qu'il tend même à augmenter par la mise en concurrence des agents et l'intensification du contrôle hiérarchique.

---

et à s'en remettre : c'est un état de supra-normalité, ou polyvalence normative : voir G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 2009, p. 130-134.

[1] G. Canguilhem, *loc. cit.*, p. 108.

[2] *Ibid.*, p. 122 ; voir H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2003, chap. 1. On pourrait aussi penser à la figure du Législateur chez Rousseau, à cheval entre l'ordre humain et l'ordre divin (voir *supra*, chapitre 7). Pour notre part, toutefois, ne voyant pas la nécessité de l'analogie entre l'organisme et la société, nous n'entrerons pas dans la perspective vitaliste que G. Canguilhem paraît endosser ici.

[3] Sur cette véritable explosion contemporaine de l'évaluation, voir l'essai critique de Michael Power, *La société de l'audit. L'obsession du contrôle*, Paris, La Découverte, 2005.

En ce sens, s'il y a un « souci de soi de l'Etat »[1], celui-ci pourrait bien être pathologique (à la manière dont un névrosé se soucie abusivement de lui-même), et son analyse gagnerait ainsi à s'articuler à des considérations directement normatives. Surtout, la modernisation de l'Etat ne peut être séparée de la transformation de son action dans le « champ social » qui lui donnait sa légitimité et son supplément d'âme. Aussi, en définitive, plutôt donc que d'analyser le management à partir d'une illusoire « méta-théorie » des organisations, c'est cet aspect de la conception néolibérale du gouvernement, c'est-à-dire le rapport de l'administration d'Etat à son dehors social, ou encore le fonctionnement concret de la société néolibérale, qu'il convient à présent d'examiner plus avant.

## 10.4 Le jeu des institutions

### *Généalogie des institutions de régulation*

Indépendamment de sa préhistoire en biologie et en sciences sociales[2], on peut distinguer en théorie politique quatre phases principales d'élaborations du concept d'institution de régulation, chacune traversée d'une dimension intrinsèquement polémique, dont trois sont américaines et la dernière mondiale. Comme on va le voir, en effet, les contextes historiques autant que les volontés de démarcation et de rupture déterminent largement l'usage de ce mot à la signification particulièrement plastique. Pour comprendre ce qu'on peut entendre aujourd'hui par « régulation », il faut donc en revenir aux strates de signification qu'il s'est vu a adjoindre au sein de *situations* successives par un certain nombre d'*acteurs* particuliers.

C'est aux Etats-Unis qu'ont été inventées les institutions de régulation[3]. Dans ce pays où, du fait de la méfiance traditionnelle à l'égard du pouvoir central, une administration étatique

---

[1] P. Bezes, *op. cit.*, chap. 2 et conclusion ; voir aussi « Aux origines des politiques de réforme administrative sous la V^e^ République : la construction du « souci de soi de l'Etat » », *Revue française d'administration publique*, n°102, 2002, p. 307-325.

[2] Sur cette dernière, voir notre article précité, ainsi que, notamment, J. Chevallier, « De quelques usages du concept de régulation », *in* M. Miaille (éd.), *La régulation entre droit et politique*, Paris, L'Harmattan 1995, G. Canguilhem, « La formation du concept de régulation biologique *», in Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1977 ; « Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société », *loc. cit*.

[3] H. Davis, « L'expérience américaine de *Independent Regulatory Commissions* », *in* C.-A. Colliard et G. Timsit (dir.), *Les autorités administratives indépendantes*, Paris, PUF, 1988 ; E. Zoller, « Les agences fédérales américaines, la régulation et la démocratie », *Revue française de droit administratif*, 2004, p. 757-771.

de type « wébérien » a longtemps peiné à s'établir[1], celles-ci ont eu d'emblée une grande importance dans la construction même de l'Etat fédéral. C'est à la fin du XIX^e^ siècle, au moment où de son côté le droit administratif français fondait sa légitimité sur des bases républicaines et démocratiques, que se sont développées outre-Atlantique les premières agences fédérales, modèle administratif original caractérisé – à très grands traits – par l'indépendance de leurs membres par rapport aussi bien au pouvoir exécutif que par rapport aux puissances économiques. Le contexte était celui de l'« ère progressiste » (*progressive era*) caractérisée par l'indignation populaire à l'égard des « barons voleurs » (*robber barons*), c'est-à-dire des premiers grands industriels dotés de relais politiques, et associée généralement aux noms de Theodore Roosevelt, Woodrow Wilson et quelques autres.

La première de ces grandes « agences de régulation », l'*Interstate Commmerce Commission* (1887), avait pour tâche de réglementer les tarifs ferroviaires afin de protéger les usagers des puissantes compagnies de l'époque. Du point de vue de leur mode opératoire, on peut relever l'importance de la transparence de l'information (on parle de « régulation par coups de projecteur », *sunshine regulation*) et le caractère essentiellement judiciaire de la procédure administrative : c'est ce que les juristes appellent encore aujourd'hui le *due process* qui est censé lui donner sa légitimité. Point de trace d'un recours objectif comme celui pour excès de pouvoir, puisque l'administration ne se juge pas elle-même : ce sont plutôt les acteurs de la société qui organisent leurs propres relations, dans le cadre du *common law* plutôt que d'un droit civil codifié à la manière française[2]. D'un point de vue strictement français, on pourrait dire que les agences de régulation témoignent d'une timide tentative d'organisation et d'ordonnancement des forces économiques dans un contexte de faiblesse administrative causée par la profonde méfiance nationale à l'égard du pouvoir central ; mais on pourrait aussi parler, d'une manière plus neutre, d'une de ces réactions spontanées aux forces dissolvantes du marché que, comme l'a montré Polanyi, les sociétés occidentales ont mis en place à partir de la fin du XIX^e^ siècle. De ce point de vue, on peut dire que par rapport à la faiblesse congénitale du pouvoir central américain, les structures héritées des régimes autoritaires ont pu en France servir de point d'appui efficace à la défense de la société contre sa propre tendance à l'anomie. Les grandes administrations économiques et « antitrust » se développent *grosso modo* dans ce contexte (*Federal Reserve Board*, 1913 ; *Federal Trade Commission*, 1914).

---

[1] Outre M. Weber, *op. cit.*, chap. 3, §4, p. 294-297, voir B. Silberman, *op. cit.* ; F. Dreyfus, *L'invention de la bureaucratie. Servir l'Etat en France, en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis* (XVII^e^-XX^e^ siècles), Paris, La Découverte, 2002.

[2] Voir P. Legrand et G. Samuel, *Introduction au* common law, Paris, La Découverte, 2008.

Rien d'étonnant, alors, à ce que le développement des agences ait été favorisé à l'époque d'un interventionnisme direct de l'Etat fédéral dans la sphère sociale, en réponse à une grave crise économique, sous la présidence de F. D. Roosevelt et à l'ombre du *New Deal*. Un tel développement a entraîné une redéfinition théorique de la notion de régulation et on peut donc le qualifier de *deuxième étape* dans la constitution du concept, qu'on pourrait qualifier de premier tournant « politique » de la notion. Il convient de noter que c'est au type d'agences de régulation développé à cette période que font référence certains néorépublicains contemporains, dont Cass Sunstein, distingué par ailleurs en philosophie politique pour ses travaux sur la délibération (voir *supra*, chapitre 7).

Pour décrire ce deuxième moment, on pourrait faire deux remarques. D'une part, les tentations réellement et directement interventionnistes, au sens de l'injection d'argent public dans des secteurs entiers de l'économie, semblent avoir été somme toute relativement limitées (la *Tennessee Valley Authority* restant sans doute le cas le plus fameux à cet égard). D'autre part, pour ce qui est de l'encadrement judiciaire et réglementaire des activités économiques et des initiatives privées, il s'agissait de poursuivre l'œuvre entamée dans la première période, dite « progressiste », de manière encore plus ambitieuse. Les agences créées à l'époque couvrent ainsi de larges champs de l'activité économique et sociale, comme le laissent voir leurs divers intitulés : *Securities and Exchange Commission* (1934), *Federal Commerce Commission* (1934), *Civil Aeronautic Board* (1938), *Social Security Administration* (1935), *National Labor Relations Board* (1934), *Federal Deposit Insurance Corporation* (1933), etc.

C'est pourquoi Cass Sunstein, qui est, avec John Braithwaite et Philip Pettit, une des figures saillantes des théoriciens néorépublicains de la régulation[1], voit là une inflexion majeure dans l'histoire *constitutionnelle*, et non seulement administrative, des Etats-Unis. La régulation entendue en ce sens est alors la réponse apportée par l'Etat fédéral aux « droits individuels » mis au jour, et à nu en même temps, par la crise économique. Un discours du président Roosevelt de janvier 1944 en dresse un inventaire aussi hétéroclite que révélateur des bouleversements qu'ils introduisent dans la politique américaine :

> « le droit à un travail utile et rémunérateur dans les industries, les magasins ou les mines de la Nation ; le droit de gagner assez pour pourvoir de manière satisfaisante à ses besoins de nourriture, de vêtements et de loisir ; le droit pour chaque fermier de faire croître et de vendre sa production à un prix qui lui donnera ainsi qu'à sa famille la possibilité de vivre décemment ; le droit à chaque homme d'affaire, grand ou petit, de commercer dans une atmosphère libre de concurrence déloyale et de la domination monopolistique intérieure ou extérieure ;

[1] Voir *infra*.

le droit pour chaque famille à un logement décent ; le droit à des soins médicaux satisfaisants et la possibilité d'atteindre et de jouir d'une bonne santé ; le droit à une protection satisfaisante vis-à-vis des craintes économiques de la vieillesse, de la maladie, de l'accident et du chômage ; le droit à une bonne éducation » (cité (notre traduction) *in* C. Sunstein, *After the rights revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1990, avant-propos).

Dans ce catalogue de nouveaux droits subjectifs, Cass Sunstein voit bel et bien une véritable « révolution des droits », sous la forme d'un « *economic bill of rights* ». La notion de régulation ne signifie donc plus réglementation par incitations publiques et sanctions judiciaires de pratiques économiques sectorielles, mais devient de plus en plus indiscernable d'une conception politique de l'Etat et du rôle de la loi. Sunstein célèbre ainsi les années 1960 comme la deuxième étape de l'essor politique de la régulation. Il apparaît alors nécessaire de réguler la société, non seulement par secteurs économiques, mais aussi par grands problèmes de société tels que la santé publique ou l'environnement (*Environmental Protection Agency*, 1970 ; *Occupational Safety and Health Administration* (OSHA), 1973).

Cependant, il semble que cette « révolution des droits » soit devenue l'objet de célébrations d'autant plus nombreuses qu'elle n'a pas vraiment eu d'échos à la hauteur des espérances que ces mesures pragmatiques avaient pu susciter. Les années 1970 peuvent ainsi être caractérisées comme le début d'une *troisième phase* dans laquelle la régulation, victime en quelque sorte de son succès à travers la prolifération des agences fédérales et le un certain flottement dans la signification du terme, deviendra synonyme de gabegie. On pourrait appeler cette troisième période le tournant économique, plutôt que judiciaire ou politique, dans l'histoire de la notion, période caractérisée par une défiance violente et profonde à son égard. George Stigler, « prix Nobel » d'économie et un des chefs de file du néolibéralisme américain, dit aussi école de Chicago, entreprit ainsi de démontrer l'inadaptation profonde des agences de régulation sectorielles à l'économie de marché[1].

Le principal argument des « monétaristes » néolibéraux dans leur attaque des institutions fédérales de régulation consiste à souligner l'inévitable « capture » des régulateurs (agences fédérales de contrôle et de réglementation, par exemple du transport aérien) par les régulés (industries sectorielles) du fait de « l'asymétrie » qui les caractérisent en termes de détention d'informations pertinentes. En d'autres termes, les régulateurs sont inévitablement dépendants des acteurs du marché pour la connaissance des coûts réels et des normes techniques qu'ils utilisent. Or lorsqu'on tente d'échapper au problème en recrutant un personnel techniquement

[1] G. Stigler, « The theory of economic regulation », *Bell Journal of Economics and Management*, 6-2, 1971, p. 3-18.

qualifié, on débouche tout bonnement sur d'insolubles problèmes de conflits d'intérêts, le même personnel passant des industries aux agences de régulation pour revenir ensuite aux industries, phénomène connu sous le nom de « porte à tambour » (*revolving doors*). La régulation entrait dans l'âge de la défiance et allait alors recevoir encore un nouveau sens, qui se surajoute aux anciens. Pour autant, cette critique violente n'a justement pas débouché sur un abandon de la notion mais sur sa refonte : d'une certaine manière, une fois reconnues les impasses de la régulation, il ne s'agit pas tant de déréguler que de réguler autrement ou mieux.

Ce qu'on pourrait alors appeler la *quatrième phase* de l'histoire des institutions de régulation, dont nous ne sommes pas sortis, constitue donc le débouché politique de la critique des institutions régulatrices, de la même manière que le premier tournant politique, lié au *New Deal*, avait lui-même succédé à une première phase de pure réaction spontanée de la société contre les forces dissolvantes du marché libre. Ainsi, alors qu'on avait pu voir aux Etats-Unis, avec la généralisation des agences de régulation et l'extension de leur champ d'action, s'esquisser une forme d'équivalent de l'Etat social européen, avec *mutatis mutandis* les mêmes forces et les mêmes faiblesses structurelles qu'en France (une inspiration généreuse et forte sur un fond d'inachèvement doctrinal et de « bricolage » administratif), à partir des années 1970, et de manière pleine et entière depuis les années 1980, le tournant politique de la régulation est clairement néolibéral, et appelé par là même à s'internationaliser.

Il se caractérise par un infléchissement du terme dans le sens d'une recherche d'une théorie *générale* de la régulation, avec, par conséquent, le développement d'une approche essentiellement technique des appareils gouvernementaux. Désormais, la régulation n'est plus spécifiquement américaine : la notion devient synonyme de gouvernement efficace et démocratique, résumant à elle seule en quelque sorte les espoirs de la pensée politique dans le monde occidental, en particulier à la faveur de la confusion entraînée par les deux significations opposées du terme, l'une relative à l'Etat social et comprenant une dimension proprement politique, l'autre essentiellement néolibérale et assujettie à la grammaire utilitariste[1]. Pour se déprendre d'une telle confusion, il importe de revenir sur les relations essentielles entre l'administration d'Etat et les acteurs du marché.

[1] Pour un exemple caractéristique de ce confusionnisme entretenu autour de la notion de régulation, voir M. Canto-Sperber, *Les règles de la liberté*, Paris, Plon, 2003.

*La réglementation, mode de gestion adaptée aux biens publics*

Comme nous l'indiquions, la notion de régulation a fait l'objet d'une réflexion poussée à partir des années 1990 dans le sillage des premières grandes mises en œuvre des politiques néolibérales, qui acclimataient l'idée que, pour reprendre le mot de Ronald Reagan, « le gouvernement n'est pas la solution, c'est le problème »[1]. A l'heure où se font entendre les demandes de régulation suite à la crise financière mondiale, il convient donc de ne pas oublier que c'est essentiellement comme principe de la limitation de la puissance de l'Etat, et non des forces du marché, que ce terme a été problématisé depuis une vingtaine d'années. Comme nous l'avons indiqué plus haut, la notion de régulation est le nom donné au redéploiement de la puissance de l'Etat, et non à sa diminution. Faute, il faut le dire, de réflexion suffisamment approfondie, bon nombre de politologues spécialistes de l'action publique ont cru pouvoir trouver une sortie originale du débat entre « régulation », c'est-à-dire le contrôle du marché par l'administration de l'Etat social, et la « dérégulation », qui en est la destruction pure et simple, dans une « régulation » technique et efficace, laquelle, bien loin d'être une troisième voie vertueuse entre deux extrêmes néfastes, n'est en fait que le corollaire immédiat de la politique de destruction des institutions d'Etat traditionnelles. Encore une fois, le néolibéralisme est une doctrine politique et non simplement économique, qui prône un redéploiement de l'Etat, par un mouvement paradoxal d'intensification des processus de concurrence et de restriction à leur égard, et non pas un anarchisme généralisé, lequel n'a jamais été à l'ordre du jour des politiques conservatrices. Les théories de la régulation publique ne se présentent pas moins comme la voix de la raison et du juste milieu entre les idéologies antagoniques de l'étatisme intégral et de l'anarchie absolue.

On peut identifier deux séries de contributions essentielles à la théorie politique de l'Etat régulateur, celle impulsée par Giandomenico Majone à partir de l'expérience européenne[2] et celle définie par John Braithwaite dans le contexte du néolibéralisme anglo-saxon, et notamment australien (on a ainsi pu parler d'un « empire intellectuel australien de la

[1] Cité par P. Dardot et C. Laval, *op. cit.*, p. 293.

[2] G. Majone, « The Rise of the Regulatory State in Europe », *West European Politics*, 17, 3, 1994, p. 77-101; « Décisions publiques et déliberation », *Revue française de science politique*, 44, 4, 1994, p. 579-598 ; *La Communauté européenne, un Etat régulateur*, Paris, Montchrestien, 1996 ; « From the Positive to the Regulatory State: Causes and Consequences of Changes in the Mode of Governance », *Journal of Public Policy*, 17, 2, 1997, p. 139-167 ; « The Regulatory State and its Legitimacy Problems », *West European Politics*, 22, 1, 1999, p. 1-24 ; « Two Logics of Delegation. Agency and Fiduciary Relations in EU Governance », *European Union Politics*, 2, 1, 2001, p. 103-122 ; « The European Commission: The Limits of Centralization and the Perils of Parliamentarization », *Governance*, 15, 3, 2002, p. 375-392.

régulation »[1]) et de la philosophie néorépublicaine[2]. Ces deux tentatives, avec les travaux qu'elles ont impulsés, nous semblent aller le plus loin dans la redéfinition explicite des institutions publiques. Cependant, d'autres séries de travaux, les plus nombreux sans aucun doute, relèvent davantage de l'analyse que de la théorie politique positive, même s'ils s'attachent à mettre en évidence les principales structures de l'ordre contemporain ; ce faisant, comme nous le verrons, ils permettent d'adopter une vision non biaisée des institutions « régulatrices ». Pour comprendre les enjeux du débat, nous prendrons pour point de départ la théorie élaborée par G. Majone, tant en raison de son ampleur que de son influence.

Au fil de ses travaux, Giandomenico Majone s'est employé à identifier un certain nombre de traits structurants susceptibles de clarifier le fonctionnement des institutions européennes et favoriser le processus d'intégration. Il déclare ainsi constater la « montée de l'Etat régulateur en Europe », qu'il définit comme une réponse à la conjonction de deux phénomènes, la crise économique des années 1970 (concomitante, comme on le sait, avec la perte d'influence du keynésianisme et le retour en grâce de l'économie néoclassique et du néolibéralisme chicagolais), d'une part, et la particularité des institutions exécutives européennes, privées de la possibilité réservée aux Etats traditionnels de lever des impôts et de dépenser l'argent ainsi récolté, mais prenant peu à peu conscience, pour cette même raison, de l'importance du seul pouvoir de définir des règles (*rule-making*). Il faut noter qu'à ce stade, on pourrait encore parler de « réglementation ». C'est seulement en tant qu'elle désigne un nouveau type de justification de l'exercice du pouvoir qu'il faut parler de régulation[3]. La régulation apparaît ainsi comme le propre d'un Etat faible, mais aussi d'un Etat moderne, c'est-à-dire recentré sur ce qui constitue l'essence du pouvoir autant que son caractère démocratique : la définition des règles de la société, en d'autres termes le droit (même si Majone évite toujours de se placer sur le terrain juridique et administratif de la science et de la philosophie politiques classiques et paraît considérer la régulation comme un continent politique entièrement nouveau).

Sans jamais relier ses propres théories à celles de néolibéraux comme Hayek, ni même aux origines ordolibérales de la construction européenne, son analyse des institutions

---

[1] M. Moran, « Understanding the Regulatory State », *British Journal of Political Science*, 32, 2, 2002, p. 391-413.

[2] I. Ayres et J. Braithwaite, *Responsive regulation. Transcending the Deregulation Debate*, Oxford, Oxford University Press, 1992 ; C. Sunstein, *After the Rights Revolution*, *op. cit.*, « Paradoxes of the Regulatory State », The University of Chicago Law Review, 57, 2, 1990, p. 407-441, « Reinventing the Regulatory State », *The University of Chicago Law Review*, 70, 1, p. 1-129 ; P. Pettit, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard, 2004.

[3] Significativement, les premières traductions françaises de G. Majone témoignent de cette ambiguïté (voir « L'Etat et les problèmes de la réglementation », *Pouvoirs*, 70, 1994, p. 133-147.

européennes le mène à identifier, de manière apolitique et néolibérale, un certain nombre de fonctions étatiques censées refléter une évolution spontanée des sociétés occidentales. Dans son principal ouvrage, *La Communauté européenne, un Etat régulateur*, ces fonctions sont celles de « redistribution » (parmi lesquelles les programmes d'éducation et de santé, ainsi que les transferts de richesses entre groupes sociaux), de « stabilisation » (en relation avec la croissance économique, la stabilité des prix et le taux de chômage), et finalement, la fonction de « régulation », dont le but est de résoudre les « déficiences du marché » (*market failures*), en particulier en ce qui concerne les « biens publics » (*public goods*)[1].

Le caractère fonctionnaliste de cette conception ne peut être mis en doute, même si pour son auteur elle se différencie de ce qui est désigné sous ce terme dans les sciences politiques européennes, en particulier le néo-fonctionnalisme d'Ernst Haas[2], pour qui les institutions européennes peuvent s'analyser en termes de « débordement fonctionnel » (*functional spillover*) des unes sur les autres. En réalité, contrairement au fonctionnalisme sociologique traditionnel d'un Haas, la perspective de Majone n'est pas seulement heuristique ou descriptive, mais bien aussi pratique ou prescriptive : il s'agit de définir le mode d'exercice du pouvoir des institutions européennes.

