
dossier

Efficacité : normes et savoirs (Coordination : T. Berns et D. Pieret)

Introduction	p. 2
Gaëlle Jeanmart : « L'efficacité de l'exemple »	p. 4
Thibault Le Texier : « D'un principe de justice à un standard d'efficacité : la rationalité régaliennne à l'épreuve de la logique gestionnaire »	p. 49
Denis Pieret : « Efficacité et efficience selon François Jullien »	p. 70
Géraldine Brausch : « Un détour par les stratèges de Jullien pour relire les analyses stratégiques de Foucault »	p. 80
Laurence Bouquiaux : « De la déraisonnable efficacité des modèles »	p. 109
Antoinette Rouvroy : « Pour une défense de l'éprouvante inopérationnalité du droit face à l'opérationnalité sans épreuve du comportementalisme numérique »	p. 127
Thomas Berns : « L'efficacité comme norme »	p. 150

varia

Manuel Cervera-Marzal : « Vers une théorie de la révolution non-violente »	p. 164
--	--------

echos

Antoine Janvier : « Pour une analyse matérialiste, généalogique et métapsychologique de la religion. Présentation de André Tosel, <i>Du retour du religieux : scénarios de la mondialisation culturelle I</i> , Paris, Kimé, 2011 »	p. 185
---	--------

intervention

Vincent Bonnet : « Act Up : "Mon identité n'est pas nationale"... ni homosexuelle »	p. 198
---	--------

dossier

Droit et philosophie du langage ordinaire

(Coordination : T. Berns et D. Pieret)

Introduction

Le présent dossier rassemble une partie des travaux réalisés dans le cadre d'un séminaire de recherches mené durant à l'automne 2009 à l'université de Liège. L'argument s'appuie sur le constat que l'efficacité semble être devenue une donnée centrale du monde contemporain dans la mesure où elle occupe véritablement l'espace de la norme. En témoignent de nombreux phénomènes propres au monde contemporain, dans lesquels la production de savoirs et de normes est pensée entièrement à partir de son efficacité : le gouvernement du monde universitaire par l'évaluation, le développement des environnements intelligents et des activités de profilages, la transformation de l'entreprise en acteur politique responsable, vecteur de diffusion des droits de l'homme et des idées démocratiques.

Quels changements dans la nature de la norme et dans la nature de la connaissance découlent de ce nouveau type de gouvernement entièrement concentré sur son efficacité ? Une norme tendancielle, exprimée en quota, momentanée, sans cesse réformée, prétendant épouser la singularité des acteurs sur lesquels elle porte, etc. est-elle encore une norme ? Un savoir constitué d'une suite de corrélations et produit de manière automatisée, dont la première vertu est la masse de données qui lui permet d'émerger, est-il encore une connaissance, aussi objectif et efficace que soit ce savoir ? L'efficacité, souvent constatée, d'une norme ou d'un savoir ne se limite-t-elle pas à la réussite auto-référée du processus engagé ?

Les textes qui suivent s'attachent à élucider cette notion peut thématifiée en philosophie. Gaëlle Jeanmart fournit une perspective historique et critique sur l'usage de l'exemple et son efficacité dans l'édification morale et dans l'histoire. Thibault Le Texier étudie l'emprise d'une « rationalité managériale » sur les institutions des

sociétés industrielles qui s'accompagne d'un glissement du principe de justice vers un impératif d'efficacité. Denis Pieret propose une synthèse des travaux de François Jullien, l'un des seuls philosophes à avoir affronté directement le thème de l'efficacité, de manière à opérer un déplacement par rapport au « pli » européen de la modélisation, ce cadre impensé dans lequel nous pensons l'efficacité comme adéquation entre la fin et les moyens. Géraldine Brausch revient vers Michel Foucault, à partir de Jullien, pour relire ses analyses du pouvoir et donner corps à la notion récurrente chez Foucault, mais mal définie, de stratégie. Laurence Bouquiaux repense la « déraisonnable efficacité des mathématiques dans les sciences naturelles » en prenant François Jullien à contrepied : ce qui réussirait dans les sciences, ce ne serait pas l'application d'un modèle idéal à la réalité, mais une lente transformation du potentiel de situation. Antoinette Rouvroy s'intéresse à la « création numérique de la réalité » pour dessiner, face à la normativité juridique, une « normativité algorithmique » ; à partir de la concurrence entre ces deux normativités, elle invite à reconceptualiser le « sujet de droit ». Thomas Berns, après avoir pris, à la suite d'Agamben, le langage comme idéal d'efficacité, étudie les nouvelles formes de normativités, inscrites dans une rationalité actuarielle et pensées comme immanentes au réel. Dans cette perspective, la norme efficace est une norme qui n'apparaît pas. « Telles des forces invisibles, les normes veillent au bon ordre des choses », dit la Commission européenne.

Gaëlle Jeanmart : « **L'efficacité de l'exemple** »

Introduction

Le point de départ de cette réflexion vient d'un constat que nous avons fait dans notre réflexion sur l'histoire philosophique du courage¹ : au seuil des Temps modernes, on assiste à la disparition du discours sur le courage et à la remise en question des présupposés à la base de la morale antique et de son analyse du courage. Le pari des Modernes semble être celui d'une moralisation immanente des individus guidés par leurs intérêts et sous la contrainte d'une vie collective. Ce processus de moralisation repose sur les dispositifs socio-économiques qui rendent possible la vie commune bien davantage que sur un rapport que le sujet moral responsable entretiendrait à lui-même et par lequel il s'obligerait à agir selon un idéal. Or, dans la production quasi mécanique du courage par les récits héroïques, la mort du héros prend précisément sens comme sacrifice et don gratuit pour une collectivité et la commémoration de cette mort ou de cet exploit a pour fonction de susciter la cohésion du groupe et un esprit d'émulation autour du héros présenté en modèle. On trouve une présentation parlante de ce processus de moralisation et de civilisation par l'exemplarité dans le dialogue que Platon consacre à l'oraison funèbre :

« Ils (les orateurs) célèbrent la cité de toutes les manières et font de ceux qui sont morts à la guerre et de toute la lignée des ancêtres qui nous ont précédés et de nous-mêmes, qui sommes encore vivants, un tel éloge que moi qui te parle, Ménéxène, je me sens tout à fait grandi par leurs louanges et que chaque fois je reste là, plus généreux, plus beau. (...) cette haute idée que j'ai de ma personne dure au moins trois jours ! » (*Ménéxène*, 235a-b).

Le récit des actes héroïques semble pouvoir susciter un enthousiasme qui donne une force, un élan irrésistible pour passer à l'acte et imiter le héros loué pour la survie de la patrie. Si le courage est resté une vertu moderne, serait-ce alors seulement en tant que pris dans une telle « mécanique » de civilisation et, particulièrement, sous la forme de récits incitateurs de vies exemplaires ? Ou bien la moralisation par les récits légendaires et héroïques a-t-elle subit elle aussi une crise à

¹ T. Berns, L. Blésin, G. Jeanmart, *Du courage. Une histoire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, « Encre marine », 2010.

l'époque Moderne ?

L'objectif de cette réflexion est de comprendre, d'une part, les différents ressorts de cette mécanique du courage des récits de vie exemplaires, d'autre part, la pédagogie sur laquelle ils s'appuient pour rendre « plus généreux, plus beau », et, aurait-on pu ajouter, « plus courageux », et enfin les différentes manières de penser l'efficacité ou la performativité de l'exemple.

Le thème de l'efficacité de l'exemple renvoie à une évidence : un acte héroïque ou vertueux aurait de soi, ou plutôt grâce au récit qui en est fait, des potentialités incitatives incontestables, qu'il faudrait mettre en avant et tenter d'utiliser pour lutter contre l'impuissance d'un raisonnement, et plus largement de toute théorie, en matière d'incitation à la pratique vertueuse. On serait tenté ainsi de mettre dos à dos l'impuissance morale du discours intellectuel, philosophique, du discours de vérité en somme, et l'efficacité éthique du récit d'aventures, sa puissance de transformation de l'*éthos* des auditeurs.

La réflexion menée ici a pour but de recadrer cette évidence, c'est-à-dire de la situer à l'intérieur d'une pensée déterminée de l'exemplarité, qu'on cherchera à caractériser dans le contraste avec d'autres pensées de l'exemplarité. Cette manière de recadrer une évidence a pour objectif d'inviter à la prise en considération des présupposés sur lesquels l'évidence repose et qu'il faudrait assumer dès lors qu'on veut continuer à y souscrire. Il s'agirait donc ici de développer une pensée critique de la morale de l'exemple. Non au sens où il faudrait nécessairement renoncer à une telle morale, mais simplement au sens où il faudrait à tout le moins en assumer l'épistémologie et l'anthropologie : quelle vision de l'homme, des moteurs de son action, de sa liberté assume une morale de l'exemple ?

Nous commencerons par répertorier quelques grands modèles épistémologiques qui ont pris en charge la pensée de l'exemplaire sous des déclinaisons diverses. Nous tenterons ensuite de proposer pour chaque modèle une définition qui lui est propre de l'efficacité, de sorte qu'aux différentes conceptions ou usages de l'exemplarité correspondent également différentes conceptions ou divers usages de l'efficacité. Cette tentative s'autorise de la manière même dont se sont formulées les théories de l'exemplarité dans une référence constante malgré leur diversité à l'efficacité. Il nous faudra donc interroger : l'efficacité a-t-elle un contenu, un objet : à quoi vise donc l'efficacité dans ces théories et sur quels mécanismes repose cette efficacité supposée de l'exemple ?

On pense souvent l'exemplarité en termes d'efficacité, mais inversement, l'exemple est-il un bon terrain pour penser l'efficacité ? Deux éléments permettent de voir en lui une bonne clé de lecture pour décrire les modèles de l'efficacité : d'une part,

l'exemple est ce qui permet aux philosophes de penser à la fois l'articulation du singulier et du général et celle du théorique et du pratique ; l'approche de l'efficacité via celle de l'exemplarité permet donc d'interroger : l'efficacité est-elle une affaire de circonstances, de situations singulières ou de modèles ? D'autre part, la notion d'exemple se situe à la frontière des deux champs de savoir à partir desquels on aborde traditionnellement la question de l'efficacité : la rhétorique et la morale. Sans nécessairement considérer que l'exemple est le lieu premier de l'efficacité, il permettra à tout le moins de questionner la nature de l'efficacité ou son objet : est-elle prioritairement une question de discours ou d'actes ? Y a-t-il une priorité ontologique ou chronologique de l'efficacité du discours sur l'efficacité des actes ?

De la même manière que nous visons à sortir d'une évidence de la morale de l'exemplaire véhiculée aujourd'hui notamment dans le discours managérial², nous souhaitons que cette réflexion conduise à sortir d'une évidence contemporaine : celle de l'efficacité comme critère pour juger de l'action ou de la parole humaine. L'efficacité est un mot d'ordre actuel qu'il ne faut pas tant dépasser que, plus modestement, penser. Non cependant dans la lignée des travaux de François Jullien, où il s'agit d'opposer une conception étrangère (chinoise en l'occurrence) de l'efficacité, centrée sur l'immanence des effets aux causes, à notre conception planificatrice occidentale qui envisage les moyens de parvenir à un but préalablement défini, ce but étant donc un objectif externe, transcendant le processus même de sa mise en œuvre. Nous resterons ici à l'intérieur de la tradition occidentale, pour voir s'y mêler des conceptions différentes, voire antagonistes, de l'efficacité. La critique moderne des modèles antérieurs de l'efficacité nous conduit à penser que si l'histoire avait des plis définitifs, si la critique permettait de tourner des pages sans espoir de retour, nous ne serions plus dans une ère de l'efficacité. Il faut alors aussi comprendre ce qui survit des modèles anciens de l'efficacité après leur mise en question à l'aube de la Modernité ; comprendre de quelle façon il est encore possible aujourd'hui de faire exemple, après la déconstruction moderne de l'héroïsme et d'une morale des grands archétypes moraux.

Cette approche historique de l'exemplarité se justifie aussi du fait que les deux notions d'exemplarité et d'efficacité engagent une compréhension de la notion

² Cf. notamment J. Greenberg, « Looking fair vs Being fair : managing impressions of organizational justice », *Research in Organizational Behavior*, 12 (1990), p. 111-157 et T. Melkonian, « Les cadres supérieurs et dirigeants face au changement imposé : le rôle de l'exemplarité », *Cahiers de Recherche*, n° 2006/07, p. 3-21. Pour avoir une idée du bon sens managérial portant l'intérêt pour la notion d'efficacité, cf. Melkonian, p. 12 : « L'énoncé n'est pas forcément efficace, il faut qu'il y en ait des preuves, comme dans le proverbe 'Il n'y a pas d'amour, il n'y a que des preuves d'amour' » (*Ibid.*, p. 12).

d'histoire en tant que genre littéraire propre à l'exemple³. À travers la pensée de l'exemple, il s'agit toujours de travailler sur une pratique du récit qui sélectionne ce qui est digne de mémoire pour un peuple. L'histoire des figures de l'exemplarité est aussi l'histoire de l'histoire, une vue sur les conceptions de l'historiographie en Occident. La pensée de l'exemplaire est une aide précieuse pour l'appréhension et la compréhension des manières dont l'histoire a été considérée et s'est écrite en prenant appui sur des exemples. Questionner l'efficacité de l'exemple, c'est alors aussi questionner l'efficacité qu'a eue, devrait ou ne devrait pas avoir l'histoire ; comme aussi les liens de l'histoire et de la pédagogie morale. Il nous reviendra en effet de voir sous couvert de quelle légitimation, l'historiographie a pu revendiquer une certaine efficacité pédagogique. Cette réflexion offre alors également quelques pistes pour une épistémologie de l'histoire considérée à partir d'une de ses notions fondatrices : l'exemple.

Le modèle logico-déductif (Aristote et Polybe)

C'est dans la *Rhétorique* qu'Aristote aborde la question de l'exemple comme moyen de convaincre. Or, la rhétorique n'est pas un art, mais une flatterie dont l'enjeu est précisément l'efficacité, c'est-à-dire la persuasion grâce au vraisemblable et non l'enseignement de la vérité. Chez Aristote, qui hérite sur ce point du *Gorgias* de Platon⁴, le genre rhétorique est tout entier dévalorisé en tant que discours de vulgarisation, adressé à ceux qui « n'ont pas la faculté d'inférer par de nombreux degrés et de suivre un raisonnement depuis un point éloigné » (*Rhét.* I, 1357a1sq.). La première théorie de l'exemple définit ainsi une approche critique de son efficacité qui semble d'ailleurs être un présupposé de toute approche intellectuelle de l'efficacité : du point de vue de la philosophie et de son attachement à la vérité, l'efficacité souffrirait d'une déficience ontologique parce qu'elle est une technique de persuasion adressée à un public inculte⁵. Et de ce point de vue négatif, l'exemple ne serait qu'un cas singulier auquel l'inférence d'une règle générale donne une certaine dignité.

³ C. Giordano décrit bien ce rapport de l'exemplarité et de l'histoire : « L'exemplarité, en tant qu'ensemble de vertus destinées à être admirées et si possible imitées, est en principe attribuée à des personnages du passé. L'exemplarité est donc transmise par la mise à jour de l'histoire » (« Gérer l'exemplarité : les saints, les héros et les victimes », in *La fabrication de l'exemplarité*, éditions de la Maison des sciences, 1998, p. 124).

⁴ On trouve dans le *Gorgias* de Platon et dans la *Rhétorique* d'Aristote les mêmes termes : *empeiria*, *tribè*, *atechnos* pour définir la rhétorique.

⁵ Dédain encore sensible aujourd'hui, où l'efficacité serait par excellence managériale, un gros mot pour ainsi dire aux yeux des philosophes.

Aristote considère en effet que dans la mesure où ils sont utilisés comme arguments rhétoriques tous les exemples sont des inductions ; l'exemple est une preuve fondée sur un raisonnement inductif utilisé en l'absence d'enthymèmes, c'est-à-dire de syllogismes :

« Il ressort clairement des *Topiques* (car il a été précédemment parlé du syllogisme et de l'induction) que s'appuyer sur plusieurs cas semblables pour montrer qu'il en est de même dans le cas présent est <ce que l'on a nommé> là une induction, ici un exemple » (Aristote, *Rhét. I*, 1356 a 12 sq.).

« L'induction procède par les particuliers pour atteindre au général » (*Top.*, I, 100a25 et 12, 105a13).

On peut reconstruire ce raisonnement inductif à partir d'un... exemple qu'Aristote propose en *Rhét. I*, 1357b26sq. :

« Denys aspire à la tyrannie, puisqu'il demande une garde ; autrefois, en effet, Pisistrate, ayant ce dessein, en demandait une, et quand il l'eut obtenue, il devint tyran ; de même Théagène à Mégare ; et tous les autres que l'on connaît deviennent des exemples pour Denys, dont pourtant on ne sait pas encore si c'est pour cette raison qu'il demande une garde. Tous ces cas particuliers rentrent sous la même notion générale selon laquelle tout aspirant à la tyrannie demande une garde ».

D'un fait singulier x a découlé un fait singulier y, de la répétition de ce lien entre faits singuliers – il faut donc au moins deux exemples⁶ et il faut aussi pouvoir apercevoir la similitude des cas –, on induit une règle générale ; c'est cette règle que l'on peut ensuite appliquer à un cas *jugé* similaire. La qualité d'un exemple repose donc d'une part sur la possibilité d'en induire un paradigme et d'autre part sur la similitude entre les faits singuliers dont on induit la règle d'abord, puis entre ces faits formant une catégorie ou un schème de comportement et la situation actuelle. On peut donc relever l'importance de l'analogie dans l'induction puisque c'est dans l'analogie

⁶ L'exemple lié à l'induction est opposé par P. Ouellet au paradigme qui peut se présenter seul parce qu'il joue le rôle de « modèle réduit », qui permet par exemple à un architecte ou un ingénieur de visualiser les problèmes techniques ou théoriques qu'ils cherchent à résoudre (P. Ouellet, « Par exemple... », statut cognitif et portée argumentative de l'exemplification dans les sciences du langage », M.J. Reichler-Béguelin (dir.), *Perspectives méthodologiques et épistémologiques dans les sciences du langage*, Bern, Peter Lang, 1989, p. 109). C'est le sens de Kuhn aussi : certains faits agissent comme des modèles ou des paradigmes pour l'établissement de programme de recherches. Et on peut aussi diagnostiquer une même fonction des variations eidétiques de la phénoménologie qui entendent faire le tour d'un objet paradigmatique pour découvrir de nouvelles facettes ou une structure de l'intentionnalité.

que l'exemple comme cas singulier devient modèle – autrement dit que l'exemple particulier se « paradigmatise » – et grâce à une similitude encore que le paradigme est applicable à la situation présente. Cette double opération met au jour l'ambivalence du terme « exemple », qui réfère à la fois au modèle (la conduite exemplaire à imiter) et à la copie (l'exemplaire d'un livre qui en est une reproduction), renvoyant ainsi à la fois ainsi au général, au type de conduite, et au particulier, au cas singulier. La tension entre exemple singulier et exemple-modèle, entre le *cas* (qui exemplifie) et le *paradigme* (qui sert de modèle) n'est pas ici une tension entre deux sens différents du terme « exemple », mais entre deux temps d'un même processus d'inférence, qui part du particulier pour atteindre le général.

Dans l'exemple proposé, la similitude n'est pas envisagée entre des faits singuliers ($x, y, etc.$), mais entre des chaînes causales ($x \Rightarrow y$). L'induction est donc ici une condition du mécanisme de paradigmatization : pour percevoir la similitude, il faut que les personnes ou les situations historiques évoquées à titre d'exemples (et donc considérées comme des cas singuliers) s'effacent derrière des schémas de comportement. C'est cette réduction à la structure des comportements qui fonde la similitude⁷. De la même façon, l'induction est une *condition* de l'application du paradigme à la situation : l'individu qui tire de l'exemple une ressource pour délibérer doit aussi réduire son propre comportement ou sa situation à une structure causale qui reproduit celle dégagée des exemples. Quoiqu'il soit largement dénigré, l'exemple demande donc un raisonnement.

À quoi sert ce raisonnement ? Cela dépend du type d'exemple.

« Il y a deux espèces d'exemples : l'une consiste à citer des faits antérieurs, une autre à inventer soi-même. Dans cette dernière, il faut distinguer d'une part la parabole, de l'autre les fables comme les ésopiques » (Aristote, *Rhét. II*, 1393a).

D'un côté donc les exemples « historiques », de l'autre les exemples « fictifs », fables ou paraboles.

« Les fables conviennent à la harangue et elles ont cet avantage que s'il est difficile de trouver des faits réellement arrivés qui soient tous pareils, il est facile d'imaginer des fables ; il ne faut les inventer, tout comme les paraboles, que si l'on a la faculté de voir les analogies, tâche que facilite la philosophie. Les arguments par les fables sont plus accessibles, mais les arguments par les faits historiques sont plus utiles pour la délibération ; car le plus souvent

⁷ Cette réduction au schéma de comportement se trahit dans le caractère répétitif et conformiste des exemples qui fixent le *mos maiorum* et qui sont toujours des exemples « traditionnels » (il y a un rapport évident du paradigmatique au traditionnel).

l'avenir ressemble au passé » (*Rhét.*, II, 1393a7-8).

Les deux types d'exemple renvoient à deux genres rhétoriques distincts : la harangue (c'est-à-dire le genre épideictique qui consiste à blâmer ou à louer) et la délibération (c'est-à-dire le genre délibératif qui consiste à conseiller ou à déconseiller)⁸. La harangue et la délibération sont deux genres à la frontière entre rhétorique et morale qui visent par le discours à susciter des actes vertueux pour l'épideictique ou à aider dans les choix à opérer dans l'ordre pratique pour la délibération. Le genre délibératif est dans l'ordre moral d'une qualité plus haute, d'une part parce que les questions dont il traite intéressent l'ensemble de la communauté et, d'autre part, parce que l'auditeur y exerce davantage son jugement. Cette dévalorisation du genre épideictique par rapport au genre délibératif rejaille alors tout naturellement dans une dévalorisation de la fable ou de la parabole par rapport aux exemples historiques, dévalorisation qu'on trouve très clairement exprimée chez Quintilien :

« Les fables (...) exercent ordinairement de l'influence sur les esprits frustrés et incultes, lesquels écoutent les fables avec plus de naïveté, et, séduits par le plaisir qu'ils éprouvent, croient aisément ce qui les charme » (*Inst. orat.*, V, IX, 19).

Si les exemples inventés ont l'avantage d'être « plus accessibles » et plus influents, cette accessibilité se gagne toujours sur la qualité probatoire de l'argument⁹.

⁸ Le troisième genre rhétorique est le genre juridique (défendre ou accuser) où le statut de l'exemple est notamment étudié par Quintilien dans ses *Institutions oratoires*.

⁹ On trouve le même type d'argument chez Jean de la Fontaine qui justifie ainsi l'accessibilité des fables à leur public enfantin, mais qui défend l'idée d'un processus de construction du raisonnement. La fable est nécessaire à la faible intelligence, mais elle contribue à la consolider : « ...Platon, ayant banni Homère de sa république, y a donné à Esope une place très honorable. Il souhaite que les enfants sucent ces fables avec le lait ; il recommande aux nourrices de les leur apprendre ; car on ne saurait s'accoutumer de trop bonne heure à la sagesse et à la vertu. Plutôt que d'être réduits à corriger nos habitudes, il faut travailler à les rendre bonnes pendant qu'elles sont encore indifférentes au bien et au mal. Or quelle méthode y peut contribuer plus utilement que ces fables ? Dites à un enfant que Crassus, allant contre les Parthes, s'engagea dans leur pays sans considérer comment il en sortirait ; que cela le fit périr, lui et son armée, quelque effort qu'il fit pour se retirer. Dites au même enfant que le Renard et le Bouc descendirent au fond d'un puits pour y éteindre leur soif ; que le Renard en sortit s'étant servi des épaules et des cornes de son camarade comme d'une échelle ; au contraire, le Bouc y demeura pour n'avoir pas eu tant de prévoyance ; et par conséquent il faut considérer en toute chose la fin. Je demande lequel de ces deux exemples fera le plus d'impression sur cet enfant. Ne s'arrêtera-t-il pas au dernier, comme plus conforme et moins disproportionné que l'autre à la petitesse de son esprit ? Il ne faut pas m'alléguer que les pensées de l'enfance sont d'elles-mêmes assez enfantines, sans y joindre encore de nouvelles badineries. Ces badineries ne sont telles qu'en apparence ; car dans le fond elles portent un sens très solide. Et comme, par la définition du point, de la ligne, de la

Exemple et conception de l'histoire dans le modèle logico-déductif

Si l'exemple historique permet de délibérer, c'est que l'histoire est conçue à partir du principe de causalité comme retour des mêmes schémas d'articulation des causes aux conséquences, qui sont aussi des articulations entre moyens et fins. Serait donc historique au sens aristotélicien du terme non pas l'événement parfaitement unique, mais le schéma qui se répète. L'exemple nomme donc toujours un ensemble logique et paradigmatique en puissance formé par la situation et par son issue qui, par leur retour constant, définissent une règle générale. C'est seulement à cette condition, qui fait son historicité propre, que l'exemple peut posséder une valeur pour la délibération, c'est-à-dire un caractère anticipatoire, qui permet à quelqu'un de voir sa propre situation, encore ouverte, sous l'éclairage d'une expérience antérieure, et de prendre ainsi une décision fondée sur la similitude entre sa situation et la règle causale dégagée des exemples historiques récurrents¹⁰.

Il y a cependant une curiosité dans la théorie aristotélicienne de l'histoire : il existe une tension évidente entre cette conception causale de l'histoire implicite dans la *Rhétorique* et celle qu'on trouve plus explicitement dans la *Poétique* :

« Le rôle du poète est de dire non pas ce qui a lieu réellement, mais ce qui pourrait avoir lieu dans l'ordre du vraisemblable (*to eikos*) ou du nécessaire (*to anankaion*). Car la différence entre l'historien et le poète (...) est que l'un dit ce qui a eu lieu, l'autre ce qui pourrait avoir lieu ; c'est pour cette raison que la poésie est plus philosophique et plus noble que l'histoire : la poésie traite plutôt du général (*ta katholou*), l'histoire du particulier (*ta kath'ekaston*). Le général, c'est le type de choses qu'un certain type d'homme dit ou fait vraisemblablement ou nécessairement (...). Le particulier, c'est ce qu'a fait Alcibiade ou ce qui lui est arrivé » (*Poét.*, I, 9, 51a36-51b10).

Pour faire jouer cette tension, on peut proposer un parallèle entre ce *kath'ekaston* et l'exemple évoqué dans la *Rhétorique* (Pisistrate demandant une garde parce qu'il aspirait à la tyrannie). Dans ce texte de la *Rhétorique*, Aristote identifie l'exemple à une induction, et donc à un cas singulier fondant une règle ; et il privilégie les exemples historiques dans le raisonnement inductif. Or, dans le chapitre 23 de la *Poétique*, il refuse cette possibilité : les histoires, dit-il, « sont l'exposé, non d'une

surface, et par d'autres principes très familiers, nous parvenons à des connaissances qui mesurent enfin le ciel et la terre, de même aussi, par les raisonnements et conséquences que l'on peut tirer de ces fables, on se forme le jugement et les mœurs, on se rend capable de grandes choses » (La Fontaine, *Fables*, préface de 1668, édition Pocket Classiques, Paris, 1989, p. 21-23).

¹⁰ Cf. Stierle, « L'histoire comme exemple, l'exemple comme histoire. Pour une pragmatique et une poétique du texte narratif », *Poétique* 10, 1972, p. 183.

action, mais d'une période unique avec tous les événements qui se sont produits dans son cours, affectant un seul ou plusieurs hommes et entretenant les uns avec les autres des relations *contingentes* » (23, 59a23-29). Dans l'exemple de Pisistrate, il faudrait donc enlever le « parce que » : l'histoire ne serait pas une étude des causalités, mais le relevé d'une succession purement contingente.

Pour rendre raison de ces tensions, on peut dire qu'Aristote ouvre dans la *Rhétorique* comme d'ailleurs dans la *Politique* un nouvel usage de l'histoire, une nouvelle pratique historique, à partir du genre qu'il a fondé : celui de l'histoire naturelle. Dans son seul ouvrage à porter le nom d'*historia*, le *peri ta zôa historiai*, Aristote propose en effet une méthode d'enquête historique distincte de l'histoire dans ses usages antérieurs ; il propose une pratique de l'histoire différente de la définition théorique de l'histoire : il faut d'abord, dit-il, faire l'histoire de chaque chose (*peri ekaston*), ensuite l'analyse des causes (*aitias*) et enfin en proposer la démonstration (*epideixis*)¹¹. Comme le souligne Zangara, « cette méthode est celle de l'induction »¹². Or, on retrouve précisément cette expression « d'enquête historique » (*euremênon historikon*) dans la *Rhétorique*, peu après l'exemple de Pisistrate : pour s'élever à une vue d'ensemble en matière de délibérations politiques, il est utile, dit Aristote, de faire une enquête historique sur les techniques de gouvernement des autres peuples (*tôn para toîs allois euremênon historikon eînai* – *Rhét.* I, 1359b30). Pour apercevoir que l'avenir ressemble au passé, il faut donc d'une part opérer un relevé du passé (ce qui correspond à la rationalité propre de l'histoire) et d'autre part proposer une analyse des causes (ce qui correspond à la rationalité philosophique). Cette méthode d'enquête plaide en somme pour une pratique philosophique de l'histoire dans une *typologie*. L'historien ne s'y abîmerait plus dans le « particulier », mais s'occuperait du « spécifique » (c'est-à-dire du particulier intelligible) ; il s'occuperait du « type » plutôt qu'il ne tenterait de décrire singulièrement chaque représentant d'une espèce, chaque singularité individuelle. C'est la typologie qui donne à l'histoire et à ses exemples une fonction essentielle dans la délibération.

On pourrait sans doute voir la réalisation de cette méthode aristotélicienne d'enquête typologique dans le projet polybéen d'une histoire universelle. Polybe offre en effet précisément cette « vue d'ensemble » que souhaitait Aristote notamment dans sa *Politique*, dans une méthode que Polybe qualifie lui-même de démonstrative et qu'il fonde sur une étude de la causalité :

« On doit attacher moins d'importance, lorsqu'on écrit ou qu'on lit l'histoire, au

¹¹ Cf. *Hist. An.*, I, 6, 491a6.

¹² A. Zangara, *Voir l'histoire. Théories anciennes du récit historique*, Paris, Vrin/EHESS, « Contextes », 2007, p. 116.

récit des faits en eux-mêmes qu'à ce qui a précédé, accompagné ou suivi les événements ; car si l'on retranche de l'histoire le pourquoi, le comment, ce en vue de quoi l'acte a été accompli et sa fin logique, ce qu'il en reste n'est plus qu'un morceau de bravoure et ne peut devenir objet d'étude ; cela distrait sur le moment mais ne sert absolument à rien dans l'avenir » (Polybe, *Histoires*, III, 31. 11-13).

C'est cette quête causale qui permet d'envisager de sortir de la pure contingence et qui est utile « dans l'avenir », c'est-à-dire qui s'offre à un usage délibératif. Ainsi, Polybe peut-il proposer une théorie du cycle des régimes politiques, l'*anacyclosis*, dont l'enjeu est précisément d'ouvrir la voie à la stabilité du régime par la compréhension des ressorts du cycle.

La détermination des causes implique que l'histoire comme typologie se doit d'être un art du jugement plutôt que du constat portant sur le singulier contingent. Que l'exemple soit considéré comme mode de preuve à partir de l'induction signifie qu'il est également et fondamentalement lié à un jugement.

L'efficacité de l'exemple dans le modèle logico-déductif

Historiquement, l'efficacité a donc d'abord été un concept rhétorique : c'est l'efficacité d'un discours qui agit. Le langage est donc le lieu premier de l'efficacité. Et l'efficacité n'est pas pensée encore en termes de passage à l'acte, mais de modification des convictions (*pistis*). Ainsi, la démonstration se définit essentiellement par l'effet perlocutoire proprement intellectuel qu'elle est censée produire : elle convainc.

L'efficacité de l'exemple dans ce modèle est donc une efficacité probatoire ; l'exemple sert comme élément d'une démonstration – avec la tension qui existe entre l'efficacité (dévalorisée en tant que liée à la persuasion) et la qualité de la méthode de preuve. Nous sommes dans le registre dévalorisé de l'efficacité (et dévalorisé précisément du point de vue de la logique), mais il s'agit tout de même de mesurer cette efficacité à la qualité probatoire du raisonnement et non à sa capacité incitative¹³.

¹³ Approche paradoxale que l'on retrouve explicitée peut-être chez Jean Beaufret dans un article intitulé « Kant et la notion de *Darstellung* », où il propose de répertorier les différents modes de « présentation » d'un concept. Partant de la distinction connue entre pensée et connaissance et de l'axiome selon lequel un concept sans intuition est vide, une intuition sans concept est aveugle, Beaufret souligne que l'exemple est indispensable au jugement dans la mesure où il met sous les yeux *au moins* une image de la chose sur laquelle il porte. C'est cependant aussi le plus faible des modes

L'efficacité de l'exemple comme mode de preuve repose à la fois sur la qualité de l'analogie et sur la qualité de l'induction. Ce qui implique d'abord une approche critique de l'analogie :

« L'exemple ne présente les relations ni de la partie au tout, ni du tout à la partie, ni du tout au tout, mais seulement de la partie à la partie, du semblable au semblable, lorsque les deux termes rentrent dans le même genre, mais que l'un est plus connu que l'autre » (Aristote, *Rhét.* I, 1357b26sq).

« Il faut donc examiner si la similitude est totale ou partielle, afin de l'appliquer dans sa totalité ou seulement pour la part qui sera utile » (Quintilien, *Inst. orat.*, V, XI, 6)¹⁴.