Or à l'examen, même si les trois fonctions de « l'Etat moderne » qu'il identifie sont censées ne pas se recouper mutuellement, il apparaît que le champ de la régulation recouvre largement les deux autres, puisque la régulation concerne les modalités de l'action de l'Etat *en général* (même si elle est définie d'une manière « neutre » et « positive »). L'enjeu de la régulation est ainsi de définir un gouvernement rationnel, impartial et juste, au moyen en particulier de *l'indépendance du régulateur* (*rule-maker*) à l'égard du pouvoir d'Etat – lequel, par contraste, est toujours supposé se comporter de manière autoritaire, dédaigner les intérêts des acteurs économiques et par-dessus tout manquer de continuité, les décideurs politiques étant susceptibles de changer rapidement, et même lorsqu'ils restent en place un certain temps, sont de toute façon d'abord préoccupés par l'idée de rester au pouvoir après l'avoir conquis et pour ce faire de ne pas mécontenter l'opinion publique, quitte à sacrifier les intérêts objectifs de la société de marché. Dès lors, dans les termes de Majone, la politique sociale (*social policy*) et la politique régulatrice (*regulatory policy*) partagent bien le même « espace de décisions publiques », en tant qu'elles sont reliées « d'un point de vue historique et institutionnel » bien que demeurant « théoriquement distinctes »[3]. Le but de l'Etat à travers

[1] G. Majone, *La communauté européenne…, op. cit.*, p. 13.
[2] *Ibid.*, introduction.
[3] *Ibid.*, p. 78.

ces deux fonctions est donc d'empêcher les déficiences de marché dans tous les champs de la vie sociale, étant donné que le modèle « dirigiste » d'Etat Providence (*Welfare State*) est censé s'être effondré après la crise survenue au mitan de la décennie 1970[1].

Pourtant, l'idée de combiner ou d'articuler les politiques sociales avec la lutte contre les déficiences du marché repose sur l'occultation de l'hétérogénéité radicale entre les deux logiques dont ces politiques relèvent respectivement[2]. En effet, si la notion de redistribution et de politique sociale a pour origine les luttes sociales et les crises du libéralisme classique, la notion de déficience du marché, qui constitue le cœur de la politique régulatrice, suppose une définition du « bien public » qui a peu à voir avec les notions empiriques de justice et de bien commun. Elle est en réalité directement issue de l'analyse économique néo-classique et en particulier de la théorie de l'action collective de Mancur Olson[3]. Or, entièrement centrée sur la catégorie de l'action individuelle, celle-ci se montre incapable, comme nous l'avons déjà indiqué, de saisir la dynamique propre des institutions, mais aussi de rendre compte de la diversité objective de raisons pour lesquelles un individu se trouve prêt à subir un certain nombre de contraintes sociales, dans un extraordinaire appauvrissement de l'analyse qui se voit en même temps promu du titre de rationalité.

De fait, cependant, cette rationalité est bien par définition celle des acteurs du marché. Un « bien public » (*public good*) se définit donc essentiellement par le fait que sa consommation par un individu est indifférente aux autres : elle est dite pour cette raison « non-rivale ». La logique des biens publics qu'il faudrait protéger des conséquences déplorables et non intentionnelles du jeu du marché (dites « externalités négatives »[4]) reste donc dans le droit-fil de la pensée libérale et naturaliste d'une séparation stricte entre la sphère privée et la sphère publique. Dès lors, la notion même de bien public ne peut être que profondément restrictive, et limitée aux conditions nécessaires du fonctionnement du marché pour ceux qui y trouvent profit. Les exemples de « biens publics » dans la littérature économique et politologique se ramènent généralement à la pollution aquatique ou atmosphérique, qu'on peut qualifier de bien public naturel, ou à la défense nationale, qu'on peut qualifier de bien public social. Mais

---

[1] *Ibid.*, p. 97.

[2] Les études les plus récentes sur la régulation témoignent d'une prise de conscience grandissante du problème. Voir par exemple Hannan Haber, « Regulating-for-Welfare: A Comparative Study of « Regulatory Welfare Regimes » in the Israeli, British and Swedish Electricity Sectors », *Law and Policy*, 33, 1, p. 116-148 : « *regulatory welfare provisions run contrary to basic principles of economic regulation, are an inefficient way to assist those in need, and are administered by agencies which are for the most part neither designed, equipped or intended for such purposes* ».

[3] Mancur Olson, *La logique de l'action collective*, Paris, PUF, 1978 ; voir *supra*, chapitre 5.

[4] Les conséquences inintentionnelles mais non déplorables des actions économiques sont les « externalités positives », mais elles n'ont pour cette même raison pas besoin d'être « régulées ».

étrangement, jamais le fait qu'un nombre considérable et sans cesse grandissant d'êtres humains se trouvent privés des conditions élémentaires de l'existence ne paraît jamais constituer une externalité négative du développement des entreprises capitalistes, ni une atteinte grave aux conditions de possibilité de toute morale et de toute vie sociale, ni *a fortiori*, par conséquent, du marché lui-même. Subordonner les dites fonctions sociales de l'Etat aux fonctions de régulation et de sauvegarde des biens publics revient en ce sens à conférer à la logique du marché une priorité par rapport à toute autre considération morale, sociale, politique ou même économique, si tant est que l'analyse de la manière dont les êtres humains se rapportent à leurs conditions matérielles d'existence excède le champ restreint où l'enferme la dite théorie rationnelle de l'action collective.

Ainsi, en définitive, il apparaît que la thèse selon laquelle la régulation permet la protection des biens publics repose tout entière sur l'opposition entre régulation et redistribution. Dans cette perspective en effet, la première s'adresse à tous de manière indifférenciée, alors que la seconde divise le corps social en intérêts spécifiques (que l'on pourrait appeler des « biens privés »)[1]. C'est ainsi que, pour G. Majone, la Commission européenne peut être qualifiée d'« entrepreneur politique » (*political entrepreneur*) dans la mesure où ses actions sont caractérisées par ce que James Wilson, dans son essai pionnier sur la notion de régulation, dans le droit-fil des attaques monétaristes contre les administrations fédérales, appellent des « coûts et bénéfices concentrés », et qui concernent des intérêts identifiés de manière spécifique susceptibles d'être privés de toute représentation politique (voir *figure 6*)[2].

A l'instar J. Wilson, l'analyse de Majone de la politique gouvernementale est purement utilitariste : c'est uniquement la grammaire de l'intérêt, des coûts et des bénéfices qui permet de rendre intelligible l'action de la puissance publique et de la représentation politique – une analyse encore plus radicale que celles de Burke ou de John Stuart Mill. Les politiques « majoritaires » sont le fait de la santé ou de l'éducation, les politiques clientélistes, celles de professions très réglementées et des monopoles, les politiques des groupes d'intérêts sont illustrées par la Politique Agricole Commune européenne, et la politique entrepreneuriale est le fait de la régulation sociale. Dans ce dernier cas en effet, « l'entrepreneur sert de représentant qui se substitue aux groupes ne prenant pas part directement au processus

[1] Voir G. Majone, « L'Etat et les problèmes de la réglementation », *loc. cit.*, p. 146.
[2] On retrouve cette typologie dans l'analyse de l'Etat de J. Padioleau (*L'Etat au concret*, Paris, PUF, 1982 ; cité *in* J.-C. Thoenig, « L'analyse des politiques publiques », *in* J. Leca et M. Garwitz, *Traité de science politique*, Paris, PUF, 1985).

législatif »[1] ; or c'est précisément pour lui ce qui se passe au niveau européen, où les intérêts diffus sont mieux représentés que les intérêts organisés ou majoritaires. La Commission européenne apparaît à cet égard comme un gouvernement beaucoup plus démocratique que les gouvernements nationaux, puisque directement en prise avec la société civile européenne, au-delà des clivages idéologiques et supposément archaïques. Ainsi, la faiblesse sur le plan de la « politique-*politics* » se révèle en quelque sorte une force sur le plan de la « politique-*policy* ».

| | *Bénéfices diffus* | *Bénéfices concentrés* |
|---|---|---|
| *Coûts diffus* | Politique majoritaire (*majoritarian politics*) | Politique clientéliste (*client politics*) |
| *Coûts concentrés* | Politique entrepreneuriale (*entrepreneurial politics*) | Politique des groupes d'intérêts (*interest-groups politics*) |

*Figure 6. Typologie des politiques gouvernementales selon James Q. Wilson*
*(d'après J. Q. Wilson,* The Politics of Regulation, *New York, Basic Books, 1980, p. 364-372)*

Conscient néanmoins d'une faille sur le plan des fondements de l'exercice du pouvoir exécutif européen, Majone s'est employé à la réduire en faisant appel aux théories de la délibération et de la délégation sur le modèle du principal-agent[2]. Sur le fond, il admet que la construction d'un Etat social européen (*European Welfare State*) aurait été la meilleure solution, mais du fait de l'hétérogénéité des sociétés européennes, la meilleure solution fut celle qui fut empruntée par les institutions européennes et en particulier la Cour de Justice des Communautés Européennes, à savoir une harmonisation « *ex post* » des législations économiques et sociales. Mais cette harmonisation « au fil de l'eau », et plus précisément au

[1] J. Q. Wilson, « The Politics of Regulation » *in* J. Q. Wilson (dir.) *The Politics of Regulation*, New York, Basic Books, 1980, chap. 10, p. 370 (« *the entrepreneur serves as the vicarious representative of groups not directly part of the legislative process* »), cité par G. Majone, *ibid.*, p. 98.
[2] Voir G. Majone, « The Regulatory State and its Legitimacy Problems », *loc. cit.* ; « Two Logics of Delegation. Agency and Fiduciary Relations in EU Governance », *loc. cit.*

fil des contentieux, ne pouvait logiquement suivre une autre logique que celle qui était à l'origine de la construction européenne : la construction d'un marché concurrentiel.

Le point de départ de cette harmonisation *ex post* dans la jurisprudence de la CJCE fut le fameux arrêt du 20 février 1979 *Rewe_Zentral*, habituellement désigné sous le terme « Cassis de Dijon ». Cette décision consacra en effet le « principe de reconnaissance mutuelle », selon lequel les pays membres de la Communauté européenne avaient à reconnaître leurs législations réciproques de manière à permettre l'émergence d'un marché commun[1]. Pour Majone, les craintes que cette décision soit de nature à mener à un « dumping social » étaient « exagérées », et il n'y avait pas à craindre de concurrence régulatrice entre les pays membres[2]. Mais la reformulation de la politique économique dans les termes de la concurrence individualiste ne pouvait en toute logique que saper les assises sociales des politiques publiques elles-mêmes. Là encore, des analyses récentes sur les effets socio-économiques de la régulation européenne contredisent l'idée d'une intégration « polanyienne » des nations du Vieux Continent, en montrant qu'à tout prendre elle est bien plutôt « hayékienne »[3]. Là encore, pour les responsables publics, la logique néolibérale, qui associe émancipation et grammaire de l'intérêt, fonctionne comme un piège : au nom de la seule logique gestionnaire d'économie des deniers publics, voire au prétexte de l'*empowerment* de la « société civile » par la « responsabilisation » individuelle, on tend à vendre ou à déléguer la gestion d'équipements publics aux investisseurs les plus solides, en s'entourant de garanties considérées *dès le départ* comme secondaires. Comment s'étonner

---

[1] Voir sur ce point F. Denord et A. Schwartz, *op. cit.*, p. 80-88.

[2] G. Majone, *La communauté européenne…*, p. 81. On sait combien cette crainte fut déterminante lors de la prise de conscience du caractère ordolibéral de la construction européenne par l'opinion publique française au moment du référendum du 24 mai 2005 visant à ratifier le *Traité établissant une constitution pour l'Europe*. Cependant la position de Majone évolua quelque peu sur ce point, puisqu'il écrivit en 2002, dans un optimisme foncier : « *[m]utual recognition provides a framework of general rules within which different regulatory approaches can compete. Competition among rules can raise the standards of all regulation and drive out rules that offer protection consumers do not, in fact, require* » (« The European Commission… », *loc. cit.*, p. 379).

[3] M. Höpner et A. Schäfer, « Polanyi in Brussels? Embeddedness and the Three Dimensions of European Economic Integration », MPIfG Discussion Paper 10/8, 2010, p. 24 (texte disponible à l'adresse suivante: www.mpifg.de/pu/mfpig_dp/dp10-8.pdf) : « *The ECJ has systematically weakened the redistributive capacity of the national tax systems, it has transformed supervisory board level codetermination from an obligatory into a voluntary institution, and it has subordinated collective labor law under the European economic freedoms*. » Voir aussi, des mêmes auteurs, « A New Phase of European Integration. Organized Capitalisms in Post-Ricardian Europe », *West European Politics*, 33, 2, p. 344-368. Selon eux, depuis les années 1990, la « troisième » phase de l'intégration européenne, après l'union douanière et le marché commun, a été dominé par un capitalisme de type anglo-saxon (par contraste avec les modalités « continentales » de capitalisme), à des coûts sociaux et politiques élevés. Pour des perspectives institutionnalistes sur l'intégration européenne, voir B. Eberlein, « L'Etat régulateur en Europe », *Revue française de science politique*, 49, 2, 1999, p. 205-230 ; P. Le Galès, « *Est maître des lieux celui qui les organise* : How Rules Change When National and European Policy Domains Collide », *in* A. Stone Sweet, W. Sandhotz et N. Fligstein (dir.), *The Institutionalization of Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2001 ; G. Falkner, M. Hartlapp et O. Treib, « Worlds of compliance : Why leading approaches to European Union implementation are only « sometimes-true theories » », *European Journal of Political Research*, 64,3, 2002, p. 395-416.

ensuite que la réalité ne corresponde pas tout à fait aux espoirs que l'on fondait sur ces techniques de délégation ?

*Délégation et contrôle : l'impossible équation de la régulation « indépendante »*

Comme nous l'avons indiqué, c'est sa dimension de fondement de l'action publique qui distingue la conception contemporaine et néolibérale de la régulation de la simple réglementation, comme la fixation des tarifs du gaz et de l'électricité par exemple. Mais l'une des principales ambiguïtés du raisonnement de G. Majone est que la régulation est à la fois le propre des institutions exécutives européennes *et* un paradigme gouvernemental qui tend à s'imposer au niveau des Etats eux-mêmes. La « montée de l'Etat régulateur en Europe » n'est donc pas seulement la découverte par la Commission européenne du pouvoir que lui confère sa capacité réglementaire, mais aussi le développement d'un paradigme, ou d'une logique de gouvernement, qui a pour Majone les traits d'une évolution historique inéluctable et constitue de ce fait l'un des arguments pour justifier la réglementation de la Commission. L'exemple lui est notamment fourni par la France, qui a été amenée à la création d'une nouvelle catégorie juridique, les Autorités Administratives Indépendantes (AAI)[1]. La catégorie en est purement empirique et tout sauf claire ; elle a donné beaucoup de tracas aux juges administratif et constitutionnel, qui ont mis longtemps à l'accepter et à en clarifier le statut[2]. Elle comprend désormais, entre autres, le Conseil Supérieur de l'Audiovisuel (CSA), l'Autorité des Marchés Financiers (AMF), l'Autorité de régulation des communications électroniques et des postes (Arcep), la Commission des sondages, la Commission de régulation de l'électricité (CRE), ou encore la Commission d'accès aux documents administratifs (CADA). Initialement conçues dans une perspective de garantie des droits individuels contre l'arbitraire public, leur champ d'action va désormais, selon les cas, du simple rôle de consultation et de médiation à celui de réglementation et de sanction.

Dans la science politique contemporaine, elle est généralement attachée à la catégorie générale d'agence de régulation indépendante (*Independent Regulatory Agency* ou IRA), ce

[1] G. Majone, *La communauté européenne…*, *op. cit.*, chap. 2. En France la première AAI créée fut la Commission Nationale Informatique et Libertés (CNIL), en 1978. Nous renvoyons à la bibliographie pour des références sur ce point, ainsi qu'à notre mémoire de Master 2, *La légitimité des agences de régulation en France*, IEP de Paris, 2008, pour des développements plus approfondis sur la notion de régulation dans les sciences politiques contemporaines.

[2] Voir Conseil d'Etat, *Rapport public. Les autorités administratives indépendantes*, EDCE, 35, 1984, et sous le même titre, EDCE, 52, 2001 ; C.-A. Colliard et G. Timsit, *op. cit.*, 1988 ; M.-J. Guédon, *Les autorités administratives indépendantes*, Paris, LGDJ, 1991 ; et désormais B. du Marais, *Droit public de la régulation économique*, Paris, Presses de Sciences-Po-Dalloz, 2004, p. 507-516.

qui, d'un côté, souligne l'identité de l'inspiration, mais de l'autre, conduit à amalgamer des institutions aux principes de fonctionnement très différents. Il convient en premier lieu de distinguer les AAI des agences nées de la réforme managériale de l'administration, sur le modèle britannique de la réforme *Next Steps* initiée par le gouvernement Thatcher à la fin des années 1980, et qui sont en droit administratif, dans la plupart des cas, des *établissements publics*[1]. Comme nous l'avons vu plus haut, ces dernières associent l'assouplissement de la chaîne hiérarchique traditionnelle à une redéfinition et une intensification du contrôle sur l'action des agents. Les autorités administratives indépendantes quant à elles sont comme leur nom l'indique indépendantes de la hiérarchie administrative, et ce titre, elles paraissent directement en porte-à-faux avec le principe de subordination de l'administration à l'autorité du Gouvernement et du Premier Ministre énoncée dans les articles 20 et 21 de la Constitution de 1958, lequel, comme le rappelle B. du Marais, « résulte du principe de souveraineté nationale issu de l'article 3 de la Déclaration des droits de l'homme »[2].

Si en définitive une forme de subordination des AAI a été maintenue, par le contrôle juridictionnel sous la forme du recours pour excès de pouvoir, par l'encadrement de leur pouvoir de sanction et par la limitation de leur pouvoir réglementaire « dans [son] champ d'application et [son] contenu », la logique même dont elle procède demeure profondément étrangère à la structure des institutions administratives[3]. Ce n'est donc pas sans un certain nombre de malentendus et d'incohérences que se développe un « droit de la régulation » global, appelé à unifier sous la bannière de la concurrence une multiplicité hétérogène de règles juridiques et de traditions institutionnelles[4]. Pour autant, les principes néolibéraux de régulation concurrentielle et d'indépendance systémique à l'égard du contrôle politique semblent bien devenus partie intégrante du droit public français, notamment depuis que le Conseil d'Etat a reconnu, dans son arrêt *Nicolo* du 20 octobre 1989, la supériorité des Traités

[1] Voir C. Braud, « La notion d' « agence » en France : réalité juridique ou mode administrative ? », *Les petites affiches*, 104, 1995 ; D. Benamouzig et J. Bezançon, *Les agences, de nouvelles administrations publiques ?*, *in* O. Borraz et V. Guiraudon (dir.), *Politiques publiques 1. La France dans la gouvernance européenne*, Paris, Presses de Sciences Po, 2008.
[2] B. du Marais, *op. cit.*, p. 511.
[3] *Ibid.*, p. 511-512 et p. 570.
[4] Voir notamment les problèmes engendrés par la notion de « droit au procès équitable » de l'article 6 de la Convention Européenne des Droits de l'Homme (*ibid.*, p. 538-548).

(notamment européens) sur la loi française, même postérieure à ces derniers[1]. La Banque Centrale Européenne est l'un des types mêmes de régulateur indépendant créé par délégation[2].

La science juridique française, pour sa part, n'est pas restée inactive face au défi conceptuel que représente l'irruption du principe de concurrence et la réinterprétation globale du droit public à l'aune de critères principalement microéconomiques. Les réflexions se sont particulièrement multipliées au cours de la décennie 2000, après une décennie 1990 marquée par les premières analyses du nouveau management public[3]. Un certain nombre de réceptions enthousiastes ont commencé par y voir, non sans quelque naïveté, le principe d'une démocratisation radicale du « vieux » droit de la puissance publique – il est vrai que les outils de réflexion critique sur les institutions se limitaient encore largement aux principes abstraits de délibération et de communication à l'honneur dans le champ philosophique, bien que très en retrait par rapport aux problèmes posés par les modalités concrètes d'exercice du pouvoir, et au détriment des réflexions sur les normes déjà anciennes mais ayant comme on l'a vu gardé toute leur valeur, comme celles de H. Kelsen, G. Canguilhem ou M. Foucault[4]. Cependant, pour l'essentiel, la doctrine semble s'être interrogée, non sans débats, mais pour l'essentiel sur le plan pragmatique plutôt que sur celui des principes institutionnels, sur les modalités effectives de l'articulation entre les logiques, profondément hétérogènes, des institutions politiques et de l'économie concurrentielle[5]. Mais comme nous l'avons vu, logique concurrentielle et logique sociale s'excluent mutuellement, et il paraît donc

---

[1] M. Long *et al.*, *Les grands arrêts de la jurisprudence administrative*, Paris, Dalloz, 2007 (16e éd.), n° 95, p. 685-696 ; B. du Marais, *op. cit.*, p. 20-23 et chap. 5, *id.*, « Régulation, service public et démocratie. Une décennie de mutations », *in* Martine Lombard (dir.), *Régulation économique et démocratie*, Paris, Dalloz, 2006.

[2] Voir K. Mac Namara, « Rational Fictions : Central Bank Independance and the Social Logic of Delegation », *West European Politics*, 25, 1, 2002, p. 47-76.

[3] Voir notamment l'important travail de J. Chevallier, p. ex. « La réforme de l'Etat et la conception française du service public », *Revue française d'administration publique* (ci-après RFAP), 77, 1996, p. 189-205.

[4] Voir p. ex. G. Timsit, « Les deux corps du droit. Essai sur la notion de régulation », RFAP, 78, 1996, p. 375-394, « Normativité et régulation », *Cahiers du conseil constitutionnel*, 21, 2006 ; J.-B. Auby, « Régulations et droit administratif », *in* Belloubet-Frier *et al.*, *Etudes en l'honneur de Gérard Timsit*, Bruxelles, Bruylant, 2004.

[5] Voir, pour se limiter aux principaux auteurs et à l'exclusion des revues et ouvrages collectifs (v. bibliographie), outre les travaux de B. du Marais déjà mentionnés, J. Chevallier, « La régulation juridique en question », *Droit et société*, 49, 2001, p. 827-846, « L'Etat régulateur », RFAP, 111, 2004, p. 473-482, *L'Etat post-moderne*, Paris, LGDJ, 2004 ; M.-A. Frison-Roche, « Le droit de la régulation », *Recueil Dalloz*, 2001, p. 610, « Définition du droit de la régulation économique », *id.*, 2004, p. 126, « Les nouveaux champs de la régulation », RFAP, 2004, p. 53-63 ; M. Lombard, « La régulation dans un Etat de droit », *in* M.-A. Frison-Roche (dir.), *Règles et pouvoirs dans les systèmes de régulation*, Paris, Presses de Sciences-Po, 2004, « Institutions de régulation économique et démocratie politique », *Actualités juridiques - droit administratif* (ci-après AJDA), 10, 2005 ; G. Marcou, « La notion juridique de régulation », AJDA, 2006, p. 347 *sqq.*, « L'ordre public économique aujourd'hui. Un essai de redéfinition », *Annales de la régulation*, 2009, p. 79-103.

structurellement impossible de résorber l'ensemble des règles juridiques dans une société de marché autorégulée comme l'exigerait la logique même de la régulation indépendante[1].

En conséquence, de leur côté aussi, et bien qu'encore loin du point d'Archimède d'une improbable synthèse entre art de gouverner et légitimité politique, qu'en son temps Rousseau parvint presque à atteindre, les sciences politiques se sont employées à définir la notion de régulation à la manière d'une clef générique du gouvernement de notre temps. En règle générale toutefois, elles demeurent prises dans le modèle de la délégation hiérarchique du « principal-agent », dont, lorsqu'elles n'en constatent pas les limites dans l'étude de cas empiriques[2], elles se bornent à proposer des raffinements variés, mais qui ne permettent pas de répondre à la question élémentaire du contrôle politique des régulateurs, ou encore tout simplement de leur inscription dans le même ordre de justification que celui qui régit l'autorité politique[3]. En outre, une tendance contemporaine de la sociologie des politiques publiques semble être de considérer que le développement des agences dans le cadre du nouveau management public est plutôt un signe de revitalisation de l'administration que de dépérissement de l'Etat, sans paraître prendre la mesure du caractère radicalement nouveau et autodestructeur de l'application de principes individualistes plutôt que sociaux dans l'exercice de la puissance publique, que ce soit dans les domaines de la sécurité ou de la santé[4].

D'autres analyses s'interrogent sur la validité de l'analyse d'une « montée de l'Etat régulateur » et s'attachent à en examiner les présupposés théoriques, ou simplement suivent des voies plus classiques d'analyse de la formation des politiques publiques, en termes de dynamiques institutionnelles[5]. Certaines s'attachent à la dénaturalisation des normes de

---

[1] Voir J. Chevallier, « Régulation et service public », manuscrit, à paraître aux actes du colloque sur la régulation de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense (décembre 2009).

[2] Voir p. ex. (outre les études déjà mentionnées) D. Coen et M. Thatcher (dir.), *The New Governance of Markets and Non-Majoritarian Regulators*, *Governance*, 18, 3, 2005 ; T. Christensen et P. Lagreid, « Regulatory Agencies – The Challenges of Balancing Agency Autonomy and Political Control », *Governance*, 20, 3, 2007, p. 499-520 ; S. Smismans, « New Modes of Governance and the Participatory Myth », *West European Politics*, 31, 5, 2008, p. 874-895.

[3] Voir p. ex. A. Ogus, « Rethinking Self-Regulation », *Oxford Journal of Legal Studies*, 15, 1, 1995, p. 97-108 ; C. Scott, « Accountability in the Regulatory State », *Journal of Law and Society*, 27, 1, 2000 ; R. Dehousse, « Delegation of Powers in the European Union : The Need for a Multi-Principals Model », *West European Politics*, 31, 4, 2008, p. 789-805.

[4] Voir D. Benamouzig, « La régulation comme processus d'institutionnalisation. Le cas de la santé publique », (à paraître dans les actes du colloque sur la régulation de l'Université de Nanterre, décembre 2009), D. Benamouzig et J. Besançon, *loc. cit.*, *id.*, « Administrer dans un monde incertain : les nouvelles bureaucraties techniques. Le cas des agences sanitaires en France », *Sociologie du travail*, 47, 2005, p. 301-322 ; W. Genieys, « La constitution d'une élite du *Welfare* dans la France des années 1990 », *ibid.*, p. 205-222 ; P. Hassenteufel, « L'Etat mis à nu par les politiques publiques », *in* B. Badie et J. Deloye (dir.), *Le temps de l'Etat. Etudes en l'honneur de Pierre Birnbaum*, Paris, Fayard, 2007.

[5] Voir p. ex. A. Héritier, « La régulation comme « patchwork ». La coordination de la multiplicité des intérêts dans le processus décisionnel européen », *Politix*, 14, 55, 2001, p. 125-147 ; M. Thatcher et A. Stone Sweet, (dir.), *The Politics of Delegation*, *West European Politics*, 25, 1, 2002 ; J. Jordana et D. Levi-Faur (dir.), *The*

régulation en mettant en lumière les rapports de force qui président à leur définition[1]. Parmi celles qui cherchent résolument un autre modèle que celui fondé sur les volontés individuelles, et outre l'approche culturaliste de Christopher Hood, qui comme on l'a vu se veut exclusivement descriptive, il convient de distinguer particulièrement l'approche systémique de Günter Teubner, celle, partiellement institutionnaliste, de Julia Black, ainsi que les théories pragmatiques de la régulation de Cass Sunstein, John Braithwaite et Philipp Pettit[2].

La première approche, dérivée en partie de la théorie luhmanienne[3], est entièrement apolitique, et se veut une description adéquate des interactions entre les diverses institutions sociales appréhendées comme des systèmes autonomes et capables à ce titre d'« autopoïèse »[4]. Cette capacité est une propriété du système juridique, mais non du système social en tant que tel. Cependant, l'autonomie du système juridique requiert elle-même que le droit ne demeure pas enfermé dans ce que G. Teubner nomme le « trilemme régulatoire », dans lequel il tombe lorsqu'il n'est pas « structurellement couplé » avec la politique et les champs sociaux, c'est-à-dire lorsqu'il ne cherche pas à déclencher des processus autorégulateurs dans les systèmes en question, mais cherche à intervenir au-delà des limites des systèmes sociaux respectifs[5].

Il s'agit donc d'un principe à la fois fonctionnaliste et néo-institutionnaliste de *limitation de l'action gouvernementale* (quel que soit le champ d'inscription, social, politique ou juridique de cette dernière), et fondamentalement ancré dans une épistémologie des sciences sociales ; par conséquent, la limitation du pouvoir se veut donc plutôt scientifique que morale ou politique. L'approche systémique peut être ainsi qualifiée de *thématisation cognitive des relations sociales*, une représentation dont le trait dominant n'est pas telle ou telle modalité de l'exercice du pouvoir mais la simple objectivité scientifique. Les structures institutionnelles sont ainsi objectivées en « systèmes » relativement clos, mais aussi (et dans la même mesure)

---

*Politics of Regulation : Institutions and Regulatory Reforms for the Age of Governance*, Cheltenham, Edward Elgar, 2004 ; *id.*, *The Rise of Regulatory Capitalism : The Global Diffusion of a New Order*, *The Annals of the Ameriacn Academy of Political and Social Science*, vol. 598 ; M. Lodge, « Regulation, the Regulatory State, and European Politics », *West European Politics*, 31, 1-2, 2008, p. 280-301.

[1] Voir p. ex. N. Brunsson et B. Jacobsson (dir.), *A world of standards*, Oxford, Oxford University Press, 2000 ; D. Kerwer, « Rules that Many Use : Standards and Global Regulation », *Governance*, 18, 4, 2005, p. 611-632, et P. Lascoumes et P. Le Galès (dir.), *Gouverner par les instruments*, *op. cit.*, 2006, *passim*.

[2] Pour une première analyse comparée de ces diverses théories, voir C. Scott, « Regulation in the age of governance : the rise of the post-regulatory state », *in* J. Jordana et D. Levi-Faur (dir.), *The Politics of Regulation*, *op. cit.*

[3] Voir N. Luhmann, *Politique et complexité*, Paris, Cerf, 1999.

[4] G. Teubner, *Le droit, un système autopoïétique*, Paris, PUF, 1993 ; *Droit et réflexivité. L'auto-référence en droit et dans l'organisation*, Paris, LGDJ, 1996.

[5] *Ibid.*, chap. 2, p. 73.

indéfinis, et entretenant entre eux des relations relativement indéterminées, permettant tout à la fois de comprendre leur autonomie relative et leur jonction à l'intérieur du monde social. Dès lors, l'objectif de G. Teubner est de concevoir les conditions d'une « autorégulation de la société »[1] à partir des interactions entre le système juridique et les autres systèmes sociaux, notamment le système politique en charge spécifiquement du maintien de l'ensemble. Le modèle conceptuel d'une telle autorégulation systémique est essentiellement emprunté à la cybernétique[2], quoique, comme on le voit, d'une autre manière que chez Hayek, puisque Teubner ne prétend pas ramener l'ensemble des relations sociales à une concurrence interindividuelle mais précisément trouver *ailleurs* le principe démocratique d'une auto-organisation de la société.

Le « trilemme régulatoire », qui décrit les rapports pathologiques entre le système juridique et les autres systèmes sociaux est celui de « l'indifférence mutuelle » (dont l'inflation législative du système politique peut être un symptôme), de la « désintégration de la société par le droit » (soit une hyperjuridicisation de la vie sociale) et de la « désintégration du droit par la société » (et en particulier par les processus économiques, trop fluctuants pour pouvoir être saisis par des catégories juridiques fixes)[3]. Cette troisième possibilité mérite d'être soulignée, car elle est clairement le signe de l'irréductibilité de la structuration des rapports sociaux à la logique de construction des marchés concurrentiels, et renvoie ainsi aux difficultés d'intégration des différents systèmes juridiques évoquées plus haut. Cependant, l'analyse de Teubner demeure rattachée aux catégories fondamentales de la modernité et ne prend pas en considération la dimension *générique* de la définition des règles, même à l'intérieur des « sous-systèmes sociaux ».

Dès lors, les différentes manières dont il cherche à esquiver le trilemme de la régulation en restaurant des couplages structurels[4] ne permet pas suffisamment de rendre compte du caractère *direct* des rapports des individus aux règles sociales, ni de la façon dont ces règles ne sont pas conçues par eux comme des modalités d'interaction sub-systémique, mais comme des principes de justice, susceptibles de conférer à leurs actions une certaine valeur et à leur existence une certaine signification. L'analyse systémique paraît à cet égard constituer un méta-discours susceptible de faire écran à ceux dans lesquels se jouent directement et immédiatement les rapports sociaux. En particulier, les injustices nées de la structuration purement capitaliste des rapports sociaux sont amenées à passer au second plan, derrière les

[1] *Ibid.*, p. 89.
[2] Voir p. ex. *ibid.*, p. 73.
[3] *Ibid.*, p. 70-81.
[4] *Ibid.*, p. 96-97.

considérations fonctionnalistes de régulation méta-systémique, ou « autopoïèse sociale de second degré »[1]. Bref, le problème essentiel de l'approche systémique semble être la dissociation qu'elle opère entre les aspects cognitifs et normatifs de la régulation sociale. Or, puisque précisément on agit toujours sans connaître les effets et conséquences de ses actes (l'ordre social étant inconcevable), il est impossible de distinguer dans l'analyse les raisons morales et les raisons épistémiques de l'action gouvernementale. De ce point de vue, la conception systémique d'une régulation prudentielle serait ainsi en retrait par rapport à l'antique théorie aristotélicienne de la prudence, que nous avons eu l'occasion de discuter au début du chapitre 7.

Le travail de Julia Black par rapport à celui de Teubner, se veut moins fonctionnaliste encore, et davantage formulé dans les termes mêmes dans lesquels les acteurs formulent le problème de la régulation[2]. En cela, son approche est donc plus radicale et plus critique. Tout en mettant en lumière les limites de l'approche purement instrumentale de la régulation et la pauvreté du modèle de la reddition de comptes (*accountability*), et en mettant en lumière la nécessité d'une conceptualisation authentiquement juridique des interactions individuelles, Julia Black n'en propose guère finalement qu'une réinterprétation sociologique, sans appréhender le problème en termes politiques. C'est ainsi que son interprétation du concept de règle chez Wittgenstein la mène à développer une conception des règles sociales qui culmine dans un modèle « conversationnel » de régulation, assez abstrait, censé permettre la participation et la réinterprétation des règles par les acteurs concernés[3]. Ainsi, par certains aspects, sa réflexion met en lumière les faiblesses structurelles de l'autorégulation capitaliste (par exemple l'ambivalence du statut des agences de notation[4]), mais par d'autres aspects, elle demeure limitée à pointer la limitation et la fragmentation des systèmes de règles instituées sans paraître proposer autre chose qu'une micro-analyse, laquelle paraît en définitive tenir pour acquise l'idée d'une régulation économique indépendante des structures politiques et susceptible de s'appliquer de manière globale. Sur le fond, l'analyse « stratégique » des règles est plus directement opératoire que l'approche systémique de Teubner, mais elle perd à demeurer au niveau des interactions locales sans apercevoir le caractère paradigmatique du

[1] *Ibid.*, p. 235 et généralement le chapitre 8, où l'auteur propose l'idée d'un enchaînement des divers systèmes sociaux sur le modèle d'un « hypercycle », à travers lequel ils peuvent seuls atteindre leur autonomie relative.
[2] Voir J. Black, « Constitutionalizing Self-Regulation », *The Modern Law Review*, 59, 1, 1996, p. 24-55, *Rules and Regulators*, Oxford, Clarendon Press, 1997, « Mapping the Contours of Contemporary Financial Services Regulation », *Journal of Corporate Law Studies*, 2, 2, 2002, p. 253-288 ; « Constructing and contesting legitimacy and accountability in polycentric regulatory regimes », *Regulation and Governance*, 2, 2008, p. 137-164.
[3] J. Black, *Rules and regulators*, *op. cit.*, p. 37.
[4] *Id.*, « Mapping the contours of Contemporary Financial Services », *loc. cit.*, p. 268-270.

concept de régulation individuelle pour l'ensemble de l'action gouvernementale, publique ou privée[1].

Il convient pour finir de revenir sur le modèle néo-républicain, et principalement australien, que nous avons eu l'occasion d'évoquer précédemment. Comme nous l'avons indiqué, cette théorie de la régulation paraît profondément tributaire de l'amphibologie attachée à ce concept. Se voulant une alternative à la « dérégulation » illusoirement prêtée au néolibéralisme, et dérivée du moment régulateur de l'Etat social américain, elle est en fait très proche de la régulation néolibérale par les solutions techniques qu'elle préconise pour l'amélioration de l'efficacité de l'action de l'Etat et l'*empowerment* de la société civile. Le paradigme mis en avant par I. Ayres et J. Braithwaite est celui d'une « *responsive regulation* », c'est-à-dire d'une régulation réactive, fondée sur la délégation préalable d'un maximum de responsabilités aux intérêts privés[2], et sur une représentation pyramidale de l'échelle des sanctions, qui laisse le plus de place possible à la persuasion et aux réactions douces (bas de la pyramide) et le moins possible à des réactions brutales et graves (haut de la pyramide)[3]. Il s'agit donc essentiellement d'un modèle disciplinaire d'organisation sociale, que ses auteurs qualifient de « version républicaine de la social-démocratie »[4].

Le caractère républicain de cette politique repose sur quatre conditions fondamentales : la « délibération gouvernementale », qui permet de former et d'équilibrer les intérêts (par opposition à un simple marchandage – dans la pure tradition de la conception libérale de la délibération depuis Burke), « l'égalité politique » (interprétée comme exigence d'*empowerment* individuel), « l'universalité » comme idéal régulateur de conciliation des conceptions opposées, et la « citoyenneté », ou « participation communautaire à la vie publique »[5]. Dans cette redéfinition du rôle de l'Etat, il ne s'agit donc pas tant de trouver une alternative à la logique de la concurrence que de garantir l'efficacité de l'Etat comme garant de l'autonomie de la société civile.

Les auteurs promeuvent ainsi le concept de « *contestable guardianship* », pour éviter le phénomène de « capture » des régulateurs par les régulés, qui avait fait l'objet des critiques néolibérales des mécanismes traditionnels de régulation aux Etats-Unis. Les responsables de la régulation sont ainsi censés être soumis en permanence au regard critique de candidats à

---

[1] Sur ce point, voir p. ex. S. Roché, « Vers la démonopolisation des fonctions régaliennes : contractualisation, territorialisation et européanisation de la sécurité intérieure », *Revue française de science politique*, 54, 1, 2004, p. 43-70.
[2] I. Ayres et J. Braithwaite, *op. cit.*, chap. 1.
[3] *Ibid.*, chap. 2.
[4] *Ibid.*, p. 18.
[5] Ces concepts sont repris à C. Sunstein, « Beyond the Republican Revival », 97, 8, 1988, p. 1539-1590, en part. p. 1547-1558.

leur poste prêts à mettre en cause leur impartialité. En outre, pour installer durablement des contre-pouvoirs susceptibles de faire obstacle à l'arbitraire, ils font ainsi la promotion d'un tripartisme, par l'intermédiaire de « groupes d'intérêts publics » entre l'Etat et les individus à qui s'adressent les règles, et variables selon les secteurs de l'action publique et les groupes d'intérêts. Par exemple, des Eglises ou des mouvements féministes seraient susceptibles d'être sollicités pour mettre des conditions à la création de maisons closes (lesquelles éviteraient une régulation *de facto* de la prostitution par la police et la corruption de cette dernière ; exemple qui paraît une sorte d'analogue « sociétal » de la critique fondatrice de la régulation du secteur aéronautique américain par G. Stigler)[1]. Comme le remarquent les auteurs, le niveau de l'analyse du « tripartisme » reste toutefois fort abstrait et a davantage le caractère de normes idéales que de descriptions précises d'institutions concrètes[2].

Mais surtout, l'ambiguïté de cette conception de la régulation gît dans son hésitation entre la recherche des fondements de la légitimité des institutions et celle des conditions concrètes de la discipline efficace des comportements. Bien que les auteurs soulignent que les citoyens devraient être en mesure de contester le pouvoir régulateur[3], cette contestation semble plutôt porter sur l'impartialité de ce pouvoir que sur le contenu des règles à appliquer. Ainsi, pour nos auteurs, c'est *l'internalisation des normes* par les individus qui est en pratique la meilleure solution au problème du contrôle des régulateurs[4].

L'essentiel de l'effort théorique est ainsi dirigé, de manière quelque peu effrayante, vers une définition des meilleures conditions de la discipline des comportements. Leur théorie culmine ainsi dans ce qu'on pourrait appeler « l'auto-régulation induite » (*enforced self-regulation*)[5], lequel peut se définir comme un usage des règles de droit qui consiste, non pas à les appliquer par de simples procédures formelles de contrôle et de sanction des comportements déviants, mais à mettre en place les conditions externes ou environnementales pour que les individus se conduisent conformément à la manière requise. En cela, la notion correspond à l'usage du droit comme « *enforcement* » repéré par Michel Foucault dans le néolibéralisme américain : « L'*enforcement of law*, c'est l'ensemble des instruments mis en œuvre pour donner, à cet acte d'interdiction en quoi consiste la formulation de la loi, réalité sociale, réalité politique, etc. »[6].

---

[1] I. Ayres et J. Braithwaite, *op. cit.*, p. 60 ; G. Stigler, *loc. cit.*
[2] Ibid., p. 97 (« *Whether tripartism will work is culturally, institutionnaly, and historically contingent* »).
[3] *Ibid.*, p. 81-84 et chap. 6.
[4] *Ibid.*, p. 97.
[5] *Ibid.*, chap. 4.
[6] M. Foucault, *in Naissance de la biopolitique, op. cit.*, p. 259 ; voir en outre ses développements p. 260 à 265, où l'on retrouve en particulier l'idée d'un pouvoir « *responsive* ». Il insiste sur l'opposition entre ces pratiques et

En l'occurrence, il s'agit de faire en sorte que les organisations formulent elles-mêmes les règles de leur action, lesquelles doivent être alors approuvées et sanctionnées par l'Etat. Cette « auto-régulation induite » a de surcroît l'avantage de faire peser une partie du coût de la régulation sur les acteurs concernés eux-mêmes, ainsi que d'en accroître l'efficacité, sans pour autant brider la capacité d'adaptation des entreprises à un environnement mouvant et aux innovations du marché[1]. Bien sûr, les avantages d'une telle régulation peuvent être moins importants selon les cas, et justifier un recours à des types de régulation plus classiques : sans dogmatisme aucun, les auteurs prennent ainsi position en faveur d'un « mélange de stratégies régulatrices ». La *self-regulation* n'est pas encore, comme on le voit, la formule générale de l'autorégulation sociale, ni la clef de la politique des temps nouveaux, mais plutôt un paradigme assez vague de l'action gouvernementale dans une société de marché[2]. Le cadre normatif fourni par la philosophie politique semble ainsi bien trop vague et insuffisamment ajusté pour permettre de concevoir une forme d'exercice de l'autorité critique à l'égard de celle promue par la gouvernementalité néolibérale ; bien au contraire, elle y semble même isomorphe sous de nombreux aspects.

Comme nous l'avons vu lors de l'examen du concept de délibération, l'approche développée par Cass Sunstein est essentiellement pragmatique et se limite, pour l'essentiel, aux principes généraux de liberté et d'égalité rappelés plus haut. Il s'attache ainsi notamment à développer les « paradoxes de l'Etat régulateur », série de mesures qui se révèlent contre-productives une fois mises en pratique, sans remettre en cause l'idée que l'Etat doive être « régulateur », c'est-à-dire se comporter en garant de « libertés individuelles » réifiées et essentiellement ramenées à la protection d'intérêts privés[3]. Pour les résumer brièvement, ces paradoxes sont les suivantes : une « sur-régulation » aboutissant à une « sous-régulation », une régulation excessive des nouveaux risques suscitant l'augmentation des niveaux de risques agrégés, l'exigence de la meilleure technologie possible agissant comme un frein à l'innovation, une trop grande information pouvant se révéler inefficace, et le fait que les dits

---

les anciennes disciplines individualisantes (analysées notamment dans *Surveiller et punir*) ; néanmoins, il semble que l'on puisse encore, avec P. Dardot et C. Laval, utiliser ce terme pour caractériser cette pratique du pouvoir davantage intéressée par son propre maintien que par sa conformité à un ordre quelconque – sauf peut-être celui de la société de marché.

[1] I. Ayres et J. Braithwaite, *op. cit.*, p. 103.

[2] Voir aussi, pour un développement analogue d'un *policy mix* sur les questions de protection de l'environnement, l'ouvrage de N. Gunningham et P. Grabosky, deux auteurs de « l'école australienne » de la régulation : *Smart Regulation. Designing Environmental Policy*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

[3] Voir C. Sunstein, « Paradoxes of the Regulatory State », *op. cit.*

régulateurs indépendants puissent se révéler dépendants par rapport tant aux responsables politiques qu'aux groupes d'intérêts organisés[1].

En outre, Sunstein mentionne une régulation redistributive pénalisant les plus démunis, par un bien étrange effet pervers : ainsi l'instauration d'un salaire minimum est-elle susceptible d'augmenter le prix marginal du travail, donc le chômage ; toutefois, l'auteur admet en l'occurrence que des considérations plus générales sur le fonctionnement de la société sont susceptibles de contrebalancer un tel effet pervers[2]. Comme on le voit, sans chercher à inféoder directement les institutions gouvernementales à la logique concurrentielle, cette théorie de la régulation est loin de s'en affranchir. La régulation, ici encore, est plutôt un idéal vague qu'un concept permettant tout à la fois d'évaluer l'efficacité de l'Etat et d'en garantir la légitimité.