L'approche critique de la déduction implique quant à elle ce privilège reconnu par Aristote déjà des faits historiques sur les fables, et qu'on retrouve aussi chez Quintilien :

« Parmi les arguments de ce genre (par similitude), le plus efficace (*potentissimum*) est celui que nous appelons proprement l'exemple, c'est-à-dire le rappel d'un fait historique ou présumé tel, qui sert à persuader l'auditeur de l'exactitude de ce que l'on a en vue » (Quintilien, *Inst. orat.*, V, XI, 6).

Dans la mesure où la valeur de l'exemple repose sur sa force inductive, l'exemple historique est plus « puissant » ou « plus efficace ». L'induction permet de conclure d'un ensemble de cas particuliers réellement advenus à une règle générale que l'on peut invoquer dans des cas semblables et qui nous permet d'en postuler l'issue. À vrai dire, on voit même mal comment opérer une induction à partir d'un fait

de la *Darstellung* : « S'il est indispensable à une connaissance qui prétend se mettre au clair avec elle-même, ses inconvénients dépassent largement ses avantages parce qu'il n'est rien d'originel. La présentation par l'exemple n'est donc pas le sommet de la *Darstellung*. Aristote avait bien raison de dire que l'exemple n'était qu'une 'figure de la rhétorique' et non le fond de la philosophie » (Beaufret, *art.cit.*, in *Dialogue avec Heidegger*, t. II, Minuit, « Philosophie moderne », 1973, p. 83).

¹⁴ Quintilien propose en exemple un dialogue entre la femme de Xénophon et celle de Périclès, Aspasia : « - Aspasia : Dis-moi, je te prie, toi qui est l'épouse de Xénophon, si ta voisine avait de l'or plus fin que le tien, préférerais-tu le sien ou le tien ? – Le sien, dit-elle – Et si ses vêtements et le reste de ses parures féminines étaient d'un plus grand prix que les tiens, préférerais-tu les tiens ou les siens ? – Les siens, certainement, répondit-elle. – Alors, voyons, dit Aspasia, si elle avait un mari meilleur que le tien, préférerais-tu ton mari ou le sien ? À cette question, la femme rougit, non sans raison ; elle avait eu tort en effet de répondre qu'elle aimait mieux l'or d'autrui que le sien, ce qui est mal. Mais, si elle avait répondu qu'elle aimerait mieux que son or fût comme celui de sa voisine, elle aurait pu répondre pudiquement qu'elle aimerait mieux que son mari ressemblât à celui qui est meilleur que lui » (Quintilien, *Inst. orat.*, V, XI, 28-29). Les similitudes peuvent tromper, conclut Quintilien, il faut donc examiner si « ce qui est inféré est semblable » (V, XI, 26-27).

inventé ; quelle serait la valeur probatoire d'une règle générale tirée de situations fictives ?

Le modèle épictétique de l'exemple (Cicéron et Plutarque)

Dans ce deuxième modèle, l'idée aristotélicienne d'une récurrence des événements qui fonde l'histoire comme nouveau régime discursif rationnel étudiant la causalité, fonctionne comme prémisse à l'idée que l'avenir *doit* s'employer à ressembler au meilleur du passé.

On considère communément, depuis un article célèbre écrit par un historien allemand, Kosselleck, qu'avec Cicéron se joue un tournant dans la conception de l'histoire concentré dans une expression du *De oratore* : « *Historia magistra vitae* », l'histoire est une école de vie. L'histoire doit donc être composée comme un recueil d'exemples (*plena exemplorum est historia*, *De div.* I, 50) destinés à diriger d'autres vies. En réalité, on peut dire que l'histoire est toujours comme chez Aristote un *art pédagogique relevant de la morale*, ce qu'elle restera jusqu'au XVII^e siècle, mais leur conception de la morale est distincte et elle implique une conception différente de l'exemple et de l'exemplarité.

L'exemple n'est plus prioritairement un exemple historique « utile » à la délibération, mais un exemple (éventuellement fictif) envisagé dans le cadre de l'épictétique. L'exemple n'est plus une étape du raisonnement, mais un élément narratif. L'« exemple » et la « narration » sont si bien identifiés dans le monde romain que l'on trouve dans les glossaires latins une pure équivalence entre *exemplare* et *narrare* qui a pour conséquence de faire disparaître la fonction probatoire de l'exemple chez Aristote. L'exemple doit frapper l'imagination pour convaincre, mais ce n'est plus la répétition et la similitude entre ces cas répétés qui fait la force persuasive de l'exemple, mais le charme du récit.

La question rhétorique « comment convaincre ? » se formule désormais explicitement dans les termes d'une efficacité mécanique, dont le champ est toujours celui de la morale, mais relevant cette fois non d'une théorie du jugement inductif mais d'une pédagogie de la *mimèsis* : comment encourager tel geste (moralement bon) par son récit ? Entre les deux, ce qui est supprimé, c'est précisément la liberté intellectuelle de la délibération comme moteur de l'action moralement bonne. Il faut rendre l'imitation de l'acte exemplaire aussi nécessaire que possible. La morale n'est plus simplement le champ délibératif des décisions à prendre dans l'ordre pratique de la façon la plus éclairée qui soit, par un art historique de la causalité ; elle devient plus

clairement déontique : ce n'est plus une morale du jugement, mais des règles ou des codes préétablis qu'il faut rendre plus efficaces par leur mise en récit.

L'exemplarité n'est plus pensée à partir de l'induction, qui supposait une collection, dont la comparaison autorisait le relevé d'une structure commune permettant ainsi de sortir de la contingence en dégagant une causalité, laquelle détermine une règle d'action. Il ne s'agit plus seulement de convaincre de la vraisemblance d'un enchaînement entre des faits passés et leurs conséquences souhaitables ou non, mais d'obtenir une action conforme à un exemple considéré d'emblée comme « bon exemple du bon ». Ce type d'exemple, c'est le *paradigme* : il n'a pas besoin d'une collection parce qu'il représente d'emblée l'exemple type¹⁵. Ici l'exemple est une monstration immédiate de la règle de conduite ou de la valeur morale, plutôt qu'une démonstration. Car, comme le dit Quintilien, « le genre épictique me semble avoir moins le pouvoir de démontrer (*demonstrationis vim*) que le pouvoir de montrer (*quam ostentationis*) » (*Inst. orat.* III, 4, 13).

Les *Vies des hommes illustres* de Plutarque mettent précisément en scène cette exemplarité de la harangue ; leur enjeu est de « faire voir la valeur » dans la conduite éclatante pour encourager sa *mimèsis* :

« Il faut diriger la pensée vers des spectacles qui, par l'attrait du plaisir, la ramènent au bien qui lui est propre. Ces spectacles, ce sont les actions inspirées par la vertu, qui font naître chez ceux qui en prennent connaissance une émulation et une ardeur qui les pousse à les imiter (*eis mimèsin empoiein*) » (*Vie de Périclès*, 2, 3-4)¹⁶.

On retrouve cette idée même dans la *Vie de Numa* où Plutarque s'appuie sur Platon et l'idée qu'il défend dans la *République* d'un règne utile des philosophes qui doivent assurer à la fois par leurs discours et par leur exemple la supériorité de la vertu sur le vice :

« Dès ce moment, il n'est plus même besoin d'user de contraintes ou de menaces avec la multitude : en apercevant la vertu de l'exemple visible (*eudelôi paradigmati*) et la conduite éclatante (*lamtrôi tôi biôi*) de son chef, elle embrasse elle-même volontairement (*ékousiôs*) la sagesse et tous unis ensemble par l'amitié et la concorde pratiquent la justice et la modération » (*Vie*

¹⁵ Cette différence recoupe celle entre *exemplum* et *exemplar* établie par M.-Cl. Malenfant, *Argumentaires de l'une et l'autre espèce de femme. Le statut de l'exemplum dans les discours littéraires sur la femme (1500-1550)*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2003. Sur l'*exemplum*, le livre de référence est celui de John Lyons, *Exemplum. The rhetoric in early modern France*, Princeton University Press, 1989.

¹⁶ Cf. également *Vie de Numa*, 20, 11.

de Numa, 20, 4).

Plutarque distingue ainsi le régime de la loi du régime de l'amitié ou de la concorde sociale en tant qu'ils entraînent deux modes de persuasion distincts : la contrainte, la menace et la répression légales d'un côté, l'exemplarité morale volontaire de l'autre¹⁷.

Cette version épictétique de l'exemple qui montre fait relever celui-ci d'un acte d'ostension verbale, comme celui que nous posons quand nous voulons expliquer ce qu'est une table à un étranger qui n'en a jamais connu en lui en désignant un « exemplaire » (qui doit être « représentatif » comme le gazon est plus représentatif de la catégorie « herbacée » que le bananier). Cet acte d'ostension est d'autant plus efficace qu'il amène le lecteur à croire que l'exemple est une manifestation directe de la réalité. L'efficacité puissante de ces images exemplaires repose sur une sorte de passation de pouvoir : ce n'est pas le discours argumenté qui parvient à persuader mais l'évidence des faits-mêmes – ce que les Grecs nommaient l'*enargema*, la chose évidente perçue dans une *enargeia*, une vue claire et distincte. Puisqu'on *montre* le réel-même, on peut se passer de *démontrer*. Mais, dans la mesure où il ne s'agit pas de montrer ce qui s'est passé, mais de donner à voir ce qui est exemplaire moralement, l'évidence est celle des valeurs plus que des faits. Le bon est par soi évident. Plutarque explique d'ailleurs que l'efficacité plus grande des images de la vertu par rapport aux images artistiques repose sur le pouvoir performatif de la vertu elle-même :

« Un ouvrage peut nous charmer par sa beauté, sans entraîner nécessairement l'admiration pour son auteur [il n'y a en effet aucun intérêt à imiter Phidias, Polyclète, Archiloque ou Anacréon, a précisé Plutarque plus haut]. – Aussi n'y a-t-il même aucun profit à contempler de telles œuvres, puisqu'elles n'excitent pas l'émulation ni ce transport qui nous fait désirer et entreprendre de les imiter. La vertu, au contraire, par les actes qu'elle inspire, nous dispose aussitôt non seulement à admirer les belles actions, mais aussi à rivaliser avec ceux qui les ont accomplies. C'est que la beauté morale attire activement à elle et suscite aussitôt dans l'âme un élan vers l'action » (*Vie de Périclès* 2, 1).

Comme le dit Anca Vasiliu en commentant ce passage, la vertu permet un mouvement qui va de « l'imitation mimétique vers l'assimilation ou la similitude intérieure, quasi structurelle, *homoïôsis* » avec la vertu mirée et admirée¹⁸.

¹⁷ Dans la *Vie de Périclès*, Plutarque réfère davantage à une forme de contemplation choisie et efficace plutôt que subie et passive des modèles de conduite : « Nous devons, dit-il, rechercher ce qu'il y a de meilleur, et ne pas nous borner à le contempler, mais faire de cette contemplation la nourriture de notre esprit » (1, 2).

¹⁸ A. Vasiliu, « La contemplation selon Plutarque et Plotin », in C. Trottmann (dir.) *Vie active et vie*

L'histoire qui doit être un enseignement de vie fondé sur l'*enargeia*, l'évidence des valeurs, ne s'écrit donc qu'à partir des catégories morales. Ce sont ces catégories qui autorisent la collecte dans le continuum du temps des événements qui vont faire l'histoire. Préside donc à cette collecte une traduction des événements en exemples qui est l'occasion (et la responsabilité pour l'historien) d'exhiber un principe de conduite philosophico-moral¹⁹ - et la fable ou la parabole, revalorisées dans l'épidictique, ajoutent à l'évidence de l'image l'énoncé de la règle, pour éviter toute erreur d'interprétation de l'image. Plus d'interprétation, plus de délibération. Le jugement intervient en amont, dans le choix narratif de l'historien. En aval, il suffit de laisser agir sur le lecteur la force de l'évidence des *exempla*. On trouve bien ici les fondements d'une morale des codes où il s'agit pour l'historien de relayer le consensus sur les valeurs qui fait l'unité non nommée d'une société et qui se traduit dans ses mœurs. L'histoire prend alors la forme de récits de vies exemplaires qui visent aussi bien à accroître l'intensité de l'adhésion aux valeurs communes qu'à créer une disposition à l'action.

Le problème de ce régime d'évidence propre à l'image où les faits parlent d'eux-mêmes, et parlent dans les catégories tout aussi évidentes de la morale, était dénoncé déjà par Aristote dans l'opposition entre *enargeia* et *agôn* : on oublie que l'exemple est une figure de rhétorique, c'est-à-dire une représentation qui implique un choix tactique et non une simple présentation. Oblitérant ce choix, on soustrait de la sorte les valeurs morales à l'évaluation collective, à l'agonistique et au débat politique²⁰. On se trouve de la sorte très précisément devant les phénomènes de manipulation étudiés par B. Gélas.

contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance, Collection de l'école française de Rome, n° 423 (2009), p. 50.

¹⁹ « Les critères qui président à la traduction de l'événement en histoire sont ceux de la philosophie morale, qui s'impriment dans l'ensemble mémorable d'une histoire. Ce qui s'accomplit lors de la traduction d'un événement en histoire se répète lors de la traduction d'une histoire en exemples, à cette différence près que le substrat philosophico-moral est amené ici à se concentrer une nouvelle fois. (...) L'exemple, en tant qu'unité narrative minimale, se rapporte à l'unité systématique minimale du principe philosophico-moral en entrant en quelque sorte en liaison aussi étroite que possible avec lui » (Stierle, *art.cit.*, p. 184).

²⁰ L'approche logico-argumentative de l'histoire et la méthode historique par l'explication causale emportait d'ailleurs une critique de l'évidence des faits. On la trouve clairement exprimée chez Polybe : on ne peut pas, dit-il, « laisser parler d'eux-mêmes » certains faits dont la leçon doit être dégagée par une explication qui filtre et contrôle les émotions du public : « Le jugement (*dialépsis*) définitif sur des faits de cet ordre ne dépend pas des actes eux-mêmes, mais des raisons et des intentions des auteurs » (Polybe, *Histoires*, II, 56, 13 et 16). Il faut simplement veiller à ajouter à ce jugement de l'auteur la somme de tous les jugements qui en évalue la pertinence avant d'imiter l'acte décrit ou montré.

Celui-ci souligne qu'une théorie de la manifestation est implicite dans l'exemplarité morale. Il y aurait un lien invisible, mais pourtant évident, entre tel « exemple », tel acte narré et une vertu transcendante²¹. La manipulation résiderait alors dans l'absence d'équivalence entre le narrateur, dépositaire de ce lien et capable de formuler dès lors un jugement vrai et son auditeur, incapable d'un tel jugement de vérité et réceptacle passif de celui posé par le premier. Le public de telles histoires est alors « coupé de toute possibilité de formuler un jugement de vérité, (...) amené à délaisser la situation initiale pour focaliser sa performance interprétative sur la seule histoire rapportée, (...) contraint, enfin, à admettre implicitement l'adéquation de cette histoire à la règle »²². Le procédé contribue très précisément à *fabriquer* ce public inculte qu'Aristote et Quintilien considéraient comme le public de la rhétorique, et qui est peut-être encore plus particulièrement celui de l'épidictique. La morale de l'évidence produit mécaniquement de l'ignorance. Le registre du voir s'opposant à celui de la démonstration fabrique cette inculture.

Penchons-nous un instant sur les techniques d'un tel procédé d'« inculturation », pourrait-on dire : comment donne-t-on à voir ? Que donne-t-on à voir ? Et qu'est-ce qui préside aux choix faits par l'auteur, par l'historien, de ce qu'il donne à voir ? Plusieurs éléments peuvent être notés qui relèvent de cette tactique du visible qui doit enflammer l'ardeur des auditeurs. L'historien doit donner à voir le détail, en grossissant les traits, de vies plutôt que de faits.

Voir de près :

Le registre de l'*enargeia* implique une vision concentrée sur les détails, choisis de préférence à la « vue d'ensemble » des enquêtes historiques d'Aristote et de l'histoire universelle de Polybe. Quintilien décrit ainsi les effets de cette vision du détail :

²¹ B. Gélas, « La fiction manipulatrice » in *L'argumentation, linguistique et sémiologie*, Lyon, PU de Lyon, 1981, p. 76-91. L'exemplum moral n'implique pas par principe une règle, mais « la croyance en ce que son rapport à la règle est exactement celui qui articule une manifestation anecdotique à une vérité transcendante ». « Il n'y a d'exemplarisation possible que sur fond d'un accord sur une théorie de la manifestation qui est aussi bien la théorie d'une lecture » (*ibid.*, p. 82).

²² *Ibid.*, p. 84. Il est frappant de constater l'opposition entre cette conception philosophique de la manipulation et la conception très pauvre qu'en propose le management. J. Greenberg et T. Melkonian soulignent ainsi que la manipulation, c'est la conscience pour le manager qu'il doit incarner un principe défendu par l'institution, et le choix d'en donner simplement l'illusion dans une « fausse exemplarité ». Le manager se construisant en exemple (Melkonian parle de « construit d'exemplarité », *art. cit.*, p. 15-16) des règles de l'entreprise même de façon intéressée ne manipule aucunement les employés, s'il aligne ses actes sur ses discours.

« Sans doute, quand on dit qu'une cité a été enlevée d'assaut, on embrasse sous ce mot tout ce que comporte un pareil sort ; mais les sentiments sont moins touchés par ce que j'appellerai cette brève annonce d'une nouvelle. Si l'on développe ce qui est contenu dans un seul mot, on verra les flammes qui rampent parmi les maisons et les temples, le fracas des toits qui s'écroulent, des cris divers se fondant dans un seul son, certains habitants fuyant à l'aventure, d'autres ne pouvant s'arracher aux derniers embrassements de leur famille, les pleurs des petits enfants et des femmes (...). Tout cela est renfermé dans le mot « sac d'une ville » ; cependant on dit moins en énonçant l'ensemble que tous les détails » (*Inst.orat.*, VIII, 3, 67-70).

On trouve ici exprimé une sorte de *nominalisme* historique lié au choix volontaire de la description du particulier de préférence à l'abstraction de la catégorie dont il relève. On sort ainsi tout à fait de la typologie. Si le détail est préféré au concept général et le singulier au type, c'est qu'ils permettent l'accès au registre de l'affect qu'obturent le concept et le type. Dans ce modèle épideictique de l'histoire édifiante, l'exemple quitte le champ probatoire pour entrer dans le champ du pathétique. Ce décollement s'accompagne d'un changement dans les théories sur les ressorts de l'action : on ne pense plus, comme dans les théories intellectualistes des Anciens, que c'est le jugement qui pousse à l'acte, mobilisant souvent l'image de la balance qui permet d'illustrer le fait que c'est l'argument le plus puissant qui emporte nécessairement la décision et l'acte comme le poids le plus lourd fait inévitablement pencher la balance. C'est désormais la volonté qui permet d'agir. Et ce qui met en branle la volonté, le plus efficacement du moins, c'est le *pathos*. Parallèlement à ce changement de conceptions des moteurs de l'acte, les conceptions du courage comme vertu du passage à l'acte, varient également. On passe d'un courage lucide, guidé par une connaissance qui permet ce passage à l'acte courageux, à un courage velléitaire qui envisage la connaissance comme un obstacle au passage à l'acte parce qu'elle déroule l'infinie suite de ses conséquences dans un tableau glaçant et paralysant²³.

²³ Cf. G. Jeanmart, « Le courage comme effort patient », in *Du courage. Une histoire philosophique, op.cit.*, 1^{ère} partie, chap. 3, p. 93-121. Il me semble qu'il faut attendre Machiavel (et son idée d'une vérité effective de la chose), et puis Wolff et Lessing pour avoir une théorie de la connaissance qui refuse l'identification entre émotion/volonté/singularité et connaissance/général par une sorte de nominalisme, pour concevoir une connaissance du singulier qui pousse à l'acte : « La réalité n'appartient qu'au singulier, qu'à l'individu, et aucune réalité n'est pensable sans individualité ». Lessing reprend à Wolff sa doctrine de la connaissance intuitive, connaissance du particulier claire par elle-même, et de la connaissance symbolique, du général, qui emprunte sa clarté à la connaissance intuitive. « Ce n'est que dans le particulier que le général existe, et il ne peut être connu intuitivement que dans le particulier » (Lessing, « De l'essence de la Fable », in *Traité sur la Fable*, trad. N. Rialland et J.-F. Groulier, p. 31-59, Paris, Vrin, 2008, p. 56). « Ce particulier, dans lequel on connaît intuitivement le général, s'appelle un exemple. Les exemples servent donc à expliquer les conclusions générales symboliques ; et puisque les sciences ne sont composées que de pareilles conclusions

Forcer les traits :

Un autre ressort de l'efficacité épideictique, proche de cette vision du détail, est une figure de rhétorique identifiée par Aristote déjà, et dans toute la tradition rhétorique : l'amplification.

« L'amplification est la mieux appropriée au genre épideictique » (Aristote, *Rhet. I*, 1368a27-28).

« Si l'agent n'offre pas lui-même assez ample matière, il faut le mettre en parallèle avec d'autres (...). Mais cette comparaison doit être faite avec des hommes fameux ; car elle prête à l'amplification et à la beauté, si l'on fait paraître l'auteur meilleur que les hommes de mérite » (*Rhet. I*, 1368a18-23).

Symptomatiquement, Aristote n'est pas ici dans le registre de l'exhortation, il est plutôt dans l'épideictique au sens où s'il s'agit bien de faire « paraître meilleur » un homme, il n'envisage pourtant pas le mécanisme qui fait passer l'éloge de la description amplifiée à son effet d'entraînement. Quintilien, par contre, envisage nettement cet effet :

« Pour exhorter, les exemples tirés des inégalités ont une force particulière. Le courage est plus admirable chez la femme que chez l'homme. Par conséquent s'il fallait enflammer l'ardeur de quelqu'un en vue d'un acte héroïque, l'exemple d'Horace et de Torquatus serait moins déterminant que celui de la femme qui tua Pyrrhus de sa main » (Quintilien, *Inst. orat.* V, XI, 9-10).

Quintilien parle bien ici en termes de *potentia* et donc d'efficacité de l'exhortation. Après l'évidence des faits de détail - laquelle touche -, ce qui pousse à l'acte, c'est l'excès dont on joue habilement. Autrement dit, si c'était l'équilibre des semblables et des inférences qui permettait l'induction, c'est en revanche l'excès « qui enflamme l'ardeur ».

Dans ses *Partitiones oratoriae*, Cicéron ouvre une comparaison entre l'exemple comme mode de preuve et l'amplification comme méthode d'exhortation qui nous permet de percevoir la différence entre l'efficacité probatoire de l'exemple et son efficacité exhortative reposant sur l'amplification. L'exemple comme preuve, dit

symboliques, toutes les sciences ont besoin d'exemples » (Lessing, *Ibid.*). « Par cette connaissance intuitive nous saisissons plus promptement une proposition, et ainsi nous pouvons y découvrir en un temps plus court un plus grand nombre de motifs d'action que lorsqu'elle est exprimée symboliquement. D'où il suit la connaissance intuitive a bien plus d'influence sur la volonté que la symbolique » (*ibid.*).

Cicéron, convainc par sa vraisemblance :

« De ces arguments vraisemblables, les uns touchent par leur propre force, même présentés isolément ; les autres peuvent sembler faibles par eux-mêmes, mais agissent très efficacement une fois groupés. (...) Ce qui rend la vraisemblance particulièrement convaincante, c'est un exemple » (*Partitiones oratoriae*, §40).

C'est à partir du vraisemblable dont on tire une conclusion logiquement valide, qu'on convainc le mieux par démonstration et l'exemple du cas réel, historique, est un vraisemblable très convaincant²⁴.

L'amplification, en revanche, peut jouer sur l'in vraisemblable :

« l'amplification puise dans tous les lieux sans exception (...) Que l'on donne même la parole à des personnages imaginaires, voire à des choses inanimées » (*ibid.*, § 55).

Retour donc dans ce cadre de l'épidictique à l'exemplarité de la fable. Du point de vue de la puissance probatoire, l'exemple historique est plus « efficace » ; du point de vue de la puissance exhortative, la fable l'emporte. Ce qui plaide d'ailleurs pour l'hétérogénéité des efficacités considérées dans les deux modèles ; l'in vraisemblable, qui ne peut pas persuader, pousse néanmoins à l'acte.

²⁴ C'est en ces termes également de vraisemblance qu'Aristote posait la force de l'exemple historique qu'il envisageait dans le cadre de la rhétorique (limitée précisément au vraisemblable). Et c'est aussi sur cette question de la vraisemblance de l'histoire que Lessing critiquait Aristote en reprenant une formule d'Agathon : « Tout ce qu'on peut dire de vraisemblable, c'est qu'il arrive aux mortels bien des choses invraisemblables ! ». La formule est citée par Aristote lui-même dans la *Rhétorique* et selon Lessing mal assumée dans son exposition des différentes formes d'exemples : « Je ne m'arrêterai qu'à la dernière assertion de ce passage, Aristote dit que les exemples historiques ont plus de force persuasive que les fables parce que le passé ressemble le plus souvent à l'avenir. En quoi je pense qu'il s'est trompé. Je ne puis être convaincu de la réalité d'un événement que je n'ai pas moi-même vécu que s'il est vraisemblable. Je crois par conséquent qu'une chose est arrivée et qu'elle est arrivée de telle ou telle manière, parce que cela est très vraisemblable et qu'il serait au contraire très peu vraisemblable qu'elle ne fût pas arrivée ou qu'elle fût arrivée autrement. Ainsi, puisque c'est uniquement la vraisemblance propre et interne d'un événement qui me fait croire à sa réalité passée, et que cette vraisemblance interne peut se trouver aussi bien dans un événement inventé que dans un événement réel, on ne voit pas pourquoi la réalité de l'un aurait plus de force sur la conviction que celle de l'autre. J'irais même plus loin. Puisque la vérité historique n'est pas toujours vraisemblable, puisqu'Aristote lui-même approuve la sentence d'Agathon : 'Tout ce qu'on peut dire de vraisemblable, c'est qu'il arrive aux mortels bien des choses invraisemblables !' (*Rhét.*, II, 24, 1402a10) et qu'il dit ici lui-même que le passé ne ressemble que *le plus souvent (epi to polu)* à l'avenir, que le poète est d'ailleurs libre de s'écarter sur ce point de la nature et d'ajouter la vraisemblance à tout ce qu'il donne pour vrai, il est donc évident que la fable doit généralement l'emporter sur les exemples historiques pour la force persuasive » (« De l'essence de la Fable », *op.cit.*, p. 59).

On trouve un argument similaire dans le traité que Lessing consacre à la Fable et où il fait de l'in vraisemblable et du merveilleux un puissant mode d'exhortation :

« Dès qu'on s'est aperçu qu'il n'y avait que le rare, le neuf et le merveilleux qui portassent dans notre âme cette force qui éveille, plaît et enchante ; on a cherché à donner du merveilleux à la narration par la nouveauté et l'étrangeté des représentations et à procurer ainsi au corps de la fable une beauté piquante et non ordinaire. (...) Mais comme ces actions merveilleuses se présentent rarement dans la vie commune, qu'au contraire la plupart des actions des hommes n'ont rien de remarquable, rien d'extraordinaire, et que l'on avait à craindre que la narration, qui au fond est le corps de la fable, ne devînt méprisante, on a donc été obligé de modifier ou transformer ses acteurs pour lui procurer une apparence agréable de merveilleux » (Lessing, « De l'usage des animaux dans la Fable », p. 61).

Dans le même ordre d'idée, Cicéron suggère qu'on introduise dans les histoires qui doivent être des enseignements de vie des personnages fictifs²⁵ :

« ...plus que toutes les autres <figures rhétoriques>, elle <la figure du personnage> est propre à disposer favorablement les esprits, souvent même à les *toucher* ; faire paraître un personnage fictif (*persona ficta*) est la figure la plus puissante pour l'amplification » (*De Orat.*, III, 204-205).

Cette citation est capitale ; elle amène quelques commentaires :

- 1) L'exemple est ici une figure de l'amplification qui permet de « toucher » les âmes. On voit donc bien là chez Cicéron le même décolllement de l'exemple par rapport au champ probatoire pour le champ du *movere* que l'on trouvait dans les *Institutions oratoires*.
- 2) Par cette autre figure rhétorique du personnage, s'opère une distinction entre l'histoire des faits (de guerre) et l'histoire des personnages, des vies illustres. Et l'amplification repose principalement sur l'histoire des hommes qui jouissent d'une *fama*, une bonne réputation, dans une sorte d'évidence que l'histoire ne fait que relayer et qui trace implicitement le partage entre celui qui est digne de mémoire et celui qui ne l'est pas.
- 3) Cette histoire de vies illustres n'est plus typologique, mais *axiologique* comme

²⁵ Cf. J.-M. David : « On a ainsi affaire à des processus d'identification ou de répulsion qui opèrent dans le champ de l'émotivité et de l'imaginaire collectifs. C'est ce qui explique que Cicéron place aussi l'exemplum dans le champ du *movere* et permette qu'on en fasse ce type d'analyse. L'exemplum appartient pourtant, d'abord au champ du *probare* et autorise un raisonnement par analogie » (J.-M. David, *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, p. 83).

l'histoire de l'art orientée sur les chefs-d'œuvre : c'est une histoire définie dans ses frontières par les valeurs reconnues, mais qui n'est pas une histoire du goût. C'est une histoire qui intègre donc les jugements de valeurs plutôt que de se les proposer comme objet d'histoire.

- 4) Cette histoire de vies plutôt que de faits rend possible les phénomènes affectifs d'*identification*. On peut à nouveau distinguer le registre de la preuve de celui de l'émotion : d'un côté, on a affaire à un raisonnement par analogie et de l'autre à une identification émotionnelle ; on n'a plus à apercevoir les similitudes entre des faits, on s'assimile à un héros. L'efficacité de l'éloge qui se passe d'argument fonctionne sur ce registre affectif de l'identification. Ce qui la rend possible, c'est le sentiment d'appartenir à une même communauté que le personnage représente et défend. Ce processus d'identification est donc le ressort de l'histoire comme genre moral national. Chaque nation a ses héros et son histoire nationale pour en tracer le portrait²⁶.
- 5) Dans cette efficacité épictique, on ne doit pas avoir recours nécessairement à la fable, même si le merveilleux facilite l'identification. L'histoire peut également jouer sur l'amplification. Les héros de l'ancien temps fonctionnent en effet comme des figures mixtes, à la fois de la réalité factuelle et de l'amplification :

« Les auditeurs attendent des exemples empruntés à l'ancien temps, aux monuments littéraires à la tradition écrite, des exemples absolument dignes de considération, remontant à une haute antiquité. Ce sont en effet de tels exemples qui, d'ordinaire, ont à la fois le plus d'autorité pour la preuve et le plus de charme pour les auditeurs » (2 *Verr.*, III, 209).

Nous trouvons ici une légitimation de l'exemple historique à la fois selon la logique de la preuve et selon la logique épictique de la constitution d'un panthéon de héros, l'histoire étant alors la narration constituant ce panthéon.

Une histoire politique : Augustin et Machiavel

Cette double légitimation de l'exemple historique recoupe exactement les

²⁶ Cf. J.-P. Albert : « Vercingétorix est 'nôtre' parce qu'il est gaulois et que les Gaulois, 'nos ancêtres', possédaient déjà les vertus 'bien françaises' de la fougue et de l'indépendance d'esprit, avec comme contre partie une propension parfois catastrophique aux querelles internes », in « Du martyr à la star : les métamorphoses des héros nationaux », in Centlivres, Fabre, Zonabend, *La fabrique des héros* (dir.), éditions de la Maison des sciences, 1998, p. 22.

mécanismes habituels de l'hagiographie chrétienne où l'exemple est, comme le dit justement C. Noille-Clauzade, « fondamentalement (structurellement) historique (c'est-à-dire attesté, cautionné), tout en mettant en œuvre du merveilleux et de l'impossible (…). L'*exemplum* religieux est à la frontière du vrai et du fabuleux »²⁷. L'hagiographie pose en vrai ce qui est à la limite du vraisemblable, voire tout à fait invraisemblable : l'attitude du saint. L'invraisemblable est expliqué très aisément par recours à la grâce divine, cause des attitudes les plus vertueuses.

Si d'un côté, on peut dire avec Kosseleck que « l'autorité de Cicéron a continué de s'exercer dans l'expérience chrétienne de l'histoire »²⁸, dans une conception paradigmatique de l'histoire comme enseignement de vie, c'est cependant avec un enjeu largement accru de l'historiographie : une politique du récit exemplaire a doublé – au sens mafieux du terme – l'enseignement de vie. Les Chrétiens pensent si bien que l'histoire est un vecteur puissant de valeurs morales et d'enseignements pratiques qu'ils voient un enjeu décisif de l'histoire pour imposer les nouvelles valeurs chrétiennes.

²⁷ C. Noille-Clauzade, « 'Le crime en son char de triomphe' : à quoi servent les mauvais exemples ? », in *Construire l'exemplarité*, dir. L. Giavarini, Éditions universitaires de Dijon, Dijon 2008, p. 105. Dans l'hagiographie chrétienne, s'opère une concentration du principe philosophico-moral jusqu'à la caricature, de façon à rendre inutile tout raisonnement pour comprendre le sens moral résolument univoque de l'exemple : l'hyperbolisation du bon et du mauvais, pour une plus grande lisibilité (sur le mode de la sainteté ou du diabolique) et un dénouement focalisé sur la récompense ou la punition (= jugement de Dieu) forment deux « marqueurs narratifs » facilitant la « lecture » de l'exemple. Cf. aussi sur ce thème le très bel article de S. Suleiman, « Le récit exemplaire », *Poétique* 32 (1977), p. 468-489.