C'est encore le cas chez Philip Pettit, qui s'était attaché auparavant à rattacher la logique conséquentialiste, généralement rattachée à l'utilitarisme, à la notion de reconnaissance de droits, généralement rattachée à une conception, dite en général, par opposition, « déontologique » ou « *a priori* » des valeurs morales, en particulier de la justice[3]. On peut le concevoir comme un effort de naturalisation de ces valeurs de manière à les rendre compatibles avec le discours utilitariste devenu dominant par la force des choses, puisqu'il est l'articulation même de l'action humaine dans les sociétés modernes. On peut convenir, en cela, qu'il n'est pas déraisonnable de se placer sur le terrain de l'adversaire pour faire valoir la nécessité pratique d'un certain nombre de réquisits sans lesquels cet art de gouverner, comme nous l'avons vu, sombrerait effectivement sous ses propres contradictions.

Cependant, il semble que P. Pettit ait plus perdu que gagné dans cette stratégie. On peut en effet considérer que sa théorie du « républicanisme », en-dehors de la généalogie qu'il en propose dans la lignée de Q. Skinner et J. Pocock, consiste essentiellement dans deux volets qui constituent respectivement les deux parties de son essai : d'une part, une reformulation naturaliste de la dimension morale de la liberté dont l'utilitarisme libéral se trouve incapable de rendre raison de manière convaincante, et qu'il définit comme « non-domination » ; d'autre part, une théorie empirique de la régulation gouvernementale, largement inspirée des travaux de J. Braithwaite[4] et elle-même moins issue de la tradition de l'humanisme civique que des réactions contingentes de la société américaine contre les forces dissolvantes de la

[1] *Ibid.*, p. 407-429. Ce dernier problème est globalement celui qu'avaient pointé les critiques néolibéraux de la régulation américaine traditionnelle.
[2] *Ibid*., p. 422-424.
[3] P. Pettit, « The consequentialist can recognize rights », *The Philosophical Quarterly*, 38, 150, 1988, p. 42-55.
[4] Voir P. Pettit, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, *op. cit.*, p. 409.

société de marché depuis la fin du XIX$^{e}$ siècle. Il n'y a donc pas d'articulation réelle entre les modalités de l'action gouvernementale décrites dans la deuxième partie et les principes normatifs définis de manière invariante dans la première. A l'abri de la théorie négative de la liberté politique comme non-domination, l'empirisme naturaliste règne sans partage, mais non sans naïveté.

Ici encore en effet, la théorie de la régulation paraît davantage relever du dressage comportemental que d'une réflexion critique sur la légitimité de l'exercice du pouvoir. Dans la lignée des théories libérales de l'art de gouverner, elle est ainsi définie comme un contrôle de la puissance publique à l'égard des citoyens plutôt que comme une réintrication du marché dans les autres formes sociales[1]. En outre, son principe fondamental est encore celui de l'*enforcement* : il s'agit notamment de se focaliser sur les individus ayant tendance à se conformer aux règles plutôt que sur les déviants[2]. La logique de la régulation est alors solidaire d'une « économie de la considération » (*economy of esteem*) dans laquelle les individus sont amenés à gérer leur capital de reconnaissance sociale de manière à ce que les normes en usage permettent le contrôle des comportements[3]. Et c'est alors la « civilisation » des mœurs qui, dans cette conception explicitement normalisatrice et finalement profondément moralisante de la vie sociale, constitue l'indice de la liberté politique[4].

En conséquence de quoi on peut dire qu'il n'y a pas aujourd'hui de théorie politique capable de répondre, dans les termes dans lesquels il a été posé par les théoriciens néolibéraux, à ce que P. Pettit appelle, non sans raison, « le défi de la régulation »[5]. C'est, peut-être, qu'il s'agit en réalité d'un « jeu » auquel il convient simplement de refuser de jouer.

---

[1] *Ibid.*, chap. 7.
[2] *Ibid.*, p. 286-308.
[3] Ce point a été développé par P. Pettit et G. Brennan dans leur ouvrage *The Economy of Esteem. An essay on civil and political society*, New York, Oxford University Press, 2004. Voir V. Bourdeau, « Civiliser l'économie : régulation par l'estime et néo-républicanisme » (à paraître dans les actes du colloque sur la régulation de l'université de Nanterre, décembre 2009).
[4] P. Pettit, *op. cit.*, chap. VIII (sur la normalisation, voir p. ex. p. 324 : « les lois doivent être inscrites dans un réseau de normes qui dominent effectivement – indépendamment de toute coercition par l'Etat – dans le domaine de la société civile »).
[5] *Ibid.*, p. 279.

# CONCLUSION

# Conclusion

# Autorité et liberté

## 1. *De la vérité de l'autorité à la liberté dans l'autorité*

Dans l'introduction de ce travail, nous étions partis du problème, « épistémologique » si l'on veut, de la possibilité d'un discours vrai sur l'autorité. Pour ce faire, nous avons suivi continuellement la voie « analytique » consistant à distinguer ce que nous avons appelé – avec d'autres – le fondement matériel et le fondement formel de l'autorité. Nous avons vu ainsi, dans un premier temps, que cette opposition permettait de tracer une ligne de partage, non pas entre raison et imaginaire, mais entre ce que nous avons appelé les savoirs positifs (au nombre desquels les sciences naturelles et les sciences sociales) et les savoirs réflexifs (principalement les sciences humaines). De fait, quand bien même elle conserve toujours l'intransigeance de son exigence native, la recherche de la vérité, nous a-t-il semblé, n'était pas investie tout à fait de la même signification ni des mêmes enjeux dans les deux cas, et que la tension qui naît de l'hétérogénéité de ces usages se devait d'être apaisée par une étude minutieuse du problème.

Dans la deuxième partie, sans négliger les usages positifs de la vérité, nous avons alors exploré les principales voies suivies par les formes du discours vrai qui caractérisent ce que nous avons appelé l'époque moderne. A travers le discours des droits naturels de l'individu, nous avons entrepris de repérer, comme à l'envers de leur propre lettre, le principe d'indétermination qui au-dedans d'eux-mêmes les ouvre à leur « significativité ». Il fallait en passer pour ce faire par une contestation des discours qui, d'une manière ou d'une autre, visent, par leur prétention à l'achèvement, à mettre un terme au travail collectif et imprévisible d'édification de l'existence.

Aussi, plutôt que de contester directement la « naïveté » d'une fondation naturelle de l'ordre politique sur la volonté des individus, en nous réfugiant dans le passé ou l'avenir d'un ordre illusoirement refermé sur sa propre perfection (et dans lesquels réactionnaires et révolutionnaires peuvent respectivement trouver des sources intarissables de justification), nous avons cherché à nous saisir de la part de vérité que recouvre ce discours de légitimité du pouvoir en tant que « principe d'une autorité démocratique ». Prenant son ambition au mot, nous avons alors tenté de suivre les transformations historiques de cet ordre inachevé, ses lignes de pente comme ses lignes de faille et ses nombreuses secousses, afin de nous orienter quelque peu sur ce terrain, aussi vaste qu'escarpé, de l'existence commune. Tout au long du trajet, nous étions animés de cette même exigence de vérité, dont nous avions cherché à donner la formule au cours de la première partie, et qui ne serve pas à l'établissement d'une forme déterminée de pouvoir ni d'une mesure définitive de la grandeur, mais en permette au contraire la transformation et l'amélioration possible. Car que vaudrait la critique si elle ne visait que la destruction ?

Aussi, si ce n'était pas les principes de l'autorité démocratique, ni de l'autorité en démocratie que nous cherchions, mais les principes démocratiques de l'autorité, cette recherche à l'évidence n'avait pas seulement un versant critique. Il faut le confesser : si l'exigence de vérité nous servait de boussole, elle nous servait aussi de viatique contre la possibilité de retourner notre propre entreprise en une quiète apologie de l'ordre symbolique – chose qui, on le sait, n'est point sans exemple. Or, si le principe de distinction entre la forme et la matière de l'autorité ne pose pas de grande difficulté à un esprit exercé, il s'agit toutefois d'une « solution théorique à un problème théorique », et qui en tant que telle, ne présente pas d'intérêt pratique immédiat. Dans cette conclusion, il nous reste donc, pour autant bien sûr que notre propos ait eu jusqu'ici quelque apparence de vérité, à éclairer plus directement la dimension pratique de ces « principes démocratiques de l'autorité ». Après donc avoir analysé les différents rapports entre discours, vérité et pouvoir, où, à la lumière de l'autorité, se jouent nos existences, il est temps d'établir, autant que faire se peut, les liens entre autorité et liberté.

Si le principe de l'autorité est démocratique, c'est d'abord qu'il ne réside pas tant dans l'approbation générale et univoque, comme le croyait Carl Schmitt, ni dans quelque substance spirituelle générique comme celles identifiées par Weber et Durkheim sous les noms notamment de charisme et de force sociale, mais bien dans l'ordre du monde qu'invoque, sans le connaître davantage que les autres, celui qui ose s'exposer à leur jugement, et se met par là en condition de conquérir leur respect et leur confiance. C'est donc, en d'autres termes, parce que celui qui s'autorise, avant de s'autoriser des autres, s'autorise d'abord de lui-même, et

que le principe de la valeur gît ultimement dans ce franchissement premier, qui peut advenir sans cesse, de n'importe où, et par n'importe qui, et que c'est à la capacité d'en reconnaître l'ampleur que se mesure la liberté de ceux pour qui il s'impose.

La liberté en effet est mieux définie par cette possibilité de transgresser les règles du jeu, qui est la condition de sa véritable maîtrise, que par l'illusoire affranchissement de toute règle, même si, sans doute, une telle croyance vaut toujours mieux que le conformisme ou la résignation si souvent présentés par les néolibéraux, en dépit du bon sens, comme la définition même de la liberté. Ainsi pour être libre, il faut connaître suffisamment le monde dans lequel on vit pour ne pas s'y laisser piéger, mais en connaître assez l'arbitraire foncier pour ne pas hésiter à les ignorer au besoin. Il y a donc, à l'intérieur et autour des formes définies par les règles, un espace de jeu qui en permet le fonctionnement, mais dans lequel elles sont alors comme abolies. Cet espace constitue l'atmosphère des règles, et s'en révèle inséparable aussi bien logiquement que pratiquement. Et c'est dans ce lieu abstrait, qui n'en est pas moins réel, que les hommes se savent et s'expérimentent libres et égaux. Ainsi, quand changent toutes les formes réglées qui donnent leur signification aux actes, ce plan radical demeure stable et identique à lui-même, non seulement en accompagnant silencieusement ces mêmes actes mais en les rendant possibles. Dans cet espace, ce que les hommes expérimentent d'abord est la pure contrainte de la règle, détachée de toute signification particulière, et qui par définition ne contient aucune information concernant la manière dont il faut vivre, ni du fondement des rapports réciproques d'obligation.

Pourtant, il n'est pas possible de négliger les contraintes du réel. C'est du reste précisément sur ce point que joue le discours qu'après d'autres, nous avons appelé néolibéral, et dans lequel le rapport à la règle, ou encore le phénomène même de l'obligation dans son aspect le plus égalitaire, est rendu équivalent à la connaissance objective du réel. Or il n'y a pas plus sûr moyen de confier le pouvoir à des technocrates, qui, même bien dotés des meilleures intentions du monde, sont par nécessité de piètres démocrates. En effet, il y a alors équivalence matérielle entre la liberté de tous et les décisions gouvernementales dénommées « solutions », et présentées comme les seules concevables pour résoudre les problèmes collectifs. Mais la véritable liberté consisterait au contraire, non pas à chercher la solution d'un tel problème, mais, plus radicalement, les voies de sa dissolution pratique, par l'intermédiaire d'autres règles, et d'autres formes d'action.

Lorsque nous disons que les principes de l'autorité sont démocratiques, nous ne disons donc pas que l'autorité doit être suivie puisqu'on ne saurait précisément rien concevoir qui soit plus démocratique – ce qui tiendrait plutôt de la philosophie du père Ubu que de la

réflexion critique – mais nous nous contentons de rappeler ce fait finalement banal que l'autorité ne peut être effective qu'à s'ancrer sur ce plan de l'égalité radicale entre les individus, et que c'est seulement dans l'espace dessiné au creux des règles et de leurs signes fluctuants que ces derniers peuvent concrètement expérimenter leur liberté. C'est de cette manière qu'on peut concevoir, non pas l'articulation schématique, ni l'identité matérielle, mais la corrélation formelle (et perpétuelle) entre l'autorité et la liberté. Il n'y a pas de liberté sans autorité : cela signifie d'abord que la liberté n'est pas un phénomène naturel (et donc qu'il n'y a pas de sens à se demander si l'homme est naturellement libre), mais qu'elle est un aspect de notre activité en tant que celle-ci est douée de sens et inscrite pour nous dans un ordre général. Ainsi, faire quelque chose sous la contrainte de l'autorité peut être libérateur si l'action en question ne revient pas simplement à conforter la position de l'autorité mais plutôt à augmenter sa capacité d'agir et à diversifier ses possibilités de se rapporter à la réalité.

La reconnaissance de la loi n'est alors elle-même que la reconnaissance du fait que l'existence suppose un certain nombre d'apprentissages pratiques, indispensables à l'existence en société comme à l'existence tout court. C'est donc par l'intermédiaire des rapports d'autorité et d'obligation que nous faisons l'apprentissage de la résistance du réel à l'encontre de notre volonté. Ainsi, reconnaître quelqu'un comme son maître n'est pas s'y asservir, mais tout au contraire se préparer à faire ces mêmes apprentissages qui donnent son goût même à la liberté. Comme l'avait vu Durkheim, dans l'expérience du réel, les rapports d'obligation intersubjectifs précèdent donc les rapports de connaissance objective, et avant d'être causaux, les rapports de dépendance qui nous enchaînent au réel sont bien expérimentés comme sociaux – ce qui n'enlève rien à leur réalité objective, mais les rend simplement plus difficilement saisissables que ne le croit l'empirisme académique.

En cela, l'autorité n'est pas seulement irréductible à la domination : elle s'y oppose radicalement. De fait, il ne suffit pas de vouloir détenir de l'autorité : il faut surtout le pouvoir. Il ne suffit donc pas de dénoncer la domination ou de définir la liberté par opposition aux formes morbides des rapports de pouvoir – qu'on les appelle du nom de domination, d'exploitation, d'aliénation ou encore de réification. Sans contester absolument le bien-fondé de ces concepts critiques, ces derniers en effet ne sont pas encore suffisants, dans leur simple négativité, pour permettre de dessiner les voies d'une véritable émancipation collective. Davantage, en laissant la définition de la loi aux adversaires de la liberté, leurs promoteurs laissent ces derniers seuls en mesure de définir la réalité même. Car c'est bien là en définitive le secret de la diabolique équation du libéralisme : recouvrir le rapport à la loi d'un rapport à une vérité qui soit un objet de connaissance, et faire croire que sous la condition de cette

connaissance, les hommes se rendront enfin maîtres de leur destin. A en croire ses premiers prophètes, nous attendrons bientôt la post-humanité comme d'autres attendirent la fin des temps.

### 2. *Repenser démocratiquement l'autorité : représentation et intérêt individuel*

Au cours de notre parcours, nous avons entrepris d'analyser un certain nombre de concepts fondamentaux de notre grammaire politique, et avons été amenés à énoncer certaines propositions paradoxales, sur lesquelles il importe de revenir pour conclure. Au-delà en effet du problème de l'établissement d'un discours vrai au sujet de l'autorité, dont on a vu que les conditions de possibilité étaient en définitive coextensives à l'espace même du jeu « à l'intérieur » des règles par lequel on peut trouver un sens à la notion de liberté individuelle, la difficulté principale de notre entreprise gît dans la reconstruction d'une logique politique alternative à celle du libéralisme, mais qui ne cède en rien à ce dernier quant à l'objectivité ni à la rationalité de ses énoncés. Le cœur de notre propos est donc double : il s'agit, sur le plan des fondements de l'autorité, de l'articulation des volontés individuelles et de celles des gouvernants les « représentant », et sur le plan de son exercice, de la possibilité de contester l'objectivité des énoncés de l'économie politique. Pour résumer, avons-nous affirmé que les citoyens n'étaient jamais réellement représentés par leurs gouvernants, et que les propositions de la science économique n'étaient qu'affabulations et contrevérités ?

Même si la réponse à des questions posées sous cette forme caricaturale ne fait guère de doute, il convient de développer brièvement de manière plus positive ce que nous avons énoncé de manière critique au cours de la discussion de thèses adverses.

Le rapport de représentation qui définit la légitimité des gouvernements modernes, avons-nous avancé, ne se laisse définir ni par un contrôle des actes gouvernementaux par les individus en possession de leurs droits civiques, ni par une constitution imaginaire d'un « corps social ». Chacune des deux conceptions embrasse en effet une partie de la vérité à l'exclusion de l'autre : pour le naturalisme libéral, la distinction et l'articulation des volontés individuelles est la seule manière de comprendre le contrôle démocratique des actes gouvernementaux ; pour ceux que nous avons appelé les « anti-naturalistes », et qui regroupent les diverses critiques de la théorie libérale, cette dernière ne permet pas de rendre compte du rapport éthique qui unit substantiellement les représentants et les représentés, par-

delà tout rapport de volonté à volonté, davantage apparenté à un contrat qu'à une véritable relation d'autorité.

L'analyse de la dimension symbolique des rapports d'obligation permet d'éclaircir le problème, et, nous semble-t-il, de sortir du dilemme. Les gouvernants, quel que soit leur mode de désignation, sont liés à ceux sur qui ils ont autorité par la manière même dont leur autorité a été constituée, au terme d'une série d'épreuves qui ont pu révéler la nature de leurs volontés. Leurs actes et leurs paroles n'ont donc de sens ni de justification qu'à se situer dans cette zone d'égalité radicale où ce qui opère n'est plus l'expression d'aucune volonté particulière, mais la seule logique des procédures rituelles de mise en forme des rapports sociaux. En ce sens, nous sommes comme condamnés à nous plier aux rituels et à leur donner un sens. On a assez souligné en effet la faiblesse insigne du rite pour en souligner la force, qui tient simplement – mais c'est beaucoup – au fait qu'il n'y a tout simplement pas d'autre moyen disponible d'organisation des relations sociales. Aussi peut-on aisément contester une autorité qui se contente de s'appuyer sur la seule procédure du rite, comme sclérosée, impuissante, etc. ; il est, en revanche, beaucoup plus difficile de contester l'autorité d'individus qui savent en tirer partie. Les rites d'institutions peuvent ainsi être définis comme la limite concrète du monde social, le véritable bord de l'existence dans l'expérience sociale qui en est faite.

C'est pourquoi, encore une fois, il ne suffit pas au représentant d'être élu à la majorité des voix : il lui faut se montrer à la hauteur de sa tâche, et se plier à la logique démocratique de l'autorité en prenant au sérieux les justifications qu'il a lui-même avancées pour promouvoir sa candidature. Mais comme l'ont montré de nombreux travaux historiques, la signification concrète du rituel électoral est sujette à variations substantielles, selon les modalités concrètes de son organisation et les attentes des individus à son égard. Il n'est donc pas possible de formuler une théorie générale et absolue de la représentation démocratique. En revanche, il semble que nous puissions dire que là où il y a démocratie, il y a « représentativité » au sens que les modernes ont donné à ce terme, dans la mesure où ce ne sont pas tant les volontés individuelles qui sont « exprimées » par la voix des représentants, que la forme même des rapports sociaux qui s'y trouve définie à travers leurs décisions concrètes. En ce sens, toute représentation paraît tendre à l'incarnation, et ce, indépendamment des procédures de désignation des gouvernants.

On peut alors réinterpréter l'idée, à la base de la conception moderne de la représentation démocratique, que « les volontés individuelles constituent le fondement naturel de l'autorité légale ». Cet énoncé, qui n'a certes été probablement formulé par aucun philosophe politique des temps modernes, constitue pourtant bien, comme nous avons tâché de le montrer, le

présupposé commun de toutes les théories politiques de la représentation. En lui-même, il est dépourvu de sens, dans la mesure où l'obligation légale n'est pas fondée sur des « causes naturelles », mais qu'il s'agit là de deux chaînes de dépendance et de justification relativement indépendantes. C'est la raison pour laquelle nous avons pris soin, dans le cours de notre propos, de distinguer ce que nous avons appelé le « fondement rationnel » et le « fondement légal » de l'autorité moderne, même s'il s'agissait évidemment en définitive d'une seule et même chose : la *volonté naturelle de chaque individu*. C'est pourquoi ce fondement doit bien être réinterprété. Or en définitive, il ne peut signifier que l'idée selon laquelle la liberté politique (celle des « modernes » dont nous sommes) se définit essentiellement par la *possibilité de contester les abus de pouvoir, ou l'arbitraire de l'autorité* ; ce qui est bien, comme on l'a vu, le sens que P. Brunet décèle dans la thèse révolutionnaire selon laquelle « la souveraineté réside essentiellement dans la nation ». C'est aussi l'essence de ce qu'on appelle parfois la révolution américaine que d'avoir été une guerre d'indépendance, au point qu'il semble y avoir quelque abus de langage à la qualifier de révolution, et qui plus est de révolution réussie.

Par là, si le succès de la fondation de la république des Etats-Unis d'Amérique fut, comme l'affirme non sans justesse H. Arendt, de ne pas sombrer dans la tyrannie ni dans la restauration[1], il reste encore à y évaluer concrètement la manière dont le pouvoir s'y exerce. Dans le cas contraire, une telle réflexion s'expose à préparer le terrain aux néoconservateurs devenus incapables de concevoir de meilleures institutions que celles censées leur avoir été léguées par les « pères fondateurs » de leur Constitution, et prêts éventuellement à les exporter *manu militari* à défaut de pouvoir le faire par la voie du doux commerce. C'est précisément aussi l'insuffisance de la pensée néorépublicaine contemporaine que de croire qu'il suffit de retracer le chemin théorique d'une tradition historique pour découvrir les clefs intangibles de la liberté humaine en société. On peut convenir sans doute que l'expérience politique de la république romaine a effectivement constitué, par l'intermédiaire de sa réflexion dans la philosophie grecque, une alliance remarquable entre la conception de la vérité et la définition de l'ordre public ; il n'en demeure pas moins que, quelle qu'elle soit au juste, la vérité de la politique n'est pas la vérité politique.