²⁸ Koselleck, « *Historia magistra vitae*. De la dissolution du *topos* dans l'histoire moderne en mouvement », in *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, édition de l'EHESS, 1990, p. 39. Et il poursuit ainsi : « Le corpus de ses œuvres philosophiques a été bien souvent lui-même catalogué dans les bibliothèques des monastères comme un recueil d'exemples, et il a, comme tel, été transmis et largement diffusé. La possibilité de se référer littéralement à la formule a donc toujours existé, même si l'autorité de la Bible suscitait chez les Pères de l'Église une certaine réticence envers cette païenne *Historia magistra*. Isidore de Séville a certes fréquemment exploité dans sa célèbre somme étymologique le traité de Cicéron, *De oratore*, mais dans ses définitions de l'histoire, il passe sous silence tout particulièrement la sentence *Historia magistra vitae*. Il a d'ailleurs mis plus d'un apôtre du christianisme dans l'embarras en transmettant comme exemplaires précisément des événements de l'histoire profane, voire païenne. Proclamer éducatrice de vie une telle histoire, si pleine de mauvais exemples, cela dépassait les possibilités d'assimilation par intégration de l'historiographie ecclésiastique. Il n'en reste pas moins qu'Isidore concédait – presque furtivement il est vrai – une force éducatrice même aux histoires païennes (cf. *Étymologie*, livre XX, I, 43 ; idem Grégoire le Grand). De la même façon, Bède a sciemment justifié l'histoire profane, parce qu'elle aussi donnait des exemples repoussants ou au contraire dignes d'être imités. Ces deux hommes d'Église ont par leur influence contribué à ce que, à côté d'une histoire reposant essentiellement sur des arguments religieux, le thème d'une instruction émanant de l'histoire profane garde sa place, même si celle-ci restait secondaire » (*Ibid.*, p. 39-40).

Manifester l'opposition entre l'histoire païenne immorale et l'histoire sainte seule morale est ainsi devenu l'enjeu premier de la *Cité de Dieu*. Il s'agissait là pour Augustin de répondre à tous ceux qui murmuraient que c'était sous l'empire chrétien que Rome avait pu être mise à sac par Alaric et que la religion chrétienne était par conséquent responsable de ce revers incroyable. Augustin répond à ce murmure dans le *De civitate Dei* en déconstruisant l'histoire de Rome (qui était un genre très fécond), pour lui opposer une lecture providentialiste d'une part, et surtout pour souligner que cette histoire « mondaine » de Rome est celle de valeurs elles aussi « terrestres » qui sont précisément responsables de la déroute romaine. C'est par l'histoire qu'Augustin impose le nouveau système des valeurs chrétiennes en tension frontale avec celui des Romains. Il met ainsi au premier rang des vertus chrétiennes, et condition de toutes les autres, l'humilité opposée à l'orgueil romain. C'est ce concept nouveau, impensable pour les Grecs, qui est la clé de voûte d'une histoire eschatologique du monde, où l'homme voit son sort reposer sur un jugement de Dieu qui lui échappe entièrement. L'intérêt de cette guerre des valeurs entreprise par Augustin sous le couvert de l'histoire est d'avoir permis aux valeurs de retrouver le chemin de la visibilité et du débat, en somme le chemin de l'*agôn* politique. Mais, c'est avec Machiavel seulement que cette politique d'une histoire conçue comme un genre moral sera le plus clairement assumée et mise en lumière.

Un retour aux valeurs anciennes est explicitement opéré dans les *Discorsi* de Machiavel. Il implique un retour aux valeurs romaines qui assume pleinement le rapport entre l'histoire et la morale et la différence entre deux historiographies du point de vue de la morale : si l'histoire des Romains est empirique, l'histoire des chrétiens est eschatologique. Préférer l'histoire romaine, c'est ainsi préférer des valeurs liées à l'empirie (la vigueur physique, la sexualité, le goût de la domination, de la conquête et l'orgueil de la victoire, le courage militaire et viril qui y sont liés, la magnanimité ou la grandeur d'âme, le sentiment de l'honneur, *etc.*). Faisant ce choix de façon tout à fait explicite, Machiavel reste bien sûr ainsi pris dans le modèle médiéval, ouvert par Cicéron, de l'exemplarité morale des héros et de la nécessité de les imiter. En témoigne clairement l'avant-propos de ses *Discours sur les Décades de Tite-Live* :

« Si l'on voit les merveilleux exemples que nous présente l'histoire des royaumes et des républiques anciennes, les prodiges de sagesse et de vertu opérés par des rois, des capitaines, des citoyens, des législateurs qui se sont sacrifiés pour leur patrie ; si on les voit, dis-je, plus admirés qu'imités, ou même délaissés qu'il ne reste pas la moindre trace de cette antique vertu, on ne peut qu'être à la fois aussi étrangement surpris que profondément affecté » (*Discours*, Avant-propos, p. 377-378).

Et il se propose d'y remédier de sorte, dit-il que « ceux qui me liront pourront tirer l'utilité qu'on doit se proposer de la connaissance de l'histoire »²⁹. C'est à cette fin qu'il se ressource lui-même à l'histoire romaine proposée dans les *Décades* de Tite-Live. On reste donc pris dans l'idée d'une *historia magistra vitae* qui conduit une morale déontologique : on doit s'employer à ressembler à des héros dont la mémoire est cultivée pour leur exemplarité morale. Mais les faits les plus notables (*notabilissime*), comme le souligne Machiavel au début de ses histoires florentines, ce sont les divisions de la cité, ses divisions internes : c'est la conflictualité même plutôt que les conquêtes impériales. L'histoire se politise ainsi d'abord par son objet, qui est le conflit, l'*agôn*³⁰.

Mais l'histoire se politise aussi au sens où ce changement d'objet conduit une discussion sur le choix fait par l'historien concernant le « *notabile* », qui sort donc d'une sorte d'évidence jusque là implicite. Comme le souligne Zancarini, « *Far memoria, ridurre a memoria*, pour tous les auteurs d'*istorie*, c'est faire un choix ; avec Machiavel, ce choix implicite devient explicite, il prend une dimension ouvertement politique »³¹. Machiavel envisage en effet la continuation possible de l'action politique par le développement d'une politique de la mémoire. Dans ses *Discours*, il évoque ainsi la politique agressive des chrétiens en la matière :

« Celui qui lira de quelle façon agirent saint Grégoire et les autres chefs de la religion chrétienne verra avec quelle obstination ils persécutèrent tous les souvenirs des Anciens, en brûlant des œuvres des poètes et des historiens et en détruisant toute chose qui pût laisser quelque trace de l'Antiquité » (*Discorsi*, II, 5).

L'allusion à Grégoire est parlante puisqu'il s'agit de l'homme par qui a disparu une partie des *Décades* de Tite-Live auxquelles Machiavel consacre ses *Discours*. Et il ne s'agit pas là seulement pour lui de donner une clé de lecture de l'historiographie chrétienne, mais de faire explicitement entrer l'historiographie dans les instruments stratégiques dont dispose le prince pour régner. Dans *Le Prince* précisément,

²⁹ *Ibid.*, p. 378.

³⁰ T. Berns note en ce sens que l'exemplarité politique de Rome aux yeux de Machiavel est celle d'une cité en déséquilibre et en extension plutôt que close sur elle-même : « La puissance de Rome est directement liée à ses institutions populaires, au fait que la cité, ses institutions et son armée étaient ouvertes au peuple et même aux étrangers, c'est-à-dire à la liberté. Cette liberté est fondamentalement liée aux conflits qui divisaient la cité, à son instabilité, au fait que cette cité s'est construite par les conflits » in T. Berns, L. Blésin, G. Jeanmart, *op.cit.*, p. 147-148.

³¹ J.-C. Zancarini, « La politisation de la mémoire. Les 'choses dignes de mémoire' chez Machiavel et Francesco Guicciardini », in *Mémoire et subjectivité (XIVe-XVIIe siècle). L'entrelacement de memoria, fama & historia*, D. de Courcelles (dir.), n° 22 des *Etudes et rencontres de l'école de Chartres*, Paris, 2006, p. 44.

Machiavel souligne en effet qu'il est possible et parfois nécessaire d'éteindre la mémoire pour asseoir son pouvoir. Et il prend encore l'exemple de Rome :

« De là naquirent les nombreuses rébellions de l'Espagne, de la France et de la Grèce contre les Romains, à cause de nombreux principats qu'il y avait dans ces états : *tant que dura leur mémoire, Rome ne fut jamais certaine de les posséder*. Mais quand leur mémoire fut éteinte par la puissance et la continuité de l'Empire, ils furent assurés de leur possession ; et, qui plus est, par la suite, chacun de ceux qui se combattaient put entraîner derrière lui une partie de ces provinces, selon l'autorité qu'il y avait acquise ; et celles-ci, comme le sang de leurs anciens seigneurs était éteint, ne reconnaissaient que les Romains » (*Prince*, 4, 19-20. Je souligne).

Il souligne aussi dans les *Discours* qu'il faut parfois au contraire faire renaître la mémoire dans l'esprit des hommes. Les souvenirs qu'il faut alors raviver sont alors plutôt ceux des châtements qui favorisent un retour vers les principes :

« Mais comme la mémoire de ces coups s'éteint, les hommes osent tenter des nouveautés et dire du mal ; et c'est pourquoi il est nécessaire d'y pourvoir en ramenant cela vers ses principes » (*Discours*, 4, 19-20).

La constatation de la perte de mémoire s'explique ici au fond par cette *lunghezza di tempo* dont parlait aussi à la même époque l'historien Guicciardini ; mais, comme le souligne Zancarini, Machiavel ajoute à l'oubli naturel « la nécessité d'une politique, éventuellement musclée (la *battitura*) ayant pour enjeu la mémoire à 'éteindre' ou, au contraire, à 'renouveler' »³².

La crise moderne – L'exemple sans l'exemplarité et sans la morale

À l'aube de la Modernité, on assiste à une crise de l'exemplarité. Il n'est plus ni de bon exemple, ni d'exemple du bon, ni par conséquent de politique de l'exemplarité, ni enfin de collection d'exemples similaires. D'un côté, les effets de l'exemplarité ne semblent plus prévisibles, de sorte que l'exemplarité des héros entre en crise. On trouve notamment évoqué par La Rochefoucauld le problème de la mauvaise copie :

« Quelques différences qu'il y ait entre les bons et les mauvais exemples, on trouvera que les uns et les autres ont presque également produit de méchants effets. Je ne sais même si les crimes de Tibère et de Néron ne nous éloignent pas plus du vice que les exemples estimables des plus grands hommes ne

³² Zancarini, *art. cit.*, p. 49.

nous approchent de la vertu. Combien la valeur d'Alexandre a-t-elle fait de fanfarons ! Combien la gloire de César a-t-elle autorisé d'entreprise contre la patrie ! Combien Rome et Sparte ont-elles loué de vertus farouches ! Combien Diogène a-t-il fait de philosophes importuns, Cicéron de babillards, Pomponius Atticus de gens neutres et paresseux, Marius et Sylla de vindicatifs, Lucullus de voluptueux, Alcibiade et Antoine de débauchés, Caton d'opiniâtres ! Tous ces grands originaux ont produit un nombre infini de mauvaises copies. Les vertus sont frontières des vices ; les exemples sont des guides qui nous égarent souvent, et nous sommes si remplis de fausseté que nous ne nous en servons pas moins pour nous éloigner du chemin de la vertu que pour la suivre » (*Réflexions diverses* (éd. J. Truchet), VII, « Des exemples »).

Ce problème de la mauvaise copie signifie que l'histoire ne peut plus être un genre pédagogique et moral ; La Rochefoucauld critique les phénomènes d'identification : ces quelques jours où l'on se sent plus grand et meilleur dont parlait Platon dans le *Ménéxène* et qui sont consécutifs aux vies héroïques dont on a pu entendre le récit pourraient tout aussi bien être quelques journées où l'on est plus sot et plus vaniteux, plus intrépide aussi.

Kant, pour sa part, opère un retour à une conception probatoire de l'exemple. Il considère que l'exemple est utile à exercer son jugement moral. De sorte que les exemples néfastes sont par excellence les actions héroïques, « nobles » qui mettent en scène une perfection inaccessible et surtout emportent les sentiments par leur grandeur magnifique :

« Je souhaite en revanche qu'on leur épargne les exemples d'actions dites *nobles* (plus que méritoires), dont nos écrits sentimentaux font étalage, et qu'on rapporte tout au devoir, et à la valeur qu'un homme peut et doit se donner à ses propres yeux par la conscience de ne l'avoir point transgressé, car ce qui n'aboutit qu'à de vains désirs et à de vaines aspirations vers une perfection inaccessible ne produit que des héros de roman, qui, en se prévalant de leur sentiment (*Gefühl*) pour la grandeur excessive, s'affranchissent en échange de l'observation des devoirs communs et courants, lesquels leur paraissent alors petits jusqu'à l'insignifiance » (*Critique de la raison pratique*, AK V 155).

Kant oppose le transport affectif au jugement de principe comme mauvais et bon moteur de l'action morale.

D'un point de vue épistémologique cette fois, et non plus pratique, Kant estime que l'exemple doit servir à exercer la « roulette du jugement », qu'il distingue de l'étude, de l'instruction ou de l'érudition qui peuvent exister et s'accumuler sans que la faculté

de juger soit jamais affûtée³³. C'est exercice de l'entendement correspond au mouvement du schématisme transcendantal par lequel un concept ou une règle s'illustre dans une image ou un cas concret : il faut discerner dans le particulier la règle ou le concept qui s'applique. Mais pour que l'exemple exerce effectivement le jugement, il faut précisément ne pas abîmer son entendement dans le singulier du cas concret qui n'expose jamais la règle dans sa plénitude : il faut extraire le schème de l'image³⁴.

Cependant, ce schématisme repose sur le lien du particulier au général qui, à d'autres – et particulièrement à Montaigne –, ne semble plus pouvoir s'établir, de la même façon que la similitude ne paraît plus visible sous l'infinie diversité des choses, à moins qu'elle ne soit simplement dangereuse.

Dans *Penser par cas*, Passeron et Revel analysent le fonctionnement épistémologique d'une pensée de la singularité, du *cas* unique, qu'ils opposent à l'*exemple* qui vient toujours illustrer un discours normé préalable. Le cas ainsi compris en opposition à l'exemple force selon eux « l'attention en contraignant à suspendre le déroulement du raisonnement disponible ou préparé pour lui imposer un changement de régime »³⁵. Dans l'histoire des sciences, cette pensée par cas tend à faire émerger « une forme d'argumentation irréductible au modèle hypothético-déductif <ou inductif> de description des opérations d'inférence et de preuve qui réduisait, par définition le cas singulier (...) à un exemplaire substituable par n'importe quel autre »³⁶. L'idée d'une « pensée par cas » débouche en somme sur l'idée que des éléments descriptifs purement singuliers peuvent néanmoins produire des connaissances en rendant observable un nouveau phénomène. La pensée du cas opèrerait donc une sorte de

³³ « Une tête obtuse ou bornée, à laquelle il ne manque que le degré convenable d'entendement et des concepts qui lui soient propres, peut très bien être équipée par l'étude (*Erlernung*), et arriver même jusqu'à l'érudition (*Gelehrsamkeit*). Mais comme il y a encore habituellement manque dans la faculté de juger, il n'est pas rare de rencontrer des hommes fort instruits (*gelehrte*), qui laissent fréquemment voir, dans l'usage qu'ils font de leur science, cet irréparable défaut. C'est pourquoi un médecin, un juge, ou un homme politique peuvent avoir dans la tête beaucoup de belles règles pathologiques, juridiques ou politiques, à un degré qui peut en faire de solides professeurs (*Lehrer*) en ces matières, et pourtant faillir aisément dans leur application, soit parce qu'ils manquent de jugement naturel (sans manquer pour cela d'entendement) et que, s'ils voient bien *in abstracto* le général, ils sont incapables de discerner si un cas y est contenu *in concreto*, soit parce qu'ils n'ont pas été assez exercés (*abgerichtet*) à ce jugement par des exemples (*Beispiele*) et des affaires réelles (*wirkliche Geschäfte*) » (*Critique de la raison pure*, A132-134/B171-174).

³⁴ Sur le statut de l'exemple chez Kant, on peut se reporter à l'étude de J. Piéron, J. Piéron, « Rôle et statut de l'exemple dans l'apprentissage selon Kant », *MethIS. Méthodes et Interdisciplinarité en Sciences humaines*, vol. 3 (2011) consacré au thème : « L'exemple en question », à paraître prochainement.

³⁵ Passeron et Revel, *Penser par cas*, Paris, éditions de l'EHESS, « Enquête », p. 16.

³⁶ *Ibid.*, p. 37.

décrochage entre la connaissance et la définition de ses objets comme universels, abstraits, généraux, paradigmatiques et ainsi substituables. Certains auteurs ont considéré la crise moderne de l'exemplarité comme naissance d'une telle pensée par cas : « Pour la plupart des auteurs modernes, dit ainsi Lyons, la rhétorique de l'exemple devient moins une manière d'illustrer une règle générale, technique par laquelle un jugement général pouvait avoir une impression forte sur une audience, qu'une méthode de découverte, par laquelle la tension entre cas particulier et règle générale emportait des modifications dans le jugement »³⁷.