Il peut être utile de rappeler ici la définition de la liberté que Montesquieu voyait, non seulement comme le principe de la constitution d'Angleterre, mais comme le modèle de tout Etat libre : « dans un Etat, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut

[1] Voir H. Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité ? », *in La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1989, p. 184.

consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir »[1]. Après son auteur, on s'est concentré sur la deuxième partie de la définition, sans s'attarder sur la première, d'apparence il est vrai étrange (« pouvoir faire ce que l'on doit vouloir » !), mais sans laquelle on ne peut pas vraiment comprendre que « la liberté ne consiste point à faire ce que l'on veut »[2]. Pourtant la formule n'a rien perdu de son acuité : si en effet « ce que l'on doit vouloir » sont les actions définies par les règles en usage dans la société, « pouvoir faire ce que l'on doit vouloir » n'est pas simplement synonyme de vil conformisme ni d'insidieuse normalisation des comportements, mais de l'apprentissage du « jeu » ou de l'indétermination qui en est inséparable, et qui permet seul de les maîtriser réellement. Mais puisque, à l'instar de la distinction entre la lettre et l'esprit de lois, ce sont là précisément des choses que l'on ne peut comprendre qu'à demi-mot, il ne lui semblait pas nécessaire de les expliciter plus avant : il n'avait pas, et pour cause, à s'expliquer avec ses propres lecteurs dogmatiques.

Dans la lecture libérale qui l'a emportée ne reste alors que le principe négatif qui caractérise la seconde proposition, et qui semble il est vrai plus aisée : « n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir ». Par là la liberté pouvait être tout entière ramenée à un principe de volonté individuelle. Etre libre, pour nous, c'est donc d'abord être indépendant face au pouvoir. En elle-même, une telle définition, quoique toute contingente, n'a rien que d'éminemment respectable. Toutefois, en la formulant, on peut plus aisément comprendre pourquoi il nous est si difficile de ne pas confondre autorité et domination, et pourquoi la grammaire utilitariste de l'intérêt individuel, en dépit de son aveuglante pauvreté, est demeurée si efficace, et a pu si fermement s'articuler à la problématique des droits naturels pour finir par en devenir quasiment indissociable. En se coulant dans le creux d'une définition de la liberté essentiellement négative, par réaction contre les abus d'autorité, l'intérêt individuel a paru fournir à la structure moderne de l'émancipation son *complément d'information*.

« Liberté, Egalité, Propriété et Bentham » semble bien dès lors être devenu, comme l'avait formulé plaisamment Karl Marx, la devise effective des républiques modernes[3]. Et pourtant, il n'est tout simplement pas vrai que les rapports d'autorité reposent sur la propriété individuelle, que les distinctions sociales procèdent naturellement des échanges marchands, ni enfin que la volonté individuelle, que l'on qualifie alors justement d'« égoïste », constitue

[1] Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, Garnier, 1973, II, XI, VI, p. 167.
[2] *Ibid.*
[3] K. Marx, *Le Capital*, Paris, Flammarion, 1985, livre I, chap. VI, p. 136 (Marx désigne par là « la sphère de la circulation des marchandises », « un véritable Eden des droits naturels de l'homme et du citoyen »).

réellement l'*alpha* et l'*oméga* des rapports d'obligation. C'est en ce sens seulement qu'il convient de contester les fondements de l'économie : comme science politique et comme science naturelle, celle-ci n'est en effet jamais fondée que sur une confusion assez grossière entre l'ordre des phénomènes objectifs et l'ordre des choses humaines ; entre l'ordre de la connaissance par les causes et celui d'un savoir sur nous-mêmes, et qui relève, comme nous l'avons indiqué, d'un type distinct de vérité.

### 3. *Sortir du libéralisme ?*

Dans cette devise, « Propriété et Bentham » se substituent au terme de « fraternité » qui constitue le troisième terme de la devise réelle de la République française, dont la première constitue une déformation ironique. Nous avons vu, notamment grâce au travail de Michel Borgetto, comment les sciences sociales et le solidarisme, en France, ont pu constituer une tentative de revivification de ce troisième terme *de facto* tombé plus ou moins en désuétude pour sortir l'ordre public de l'ornière où l'avait plongé un siècle de libéralisme. De fait, par-delà tout mysticisme et tout nationalisme, la notion de fraternité peut être analysée comme le corrélat d'une conception non libérale, voire authentiquement « républicaine » de la liberté individuelle, dans la mesure où elle prend au sérieux le fait que la liberté ne caractérise pas une propriété naturelle de la volonté individuelle mais n'a de sens qu'au sein de relations sociales déterminées et dont il importe de prendre soin[1]. La réflexion sur la modalité des relations sociales, indépendamment d'une détermination abstraite et *a priori* des comportements individuels et autres volontés particulières, apparaît ainsi, comme nous l'avons soutenu au cours de la troisième partie de cette étude, non simplement comme un complément bienvenu, mais comme la condition indispensable de la cohérence et de la stabilité d'un ordre politique qui se voudrait fondé sur l'indépendance individuelle et la résistance à l'oppression. De quelque nom qu'on la désigne, elle apparaît ainsi comme le moyen le plus immédiat de commencer de mettre dans le monde un certain ordre.

Toutefois, il serait évidemment ridicule, pour ne pas dire indécent, d'en appeler tout bonnement à la fraternité du genre humain pour résoudre les problèmes proprement effarants que nous devons affronter après moins d'un demi-siècle de consensus néolibéral. En outre, comme le montre notamment le cas de Sumner Maine, qui fonda comme on l'a vu

[1] Voir en particulier P. Pettit, *Républicanisme*, Paris, Gallimard, 2004, p. ex. p. 166 et p. 366-369, pour une convergence sur ce point.

l'anthropologie politique sur le refus du paradigme contractualiste, c'est surtout dans le versant le plus réactionnaire de la philosophie politique et de l'usage des sciences sociales que cette notion a été jusqu'à présent à l'honneur. C'est sans doute aussi l'une des raisons pour lesquelles le « moment républicain » de la fin du XIX$^{e}$ siècle a précisément entrepris un tel effort d'objectivation de la fraternité en solidarité, mais sans parvenir pour autant, comme on l'a vu, à articuler réellement la politique sociale qu'il cherchait à mettre en place aux fondements de la légitimité politique des gouvernants eux-mêmes[1]. Par là, cependant, le solidarisme laissait la porte ouverte la réinterprétation néolibérale de la « régulation sociale » qu'il appelait de ses vœux, et qui correspond à l'extension de la logique du marché à l'ensemble de la société par l'intermédiaire des intérêts individuels et de la logique concurrentielle, chose dont le néorépublicanisme contemporain, comme on a pu le constater, n'a pas encore lui-même pris la mesure.

A cet égard, il semble que la question cruciale, laissée en suspens par notre esquisse d'une généalogie des institutions gouvernementales, soit de savoir s'il faut abandonner la catégorie de l'Etat, décidément trop compromise par son compagnonnage historique avec l'idée de marché, et dont les solidaristes eux-mêmes, en dépit d'intenses et remarquables efforts (au premier rang desquels ceux de Léon Duguit), ne sont pas parvenus à se débarrasser réellement, ou s'il faut au contraire prendre au sérieux les fondements modernes de l'autorité politique et croire que la conquête de « l'appareil d'Etat » par la « volonté du peuple » est de nature à accomplir enfin la révolution républicaine.

Posé de cette manière, le problème paraît conduire, soit à la zone grise de l'anarchisme, soit à la « crise de la représentation » et aux plates compromissions gestionnaires et technocratiques dont nous ne sommes déjà que trop familiers. Au cours de cette étude, cependant, nous avons été amenés à tenter d'en contourner les bases, en nous attachant notamment à ne pas confondre les formes instituées de l'autorité avec les véritables principes de cette dernière. Nous n'avons pas cherché, pour cette raison, à définir de schéma institutionnel particulier : non que l'exercice soit dépourvu d'importance – bien au contraire – mais parce que nous devions le laisser à sa contingence historique et nous appliquer à définir les conditions d'un discours alternatif sur l'organisation de la vie commune.

[1] Voir en ce sens J.-F. Spitz, *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard, 2005, qui essaie de réactiver cette conception objectiviste de la légitimité politique : « le fondement de l'être ensemble n'est pas l'action commune mais la justice de son objet » (quatrième de couverture). Formulé de la sorte, le programme paraît sonner comme une attaque contre le spiritualisme paresseux de certaines « phénoménologies de l'être-ensemble », il est vrai assez peu rares, mais auxquelles il serait injuste et égarant de ramener toute analyse non empiriste du phénomène politique.

De ce point de vue, il nous semble devoir maintenir dans ses conclusions pratiques les principes qui ont guidé ce travail sur le plan théorique ou méthodologique. Plutôt que de contester toute autorité, il faut s'attacher à en imaginer d'autres modalités, et faire en sorte que le discours politique renoue véritablement, par-delà la coupure technocratique et le mythe de la modernité, avec le réel même, dont la gouvernementalité néolibérale constitue, sous couvert d'objectivisme, un déni majeur et systématique. Telle serait la « solution » de la « crise de la représentation », si toutefois elle devait s'énoncer comme telle.

Mais le libéralisme est lui-même inséparable de la modernité : comme nous l'avons vu, plutôt que d'une réflexion critique sur les conditions de possibilité de la connaissance, la modernité est donc bien le nom de ce *mythe* qui est le nôtre ; un mythe on ne peut plus vivace même s'il s'énonce sur le mode d'un épuisement des croyances et d'une exténuation des idéologies. Mais on ne peut pas choisir ses catégories conceptuelles, seulement ses actions, en fonction de ce qui paraît juste. Sortir du libéralisme, ce serait donc inventer une *autre* modernité, en rompant avec l'illusion de toute-puissance et d'illimitation complaisamment attachée à l'objectivation scientifique et technique de la réalité, et qui nous mène à la destruction de nos propres conditions de vie à l'échelle planétaire, ainsi qu'à l'étouffement des raisons de vivre et des structures du monde social par la course égoïste à une valorisation purement individuelle et de plus en plus vaine. Même si à l'évidence les malheurs engendrés par notre propre complaisance ne disparaîtront pas sans peine, il n'est pas sûr que l'époque qui s'ouvrirait alors soit un temps de désenchantement.

# BIBLIOGRAPHIE

Le cas échéant et lorsque la précision nous semblait nécessaire, nous avons fait figurer entre crochets la date de la première publication.
Pour les publications collectives, afin de ne pas alourdir la présentation, nous nous bornons en règle générale à renvoyer au nom du ou des responsables de la publication, suivi du titre de cette dernière.

## I. ANALYSE DES INSTITUTIONS : PHILOSOPHIE DE L'ACTION, SOCIOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE POLITIQUES

### A. ETUDES DE REFERENCE


ABELES, M., *Anthropologie de l'Etat*, Paris, Payot, M., 2005 [1990]
ABELES, M., « De l'anthropologie du « lieu du politique » à l'anthropologie des institutions », *Tracés* 17, 2009/2, p. 231-241, 2009
AUSTIN, J. L., *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1970
BAKER, H., *Outsiders*, Paris, Métailier, 1985
BALANDIER, G., *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 2007 [1967]
BERGER, P, LUCKMANN, G., *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 2007 [1966]
BERGSON, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2003
BIRNBAUM, P., « L'action de l'Etat, différenciation et dédifférenciation », *in* Leca et Grawitz (dir.), *Traité de science politique*, tome III, Paris, PUF, 1985
BIRNBAUM, P., *Les sommets de l'Etat*, Paris, Seuil, 1994 [1977]
BOLTANSKI, L., *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009
BOLTANSKI, L., CHIAPELLO, E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999
BOLTANSKI, L., THEVENOT, L., *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991
BOURDIEU, P., « La représentation politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 36-37, fév.-mars 1981, p. 3-24
BOURDIEU, P., 1982, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard
BOURDIEU, P., « Espace social et genèse des « classes » », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52-53, juin 1984, p. 3-14

BOURDIEU, P., « La délégation et le fétichisme politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52-53, juin 1984, p. 49-55
BOURDIEU, P., *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1984
BOURDIEU, P., « La force du droit. Eléments pour une sociologie du champ juridique », *actes de la recherche en sciences sociales*, 64, 1986, p. 3-19
BOURDIEU, P., « Droit et passe-droit. Le champ des pouvoirs territoriaux et la mise en œuvre des règlements », *in Actes de la recherche en sciences sociales*, n°81/82, 1990, p. 86
BOURDIEU, P., *Propos sur le champ politique*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2000
BOURDIEU, P., « Le mystère du ministère », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°140, 2001, p. 7-11
BOURDIEU, P., *De la domination masculine*, Paris, Seuil, 1998
BOURDIEU, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil, 2000 [1972]
BOURDIEU, P., *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 2003 [1997]
CAILLOIS, J., *Les jeux et les hommes*, Paris, Gallimard, 1992
CANGUILHEM, G., *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965
CANGUILHEM, G., *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966
CANGUILHEM, G., *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1977
CANGUILHEM, G., « Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société », *in Ecrits sur la médecine*, Paris, Seuil, 2002
CAVELL, S., *Dire et vouloir dire*, Paris, Cerf, 2009
CLASTRES, P., *La société contre l'Etat*, Paris, Minuit, 1974
DEBRAY, R., *L'Etat séducteur*, Paris, Gallimard, 1997
DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980
DELEUZE, G., *Pourparlers*, Paris, Minuit, 2003 [1990]
DERRIDA, J., *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967
DESCOLA, P., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005
DESCOLA, P., « A propos de *Par-delà nature et culture* », *Tracés*, 12, 2007/1, p. 231-252, 2007
DESCOMBES, V., « L'action », *in* Kambouchner (dir.), *Notions de philosophie II*, Paris, Gallimard, 1995
DESCOMBES, V., *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996
DESCOMBES, V., *Le complément de sujet*, Paris, Gallimard, 2004
DESCOMBES, V., *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Seuil, 2007
DESCOMBES, V., « Questions à Vincent Descombes », *Action, rationalité et société. Autour de Vincent Descombes*, B. Gnassounou éd., Nantes, Cécile Defaut, 2007
DESCOMBES, V., *Philosophie du jugement politique*, Paris, Seuil, 2008 [1994]
DOUGLAS, M., *In the Active Voice*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1982
DOUGLAS, M., *Comment pensent les institutions*, Paris, La Découverte, 2004 (1986)
DUMONT, L., *Homo Aequalis, I. Genèse et développement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977
DUMONT, L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983
DURKHEIM, E., *Leçons de sociologie*, Paris, PUF, 2003
DURKHEIM, E., *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2007 [1893]
DURKHEIM, E., *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 2007 [1894]
DURKHEIM, E., *Le suicide*, Paris, PUF, 2007, [1897]
DURKHEIM, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, CNRS éditions, 2007 [1912]

DURKHEIM, E., « Le *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau », Paris, Kimé, 2008
DURKHEIM, E., *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 2010
DURKHEIM E., MAUSS, M., 1903, « De quelques formes primitives de classification », *in* MAUSS, M., *Essais de sociologie*, Paris, Minuit, 1968
ELIAS, N., *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973
ELIAS, N., *La dynamique de l'Occident* Paris, Calmann-Lévy, 1975
ERIBON, D., LEVI-STRAUSS, C., *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob, 2008
EVANS-PRITCHARD, E. E., *Les Nuer*, Paris, Gallimard, 1994
FLAHAULT, F., *Le sentiment d'exister*, Paris, Descartes et Cie, 2002
FLAHAULT, F., *La méchanceté*, Paris, Descartes et Cie, mai 1998
FOUCAULT, M., *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963
FOUCAULT, M., *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1963
FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966
FOUCAULT, M., *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969
FOUCAULT, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972
FOUCAULT, M., *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975
FOUCAULT, M., « Le pouvoir, comme s'exerce-t-il ? », *in* Dreyfus et Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophiques*, Paris, Gallimard, 1984
FOUCAULT, M., *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 2001 [1994]
FOUCAULT, M., *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard- Seuil, 1996
FOUCAULT, M., *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard-Seuil, 2001
FOUCAULT, M., *Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004
FOUCAULT, M., *Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004
FOUCAULT, M., *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, Gallimard-Seuil, 2008
FOUCAULT, M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Paris, Gallimard- Seuil, 2009
FOUCAULT, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, Paris, Gallimard-Seuil, 2011
FREUD, S., *Le malaise dans la culture*, Paris, PUF, 1995
FREUD, S., *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 2004
FREUD, S., *Totem et tabou*, Paris, Payot, 2004
GALLIE, W.B., « Essentially Contested Concepts », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 56, 1956, p.167-198
GAUCHET, M., *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 2005 [1985]
GAXIE, D., *Le cens caché. Inégalités culturelles et ségrégation politique*, Paris, Seuil, 1978
GAXIE, D., *La démocratie représentative*, Paris, Montchrestien, 1996
GNASSOUNOU, B. (éd.), *Philosophie de l'action. Action, raison et délibération*, Paris, Vrin,
GOFFMAN, E., *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Minuit, 1987
2007
HEIDEGGER, M., *Etre et temps*, tr. E. Martineau, hors commerce, 1985
HEIDEGGER, M., *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1999 [1958]
HIRSCHMAN, A. O., *Défection et prise de parole*, Paris, Fayard, 1995
HUSSERL, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976
HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1996
KIERKEGAARD, S., *Les miettes philosophiques*, Paris, Seuil, 1996
KIERKEGAARD, S., *Crainte et tremblement*, Paris, Payot, 2000
KIERKEGAARD, S., *La dialectique de la communication*, Paris, Payot, 2004
KOYRE, A., *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1973
LATOUR, B., *Science in action*, Cambridge, Harvard University Press, 1987
LATOUR, B., *La vie de laboratoire*, Paris, La Découverte, 1988

LATOUR, B., *Politiques de la nature*, Paris, La Découverte, 2004
LATOUR, B., *La fabrique du droit*, Paris, La Découverte, 2004
LATOUR, B., *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 2005 [1997]
LEVI-STRAUSS, C., *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1984 [1955]
LEVI-STRAUSS, C., *La pensée sauvage*, Paris, Plon, rééd. Agora, 1990 [1962]
LEVI-STRAUSS, C., *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 2002 [1962]
LEVI-STRAUSS, C., *L'homme nu (Mythologiques IV)*, Paris, Plon, 1971
LEVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974 [1958]
LEVI-STRAUSS, C., *Race et histoire*, Paris, Gallimard, 1987 [1952]
LEVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1996 [1964]
LEVI-STRAUSS, C., « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », *in* MAUSS, M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2010 [1950]
LYOTARD, J.-F., *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979
MAUSS, M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2010 [1950]
MAUSS, M., *Œuvres, I, II, III*, Paris, Minuit, 1968 et 1969
MC LUHAN, M., 1968, *Pour comprendre les média*, Paris, Seuil
MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964
MERLEAU-PONTY, M., *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1965
MERLEAU-PONTY, M., *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 2000 [1955]
MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2002 [1945]
MERLEAU-PONTY, M., *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003
NIETZSCHE, F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 1971
NIETZSCHE, F., *La généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, 1985
NIETZSCHE, F., *Considérations inactuelles I et II*, Paris, Gallimard, 1992
PEIRCE, C.S., « La logique de la science, II. Comment rendre nos idées claires », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. VII, 1879, p. 39-57
PROUST, J., « Le contrôle de soi : vers un homme nouveau? », *Le Débat*, n°157, 2009,p. 124-144
ROSSET, C., *Le réel et son double*, Paris, Gallimard, 1993
SARTRE, J.-P., *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943
SARTRE, J.-P., *Les mots*, Paris, Gallimard, 1981 [1964]
SEARLE, J., *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1995
SEARLE, J., *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 1998
SPERBER, D., « Contre certains *a priori* anthropologiques », *in* E. Morin and M. Piatelli-Palmarini (éds.) *L'Unité de l'Homme : Invariants Biologiques et Universaux Culturels*, Paris, Seuil, 1974
SPERBER, D., « A naturalistic ontology for mechanistic explanations in the social sciences », *in* Demeulenaere (dir.), *Analytical sociology and social mechanisms*, Cambridge, Cambridge University Press (à paraître)
SPERBER, D., COUDRAY, A., SCHMITT, Y., « Entretien avec Dan Sperber », *ThéoRèmes* [En ligne], Entretiens, disponible à l'adresse : http://theoremes.revues.org/153
WEBER, M., *Le savant et le politique*, Paris, 10/18, 1963 [1959]
WEBER, M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964
WEBER, M., *Economie et société*, Paris, Plon, 1971
WINNICOTT, D., *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, 2002
WITTGENSTEIN, L., *De la certitude*, Paris, Gallimard, 1976
WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1993
WITTGENSTEIN, L., *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004

## B. ETUDES CRITIQUES

AUROUX, S., *La question de l'origine des langues*, Paris, PUF, 2007
BADIE B., BIRNBAUM, P., *Sociologie de l'Etat,* Paris, Grasset, 1979
BENOIST, J., « Structures, causes et raisons. Sur le pouvoir causal de la structure », *Archives de Philosophie*, 66, 1, 2003, p. 73-88
BENOIST, J., « Les métaphores sont des expressions comme les autres », *Archives de philosophie*, 2007/4, p. 559-578
BENOIST, J., « Le « dernier pas » du structuralisme : Lévi-Strauss et le dépassement du modèle linguistique », *Philosophie*, 98, 2008, p. 54-70.
BIRNBAUM, P., « La conception durkheimienne de l'Etat : l'apolitisme des fonctionnaires », *Revue française de sociologie*, 17-2, 1976, p. 247-258
BONNAY, D., LAUGIER, S., « La logique sauvage de Quine à Lévi-Strauss », *Archives de philosophie*, 66, 2003, p. 49-72.
BOURGEOIS-GIRONDE, S., 2009, « La monnaie : les bases naturelles d'une institution », *Tracés*, 17, p. 127-139
CUIN, C.-H., « Division du travail, inégalités sociales et ordre social. Note sur les tergiversations de l'analyse durkheimienne », *Revue européenne des sciences sociales*, t. XLII, n°129, 2004, p. 95-103
D'HOMBRES, « Régulation par qui ? Régulation de quoi ? La signification du vocable « régulation » en sociologie et en science politique : une mise en perspective historique », *Raisons politiques*, 28, p. 127-152, 2007
DESANTI, J.-T., *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1994
DESROSIERES, A., *La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*, Paris, Seuil, 2000 [1993]
FAVRET-SAADA, J., « La-pensée-Lévi-Strauss », *Le journal des anthropologues*, n°82-83, p. 53-71, 2000
FŒSSEL, M., « Du symbolique au sensible. Remarques en marge du débat Lévi-Strauss/Ricœur », *Esprit*, jan. 2004, p. 193-211
FŒSSEL, M., « Des manières de sortir de la philosophie. Derrida, Lévi-Strauss et les ambiguïtés du sens », *Esprit*, août-sept. 2011, p. 120-133
HAN, B., *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, Jérôme Million, 1998
KARSENTI, B., *La société en personnes. Etudes durkheimiennes*, Paris, Economica, 2006
KECK, F., « L'esprit humain, de la parenté aux mythes, de la théorie à la pratique », *Archives de philosophie*, 66, 2003, p. 9-32.
KECK, F., PLOUVIEZ, M., *Le vocabulaire de Durkheim*, Paris, Ellipses, 2008
LAUGIER, S., « Où se trouvent les règles ? », *Archives de philosophie*, 64, 2001, p. 505-524
LAUGIER, S., « Performativité, normativité et droit », *Archives de philosophie*, 2004/4, 67, p. 607-627
LECLERCQ, B., « Des actes aux règles : aller (Wittgenstein) et retour (Austin) », *Dissensus. Revue de philosophie politique de l'ULg*, n°3, 2010, p. 13-42
LINHARDT, D., « Le procès fait au *Procès de civilisation*. A propos d'une récente polémique allemande autour de la théorie du processus de civilisation de Norbert Elias », *Politix*, 14, 55, 2001, p. 151-181
MANIGLIER, P., « L'humanisme interminable de Claude Lévi-Strauss », *Les temps modernes*, n° 609, 2000, p. 216-241.
MANIGLIER, P., « Des us et des signes. Lévi-Strauss : philosophie pratique », *Revue de métaphysique et de morale*, 1/2005.

MANIGLIER, P., *La vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*, Paris, Léo Scheer, 2006
MORIN, O., « Y a-t-il des règles constitutives ? », *Tracés*, 17, 2009/2, 2009, p. 109-125
MOTA, T., *Foucault pragmatiste ?*, EuroPhilosophie 2009, Bibliothèque de Philosophie Sociale et Politique, http://www.europhilosophie-editions.eu/fr/spip.php?article4, 2009
SALMON, G., « Les incongruités de la pensée symbolique », *Philosophie*, 98, 2008, p. 71-90.

## II. PHILOSOPHIE POLITIQUE ET DROIT PUBLIC

### A. PHILOSOPHIE

#### 1. PHILOSOPHIE CLASSIQUE

##### 1.1 Ouvrages de référence

ARISTOTE, *Les Politiques*, Paris, GF-Flammarion, 1993
ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1997
AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Paris, Seuil, 1994
BOURGEOIS, L., *Solidarité*, Villeneuve d'Asq, Presses Universitaires du Septentrion, 1998 [5e édition, 1906]
CONSTANT, B., *Ecrits politiques*, Paris, Gallimard, 1997
ENGELS, F., *De l'autorité*, 1873, disponible dans l'édition des « classiques des sciences sociales » à l'adresse suivante : http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_Marx/parti_de_classe/parti_3/marx_parti_de_classe_t3.pdf
ENGELS, F., *Anti-Dühring*, Paris, Editions sociales, 1950 [1878]
ENGELS, F., *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, Moscou, éditions du Progrès, 1979
HAMILTON, A., JAY, J, MADISON, J., *The Federalist Papers*, disponible en particulier à l'adresse suivante : http://avalon.law.yale.edu/subject_menus/fed.asp
HEGEL, G. W. F., *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, Paris, Vrin, 1972
HEGEL, G. W. F., *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, 1977
HEGEL, G. W. F., *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Paris, Gallimard, 1990
HEGEL, G. W. F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, PUF, 1998
HOBBES, T., *De la nature humaine*, Arles, Actes Sud, 1997
HOBBES, T., *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000
KANT, E., *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF, 1989
KANT, E., *Qu'est-ce que les lumières ?et autres textes*, Paris, GF-Flammarion, 1991
KANT, E., *Doctrine du droit*, Paris, Vrin, 1993
KANT, E., *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1993
KANT, E., *Théorie et pratique*, Paris, GF-Flammarion, 1994
KANT, E., *Critique de la raison pure*, Paris, Aubier, 1997
LOCKE, J., *Lettre sur la tolérance et autres textes*, Paris, GF-Flammarion, 1992
LOCKE, J., *Le second traité du gouvernement*, Paris, PUF, 1994
LOCKE, J., *Identité et différence. L'invention de la conscience*, Paris, Seuil, 1998
LOCKE, J., *Morale et loi naturelle*, Paris, Vrin, 2000

MACHIAVEL, N., *Le Prince*, Paris, Gallimard, 1980
MACHIAVEL, N., *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Paris, Gallimard, 2004
MARX, K., *Philosophie*, Paris, Gallimard, 1994
MARX, K., *Les luttes de classes en France*, Paris, Gallimard, 1994
MARX, K., *Le Capital*, *livre I*, Paris, Flammarion, 1994
MARX, K., *Manuscrits de 1844*, Paris, GF-Flammarion, 1996
MILL, J. S., *L'utilitarisme*, Paris, Flammarion, 1988
MILL, J. S., *De la liberté*, Paris, Gallimard, 1990
MILL., J. S., *Considérations sur le gouvernement représentatif*, Paris, Gallimard, 2009
MONTESQUIEU, C.-L. *De l'esprit des lois*, Paris, Garnier, 1980
PLATON, *La République*, Paris, Gallimard, 1993
ROUSSEAU, J.-J., *Essai sur l'origine des langues*, Paris, GF-Flammarion, 1993
ROUSSEAU, J.-J., *Du contrat social et autres textes*, Paris, Gallimard, 1993
ROUSSEAU, J.-J., *Du contrat social*, Paris, GF-Flammarion, 2000 [1762]
ROUSSEAU, J.-J., *Emile ou de l'éducation*, Paris, GF-Flammarion, 2002 [1762]
ROUSSEAU, J.-J., *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, GF-Flammarion, 1999
ROUSSEAU, J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, GF-Flammarion, 2008
SIEYES, E., *Qu'est-ce que le Tiers-Etat ?*, Paris, Flammarion, 1988
SPINOZA, B., *Ethique*, Paris, GF-Flammarion, 1997
SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, Paris, PUF, 1999
SPINOZA, B., *Traité politique*, PARIS, PUF, 2005
TOCQUEVILLE, A., 1981 [1835], *De la démocratie en Amérique, I*, Paris, GF-Flammarion
TOCQUEVILLE, A., 1981 [1840], *De la démocratie en Amérique, II*, Paris, GF-Flammarion

1.2 Etudes critiques

ARON, R., *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1975
ARON, R., *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1976 [1967]
ARON, R., *Penser la guerre, Clausewitz*, t. 1, *L'âge européen* ; t. 2, *L'âge planétaire*, Paris, Gallimard, 1976
AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963
BALIBAR, E., « Fin de la politique ou politique sans fin ? Marx et l'aporie de la « politique communiste » », communication au groupe de travail « la philosophie au sens large » (2008), disponible à l'adresse suivante : http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20082009/Balibar_17122008.html
BINOCHE, B., *Introduction à* De l'esprit des lois *de Montesquieu*, Paris, PUF, 1998
BOURGEOIS, B., « La médiation sociale du politique : sur « l'Etat des fonctionnaires » et « le prince hégélien », *in* J.-L. Vieillard-Baron et Y.-C. Zarka (dir.), *Hegel et le droit naturel moderne*, Paris, Vrin, 2006
CANTO-SPERBER, M. (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996
CRIGNON, P., « Représentation et communauté. Sur Thomas Hobbes », *Archives de philosophie*, 2005/3, p. 493-524.
CRIGNON, P., « La critique de la représentation politique chez Rousseau », *Les études philosophiques*, n°83, 2007/4, p. 481-497
DAMIEN, R., *Le conseiller du prince de Machiavel à nos jours*, Paris, PUF, 2003
DERATHE, R., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1995
DUMENIL, L., LÖWY, M., RENAULT, E., *Lire Marx*, Paris, PUF, 2009
FOISNEAU, L., « Gouverner selon la volonté générale : la souveraineté selon Rousseau et les théories de la raison d'Etat », *Les études philosophiques*, 83, 2007/4, p. 463-479.

HIRSCHMAN, *Les passions et les intérêts*, Paris, PUF, 1997 [1980]
JAUME, L., *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, Paris, PUF, 1986
JAUME, L., *La liberté et la loi. Les origines philosophiques du libéralisme*, Paris, Fayard, 2000
JAUME, L., « Légitimité et représentation sous la Révolution : l'impact du jacobinisme », *Droits*, 6, 1987, p. 57-67
LAZZERI, 1993, *Force et justice dans la politique de Pascal*, Paris, PUF
MINEUR, D., « Les partis politiques et la logique philosophico-juridique de la représentation politique », *Raisons politiques*, n°20, novembre 2005, p. 89-109.
MINEUR, D., *Archéologie de la représentation politique. Structure et fondement d'une crise*, Paris, Presses de Sciences Po, 2010
MOREAU, 1989, *Hobbes. Philosophie, science, religion*, Paris, PUF
MORVAN, A., « La métaphysique sociale et l'effacement de l'individu : Louis de Bonald lu par Maine de Biran », communication au colloque sur « l'individu », Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 19-20 février 2010, et disponible sur internet à l'adresse suivante : http://www.u-paris10.fr/16226382/0/fiche__pagelibre/&RH=philosophie
PAYRE, R., VANNEUVILLE, R., « « Les habits savants du politique ». Des mises en forme savante du politique à la formation des sciences de gouvernement », *Revue française de science politique*, 53, 2, 2003, p. 195-200
SARDINHA, D., « Foucault et les dangers du libéralisme », *Les Etudes philosophiques*, 76, 1, 2006
SHAPIN, S., SHAEFFER, S., *Léviathan et la pompe à air. Hobbes et Boyle entre science et politique*, Paris, La Découverte, 1993
SKINNER, Q., « Meaning and Understanding in the History of ideas », *History and* Théory, 8, 1, 1969, p. 3-53
SPITZ, J.-F., *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard, 2005
STAROBINSKI, J., *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 2003 [1976]
THUAU, E., *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris, Albin Michel, 2000
VARGAS, Y., *Introduction à l'*Emile *de Rousseau*, Paris, PUF, 1995

## 2. PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

### 2.1 Etudes de référence

AGAMBEN, G., *Etat d'exception*, Paris, Seuil, 2003
ALTHUSSER, L., 1981 [1959], *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, PUF
ALTHUSSER, L., 1970, « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat. Notes pour une recherche », *La pensée*, n°151, repris *in Positions*, Paris, Editions sociales, 1976, p. 67-125
ARENDT, H., *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972
ARENDT, H., *Condition de l'homme moderne*, Paris, Plon, 1994
ARENDT, H., *Du mensonge à la violence*, Paris, Plon, 1994
ARENDT, H., *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil, 2003
BARRET-KRIEGEL, B., *L'Etat et les esclaves*, Paris, Calmann-Lévy, 1980
BENHABIB, S. (dir.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, 1996
BENJAMIN, W., *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2001
BLATRIX, C., « Devoir débattre. Les effets de l'institutionnalisation de la participation sur les formes de l'action collective », *Politix*, n°57, 2002, p. 79-102

BLONDIAUX, L., « Prendre au sérieux l'idéal délibératif : un programme de recherche », *in* « Débat : Délibération et action publique », *Swiss Political Science Review*, 10, 4, 2004, p. 158-169
BLONDIAUX, L., *Le nouvel esprit de la démocratie. Actualité de la démocratie participative*, Paris, Seuil, 2008
BOHMANN, J., REHG, W. (dir.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge, MIT Press, 1997
BOUVIER, A., BORDREUIL, S. (dir.), *Démocratie délibérative, démocratie débattante, démocratie participative, Revue européenne des sciences sociales*, XLV, n°136, 2007
CANTO-SPERBER, M., *Les règles de la liberté*, Paris, Plon, 2003
COHEN, J., « The Radical-Democratic Project », *in* « Débat : Délibération et action publique », *Swiss Political Science Review*, 10, 4, 2004, p. 169-180
DRYZECK, J., « Deliberative Democracy in Divided Societies. Alternative to Agonism and Analgesia », *Political Theory*, vol. 33, °2, 2005, p. 218-242
ELSTER, J., « Forces and Mechanisms in the Constitution-Making Process », *Duke Law Journal*, 45, 2, 1995, p. 364-396
ELSTER, J. (dir.), *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998
FERRY, L., RENAUT, A., *Philosophie politique*, Paris, PUF, 2007 [1984-1985]
FISCHBACH, F., *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009
FLAHAULT, F., *Le crépuscule de Prométhée*, Paris, Mille et une nuits, 2008
FUKUYAMA, F., *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1993
FURET, F., JULLIARD J., ROSANVALLON, P., *La République du centre. La fin de l'exception française*, Paris, Calmann-Lévy, 1988
HABERMAS, J., 1988a, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard
HABERMAS, J., 1988b, *L'espace public*, Paris, Payot
HABERMAS, J., *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard, 1997
HABERMAS, J., *Après l'Etat-nation*, Paris, Fayard, 2000
HONNETH, A., *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000
HONNETH, A., *La réification. Petit traité de théorie critique*, Paris, Gallimard, 2009
LANDEMORE, H., « La démocratie représentative est-elle réellement démocratique ? », *La vie des idées*, 2008 ; texte disponible à l'adresse suivante : http://www.laviedesidees.fr/La-democratie-representative-est.html.
LEFORT, C., *Eléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Droz, 1971
LEFORT, C., *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 2001
MANIN, B., 1984, « Volonté générale ou délibération ? Esquisse d'une théorie de la délibération politique », *Le Débat*, 33
MANIN, B., 1995, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion
MANIN, B., « L'idée de démocratie délibérative dans la science politique contemporaine », *Politix*, 57, 2002, p. 37-55
MANIN, B., « Délibération et discussion », *in* « Débat : Délibération et action publique », *Swiss Political Science Review*, 10, 4, 2004, p. 180-192
MANIN, B., LEV-ON, A., « Internet : la main invisible de la délibération », *Esprit*, 2006, texte disponible à l'adresse suivante : http://www.eurozine.com/articles/2006-07-19-manin-fr.html.
MANSBRIDGE, J., « Rethinking Representation », *The American Political Science Review*, 97, 4, 2003, p. 515-528
MANSBRIDGE, J., « A « Selection-Model » of Political Representation », *The Journal of Political Philosophy*, 17, 4, 2009, p. 369-398
PETTIT, P., « The consequentialist can recognize rights », *The Philosophical Quarterly*, 38, 150, 1988, p. 42-55
PETTIT, P., « The Reality of Rule-Following », *Mind*, 99, 393, 1990, p. 1-21

PETTIT, P., « Affirming the Reality of Rule-Following », *Mind*, 99, 395, 1990, p. 433-439
PETTIT, P., « Pour illustrer les vertus de la philosophie politique: la démocratie deliberative et les arguments pour la dépolitisation du gouvernement », *Le Banquet*, 2002/1, 17, 2001
PETTIT, P., *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard, 2004
PETTIT, P., BRENNAN, G., *The Economy of Esteem. An essay on civil and political society*, New York, Oxford University Press, 2004
PICAVET, E., *Choix rationnel et vie publique*, Paris, PUF, 1998
PICAVET, E., « Engagement, principes et institutions. Sur l'approche normative de la délibération rationnelle, considérée sous le rapport des engagements normatifs substantiels », Communication à la Société française de philosophie, séance du 21 mars 2009
PITKIN, H., *The concept of representation*, Berkeley, University of California Press, 1967
PITKIN, H., « Justice : On Relating Private and Public », *Political Theory*, 9, 3, 1981,p. 327-352
PRZEWORSKI, A, STOKES, S., MANIN, B., *Democracy, Accountability and Representation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999
RANCIERE, J., *Le maître ignorant*, Paris, 10/18, 1987
RANCIERE, J., *La mésentente*, Paris, Galilée, 1995
RANCIERE, J., *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 2004
RANCIERE, J., *Malaise dans l'esthétique*, Paris, Galilée, 2004
RANCIERE, J., *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005
RANCIERE, *Le philosophe et ses pauvres*, Paris, Flammarion, 2007 [1983]
RAWLS, J., *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1997 [1987]
RAWLS, J., *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993
RAWLS, J., *Libéralisme politique*, Paris, Seuil, 1997
RENAULT, E., *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004
RENAULT, E., SINTOMER, Y. (dir.), *Où en est la théorie critique ?*, Paris, La Découverte, 2003
ROSANVALLON, P., *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006
ROSANVALLON, P., *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, Seuil, 2008
SANDERS, L., « Against Deliberation », *Political Theory*, 25, 3, 1997, p. 347-376
SCHUMPETER, J., *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, Paris, Payot, 1990
SINTOMER, Y, BLONDIAUX, L., « L'impératif délibératif », *Politix*, 57, 2002, p. 17-35
SINTOMER, Y., *Le pouvoir au peuple. Jurys citoyens, tirage au sort et démocratie participative*, Paris, La Découverte, 2007
STRAUSS, L., *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986
SUNSTEIN, C., *After the Rights Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1990
SUNSTEIN, C., « Paradoxes of the Regulatory State », The University of Chicago Law Review, 57, 2, 1990, p. 407-441
SUNSTEIN, C., « Reinventing the Regulatory State », *The University of Chicago Law Review*, 70, 1, 1995, p. 1-129
SUNSTEIN, C., « Deliberative Trouble? Why Groups Go to Extremes », *The Yale Law Journal*, 110, 1, 2000, p. 71-119.
SUNSTEIN, C., « Deliberation, Internet and Extremism », texte disponible en ligne à l'adresse suivante : www.raison-publique.fr/IMG/pdf/Sunstein01.pdf
URBINATI, N., « Representation as Advocacy. A Study of Demcratic Deliberation », *Political Theroy*, 28, n°6, 2000, p. 758-786
URBINATI, N., *Representative Democracy*, Chicago, Chicago University Press, 2006

URFALINO, P., « La délibération et la dimension normative de la décision collective », *in* J.
URFALINO, P., « La délibération n'est pas une conversation. Délibération, décision collective et négociation », *Négociation*, n°2, 2005
URFALINO, P., « La décision par consensus apparent. Nature et propriétés », *Revue européenne des sciences sociales*, n° 136, 45, 2007

## 2.2 Etudes critiques

BALIBAR, E., 2006, « Communisme et citoyenneté. Réflexions sur la politique d'émancipation de Nikos Poulantzas », *Actuel Marx*, 2006-2, p. 136-155
BARTHE, Y., CALLON, M., LASCOUMES, P., *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001
BERNARDI, *Qu'est-ce qu'une décision politique ?*, Paris, Vrin, 2003
BERNARDI, B., « L'opposition entre représentation et participation est-elle bien formée ? », *La vie des idées.*, 2008, http://www.laviedesidees.fr/L-opposition-entre-representation.html.
BOCCON-GIBOD, T., « La tragédie, entre art et politique. Schmitt, Benjamin, Foucault », *Raisons politiques*, 31, 2008, p. 135-150.
CARPENTIER, M., « Etat d'exception et dictature », *Tracés*, n°20, 2011
GIRARD, C., « Raison publique rawlsienne et démocratie délibérative. Deux conceptions inconciliables de la légitimité politique ? », *Raisons politiques*, n°34, 2009/2, p. 73-99
IHL, O., KALUSZINSKI, M., « Pour une sociologie historique des sciences de gouvernement », *Revue française d'administration publique*, n°102, 2002, p. 229-243
SPITZ, J.-F., 2006, « Contractualisme et anticontractualisme : les enjeux d'un débat contemporain », *Les études philosophiques*, n°79, 2006/4, p. 475-500.
SPITZ, J.-F., « Originalité et pertinence contemporaine du langage politique républicain. Une approche historiographique et analytique », *Raisons politiques*, 36, 2009, p. 131-150
TINLAND, O., « La reconnaissance : par les mœurs ou par les institutions ? », *La vie des idées*, 2008, texte disponible à l'adresse suivante : http://www.laviedesidees.fr/La-reconnaissance-par-les-moeurs.html

## 3. HISTOIRE DES INSTITUTIONS POLITIQUES ET SOCIALES

CASTEL, R., *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Gallimard, 1999 [1995]
DARDOT, P, LAVAL, C., *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2009
DEJOURS, C., *Souffrance en France*, Paris, Seuil, 2006
DELEPLACE, G., *Histoire de la pensée économique*, Paris, Dunod, 1999
DONZELOT, J., *L'invention du social*, Paris, Seuil, 1994 [1984]
DREYFUS, F., *L'invention de la bureaucratie. Servir l'Etat en France, en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis*, Paris, La Découverte, 2002
DREYFUS, F., « A la recherche du temps perdu. La science politique française oulibeuse de l'administration publique », *Politix*, 15, 59, 2002, p. 171-194
EWALD, F., *L'Etat providence*, Paris, Grasset, 1986
GAXIE, L., « Du « droit individualiste » au « droit social ». Une histoire de la juridicisation du social (1789-1839) » (manuscrit)
LABORIER, P., « La « bonne police ». Science camérales et pouvoir absolutiste dans les Etats allemands », *Politix*, n°48, 12, 1998, p. 7-35
NICOLET, C., *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, Paris, Gallimard, 1994
NORA, P. (dir.), *Les Lieux de mémoire*, III, Paris, Gallimard, 1992
POLANYI, K., *La Grande Transformation*, Paris, Gallimard, 2009 [1944]

RICHET, D., *La France moderne : l'esprit des institutions*, Paris, Flammarion, 1973
ROSANVALLON, P., *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985
ROSANVALLON, P., *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Seuil, 1999
ROSANVALLON, P., *La crise de l'Etat-providence*, Paris, Seuil, 1992
ROSANVALLON, P., *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992
ROSANVALLON, P., *L'Etat en France de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 1998
ROSANVALLON, P., *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, 2000
ROSANVALLON, P., *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 2002
SENELLART, M., *Les arts de gouverner. Du* regimen *médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995
TILLY, C., , « Reflections on the History of European State Making », *in* Tilly (dir.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1975
VANNEUVILLE, R., « Le droit administratif comme savoir de gouvernement ? », *Revue française de science politique*, vol. 53, n°2, avril 2003, p. 219-235