Montaigne peut être épinglé comme le premier auteur de la pensée par cas. Dans ses *Essais*, les exemples, y compris ceux qui sont tirés de sa propre vie, ont paradoxalement pour fonction d'être des exemples du particulier, non du général. C'est que la première réalité dont partent les *Essais* est celle du mouvement incessant, de la constante altération de la vie physique et psychique qui empêche toute représentation définitive, uniforme, fixe ou globale. L'essai intitulé « De l'expérience » (III, 13) donne une confirmation et une illustration de ce sens nouveau de l'exemple³⁸. L'exemple est ici le cas qui ne peut être subsumé sous une règle et dont on ne peut rendre compte. L'exemple est problématisé, rendu à son équivocité naturelle qu'on ne tente plus de contrer par une analyse critique de l'analogie ou le régime de l'évidence :

« Toutes choses se tiennent par quelque similitude. *Tout exemple cloche*. Et la relation qui se tire de l'expérience, est toujours défailante et imparfaite : on joint toutefois les comparaisons par quelque coin. Ainsi servent les lois : et s'assortissent ainsi, à chacune de nos affaires, par quelque interprétation détournée, contrainte et biaise. (...) Considérez la forme de cette justice qui nous régit. C'est un vrai témoignage de l'humaine imbécillité » (*Essais*, III, chap. XIII).

Cette crise de l'analogie implique aussi celle du paradigme, de l'exemple-type, modèle ou règle générale. On est renvoyé à la pure singularité du réel, qui ne permet d'établir, ni des règles causales valides, ni des catégories générales ni des lois ou règles morales. Dans les *Essais*, cette crise de l'analogie et du paradigme touche en effet particulièrement la politique et les modes de gouvernement : la loi repose toujours sur un raisonnement fondé sur la substituabilité des objets et l'analogie des situations. L'analogie possible de toutes les situations « par quelque coin » ouvre le droit à une infinité d'interprétations qui ne permet plus à la loi d'être appliquée de façon juste : « Qu'il est force de faire tort en détail, qui veut faire droit en gros : et

³⁷ Lyons, *Exemplum. The rhetoric of example in early modern France and Italy*, Princeton University Press, 1989, p. xi. Je traduis.

³⁸ Montaigne, *Les Essais*, 3 tomes, Gallimard, Folio classique, édition d'E. Naya, D. Reguig-Naya et A. Tarrête, Paris, 2009, t. III, p. 1196.

injustice en petites choses, qui veut venir à chef de faire justice ès grandes »³⁹.

Cette crise de l'analogie touche également l'histoire dans d'autres corpus que les *Essais* de Montaigne. Une phrase de Tocqueville tranche ainsi de façon particulièrement nette avec celle de la *Rhétorique* d'Aristote⁴⁰ :

« Je remonte de siècle en siècle jusqu'à l'Antiquité la plus reculée : je n'aperçois rien qui ressemble à ce qui est sous mes yeux. Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres » (Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, 4^e partie, chap. 8).

L'exemple n'étant plus qu'une sorte d'hapax détermine un retour de l'histoire à la simple collecte du particulier et met en crise sa capacité à expliquer la causalité. Ce qui se donne à l'expérience actuelle ne se prête plus à la considération des similitudes.

Chez Montaigne, c'est précisément autour de cette notion d'expérience que se déconstruit l'exemplarité de l'exemple. La notion est d'ailleurs si capitale à cette tâche qu'elle porte le nom du chapitre qu'il consacre à déconstruire l'exemplarité du paradigme. L'expérience donne à vivre le temps comme ce qui subvertit la substance, empêche l'identité fixe et contribue à toujours souligner la différence, le changement et la labilité. Ainsi les *Essais* ne peuvent-ils fixer une fois pour toute l'identité du sujet décrit parce celui qui peint n'a pas d'identité fixe, pas plus d'ailleurs que celui qui est peint :

« Et combien y ai-je répandu d'histoires qui ne disent mot, lesquelles qui voudra éplucher un peu ingénieusement, en produire infinis Essais. Ni elles, ni mes allégations ne servent d'exemple, d'autorité et d'ornement. Je ne les regarde pas seulement par l'usage que j'en tire. Elles portent souvent, hors de mon propos, la semence d'une matière plus riche et plus hardie, et sonnent à gauche un ton plus délicat, et pour moi qui n'en veux exprimer davantage, et pour ceux qui rencontreront mon air » (*Essais*, Livre I, chap. 40, 251).

Dans la mesure où l'exemplarité même de l'exemple entre en crise, la valeur de garantie de l'exemple, traditionnellement fondée sur des préceptes moraux reconnus par tous, devient problématique. « La vie de César n'a point plus d'exemple que la nôtre pour nous » dit Montaigne (III, 13), nous recommandant d'abandonner les « exemples étrangers et scolastiques » (III, 13). Les meilleurs exemples sont maintenant les plus immédiats, ceux qui sont empruntés à l'expérience personnelle et

³⁹ *Ibid.*, p. 411-412.

⁴⁰ Pour rappel : « Les arguments par les faits historiques sont plus utiles pour la délibération ; car le plus souvent l'avenir ressemble au passé » (*Rhét.*, II, 1393a7-8).

garantis par elle. Le moi prend la place de l'histoire comme source d'exemplarité. Et, comme le souligne Stierle, « si l'*historia* n'est plus chez Montaigne *magistra vitae*, le moi non plus ne peut devenir à lui-même son propre *magister vitae*. En s'objectivant lui-même dans sa nature infiniment contradictoire et inconstante, il devient le point de départ, non d'un apprentissage, car celui-ci suppose la responsabilité, mais d'une infinie réflexion »⁴¹.

Cette notion d'expérience, qui ne se prête pas à la transmission, est destinée à remplacer la « leçon » qu'on ne peut plus tirer de l'histoire. Une lettre que Goethe écrit au comte Reinhard au moment où la Révolution française déplace son mouvement contestataire vers l'Espagne ouvre une réflexion sur les leçons de l'histoire qui recoupe largement le constat de Tocqueville selon lequel le passé n'éclaire plus l'avenir et la notion d'expérience chez Montaigne qui empêche toute leçon :

« Vous avez certes raison, cher ami, en ce que vous dites à propos de l'expérience. Pour les individus, elle arrive toujours trop tard, pour les gouvernements et les peuples, elle n'est jamais présente. Ceci vient du fait que l'expérience vécue se présente concentrée en un point et que celle qui est à vivre s'étale sur des minutes, des heures, des années, voire des siècles et que, par conséquent, *le semblable ne nous apparaît jamais semblable*, parce que dans un cas on ne voit que l'ensemble et dans l'autre que les parties isolées »⁴².

Comme le commente Koselleck, « le passé et l'avenir ne se recouvrent jamais » Même lorsque les événements historiques se répètent, comme ce fut le cas en 1820 lors du réveil en Espagne du mouvement révolutionnaire français, l'histoire vient vers nous sous la forme d'une expérience neuve à vivre. Et c'est précisément cette notion d'expérience qui soustrait le passé à la causalité froide de la leçon d'histoire qui seule permet d'apprendre et de tirer des leçons : « Une expérience une fois faite est aussi complète que passée, tandis que celle qui est devant nous se décompose en une infinité de durées temporelles distinctes. Ce n'est pas le passé, mais le futur des temps historiques, qui rend ce qui est semblable dissemblable »⁴³.

Du point de vue de l'historiographie, un changement de technique accompagne cette crise du modèle cicéronien d'apprentissage par l'histoire (comme aristotélien et polybéen d'ailleurs puisque le principe de causalité perd de sa valeur prédictive). Sans doute la naissance de l'archive a-t-elle signé un basculement complet vers les ténèbres

⁴¹ Stierle, *art. cit.*, p. 195-196.

⁴² Goethe et Reinhard, *Briefwechsel*, Francfort, 1957, p. 246, cité par Koselleck, p. 49.

⁴³ Koselleck, *art. cit.*, p. 49.

de l'humanité incapable de s'éclairer à la lumière de son passé ? L'exemple était le produit d'un système antique et médiéval de collecte et de commentaires faits par des juristes qui devaient recueillir minutieusement la jurisprudence dans un classement en rendant l'usage possible⁴⁴. À la Renaissance, les humanistes qui reprochent à la philosophie médiévale de s'être dé-spiritualisée dans des techniques de commentaires de textes, multiplient, à côté des recueils de citations, les recueils d'exemples moraux de l'Antiquité parce qu'ils représentent les vertus incarnées et vivantes plutôt que des théories diaphanes de la philosophie théorique⁴⁵. Jusqu'au XVII^e siècle, tous les faits mémorables, les faits d'histoire étaient ainsi intégrés dans un classement paradigmatique qui n'a cessé de grandir pendant le Moyen Âge et la Renaissance, jusqu'au moment où la matérialité brute et la diversité infinie des faits a semblé déborder les capacités de les subsumer sous des catégories morales définies.

La naissance de l'archive représente un tournant dans l'historiographie, traçant le moment où l'histoire a dû rapporter le quotidien, l'infâme et le minuscule. L'archive peut alors être définie comme l'élément clé de ce débordement des faits par rapport aux catégories. Au XVII^e siècle, la police commence à recueillir le murmure parfois douteux qui s'élève autour de chacun. Les aveux, mais aussi les délations, les rapports de police, se multiplient et donnent naissance à un tout nouveau langage de l'histoire qui porte sur le quotidien et sur ceux que Foucault appelle les « hommes infâmes » (ceux qui ne jouissant pas d'une bonne réputation n'étaient antérieurement pas dignes d'entrer dans l'histoire, comme Machiavel le soulignait avec sa notion de *notabile*, digne de mémoire). Et de ces infâmes, on apprend à relater la vie par le menu. Ce qui est écrit, rapporté, ce ne sont donc plus tant les grandes histoires des héros, des modèles, mais les petites histoires de tous :

« Longtemps n'avaient mérité d'être dits sans moquerie que les gestes des grands ; le sang, la naissance et l'exploit, seuls donnaient droit à l'histoire. Et s'il arrivait que parfois les humbles accèdent à une sorte de gloire, c'était par quelque fait extraordinaire – l'éclat d'une sainteté ou l'énormité d'un fait » (Foucault, « La vie des hommes infâmes », *D.E.*, t. III, p. 248).

L'histoire se penche sur l'ordinaire, elle n'a plus besoin du fait d'exception.

« Depuis le XVII^e siècle, l'Occident a vu naître toute une fable de la vie obscure d'où le fabuleux s'est trouvé proscrit. L'impossible ou le dérisoire ont cessé

⁴⁴ Cf. Lyons, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁵ Cf. Olschki, *Machiavelli the Scientist*, Berkeley, Gilman Press, 1945, p. 43-44 : « Together with the quotation of classical author, the allegation of examples became one of the most current and abused elements of the humanistic style. It had its justification in the general inclination to avoid abstract generalities and to embody ideas and ideals in living symbols and impressive personifications ».

d'être la condition sous laquelle on pourrait raconter l'ordinaire. Naît un art du langage dont la tâche n'est plus de chanter l'improbable, mais de faire apparaître ce qui n'apparaît pas – ne peut pas ou ne doit pas apparaître : dire les derniers degrés, les plus ténus, du réel. Au moment où on met en place un dispositif pour forcer à dire l'« infime », ce qui ne se dit pas, ce qui ne mérite aucune gloire, l'« infâme » donc, un nouvel impératif se forme qui va constituer ce qu'on pourrait appeler l'éthique immanente au discours littéraire de l'Occident : ses fonctions cérémonielles vont s'effacer peu à peu ; il n'aura plus pour tâche de manifester de façon sensible l'éclat trop visible de la force, de la grâce, de l'héroïsme, de la puissance ; mais d'aller chercher ce qui est le plus difficile à apercevoir, le plus caché, le plus malaisé à dire et à montrer, finalement le plus interdit et le plus scandaleux » (*Ibid.*, p. 252).

On assiste ainsi à une sorte de basculement de l'histoire dans l'opposition frontale entre la fable et l'archive : il n'y a plus de dignité à avoir pour entrer dans l'histoire ; elle se fait récit du minuscule et du commun contre le merveilleux, récit du quotidien contre l'extraordinaire, et récit de l'obscurité mise au jour contre le lustre inaugural du merveilleux⁴⁶. Comme le souligne M. Macé, « De l'*exemplum* on serait passé, dans la littérature moderne, à l'anecdote, au 'minuscule', à l' 'obscur' ou à l' 'infâme', aux vies inexplorées qui ne sont plus orientées vers une fonction d'enseignement ou de régulation des conduites, mais vers une éternelle perplexité herméneutique »⁴⁷.

« Dire les derniers degrés, les plus ténus, du réel » : cela renvoie à une nouvelle prétention portant sur la réalité. Le réel, par opposition à la fable, serait nécessairement tissé d'une infinité de détails et l'histoire du détail aurait alors la prétention de rencontrer enfin la réalité. On peut en effet établir un lien entre cette histoire par l'archive et un constat de R. Barthes, qui relève qu'au XVII^e siècle s'est fait jour une prétention nouvelle du discours historique à recueillir la réalité « telle quelle ».

Cette prétention nouvelle de l'histoire à l'égard du réel et de sa collecte est à la source du développement de la critique historique⁴⁸, d'une histoire positive et

⁴⁶ On peut de ce point de vue mettre dos à dos le texte de Foucault sur la naissance de l'archive, évoquant « une fable de la vie obscure d'où le fabuleux s'est trouvé proscrit » et le texte de Lessing sur l'essence de la fable dont la fonction morale d'éveil et d'incitation est liée au « merveilleux », à « l'étrangeté des représentations » visant « à procurer ainsi au corps de la fable une beauté piquante et non ordinaire ».

⁴⁷ Marielle Macé, « Le comble : de l'exemple au bon exemple », in E. Bouju, A. Gefen, G. Hautcœur et M. Macé (dir.), *Littérature et exemplarité*, Presses universitaires de Rennes, 2007, p. 25)

⁴⁸ Cette critique historique porte également sur l'histoire sainte qui, dès lors, ne peut plus être hagiographique. Jean Bolland marque sans conteste un des personnages importants de ce tournant depuis une histoire de type hagiographique, appartenant au genre morale de l'épédicte, vers une

scientifique⁴⁹. L'historien Luden demande ainsi en 1811 :

« Que ce soit l'histoire elle-même qui parle (...), libre à chacun de faire usage de ses enseignements ou de les négliger ».

Symptomatiquement, la formule cicéronienne revêt, chez von Mevissen de façon très visible, un autre sens : « La vraie éducatrice, c'est l'histoire elle-même et non l'histoire écrite »⁵⁰. Ce n'est plus l'histoire ou la narration qui enseignent mais l'expérience elle-même, les « affaires mêmes », les choses. C'est, comme le souligne Lichtenberg, à même le réel que se trouvent les leçons de vie :

« Que l'histoire nous enseigne la vie est une phrase que certainement bien des gens répètent sans en analyser le sens. Que l'on observe une fois d'où les hommes, qui se sont distingués par leur entendement, ont cet entendement. Ils vont le chercher dans les affaires mêmes, là où sont les choses et non là où on les raconte »⁵¹.

On revient à la notion d'expérience et au contact direct qu'elle implique avec les choses. Perdant les catégories morales qui faisaient de l'histoire un genre pédagogique, la Modernité aurait gagné une prise directe sur la réalité même. S'effaçant ainsi en tant que discours, l'histoire se réduit pour ainsi dire aux faits eux-mêmes et ouvre ainsi sur une efficacité brute, l'efficacité du réel même, qui n'a pour ainsi dire plus besoin de la médiation de la langue pour éduquer⁵².

L'efficacité du cas singulier

La naissance de l'archive, la crise de l'exemplarité, et plus largement de toute règle : autant d'éléments qui bouleversent les conceptions classiques de l'efficacité. Les limites des modèles logico-déductif et épédicte de l'exemple ont ouvert les voies de cette nouvelle pensée de l'efficacité. On ne croit plus que le bon exemple produise

histoire moins apparentée à un art du récit qu'à une science des faits réellement advenus, des témoignages et des preuves.

⁴⁹ Cf. R. Barthes, « Le discours de l'Histoire » (1967), in *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Paris, Seuil, 1984, p. 122.

⁵⁰ Cité par Koselleck *art. cit.*, p. 44.

⁵¹ Cité par Koselleck *art. cit.*, n. 37, p. 57.

⁵² C'est toujours à mesure que l'homme prend conscience de la subjectivité de ses représentations qu'il accroît sa prétention à l'objectivité. Percevant les traces de sa psychologie dans sa collecte du réel, l'historien moderne, comme le phénoménologue plus tard, se donne pour tâche de se dépendre de ses catégories psychologiques et pour prétention, de recueillir le réel lui-même.

mécaniquement une bonne copie, pas davantage qu'on ne croit que le passé ressemble suffisamment à l'avenir pour que s'établissent des typologies ou des paradigmes permettant de juger le présent et de prédire l'avenir. Dans la modernité, s'esquisse une efficacité immanente, à même le réel, et une efficacité mécanique comme les processus de moralisation dont nous parlions en introduction.