## B. DROIT PUBLIC ET THEORIE DES NORMES JURIDIQUES

### 1. OUVRAGES DE REFERENCE

*Les constitutions de la France de la Révolution à la IV^e^ République*, Paris, Dalloz, 2009
BRAIBANT, G., STIRN, B., *Le droit administratif français*, Paris, Sciences Po-Dalloz, 7e éd., 2005
BURDEAU, F., *Histoire de l'administration française du 18e au 20e siècle*, Paris, LGDJ-Montchrestien, 1994
BURDEAU, F., *Histoire du droit administratif*, Paris, PUF, 1995
GAUDEMET, Y., *Droit administratif*, Paris, LGDJ, 2005
LEGENDRE, P., *Trésor historique de l'Etat en France. L'Administration classique*, Paris, Fayard, 1992
LEGRAND, P., SAMUEL, G., *Introduction au* common law, Paris, La Découverte, 2008
LONG, M., WEIL, P., BRAIBANT, G., DEVOLVE, P., GENEVOIS, B., *Les grands arrêts de la jurisprudence administrative*, Paris, Dalloz, 16e éd., 2007
VILLEY, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, PUF, 2003

### 2. OUVRAGES CLASSIQUES

CARRE DE MALBERG, R., *Contribution à la théorie générale de l'Etat*, Paris, Dalloz, 2004
CARRE DE MALBERG, R., *La loi, expression de la volonté générale* (Paris, Economica, 1999 [1931]
DUGUIT, L, *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*, Paris, A. Fontemoing, 1901
DUGUIT, L, *L'Etat, les gouvernants et les agents*, Paris, A. Fontemoing, 1903
DUGUIT, L., *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'Etat*, Paris, Alcan, 1908
DUGUIT, L., *Les transformations du droit privé depuis le Code Napoléon*, Paris, La mémoire du droit, 1999 [1920 ; 1re éd. 1911]
DUGUIT, L., *Les transformations du droit public*, Paris, A. Colin, 1925 [1913]

DUGUIT, L, *Manuel de droit constitutionnel*, 4e éd., Paris, de Boccard, 1923
DUGUIT, L, *Traité de droit constitutionnel*, Paris, de Boccard, 2e éd. (3 vol.), 1923 ; 3e éd. (5 vol.), 1930
ESMEIN, A., *Eléments de droit constitutionnel français et comparé,* 6e éd., Paris, LGDJ, 2001 [1914]
HAURIOU, M., *Ecrits sociologiques*, Paris, Dalloz, 2008
HAURIOU, M., *L'institution et le droit statutaire*, Toulouse, E. Privat, 1906
HAURIOU, *Principes de droit public*, 1re éd., Paris, Sirey, 1910
HAURIOU, M., *La souveraineté nationale*, Paris, Sirey, 1912
HAURIOU, *Principes de droit public*, 2e éd., Paris, Sirey, 1916
HAURIOU, « La théorie de l'institution et la fondation (essai de vitalisme social), *Cahiers de la nouvelle journée*, n°4, 1925
HAURIOU, M., *Précis de droit constitutionnel*, 2e éd., Paris, Sirey, 1929
HAURIOU, M., *Précis de droit administratif et de droit public*, 12e éd., Paris, Dalloz, 2002 [1933]
KELSEN, H., *Théorie pure du droit*, 2e éd., Paris, LGDJ, 1999
KELSEN, H., *La démocratie, sa nature, sa valeur*, Paris, Dalloz, 2004
SCHMITT, C., *Parlementarisme et démocratie*, Paris, Seuil, 1988
SCHMITT, C., *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988
SCHMITT, C., *La notion de politique ; Théorie du partisan*, Paris, Flammarion, 1992
SCHMITT, C., *Théorie de la constitution*, Paris, PUF, 1993
SCHMITT, C., *Hamlet ou Hécube. L'irruption du temps dans le jeu*, Paris, L'Arche, 1997
SCHMITT, C., *La dictature*, Paris, Seuil, 2001

## 3. ETUDES CRITIQUES

BEAUD, O., « « Repräsentation » et « Stellvertretung » : sur une distinction de Carl Schmitt », *Droits*, n°6, 1987, p. 11-20
BEAUD, O., « La souveraineté dans la « Contribution à la théorie générale de l'Etat » de Carré de Malberg », *Revue de droit public*, t. CV, 5, 1994, p. 1251-1301
BEAUD, O., *La puissance de l'Etat*, Paris, PUF, 1994
BEAUD, O., « L'histoire du concept de constitution en France. De la constitution politique à la constitution comme statut juridique de l'Etat », *Jus politicum*, n°3, 2009, disponible à l'adresse suivante : http://www.juspoliticum.com/L-histoire-du-concept-de.html
BEAUD, O., WACHSMANN P. (dir.), *La science juridique française et la science juridique allemande de 1870 à 1918*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1997
BECHILLON, D., *et al.* (dir.), *L'architecture du droit. Mélanges en l'honneur de Michel Troper*, Paris, Economica, 2006
BENOIST, J., KERVÉGAN, J.-F. (dir.), *Adolf Reinach. Entre droit et phénoménologie*, Paris, éd. du CNRS, 2008
BIGOT, G., « Les mythes fondateurs du droit administratif », *Revue française de droit administratif*, mai-juin 2000, p. 527-536.
BORGETTO, M., *La notion de fraternité en droit français. Le passé, le présent et l'avenir de la solidarité*, Paris, LGDJ, 1993
BORGETTO, M., « La problématique des droits sociaux sous la Révolution : entre archaïsme et modernité », *Annales historiques de la Révolution française*, n° 328, 2002, p. 47-60
BRUNET, P., *Vouloir pour la nation*, Paris, LGDJ, 2004
BRUNET, P., « La démocratie entre essence et expérience », *La vie des idées*, 2008, disponible à l'adresse suivante : http://www.laviedesidees.fr/La-democratie-entre-essence-et.html

CLAVREUL, C., « Sieyès et la genèse de la représentation moderne », *Droits*, n°6, 1987, p. 45-56
DENQUIN, J.-M., « Situation présente du constitutionnalisme. Quelques réflexions sur l'idée de démocratie par le droit », *Jus Politicum*, 1, 2009
DIDRY, C., « Duguit ou le service public en action », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 52, 3, 2005, p. 88-97
EISENMAN, C., « L' « Esprit des lois » et la séparation des pouvoirs », *Mélanges Carré de Malberg*, Paris, Sirey, 1933, p. 165-192
FOULQUIER, N., « Maurice Hauriou, constitutionnaliste (1856-1929) », *Jus politicum*, n°2, 2009, disponible sur internet à l'adresse suivante : http://www.juspoliticum.com/Maurice-Hauriou.html.
FOULQUIER, N., SACRISTE, G., « Un constitutionnaliste oublié : le privatiste Raymond Saleilles », *Jus politicum*, n°4, conférences disponibles à l'adresse internet suivante : http://www.juspoliticum.com/Un-texte-de-Raymond-Saleilles-sur.html
GAZZINGA, J.-L., « Mandat et représentation dans l'ancien droit », *Droits*, 6, 1987, p. 21-30
KRYNEN, J., « La représentation politique dans l'ancienne France », *Droits*, n°6, 1987, p. 31-44
MAULIN, E., « Démocratie et représentation dans la pensée de Carré de Malberg », *Droits*, 22, 1995, p. 127-143
MAULIN, E., « Carré de Malberg et le droit constitutionnel de la Révolution française », *Annales historiques de la Révolution française*, n°328, avril-juin 2002, p. 5-25
MAZERES, J.-A., « La théorie de l'institution de Maurice Hauriou ou l'oscillation entre l'instituant et l'institué », *in Pouvoir et liberté. Etudes offertes à Jacques Mourgeon*, Bruxelles, Bruylant, 1998
MILLARD, E., « Hauriou et la théorie de l'institution », *Droit et Société*, 30-31, 1995, p. 381-412
MILLARD, E., « Réalisme » *in* Alland et Rials (dir.), *Dictionnaire de la culture* juridique, Paris, PUF, 2003
PIMENTEL, C. M., « Du contrat social à la norme suprême : l'invention du pouvoir constituant », *Jus Politicum*, n°3, 2009, disponible à l'adresse suivante : http://www.juspoliticum.com/Du-contrat-social-a-la-norme.html
PICAVET, E., *Kelsen et Hart. La norme et la conduite*, Paris, PUF, 2000
PISIER-KOUCHNER, E., *Le service public dans la théorie de l'Etat de Léon Duguit*, Paris, LGDJ, 1972
REDOR, M.-J., *De l'Etat légal à l'Etat de droit*, Paris, Economica, 1992
RIVERO, J., « Maurice Hauriou et l'avènement de la notion de service public », *in L'évolution du droit public. Etudes offertes à Achille Mestre*, Paris, Sirey, 1956
ROUBAN, L., « Le statut des fonctionnaires comme enjeu socio-historique », *Revue française d'administration publique*, 132, 2010, p. 673-687
ROUSSEAU, D., « Constitutionnalisme et démocratie », *La vie des idées*, 2008, disponible à l'adresse suivante : http://www.laviedesidees.fr/La-democratie-entre-essence-et.html
SENELLART, M., « L'idée d'Etat de droit », cours donné en 2006 et 2007 à l'ENS de Lyon sur l'histoire du concept d'Etat de droit, disponible en ligne à l'adresse suivante : www.canal-u.tv/vcontent/view/videos/130639
SFEZ, L., *Essai sur la contribution du doyen Hauriou au droit administratif français*, Paris, LGDJ, 1966
TROPER, M., *La séparation des pouvoirs dans l'histoire constitutionnelle française*, Paris, LGDJ, 1980 [1973]
TROPER, M., « Réplique à Otto Pfersmann », *Revue française de Droit Constitutionnel*, n°50, 2002/2, p. 335-353

TROPER, M., « Le réalisme et le juge constitutionnel », *Les Cahiers du Conseil Constitutionnel*, 22, 2007, p. 185-194
XIFARAS, M., « La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau », *Les Etudes phiosophiques*, 3, 2003, p. 331-370
XIFARAS, M., *La propriété, étude de philosophie du droit*, Paris, PUF, 2004
XIFARAS, M., « Le code hors du code. Le cas de la « transposition » de la propriété au droit administratif », *Droits*, 42, 2006, p. 49-74

## III. L'ETAT REGULATEUR

### A. THEORIE DES ORGANISATIONS ET SOCIOLOGIE DES POLITIQUES PUBLIQUES

#### 1. GENERALITES

AUBY, J.-F., *Management public. Introduction générale*, Paris, Dalloz, 1996
BALME, R., « L'action collective rationnelle dans le paradigme d'Olson », *L'Année sociologique*, 40, 1990, p. 263-285
BERNOUX, P., *La sociologie des organisations*, Paris, Seuil, 1990
BRAUN, D., PAPADOPOULOS, Y., « Niklas Luhmann et la gouvernance », *Politix*, 14, 55, 2001, p. 15-24
BURLAUD, A., LAUFER, R., *Management public*, Paris, Dalloz, 1980
COBB, R., ELDER, C., « The Politics of Agenda-Building : An Alternative Perspective for Modern Democratic Theory », *The Journal of Politics*, 33, 4, 1971, p. 892-915
CROZIER, M., *Le phénomène bureaucratique*, Paris, Seuil, 1964
CROZIER, M., *Etat modeste, Etat moderne. Stratégies pour un autre changement*, Paris, Fayard, 1987
CROZIER M., FRIEDBERG, E., 1992 [1977], *L'acteur et le système. Les contraintes de l'action collective*, Paris, Seuil
DI MAGGIO, P., POWELL, W., *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991
DRUCKER, P., *Du management*, Paris, Village mondial, 2004
FAYOL, H., *Administration industrielle et générale. Prévoyance-organisation-commandement-coordination-contrôle*, Paris, Dunod, 1956 [1916]
FRIEDBERG, E., *Le pouvoir et la règle*, Paris, Seuil, 1993
HAAS, P., « Introduction: Epistemic Communities and International Policy Coordination », *International Organization*, 46, 1, 1992, p. 1-35
HALL, P., 1993, « Policy Paradigms, Social Learning, and the State », *Comparative Politics*, 25, 3, p. 275-296
HALL, P., TAYLOR, R., 1997, « La science politique et les trois néo-institutionnalismes », Revue française de science politique, 47, 3, p. 469
COHEN, M., MARCH J., OLSEN, J., « A garbage can model of organizational choice », *Administrative Science Quarterly*, XVII, 1972, p. 1-25
GIRAUD, O., « La *Steuerungstheorie*. Une approche synthétique de l'action publique contemporaine », *Politix*, 14, 55, 2001, p. 85-93
LASCOUMES, P., « Normes juridiques et mise en œuvre des politiques publiques », *L'année sociologique*, 40, 1990
LAUFER, R., PARADEISE, C., *Le prince bureaucrate*, Paris, Flammarion, 1982

LUHMANN, N., *Politique et complexité*, Paris, Cerf, 1999
MARCH, J., OLSEN, J., *Rediscovering Institutions. The Organizatonal Basis of Politics*, New York, Free Press, 1989
MARCH, J., OLSEN, J., *Democratic Governance*, New York, Free Press, 1995
MARCH, J., OLSEN, J., « The Logic of appropriateness », Arena working paper, 2004 (http://www.arena.uio.no)
MARCH, J., OLSEN, J., « Organization theory, public administration, democratic governance», Arena working paper, 2007 (http://www.arena.uio.no)
MARCH, J. G., Simon, H. A., *Les organisations. Problèmes psychosociologiques*, Paris, Dunod, 1999 (*Organizations*, New York, John Wiley and sons, 1958)
NISKANEN, W., *Bureaucracy and representative Government*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993
OLSON, M., *Logique de l'action collective*, Paris, PUF, 1978
PIERSON, P., « Increasing Returns, Path Dependence, and the Study of Politics », *The American Political Science Review*, 94, 2, 2000, p. 251-267
REYNAUD, J.-D., *Les règles du jeu : l'action collective et la régulation sociale*, Paris, Armand Colin, 1997
RHODES, C., *Understanding Governance*, Buckingham, Open University Press, 1997
ROSE, N., « The death of the social ? Re-figuring the territory of government », *Economy and Society*, vo. 25, n°3, 1996, p. 327-356
STONE, A., « Le néo-institutionnalisme. Défis conceptuels et méthodologiques », *Politix*, 20, 1992, p. 156-158
THOENIG, J.-C., « L'analyse des politiques publiques », *in* J. Leca et M. Garwitz, *Traité de science politique*, Paris, PUF, 1985
WEAVER, K., « The Politics of Blame-Avoidance », *Journal of Public Policy*, 6, 4, 1986, p. 371-398
WEAVER, K., « Setting and Firing Policy Triggers », *Journal of Public Policy*, 9, 3, 1989, p. 307-336

## 2. ETUDES SOCIOLOGIQUES – NOUVEAU MANAGEMENT PUBLIC, REFORME DE L'ETAT

BENAMOUZIG, D., « La régulation comme processus d'institutionnalisation. Le cas de la santé publique », manuscrit, à paraître dans les actes du colloque sur la régulation de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense, décembre 2009
BENAMOUZIG, D., BESANÇON, J., « Administrer dans un monde incertain : les nouvelles bureaucraties techniques. Le cas des agences sanitaires en France », *Sociologie du travail*, 47, 2005, p. 301-322
BEZES, P., *Réinventer l'Etat. Les réformes de l'administration française (1962-2008)*, Paris, PUF, 2009
BEZES, P., « Aux origines des politiques de réforme administrative sous la V^e^ République : la construction du « souci de soi de l'Etat » », *Revue française d'administration publique*, n°102, 2002, p. 307-325
BEZES, P., 2007, « Construire des bureaucraties wébériennes à l'ère du *New Public Management* ? », *Critiques internationales*, 35, 2, p. 9-29
BORRAZ, O., GUIRAUDON, V. (dir.), *Politiques publiques 1. La France dans la gouvernance européenne*, Paris, Presses de Sciences Po, 2008
BRUNO, I., « Y a-t-il un pilote dans l'Union ? Tableaux de bord, indicateurs, cibles chiffrées : balises de la décision », *Politix*, 21, 82, 2008, p. 95-118
CHRISTENSEN, T., LAGREID, P., « Regulatory Agencies – The Challenges of Balancing Agency Autonomy and Political Control », *Governance*, 20, 3, 2007, p. 499-520

COLE, A., JONES, G., « Reshaping the State : Administrative Reform and New Public Management in France », *Governance*, 18, 4, 2005, p. 567-588
COMMAILLE, J., DUMOULIN, L., ROBERT, C. (dir.), *La juridicisation du politique*, Paris, LGDJ, 2000
DE VISSCHER, C., « Autorités politiques et haute administration : une dichotomie repensée par la NGP ? », *Revue internationale de politique comparée*, 11, 2, 2004, p. 205-224
DURAN, P., MONNIER, E., « Le développement de l'évaluation en France. Nécessités techniques et exigences politiques », *Revue française de science politique*, 42, 2, 1992, p. 235-262
ELGIE, R., « Governance traditions and narratives of public sector reform in contemporary France », *Public Administration*, 81, 1, 2003, p. 141-162
ELGIE, R., « Why do Governments Delegate Authority to Quasi-Autonomous Agencies ? The Case of Independent Administrative Authorities in France », *Governance*, 19, 2, 2006, p. 207-227
ESPING-ANDERSEN, G., *Les Trois Mondes de l'Etat-Providence: essai sur le capitalisme moderne*, Paris, PUF, 2007
FALKNER, G., HARTLAPP, M., TREIB, O., « Worlds of compliance : Why leading approaches to European Union implementation are only « sometimes-true theories » », *European Journal of Political Research*, 64,3, 2002, p. 395-416
GAUDIN, J.-P., *Pourquoi la gouvernance ?*, Paris, Presses de Sciences-Po, 2002
GENIEYS, W., « La constitution d'une élite du *Welfare* dans la France des années 1990 », *Sociologie du travail*, 47, 2005, p. 205-222
GENOUD, C., « Libéralisation et régulation des industries de réseau », *Revue internationale de politique comparée*, 11, 2, 2004, p. 187-204
HASSENTEUFEL, P., « L'Etat mis à nu par les politiques publiques », *in* Badie et Deloye (dir.) *Le temps de l'Etat. Etudes en l'honneur de Pierre Birnbaum*, Paris, Fayard, 2007
HASSENTEUFEL, P., PALIER, B., « Les trompe-l'œil de la « gouvernance » de l'assurance-maladie », *Revue française d'administration publique*, 113, 2005, p. 13-27
HAURAY, B., « Politique et expertise scientifique. La régulation européenne des médicaments », *Sociologie du travail*, 47, 2005, p. 57-75
HERITIER, A., « La régulation comme « patchwork ». La coordination de la multiplicité des intérêts dans le processus décisionnel européen », *Politix*, 14, 55, 2001
HOOD, C., « A public management for all seasons ? », *Public Administration*, vol. 69, 1991, p. 3-19
HOOD, C., *The tools of government*, Oxford, Chatham House, 1986
HOOD, C., *The Art of the State. Culture, Rhetoric and Public Management*, Oxford, Clarendon Press, 1998
HOOD, C., DUNLEAVY, P., « From Old Public Administration to New Public Management », *Public money & management*, juil-sept. 1994, p. 9-16
HOOD, C., SCOTT, C., JAMES, O., STONE, G., TRAVERS, T., *Regulation inside Government. Waste-watchers, Quality Police, and Sleaze-busters*, Oxford, Oxford University Press, 1999
JOBERT, B. (dir.), *Le tournant néoliberal en Europe*, Paris, L'Harmattan, 1994
JOBERT, B., « Le mythe de la gouvernance dépolitisée », *in* Favre, Hayward et Schemeil (dir.), *Etre gouverné. Etudes en l'honneur de Jean Leca*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003
JOBERT, B., LECA, J., « Le dépérissement de l'Etat. A propos de *L'acteur et le système* de Michel Crozier et Erhard Friedberg », *Revue française de science politique*, 30, 6, 1980, p. 1125-1170
KOOIMAN, J., *Modern Governance*, Londres, Sage, 1993
LASCOUMES, P., LE GALES, P. (dir.), *Gouverner par les instruments*, Paris, Presses de Sciences Po, 2006

LASCOUMES, P., LE GALES, P., *Sociologie de l'action publique*, Paris, Armand Colin, 2007
LE GALES, P., « Gouvernance », *in Dictionnaire des politiques publiques*, Paris, Presses de Science-Po, 2008
LE GALES, P., Scott, A., « Une révolution bureaucratique britannique ? Autonomie sans contrôle ou « *freer markets, more rules* » », *Revue française de sociologie*, vol. 49, n°2, 2008, p. 301-330
OSBORNE, D., GAEBLER, T., *Reinventing Government. How the entrepreneurial spirit is transforming the public sector*, New York, Free Press, 1992
POLLIT, C., BOUCKAERT, G., *Public Management Reform. A Comparative Analysis*, Oxford, Oxford University Press
POLLIT, C., TALBOT, C. (dir.), *Unbundled Government. A Critical Analysis of the Global Trend to Agencies, Quangos and Contractualisation*, London, Routledge, 2004
POWER, M., *La société de l'audit. L'obsession du contrôle*, Paris, La Découverte, 2005
ROCHE, S., « Vers la démonopolisation des fonctions régaliennes : contractualisation, territorialisation et européanisation de la sécurité intérieure », *Revue française de science politique*, 54, 1, 2004, p. 43-70
ROUBAN, L., « Changer la fonction publique », *Revue française d'administration publique*, 132, 2010, p. 665-672
SCOTT, C., « Accountability in the Regulatory State », *Journal of Law and Society*, 27, 1, 2000
SFEZ, L., *Critique de la décision*, Paris, FNSP, 1992 [1973]
SILBERMAN, B., *Cages of reason: The Rise of the Rational State in France, Japan, the United States and Britain*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993
SMISMANS, S., « New Modes of Governance and the Participatory Myth », *West European Politics*, 31, 5, 2008, p. 874-895
STONE SWEET, A., SANDHOTZ, W., FLIGSTEIN, N. (dir.), *The Institutionalization of Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2001
SULEIMAN, E., *Le démantèlement de l'Etat démocratique*, Paris, Seuil, 2003

## B. THEORIES DU NEOLIBERALISME ET ETUDES SUR LA REGULATION

### 1. THEORIES ET ANALYSES POLITIQUES

AYRES, I., BRAITHWAITE, J., *Responsive Regulation. Transcending the Deregulation Debate*, Oxford, Oxford University Press, 1992
BLACK, J., « Constitutionalizing Self-Regulation », *The Modern Law Review*, 59, 1, 1996, p. 24-55
BLACK, J., *Rules and Regulators*, Oxford, Clarendon Press, 1997
BLACK, J., « Mapping the Contours of Contemporary Financial Services Regulation », *Journal of Corporate Law Studies*, 2, 2, 2002, p. 253-288
BLACK, J., « Constructing and contesting legitimacy and accountability in polycentric regulatory regimes », *Regulation and Governance*, 2, 2008, p. 137-164.
BOCCON-GIBOD, T., *La légitimité des agences de régulation en France*, Mémoire de Master 2, IEP de Paris, 2008
BOCCON-GIBOD, T., « Introduction : le concept de régulation en sciences politiques contemporaines », manuscrit, à paraître dans les actes du colloque sur la régulation de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense, décembre 2009

BOURDEAU, V., « Civiliser l'économie : régulation par l'estime et néo-républicanisme », manuscrit, à paraître dans les actes du colloque sur la régulation de l'université Paris Ouest Nanterre La Défense, décembre 2009
BOY, L., « Réflexions sur « le droit de la régulation » (à propos du texte de M.-A. Frison-Roche) », *Recueil Dalloz*, 2001, p. 3031 *sqq.*
BRUNSSON, N., JACOBSSON, B. (dir.), *A world of standards*, Oxford, Oxford University Press, 2000
COEN D., THATCHER, M. (dir.), *The New Governance of Markets and Non-Majoritarian Regulators*, *Governance*, 18, 3, 2005
COHEN, E., *L'ordre économique mondial. Essai sur les autorités de régulation*, Paris, Fayard, 2001
COMMAILLE, J., JOBERT, B. (dir.), *Les métamorphoses de la régulation politique*, Paris, LGDJ, 1998
CROZIER, M., HUNTINGTON, S., WATANUKI, J., *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York, New York University Press, 1975
DEHOUSSE, R., « Delegation of Powers in the European Union : The Need for a Multi-Principals Model », *West European Politics*, 31, 4, 2008, p. 789-805
DENORD, F., SCHWARTZ, A., *L'Europe sociale n'aura pas lieu*, Paris, Raisons d'agir, 2009
DJELIC, M.-L., SAHLIN-ANDERSSON, K, *Transnational governance, Institutional dynamics of Regulation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006
EBERLEIN, B., « L'Etat régulateur en Europe », *Revue française de science politique*, 49, 2, 1999, p. 205-230
FEHER, M., « S'apprécier, ou les aspirations du capital humain », *Raisons politiques*, vol. 4, n° 28, 2007, p. 11-31
GUNNINGHAM, N., GRABOSKY, P., *Smart Regulation. Designing Environmental Policy*, Oxford, Oxford University Press, 1998
HABER, H., « Varieties of Regulatory Welfare Regimes: Cross National Analysis of Social Regulation in the OECD Countries Electricity and Housing Sectors », communication au colloque « Theory and History of the Regulatory State », congrès annuel de la Society for the Advancement of Socio-Economics, Madrid, 23 juin 2011
HABER, H., « Regulating-for-Welfare: A Comparative Study of « Regulatory Welfare Regimes » in the Israeli, British and Swedish Electricity Sectors », *Law and Policy*, 33, 1, p. 116-148
HAYEK, F. A. *La route de la servitude*, Paris, PUF, 1985
HAYEK, F. A. *Droit, législation et liberté*, Paris, PUF, 2007
HÖPNER, M., SCHÄFER, A., « Polanyi in Brussels? Embeddedness and the Three Dimensions of European Economic Integration », MPIfG Discussion Paper 10/8, 2010, p. 24 (texte disponible à l'adresse suivante: www.mpifg.de/pu/mfpig_dp/dp10-8.pdf)
HÖPNER, M., SCHÄFER, A., « A New Phase of European Integration. Organized Capitalisms in Post-Ricardian Europe », *West European Politics*, 33, 2, p. 344-368
JORDANA, J., LEVI-FAUR, D. (dir.), *The Politics of Regulation : Institutions and Regulatory Reforms for the Age of Governance*, Cheltenham, Edward Elgar, 2004
JORDANA, J., LEVI-FAUR, D. (dir.), *The Rise of Regulatory Capitalism : The Global Diffusion of a New Order*, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 598
KERWER, D., « Holding Global Regulators Accountable : The Case of Credit Rating Agencies », *Governance*, 18, 3, p. 453-475
KERWER, D., « Rules that Many Use : Standards and Global Regulation », *Governance*, 18, 4, 2005, p. 611-632

KRAMPF, A., « The Socio-Political Foundations of Regulatory Capitalism: The Emergence of the Neoliberal Doctrine of Central Banking Independence », communication au colloque « Theory and History of the Regulatory State », congrès annuel de la Society for the Advancement of Socio-Economics, Madrid, 23 juin 2011
LAZER, D., « Regulatory Interdependence and International Governance », *Journal of European Public Policy*, 9, 3, 2001, p. 474-492
LEVI-FAUR, D., « Varieties of Regulatory Capitalism », communication au colloque « Theory and History of the Regulatory State », congrès annuel de la Society for the Advancement of Socio-Economics, Madrid, 23 juin 2011
LODGE, M., « Regulation, the Regulatory State, and European Politics », *West European Politics*, 31, 1-2, 2008, p. 280-301
MAC NAMARA, K., « Rational Fictions : Central Bank Independance and the Social Logic of Delegation », *West European Politics*, 25, 1, 2002, p. 47-76
MAJONE, G., « The Rise of the Regulatory State in Europe », *West European Politics*, 17, 3, 1994, p. 77-101
MAJONE, G., « Décisions publiques et déliberation », *Revue française de science politique*, 44, 4, 1994, p. 579-598
MAJONE, G., *La Communauté européenne, un Etat régulateur*, Paris, Montchrestien, 1996
MAJONE, G., « From the Positive to the Regulatory State : Causes and Consequences of Changes in the Mode of Governance », *Journal of Public Policy*, 17, 2, 1997, p. 139-167
MAJONE, G., « The Regulatory State and its Legitimacy Problems », *West European Politics*, 22, 1, 1999, p. 1-24
MAJONE, G., « Two Logics of Delegation. Agency and Fiduciary Relations in EU Governance », *European Union Politics*, 2, 1, 2001, p. 103-122
MAJONE, G., « The European Commission : The Limits of Centralization and the Perils of Parliamentarization », *Governance*, 15, 3, 2002, p. 375-392
MAZOUZ, B., « Les aspects pratiques des partenariats public-privé. De la rhétorique néolibérale... aux enjeux, défis et risqué de gestion des PPP », *Revue française d'administration publique*, 130, 2009, p. 215-232
MORAN, M., « Understanding the Regulatory State », *British Journal of Political Science*, 32, 2, 2002, p. 391-413
OCDE, 2002, *Les autres visages de la gouvernance publique. Agences, autorités administratives et établissements publics*, Paris, éd. de l'OCDE
OGUS, A., « Rethinking Self-Regulation », *Oxford Journal of Legal Studies*, 15, 1, 1995, p. 97-108
PICQ, J., *L'Etat en France*, Paris, La Documentation française, 1995
ROTHSTEIN, B., TEORELL, J., « What is quality of government? A Theory of Impartial Government », *Governance*, 21, 2, 2008, p. 165-190
STIGLER, G., « The theory of economic regulation », *Bell Journal of Economics and Management*, 6-2, 1971, p. 3-18
STIGLITZ, J., « Democratizing the International Monetary Fund and the World Bank: Governance and Accountability », *Governance*, 16, 1, 2003, p. 111-139
THATCHER, M., STONE SWEET, A., (dir.), *The Politics of Delegation, West European Politics*, 25, 1, 2002
WIENER, N., *Cybernétique et société*, Paris, 10-18, 1962
WILSON, J.Q., *The Politics of Regulation*, New York, Basic Books, 1980

2. ETUDES JURIDIQUES

AUBY, J.-B., « La bataille de San Romano. Réflexions sur l'évolution récente du droit administratif », *Actualités juridiques-droit administratif*, 2001, p. 912 *sqq.*
AUBY, J.-B., « Régulations et droit administratif », *in* BELLOUBET-FRIER *et al.*, *Etudes en l'honneur de Gérard Timsit*, Bruxelles, Bruylant, 2004
BARBOU DES PLACES, S., « Contribution(s) du modèle de la concurrence régulatrice à l'analyse des modes et niveaux de régulation », *Revue française d'administration publique*, n°109, 2004, p. 37-47
BRACONNIER, S., « La régulation des services publics », *Revue française de droit administratif*, 2001, 1, p. 43-57.
BRAUD, C., « La notion d' « agence » en France : réalité juridique ou mode administrative ? », *Les petites affiches*, 104, 1995
CAILLOSSE, J., « Le droit administratif français saisi par la concurrence », *Actualités juridiques-droit aministratif*, 2000, p. 99-103.
CAILLOSSE, J, « Les figures croisées du juriste et du manager dans la politique française de réforme de l'Etat », *Revue française d'administration publique*, 105/106., 2003, p. 121-134
CAILLOSSE, J., « Une approche « tranquillisante » de la postmodernité ? L'économie du droit postmoderne selon J. Chevallier », *Droits*, 39, 2004, p. 121-138
CANIVET, G., « La mutation des fonctions régaliennes, état des lieux », communication au colloque « Le monde dans tous ses Etats », Rencontres économiques d'Aix-en-Provence, 9 juillet 2011, disponible à l'adresse suivante :
http://www.lecercledeseconomistes.asso.fr/spip.php?article344
CHAZEL, F., COMMAILLE, J. (dir.), *Normes juridiques et régulation sociale*, Paris, LGDJ, 1991
CHEVALIER, J.-M., EKELAND, I., FRISON-ROCHE, M.-A. (dir.), *L'idée de service public est-elle encore soutenable ?*, Paris, PUF, 1999
CHEVALLIER, J., 1986, « Réflexions sur l'institution des autorités administratives indépendantes », JCP, Doctrine, n° 3254
CHEVALLIER, J., « La réforme de l'Etat et la conception française du service public », *Revue française d'administration publique*, 77, 1996, p. 189-205
CHEVALLIER, J., « L'évolution du droit administratif », *Revue du droit public*, 5-6, 1998, p. 1794 *sqq.*
CHEVALLIER, J., « La régulation juridique en question », *Droit et société*, 49, 2001, p. 827-846
CHEVALLIER, J., « L'Etat régulateur », RFAP, 111, 2004, p. 473-482
CHEVALLIER, J., *L'Etat post-moderne*, Paris, LGDJ, 2004
CHEVALLIER, J., « Régulation et service public », manuscrit, à paraître dans les actes du colloque sur la régulation de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense, décembre 2009
COLLIARD, C.-A., TIMSIT, G. (dir.), *Les autorités administratives indépendantes*, Paris, PUF, 1988
CONSEIL D'ETAT, *Rapport public. Les autorités administratives indépendantes*, Etudes et Documents du Conseil d'Etat, 35, 1984
CONSEIL D'ETAT, *Rapport public. Les autorités administratives indépendantes*, Etudes et Documents du Conseil d'Etat, 52, 2001
DU MARAIS, 2004, *Droit public de la régulation économique*, Paris, Sciences-Po-Dalloz
FRISON-ROCHE, M.-A., « Le droit de la régulation », *Recueil Dalloz*, 2001, p. 610 *sq.*
FRISON-ROCHE, M.-A., « La régulation, objet d'une branche du droit ? », *Les Petites Affiches*, n° 110, 2002, p. 41 *sqq.*
FRISON-ROCHE, M.-A., « Définition du droit de la régulation économique », *Recueil Dalloz.*, 2004, p. 126 *sqq.*

FRISON-ROCHE, M.-A., « Les nouveaux champs de la régulation », *Revue française d'administration publique*, 2004, p. 53-63
FRISON-ROCHE, M.-A. (dir.), *Règles et pouvoirs dans les systèmes de régulation*, Paris, Presses de Sciences-Po, 2004
FRISON-ROCHE, M.-A. (dir.), *Les régulations économiques : légitimité et efficacité*, Paris, Presses de Sciences Po, 2004
FRISON-ROCHE, M.-A. (dir.), *Le rôle des Cours suprêmes en matière économique* (Dossier scientifique du colloque du même nom, CESE, 25 janv. 2010)
GUEDON, M.-J., *Les autorités administratives indépendantes*, Paris, LGDJ, 1991
LOMBARD, M. « Institutions de régulation économique et démocratie politique », *Actualités juridiques - droit administratif*, 10, 2005
LOMBARD, M. (dir.), *Régulation économique et démocratie*, Paris, Dalloz, 2006
LOMBARD, M., *L'Etat schizo*, Paris J.-C. Lattès, 2007
MARCOU, G., « La notion juridique de régulation », *Actualités juridiques - droit administratif*, 2006, p. 347,
MARCOU, G., « L'ordre public économique aujourd'hui. Un essai de redéfinition », *Annales de la régulation*, 2009, p. 79-103
MIAILLE, M., (dir.), *La régulation entre droit et politique*, Paris, L'Harmattan 1995
TEITGEN-COLLY, C., 1990, « Les instances de régulation et la Constitution », *Revue du Droit Public*, 106, p. 153-161
TEUBNER, G., *Le droit, un système autopoïétique*, Paris, PUF, 1993
TEUBNER, G., *Droit et réflexivité. L'auto-référence en droit et dans l'organisation*, Paris, LGDJ, 1996
TIMSIT, G., « Les deux corps du droit. Essai sur la notion de régulation », Revue française d'administration pulique, 78, 1996, p. 375-394,
TIMSIT, G., « Normativité et régulation », *Cahiers du conseil constitutionnel*, 21, 2006
ZOLLER, E., « Les agences fédérales américaines, la régulation et la démocratie », *Revue française de droit administratif*, 2004, p. 757-771

# Table des matières

**RESUME** ..... **3**
**Remerciements** ..... **4**
**Introduction** ..... **9**
*1. L'autorité : aspects d'un phénomène* ..... 9
*2. L'essence de l'autorité* ..... 11
*3. Autorité et démocratie : la critique comme opérateur de justification* ..... 14
*4. Structure de cette étude* ..... 16
**Première partie** ..... **19**
**Chapitre 1** ..... **21**
**Connaître l'action** ..... **21**
1.1 Les deux méthodes ..... 21
1.2 Théorie de la pratique et analyse objective de l'action ..... 28
La double rupture : une autre théorie de la pratique ..... 28
Le statut pratique de la théorie : la notion de « critique » et l'intériorisation discursive de la contradiction ..... 32
La question du raisonnement pratique ..... 37
Raisonnement pratique et jugement politique : une analyse incomplète ? ..... 41
1.3 Langage et pouvoir : de la théorie de la pratique à la logique de l'action ..... 49
Une confusion de Pierre Bourdieu ..... 49
Le phénomène du langage et la dimension normative du discours ..... 52
**Chapitre 2** ..... **59**
**Juger de la science** ..... **59**
2.1 Nature, culture et « schèmes de la pratique ». ..... 59
Vers l'universel : une anthropologie cognitive. ..... 59
Le schématisme comme paralogisme ..... 65
Identités et relations : de l'ontologie à la pratique ..... 68
2.2 Le mode d'être des collectifs et la sémiologie des relations. ..... 76
La sociologie des sciences: une épistémologie politique ..... 76
Un monde de mots : la reformulation de la modernité, unique horizon pratique de la sociologie de la traduction ..... 79
2.3 Des catégories de l'être aux structures discursives. ..... 86
Abandonner le problème de l'être : le langage et l'expérience ..... 86

Symboles et signes ..... 90
De la mythologie à la politique du langage ..... 93
La forme logique des actes ..... 97
Retour sur la pensée sauvage ..... 104
**Chapitre 3 ..... 107**
**Analytique des rapports de pouvoir ..... 107**
3.1 Force, pouvoir et mesure ..... 107
Force ou justification : une alternative inévitable ? ..... 107
Métacritique et disjonctions symboliques ; l'origine de l'obligation ..... 113
3.2 Force, violence et politique ..... 120
Le statut épistémologique de l'épreuve ; l'authenticité ..... 120
Force et violence : la finitude naturelle de la capacité d'agir ..... 123
Violence et justice : la politique et le jeu du pouvoir ..... 127
3.3 L'analyse du pouvoir comme pratique de la liberté ..... 132
La « réflexion » comme entreprise de connaissance de soi ..... 132
Philosophie, politique et histoire des normes ..... 139
**Deuxième partie ..... 151**
**Titre I ..... 155**
**Chapitre 4 ..... 157**
**Le concept d'Etat et la dimension politique de l'anthropologie ..... 157**
4.1 L'enchantement du « désenchantement » : la politique comme activité rationnelle ..... 157
La politique saisie par la religion ? ..... 157
La rationalité ambiguë de l'Etat (Max Weber) ..... 163
4.2 L'Etat et le discours anthropologique ..... 166
L'Etat, la politique et l'anthropologie moderne ..... 166
L'Etat, la politique et l'anthropologie classique ..... 170
4.3 L'anthropologie politique comme dynamique des relations sociales : de l'Etat au gouvernement ..... 174
Analytique du pouvoir : symbolisme et rituel ..... 174
De l'Etat au gouvernement : le difficile héritage de Durkheim ..... 180
La comparaison, seul horizon possible de l'évaluation des institutions ? ..... 185
**Chapitre 5 ..... 197**
**Analytique de l'institution ..... 197**
5.1 Le mode d'être de l'institution ..... 197
Une élaboration naturelle des institutions ? (John Searle) ..... 197
L'institution et les raisons de l'action (Vincent Descombes) ..... 202
5.2 L'institution et la justification de l'ordre social ..... 206

L'axiologie descombienne ..... 206
Durkheim, lecteur de Rousseau : y a-t-il une définition objective de la volonté générale ? ..... 216
5.3 De la science à la morale : les confusions de Durkheim ..... 223
L'épistémologie sociale des classifications ..... 223
Une physique spirituelle de l'autorité ..... 226
La sémiologie substantielle du pouvoir : « la partie vaut le tout » ..... 233
5.4 Les logiques de l'imputation ..... 241
L'institution révélée : la dramatique de la parole ..... 241
Institution et idéologie ..... 248
Liberté et responsabilité individuelles : la question de l'imputation ..... 250
**Titre II ..... 257**
**Chapitre 6 ..... 259**
**La théorie de la représentation démocratique ..... 259**
6.1 La typologie classique des régimes et le paradigme moderne du consentement ..... 259
Représentation et démocratie : retour sur une étrange disjonction historique ..... 259
La dimension objective de la légitimité moderne : l'ordre de la justification ..... 264
6.2 La naturalité de la représentation en question ..... 268
L'analyse naturaliste de la représentation ..... 268
L'anti-naturalisme et ses limites ..... 272
6.3 Eléments d'une histoire politique de la représentation démocratique ..... 282
La représentation dans les théories classiques du droit naturel ..... 282
La représentation et la « doctrine révolutionnaire » française ..... 287
6.4 Souveraineté nationale et représentation dans la doctrine républicaine classique ..... 294
Volonté générale et législation : Esmein, lecteur de Rousseau ..... 295
Le constitutionnalisme politique de Carré de Malberg ..... 301
**Chapitre 7 ..... 316**
**Analytique de la décision publique ..... 316**
7.1 La délibération dans le cadre du gouvernement représentatif ..... 316
La délibération chez John Stuart Mill ..... 316
L'élargissement du paradigme délibératif chez Bernard Manin ..... 323
7.2. Les critiques inachevées du gouvernement représentatif ..... 327
Représentation et légitimité chez Marx ..... 327
Schumpeter et la mentalité primitive des citoyens ordinaires ..... 332
Confusions et ambivalences de la sociologie critique ..... 335
Un aveuglant dévoilement : la mythification de la représentation chez Carl Schmitt ... 338
7.3 L'égalité devant la nature et l'humanisation dans la loi ..... 345

Les bords de la délibération ..... 345
L'égalité et les jeux de la distinction ..... 350
Démocratisation et humanisation ..... 356
7.4 La dynamique de la vie commune ..... 359
La raison du pouvoir ..... 359
Les procédures rituelles de la politique ..... 362
**Troisième partie ..... 368**
**Chapitre 8 ..... 370**
**Etat et société ..... 370**
8.1 Des modalités de l'autorité en général ..... 370
Deux positions corrélatives ..... 370
Deux types d'organisation sociale ..... 375
8.2 Devant la société, l'Etat ? L'unité des institutions ..... 385
Hegel et le fondement étatique des relations sociales ..... 385
Institution ou naturalité du social ? L'occultation philosophique du phénomène de l'autorité ..... 392
8.3 Le gouvernement de la solidarité ..... 397
Fondements théoriques ..... 397
Techniques et résultats ..... 403
Par-delà la société et l'Etat : l'ordre « social » ..... 407
**Chapitre 9 ..... 414**
**L'Etat et la notion de service public ..... 414**
9.1 La source sociale du droit chez Maurice Hauriou ..... 414
Le droit, instrument de la rédemption sociale de l'individu ..... 415
La procédure comme instrument institutionnel ..... 423
9.2 La politique objective et la crise du concept d'Etat ..... 429
La représentation et le dépassement politique du droit public ..... 429
L'institution, au-delà de l'Etat ..... 434
Les incertitudes de la puissance publique : police économique et propriété publique ..... 440
9.3 Règle, force et solidarité : Duguit et l'Etat de service public ..... 445
L'objectivité de la règle et le fondement social de l'obligation juridique ..... 445
Une analyse anti-subjectiviste des rapports sociaux ..... 450
Des actes juridiques aux fonctions étatiques ..... 454
Normes réelles et constructions juridiques ..... 459
9.4 L'Etat de service public ..... 467
Les prudences de Léon Duguit ..... 467
La laborieuse invention d'un paradigme ..... 473

Service public et justice sociale ..... 479
**Chapitre 10 ..... 484**
**L'Etat régulateur ..... 484**
10.1 Naissance du gouvernement néolibéral ..... 484
L'expérience moderne du gouvernement ..... 484
Les tensions du libéralisme ..... 491
Un tournant subjectiviste et anti-naturaliste ..... 495
10.2 Le radicalisme institutionnel de F. A. Hayek ..... 500
La distinction des ordres ..... 500
La confusion des raisons ..... 504
L'autodestruction des institutions et du monde social ..... 509
10.3 Les règles de l'organisation ..... 515
La rationalité du management public : « chacun pour soi » et « sauve qui peut » ? ..... 515
Eléments d'épistémologie de la gouvernance : la théorie des organisations ..... 523
Evaluer le management ? ..... 529
10.4 Le jeu des institutions ..... 534
Généalogie des institutions de régulation ..... 534
La réglementation, mode de gestion adaptée aux biens publics ..... 539
Délégation et contrôle : l'impossible équation de la régulation « indépendante » ..... 546
**CONCLUSION ..... 558**
**Autorité et liberté ..... 560**
*1. De la vérité de l'autorité à la liberté dans l'autorité* ..... 560
*2. Repenser démocratiquement l'autorité : représentation et intérêt individuel* ..... 564
*3. Sortir du libéralisme ?* ..... 568
**BIBLIOGRAPHIE ..... 572**