Ce qui est rejeté dans ces deux modèles, c'est à chaque fois ce que François Jullien considère pourtant comme étant le présupposé implicite et indépassable de l'Occident concernant l'efficacité, à savoir quand on veut agir, nous définissons d'abord théoriquement la finalité de notre action et envisageons ensuite les moyens à mettre en œuvre pour l'atteindre : « Nous dressons une forme idéale (*eidos*), que nous posons comme but (*telos*), et nous agissons ensuite pour la faire passer dans les faits »⁵³. Nous pouvons alors généraliser ou modéliser les liens de moyens à fin dans des chaînes causales. Selon Jullien, nous aurions tendance à appliquer de façon inconsciente un schéma de pensée qui nous a formidablement bien réussi du point de vue de la technique en nous rendant maîtres de la nature, à la gestion des situations et des rapports humains. Autrement dit, pour reprendre les catégories aristotéliennes, nous appliquerions cette efficacité du modèle dont nous constatons les bienfaits au niveau de la *poiesis* également au domaine de la *praxis*, de façon à proposer non seulement des modèles mathématiques pour comprendre la nature et agir sur elle, mais aussi des *règles* et des *stratégies* d'action, des *modèles* de comportement.

Cette application du schéma moyens-fin à l'action implique la catégorie de la responsabilité, qui se glisserait entre la représentation mentale et l'acte. On se jugerait responsable de faire passer dans la réalité la situation idéale envisagée mentalement. Ayant vu ce qu'il y avait à faire, nous avons la responsabilité de le faire lorsque cela est en notre pouvoir. Le pas de côté fait par Jullien vers la pensée chinoise de l'efficacité aide précisément à penser l'acte et l'efficacité en dehors du schéma moyens-fin et du même coup en dehors de la responsabilité. Selon cette pensée, l'acte et son efficacité dépendent non d'une vertu personnelle de l'individu, et donc de sa responsabilité, mais de la situation dans laquelle il se trouve :

« C'est moins notre investissement personnel qui compte désormais, en s'imposant au monde grâce à notre effort, que le conditionnement objectif résultant de la situation : c'est lui que je dois exploiter, sur lui que je dois compter, lui seul suffit à déterminer le succès. Je n'ai qu'à le laisser jouer » (*Ibid.*, p. 18).

L'efficacité ne serait donc plus une affaire de correspondance entre moyen et

⁵³ François Jullien, *Traité de l'efficacité*, Paris, LDP, « Biblio essais », 1996, p. 15.

fin qui demanderait une délibération et entraînerait une responsabilité, mais la capacité de voir le potentiel d'une situation et de lui permettre de se déployer. Dans cette conception, courage et lâcheté sont le produit de la situation au lieu de relever de notre responsabilité. Comme le dit le traité sur *l'Art de la guerre*, si les troupes obtiennent le potentiel stratégique, « alors les lâches sont braves » et si elles le perdent, « alors les braves sont lâches ». Le bon général « ne demande donc pas à ses hommes d'être naturellement courageux, comme s'il s'agissait là d'une vertu intrinsèque, mais, par la situation de péril où il les jette, il les contraint de l'être. Ils y seront forcés malgré eux. Et la réciproque aussi est vraie : quand il voit l'ennemi acculé, et donc n'ayant d'autre issue que de se battre à mort, il lui ménage lui-même une échappatoire pour que l'adversaire ne soit pas conduit à déployer toute sa combativité »⁵⁴. On voit bien sûr les ressources de cette pensée pour le management contemporain, qui pense toujours dans les termes aristotéliens. Mais on ne peut pour autant évacuer du même coup de l'Occident une telle pensée de l'efficacité immanente. Ainsi, notamment, il faut souligner comme le fait Stierle, que les *Essais* de Montaigne ont été un moment de réévaluation de la notion classique de responsabilité :

« À la mise en question de l'exemple (...) correspond le fait que, dans l'essai de Montaigne, les exemples n'illustrent plus des actions, mais des réactions à des actions. La spontanéité et l'imprévisible de la réaction correspondent au caractère énigmatique et insondable de l'homme. (...) En tant que réactions, les actions exemplaires de cet essai sont soustraites à la responsabilité du sujet. Si les exemples sous leur forme traditionnelle supposent la possibilité d'une décision, ce qui implique la catégorie morale de la responsabilité, les réactions dans les exemples de Montaigne sont conditionnées par l'indissoluble complexité de la personne et de l'instant » (Stierle, *art.cit.*, p. 195).

Si c'est le réel lui-même qui est efficace, et plus le discours que l'on tient sur lui ou le sujet capable d'agir en fonction d'un plan, peut-on encore parler de responsabilité ? L'essai d'archéologie politique de la statistique de T. Berns permet de trouver des pistes pour penser les enjeux de cette nouvelle forme d'efficacité du réel, et la dissolution de l'ancienne figure de la responsabilité⁵⁵. T. Berns ne s'intéresse pas à la naissance de l'archive, mais à celle de la statistique qui implique la même minutie dans le recueil du réel. Et il analyse à la fois la statistique comme l'outil premier d'une nouvelle forme de gouvernement et la portée morale de ce gouvernement par les chiffres qui apparaît à l'aube de la Modernité. Ce qui en ferait la spécificité, c'est qu'il permet de contrôler tout en ne faisant rien, c'est-à-dire rien d'autre que montrer les

⁵⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁵ T. Berns, *Gouverner sans gouverner. Une archéologie politique de la statistique*, Paris, P.U.F., 2009.

choses telles qu'elles sont – on retrouverait en politique les préoccupations des historiens à la même époque : donner le réel lui-même plutôt que sa représentation caricaturée, pour en tirer leçon –. Ce mode de gouvernement par la statistique et le rapport permet de « gouverner sans gouverner », c'est-à-dire en ne faisant qu'agréer ou valider un pouvoir qui se contente, pour gouverner, de recueillir le réel le plus objectivement et le plus complètement possible comme si le réel se gouvernait lui-même à partir de ses propres lois, simplement transcrites. On retrouve ainsi le régime d'évidence propre à l'image, qui s'est renforcé symboliquement en s'assurant de sa netteté et de sa précision : l'image de la société n'étant plus caricaturale mais détaillée et chiffrée imposerait plus légitimement les valeurs dont elle est porteuse. L'archéologie de ce mode de gouvernement fondé sur le mot d'ordre de l'innocente transparence vise alors à redonner à ce terme une charge polémique en montrant toute la normativité qu'il recèle. Il faut en effet quitter le raisonnement trop simple de la politique d'expertise considérant que toute information permet de diriger de façon plus avertie et plus fine et dénoncer dans le regard statistique du pouvoir sur la gestion quotidienne des familles tout un appareil moral fondé lui aussi sur l'évidence. Autrement dit, l'évidence n'est pas que celle des catégories qui ont présidé à l'écriture de l'histoire et de la jurisprudence pendant des siècles, elle siège aussi dans l'appréhension microscopique du réel. L'information recueillie dans ses plus petits détails permettrait en effet que s'opère le partage du bien et du mal à même le réel et donc une nouvelle fois sans critères qui aient à être discutés. La figure du censeur à cheval entre une fonction de moralisation de la société par le regard (il voit dans le détail) et une fonction de comptage des ressources de la population permet d'opérer ce recoupement entre le chiffre, la transparence et la morale.

Pour notre propos, l'intérêt de cette réflexion tient à la disparition de la catégorie politique classique de la décision : gouvernant comme si on ne gouvernait pas, il ne s'agit pas de quitter le champ politique, mais d'imposer encore une politique sans débat et, par là, des valeurs morales qui semblent perler du réel et n'ont plus (ou toujours pas) à être définies, limitées et choisies dans le jeu démocratique. Quittant, à l'aube de la Modernité, le paradigme pour le cas singulier, renonçant ainsi à l'exemplarité, on n'aurait donc pas pour autant quitté la morale. On serait entré dans un processus de moralisation par le regard : celui qui se sait regardé dans ce qui est d'ordinaire dissimulé et appartient au registre privé se corrige automatiquement⁵⁶. C'est dans cette automaticité que se cache l'efficacité morale sans débat de ce mode

⁵⁶ Un tel processus ne réclame en amont aucune décision, ni aucune règle et en aval aucune sanction. On assiste de la sorte à « l'amoindrissement de la séparation entre (la prétention à) l'objectivité de la description (l'état des lieux rendu possible par les recensements) et la décision qui en découle, au point peut-être d'anéantir la distinction entre objectivité et décision » in T. Berns, *ibid.*, p. 148-9.

de gouvernement. Ce qui se donne à penser ici, c'est en effet l'efficacité éthique d'un mode de gouvernement, c'est-à-dire sa façon de transmettre des valeurs et de modifier des comportements sous le simple prétexte du recueil de l'information et de la transparence. Comme le pressent F. Jullien, nous sommes là devant l'une des formes d'efficacité les plus puissantes pour diriger le domaine de la *praxis* : l'efficacité éthique du réel.

Conclusion – sur le rôle de l'exemple dans la presse contemporaine

Pour poursuivre l'histoire de l'exemple et de l'exemplarité, il faut, à ce stade où l'histoire est en passe de devenir une science accompagnée de la critique des sources plutôt qu'un récit à finalité pédagogique, s'intéresser à un autre discours, appuyé lui aussi sur la rhétorique efficace et pragmatique de l'image, sur l'amplification, sur l'émotion propres au modèle épictétique. Ce nouveau discours, c'est celui des canards et des quotidiens qui prend en charge à partir XIX^e siècle le récit de vies exemplaires. Je me propose de donner, en guise de conclusion, quelques pistes pour comprendre le devenir contemporain de l'exemplarité et de ses fonctions sociales, morales et éventuellement politiques, à travers sa prise en charge par le journalisme.

La plus grande particularité de ce nouveau discours, c'est qu'il a pour fonction d'informer et de divertir et qu'il s'ouvre alors à un public nouveau de petite condition et habitant les villes : les ouvriers. L'apparition d'une nouvelle figure héroïque, celle du sauveteur⁵⁷, montre alors de la façon la plus crue les processus d'instrumentalisation sociale de l'exemplarité et de politisation de la mémoire. Pour en donner une claire notion, on peut se reporter au texte du lieutenant-colonel comte A. Krosnowski sur le lancement en 1856 de sa revue intitulée *L'exemple. Revue universelle des traits de courage, de dévouement, de bienfaisance et de probité* :

« C'est une ère nouvelle qui s'ouvre devant nous. En ce moment, tous les esprits sérieux se recueillent et cherchent un aliment à leur activité, un but à leurs efforts. Pour les hommes de bonne volonté, il en est un qu'il est toujours honorable de poursuivre, c'est l'amélioration de l'humanité. (...) La publication d'une Revue populaire, où le lecteur sera tenu au courant de tous les actes de charité, de dévouement et de courage est le moyen que nous croyons devoir adopter pour atteindre le but que nous nous sommes proposé. L'honneur est, en principe, le mobile des actions humaines, et c'est la plus belle récompense du courage ; mais si cette récompense est assurée au soldat sous les

⁵⁷ Pour une généalogie traçant la naissance de cette figure, cf. le remarquable ouvrage de F. Caille, *La figure du Sauveteur. Naissance du citoyen secourateur en France 1780-1914*, PU de Rennes, 2006.

drapeaux, elle manque souvent à l'homme qui se dévoue dans l'obscurité de la vie civile, pour arracher son semblable à la misère ou à la mort »⁵⁸.

Cette revue a pour objectif de toucher et de moraliser par les récits exemplaires un nouveau public social que son fondateur lui-même en tant que noble et soldat ne représente aucunement. Ce renouveau de l'histoire de l'exemplarité grâce au genre naissant du journalisme promouvant la figure du sauveteur, héros populaire du quotidien, permet de souligner une nouvelle fois après Machiavel à quel point il est insatisfaisant de penser l'exemplarité en dehors de ses liens avec l'exercice du pouvoir. L'étude de l'exemplarité est donc un relais puissant pour celle des formes de normativités distinctes de la loi, comme Plutarque le laissait déjà entendre. La définition qu'E. Goffman propose de la norme fait place à ces formes larges et floues de normativité que recèle la notion d'exemple :

« Une norme est une sorte de guide pour l'action soutenue par des sanctions sociales ; les sanctions négatives pénalisent l'infraction, les sanctions positives récompensent la conformité exemplaire » (*La mise en scène de la vie quotidienne*, t. II, Paris, Minuit, 1973, p. 101).

Sous cette compréhension de la norme, se dessine une politique de la récompense qui va largement se développer et dans le journalisme et dans les façons libérales de gouverner. À la fin du XVIII^e siècle, on doit au maître à penser du capitalisme et de l'industrialisation, Jeremy Bentham, une réflexion qui pourrait être le bréviaire d'une forme de gouvernement qu'il qualifie de « perfectionnée », à savoir le gouvernement méritocratique. De manière presque prémonitoire, en s'inspirant de pratiques alors tout juste émergentes – prix de vertu, association londonienne de prévention des noyades établie en 1774 –, Bentham offre un traité de gouvernement de la masse par le jeu de l'exemplarité récompensée⁵⁹. Le problème de la récompense,

⁵⁸ Cité par F. Caille, *op.cit.*, p. 105.

⁵⁹ La récompense doit elle-même être exemplaire : « Une récompense est d'autant plus propre à remplir son but qu'elle est (...) exemplaire : sa valeur apparente doit être aussi forte que sa valeur réelle. Faire une grande dépense pour une rémunération sans éclat, c'est manquer à cette règle. L'objet est de frapper, et autant qu'il est possible, de faire une impression durable » (Bentham, *Traité des récompenses*, Bruxelles, Société belge de Librairie, 1840, p. 101). Ainsi par exemple, « la récompense pécuniaire » n'est-elle pas exemplaire, et c'est tant mieux puisque l'État gagne ainsi à bon compte un moyen de pression sur les masses : « Les récompenses en honneur sont éminemment exemplaires : c'est une promulgation continuelle des services qui les ont obtenues : et elles possèdent au plus degré l'heureuse propriété d'encourager à de nouveaux efforts. Démentir un honneur reçu, c'est se trahir soi. Qui a été brave une fois, veut l'être toujours. Ce genre de récompense n'est pas difficile à créer. Le langage symbolique de l'estime est à plusieurs égards comme le langage écrit, un objet de convention. Tout costume, tout procédé, toute cérémonie, dès qu'on y attache une prééminence, devient honorable. Une branche de laurier, un ruban, une jarrettière, tout acquiert la valeur qu'on veut

cependant c'est que sa valeur est liée de façon directe à sa rareté. Or, comme le souligne Bentham, « les vertus civiles les plus importantes au bien-être de la société, à la conservation du genre humain, ne consistent pas dans des actes éclatants qui portent leur preuve en eux-mêmes ; mais dans une suite d'actes journaliers, dans une conduite uniforme et soutenue qui tient aux dispositions habituelles de l'âme »⁶⁰. Il existe donc une tension quasiment irréconciliable entre l'efficacité du gouvernement méritocratique et la nature même des vertus dont la nation a besoin pour perdurer, à savoir la vertu trop délicate et fine pour être éclatante :

« Il y a (...) une analogie entre le système pénal et le système rémunérateur : leur imperfection commune est de n'appliquer leurs sanctions qu'à des actes distincts et saillants : de n'exercer qu'une influence éloignée et indirecte sur les habitudes, sur les dispositions internes qui teignent leur couleur tout le cours d'une vie » (*Ibid.*, p. 159).

La vertu qu'il faut donc pouvoir éclairer artificiellement parce qu'elle ne porte pas en elle un éclairage naturel. Bentham estime que c'est au monarque d'éclairer ainsi les vertus obscures :

« Il ne faut à un souverain vertueux qu'un peu d'art pour appliquer cette haute paie d'estime au genre de service qu'il a besoin de créer (...) Le même service, sans la récompense, n'aurait pas eu la même notoriété. Il se fût perdu dans le vague des bruits publics, et confondu avec des prétentions plus ou moins fondées entre lesquelles l'opinion s'égaré. Muni de cette patente du souverain, il est authentique, il est visible : ceux qui ignoraient sont instruits ; ceux qui doutaient sont décidés » (*ibid.*, p. 169-170).

L'intérêt de poursuivre l'histoire de l'exemplarité par l'analyse du discours journalistique réside alors précisément dans la manière dont le quotidien, prenant le relais d'une histoire désormais appuyée sur l'archive, peut jouer pour atténuer cette tension entre l'éclat et l'anodin et exercer sur le comportement moral de tous une influence qui soit cette fois permanente, continue et directe. La naissance du journalisme mêle donc l'histoire de l'exemplarité à celle des modalités du gouvernement méritocratique et permet de comprendre les conditions de mise en œuvre d'une équité citoyenne des identités et des dignités sociales.

Les Lumières, loin de promouvoir le règne exclusif de la raison comme les précautions kantiennees sur l'usage de l'exemple pourraient le laisser supposer, ont aussi produit un répertoire d'images destinées à représenter les grands hommes de la

lui donner » (*op.cit.*, p. 108).

⁶⁰ Bentham, *op. cit.*, p. 156

nation, comme le note J.-C. Bonnet dans son ouvrage sur la *Naissance du Panthéon*⁶¹. C'est qu'ils étaient convaincus, comme Rousseau qu'il y a une efficacité supérieure à la « langue des signes qui parlent à l'imagination »⁶² et aux yeux sur la langue des signes qui parlent à la raison et aux oreilles :

« Une des erreurs de notre âge (l'âge des Lumières), dit Rousseau, est d'employer la raison trop nue, comme si les hommes n'étaient que d'esprit. En négligeant la langue des signes qui parlent à l'imagination l'on a perdu *le plus énergique* des langages. L'impression de la parole est toujours faible et l'on parle au cœur par les yeux bien mieux que par les oreilles. En voulant tout donner au raisonnement nous avons réduit en mots nos préceptes, nous n'avons rien mis dans les actions. La seule raison n'est point active ; elle retient quelquefois, rarement elle excite, et jamais elle n'a rien fait de grand. Toujours raisonner est la manie des petits esprits. Les âmes fortes ont bien un autre langage ; c'est par ce langage qu'on persuade et qu'on fait agir » (*ibid.*, p. 645).

Et plus loin, une phrase résonne avec la différence établie par les Anciens entre les formes d'efficacité de l'image qui montre et du raisonnement qui démontre : « On démontre ce qu'il faut penser et non ce qu'il faut faire » (*ibid.*, p. 648). Et dans la mesure où existe désormais un fossé entre ce qu'on pense et ce qu'on fait⁶³, pour agir

⁶¹ J.-C. Bonnet, *Naissance du Panthéon. Essai sur le culte des Grands Hommes*, Paris, Fayard, 1998, p. 113.

⁶² Emile, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1969, p. 645.

⁶³ Depuis la rupture entre le vouloir et le pouvoir conçue par les chrétiens et particulièrement par St Paul : « Vouloir le bien est à ma portée, mais non l'accomplir. Ainsi, le bien que je veux je ne le fais pas, mais le mal que je ne veux pas, je le pratique. Si donc je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui agis mais le péché logé en moi » (Ép. Rom.VII, 18-20). Cette doctrine a été largement diffusée dans la chrétienté dans sa version augustinienne : lorsque, au livre VIII des Confessions, Augustin évoque l'idée paulinienne d'une double loi, celle de l'esprit en butte à celle de la chair, ce qui le frappe alors c'est, tout au contraire, l'idée que le corps obéit bien plus aisément à chacune des volontés de l'âme que l'âme ne s'obéit à elle-même : « L'esprit commande au corps et on lui obéit sur-le-champ, l'esprit se commande à lui-même et on lui résiste » [VIII, IX, 21]. Augustin interprète l'impuissance de la volonté, comme un vice lié à la forme même du fonctionnement de la volonté : que la volonté s'exprime toujours à l'impératif ordonne la volonté à elle-même. Elle seule a le pouvoir de donner de tels ordres, mais c'est à elle-même qu'elle donne ces ordres de sorte qu'elle est toujours divisée car « si l'âme se mettait tout entière dans son commandement, elle n'aurait pas besoin de se commander d'être ». Il faut toujours deux volontés rivales pour vouloir, une volonté voulante, qui ordonne, et une volonté voulue, qui obéit ou pas à la première : « cette volonté partagée, qui veut à moitié et à moitié ne veut pas, n'est donc nullement un prodige ». Je veux et je ne veux pas simultanément : « C'était moi qui voulais et c'était moi qui ne voulais pas... Ni je ne disais pleinement oui, ni je ne disais pleinement non » – ce qui ne signifie pas que « j'avais deux âmes, ayant chacune leur nature, l'une bonne, l'autre mauvaise », mais que les assauts de deux volontés dans une seule et même âme « me déchirent » [VIII, IX, 21] et conduisent mon impuissance.

de façon belle et grande, le recours par le langage des images est nécessaire. Dans l'esprit des Lumières, les révolutionnaires ont d'ailleurs aussi sacrifié à cette mode : Condorcet a fait l'éloge de Michel de L'Hôpital, Robespierre celui de Gresset, Marat celui de Montesquieu, Carnot celui de Vauban, Mme de Staël celui de Guibert... C'est aux mouvements postrévolutionnaires qu'il revient d'avoir abandonné le culte des grands hommes pour façonner une exemplarité quotidienne, médiocre, qui n'en constitue pas moins l'une des formes de gouvernement les plus « efficaces » parce qu'elle porte sur le détail des vertus, sur leurs manifestations les plus quotidiennes, et telles que tous et non seulement une caste d'élite et de soldats, peuvent les pratiquer. Le discours de l'équité, sous-jacent dans le texte du lieutenant-colonel comte A. Krosnowski, est le masque de ce pouvoir quotidien sur tous, de cette entrée du pouvoir dans le détail de toutes les existences.

Le transfert de l'exercice de ce pouvoir, depuis l'État qui monopolise le marché des prix et récompenses⁶⁴ jusqu'à la presse quotidienne et l'internet qui ouvrent ce marché, a sans doute signifié la dissolution partielle du lien entre exemplarité et nation comme il a signifié la promotion d'une morale individualiste de préférence à une morale civique. La mort du héros ne prendrait aujourd'hui plus sens comme sacrifice pour une collectivité, ainsi que le *Ménexène* le mettait remarquablement en lumière, et on verrait apparaître, peu après cette figure héroïque nouvelle du sauveteur, une autre figure typiquement contemporaine de héros exemplaires, objet d'une reconnaissance massive : l'Aventurier. Ce qui fait de l'aventurier (ou du sportif) une figure héroïque, ce n'est plus la teneur de l'idéal poursuivi – on quitte résolument le schéma aristotélicien – mais la fidélité à soi, la ténacité, la capacité d'endurance et la fermeté de l'effort consenti. Certes, les héros de tous temps ont certainement fait preuve de telles vertus d'endurance, mais la particularité de ces nouveaux héros tient à la disparition pour eux de la nécessité de donner un contenu, un objet à cet effort. Il n'est ainsi plus nécessaire de relayer la morale commune et de défendre les valeurs de la patrie reconnues par tous. L'effort n'est plus le moyen d'une fin, il est une fin en soi ; et il est de la sorte en lui-même vertueux et louable. La méritocratie représente alors, par le biais de la presse quotidienne et de ses héros quotidiens, une forme de gouvernement dont l'attache aux vertus est purement formelle. Le mérite devient la seule valeur partagée d'une société individualiste. C'est la coquille vide dans laquelle peuvent se glisser, s'engouffrer même, tour à tour le libre choix des valeurs de l'action héroïque et l'instrumentalisation la plus efficace de la force de vie nue.

⁶⁴ Cf. l'ordonnance royale du 10 juillet 1816 : « À l'avenir aucun don, aucun hommage, aucune récompense ne pourront être votés, offerts ou décernés comme témoignage de la reconnaissance publique par les Conseils généraux, Conseils municipaux, gardes nationales, ou tout autre corps civil ou militaire ».

Bibliographie

D. Agacinski, *Théorie et pratique aristotéliennes de l'histoire*, mémoire de master 2 de recherche présenté à Paris I, sous la direction d'Annick Jaulin en 2008, consultable sur demande : daniel.agacinski@univ-tlse2.fr.

J.-P. Albert, « Du martyr à la star : les métamorphoses des héros nationaux », in *Centlivres*, Fabre, Zonabend, La fabrique des héros (dir.), éditions de la Maison des sciences, 1998, p. 11-32.

Aristote, *Rhétorique*, éd. et trad. M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, « C. U. F. », 1931.

—, *Les Topiques*, trad. J. Brunschwig, Paris, Les Belles Lettres, « C. U. F. », 1967.

—, *La Poétique*, traduction de B. Genez, Paris, Les Belles Lettres, « C. U. F. », 2002.

Augustin, *La Cité de Dieu*, trad. G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, t. 33-37, 1959-1960, « Bibliothèque augustinienne ».

J. Beaufret, « Kant et la notion de Darstellung », in *Dialogue avec Heidegger*, t. II, Minuit, « Philosophie moderne », 1973, p. 77-109.

J. Bentham, *Théorie des peines et des récompenses* (1790), Bruxelles, Société belge de Librairie, 1840.

T. Berns, L. Blésin, G. Jeanmart, *Du courage. Une histoire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, « Encre Marine », 2010.

T. Berns, *Gouverner sans gouverner. Une archéologie politique de la statistique*, Paris, P.U.F., « Travaux pratiques », 2009.

J.-Cl. Bonnet, *Naissance du Panthéon. Essai sur le culte des Grands Hommes*, Paris, Fayard, 1998.

F. Caille, *La figure du Sauveteur. Naissance du citoyen secourable en France 1780-1914*, P.U. de Rennes, « Histoire », 2006.

Cicéron, *Dialogue sur les partitions oratoires*, trad. M. Bompard révisée par J.P. Charpentier, Paris, 1898.

—, *Les Verrines*, trad. H. de la Ville de Mirmont, Paris, Hatier, 1938.

J.-M. David (dir.), *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval, table ronde*, Rome, le 18 mai 1979, Mélanges de l'Ecole française de Rome, n° 92 (1980).

M. Foucault, « La vie des hommes infâmes », *Dits et Ecrits*, t. III, Paris, Gallimard, « NRF », 1994, p. 237-252.

—, « Usages des plaisirs et techniques de soi », *Dits et Ecrits*, t. IV, Paris, Gallimard, « NRF », 1994, p. 538-542.

- B. Gélas, « La fiction manipulatrice » in *L'argumentation, linguistique et sémiologie*, Lyon, P.U. de Lyon, 1981, p. 76-91.
- E. Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, t. II, Paris, Minuit, 1973.
- J. Greenberg, « Looking fair vs Being fair : managing impressions of organizational justice », *Research in Organizational Behavior*, 12 (1990), p. 111-157.
- G. Jeanmart, « Une approche généalogique de questions politiques sur l'actualité du courage », introduction du n° 3/2009 de *Dissensus*, p. 2-15.
- C. Jouhaud, « Politique et religion au XVIIe s. : note sur le passage par l'exemplaire », in *Construire l'exemplarité*, dir. L. Giavarini, Editions universitaires de Dijon, Dijon 2008, p. 51-62.
- F. Jullien, *Traité de l'efficacité*, Paris, LDP, « Biblio essais », 1996.
- A. Kleinberg, *Histoire de saint. Leur rôle dans la formation de l'Occident*, trad. de l'hébreu par M. Méron, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 2005.
- J. de La Fontaine, *Fables*, préface de 1668, édition Pocket Classiques, Paris, 1989.
- R. Koselleck, « Historia magistra vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte » dans *Natur und Geschichte*, éd. Braun et Riedel, Stuttgart-Berlin, 1967, p. 196sq. Traduit sous le titre « Historia magistra vitae. De la dissolution du topos dans l'histoire moderne en mouvement », in *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, édition de l'EHESS, 1990, p. 37-62.
- G. E. Lessing, « De l'essence de la Fable », in *Traité sur la Fable*, édition bilingue, trad. N. Riolland et J.-F. Groulier, p. 31-59, Paris, Vrin, « Essais d'art et de philosophie », 2008.
- , « De l'usage des animaux dans la Fable », in *Traité sur la Fable, op. cit.*, p. 60-68.
- J. Lyons, *Exemplum. The rhetoric of example in early modern France and Italy*, Princeton University Press, 1989.
- M. Macé, « Le comble : de l'exemple au bon exemple », in E. Bouju, A. Gefen, G. Hautcoeur et M. Macé (dir.), *Littérature et exemplarité*, Presses universitaires de Rennes, coll. « Interférences », 2007, p. 25-38.
- Machiavel, *Le Prince*, in *Œuvres complètes*, texte présenté et annoté par E. Barincou, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 287-371.
- , *Discours sur la première Décade de Tite-Live*, in *Œuvres complètes*, texte présenté et annoté par E. Barincou, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 373-719.
- T. Melkonian, « Les cadres supérieurs et dirigeants face au changement imposé : le rôle de l'exemplarité », *Cahiers de Recherche*, n° 2006/07, p. 3-21.
- M. Montaigne, *Les Essais*, 3 tomes, Gallimard, Folio classique, édition d'E. Naya, D. Reguig-Naya et A. Tarrête, Paris, 2009.
- C. Noille-Clauzade, « 'Le crime en son char de triomphe' : à quoi servent les mauvais exemples ? », in *Construire l'exemplarité*, dir. L. Giavarini, Editions universitaires de Dijon, Dijon

2008, p. 101-114.

L. Olschki, *Machiavelli the Scientist*, Berkeley, Gilman Press, 1945.

P. Ouellet, « Par exemple... », statut cognitif et portée argumentative de l'exemplification dans les sciences du langage », M.J. Reichler-Béguelin (dir.), *Perspectives méthodologiques et épistémologiques dans les sciences du langage*, Bern, Peter Lang, 1989, p. 95-114.

J.-C. Passeron et J. Revel, *Penser par cas*, Paris, éditions de l'EHESS, « Enquête », 2005.

J. Piéron, « Rôle et statut de l'exemple dans l'apprentissage selon Kant, *MethIS. Méthodes et Interdisciplinarité en Sciences humaines*, vol. 3 (2011), « L'exemple en question », dir. G. Cormann, C. Letawe et S. Polis, à paraître (disponible en ligne <http://popups.ulg.ac.be/MethIS.htm>).

Plutarque, *Vies des hommes illustres*, trad. R. Flacelière, E. Chambry et M. Juneaux, 16 t., Paris, Les Belles Lettres, « C. U. F. », 1964-1979.

Polybe, *Histoires*, trad. E. Foulon, Paris, Les Belles Lettres, « C.U.F. », 1990.

Quintilien, *Institutions oratoires*, éd. et trad. J. Cousin, Paris, Paris, Les Belles Lettres, « C. U. F. », 1976.

J.-J. Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, texte présenté par J. S. Spink, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1969, p. 239-868.

J.-C. Schmitt (dir.), *Prêcher d'exemples. Récits de prédicateurs du Moyen Âge*, Paris, Stock, 1985.

K. Stierle, « L'histoire comme exemple, l'exemple comme histoire. Pour une pragmatique et une poétique du texte narratif », *Poétique* 10, 1972, p. 176-198.

—, « Three moments in the crisis of exemplarity : Boccaccio-Petrarch, Montaigne and Cervantes », *The Journal of the History of Ideas*, 59, octobre 1998, p. 581-595.

S. Suleiman, « Le récit exemplaire », *Poétique* 32 (1977), p. 468-489.

A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, in *Œuvres II*, Jean-Claude Lamberti et James T. Schleifer (éd.), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».

The Crisis of Exemplarity, numéro de *The Journal of the History of Ideas*, 59, octobre 1998.

R. Webb, « Mémoire et imagination : les limites de l'enargeia dans la théorie rhétorique grecque », in C. Lévy et L. Pernot (dir.), *Dire l'évidence. Philosophie et rhétorique antiques*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 229-248.

A. Zangara, *Voir l'histoire. Théories anciennes du récit historique (I^{er} siècle avant – II^e siècle après J.-C)*, Paris, Vrin, 2007.

J.-C. Zancarini, « La politisation de la mémoire. Les 'choses dignes de mémoire' chez Machiavel et Francesco Guicciardini », in *Mémoire et subjectivité (XIV^e -XVII^e siècle). L'entrelacement de memoria, fama & historia*, D. de Courcelles (dir.), n° 22 des Etudes et rencontres de l'école de Chartres, Paris, 2006, p. 19-40.

Gaëlle Jeanmart est docteur en philosophie et maître de conférences à l'Université de Liège. Spécialisée en histoire de la philosophie antique et médiévale, en éthique et en philosophie de l'éducation, elle est l'auteur de *Herméneutique et Subjectivité dans les Confessions d'Augustin*, (Turnhout, Brepols, 2006) ; *Généalogie de la docilité dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge* (Paris, Vrin, 2007) et de *Du mensonge. Une histoire philosophique*, à paraître en janvier 2012 aux Belles Lettres. Elle est membre fondateur de PhiloCité, Université populaire de Liège, et membre des comités de rédaction des revues Philosophiques (Bensançon) et Dissensus (Liège).

Thibault Le Texier : « **D'un principe de justice à un standard d'efficacité : la rationalité régaliennne à l'épreuve de la logique gestionnaire** »

La rationalité régaliennne

On peut avancer sans trop se risquer que l'homme est un être grégaire, un animal social qui, sauf rares exceptions, tend à *faire société*. Suivant les temps, les lieux et les mœurs varient la forme et le fond des groupements qu'il compose. Et l'histoire humaine de déployer un étonnant bariolis d'institutions. La famille, la tribu, la cité, l'empire, l'Église, l'armée, la seigneurie, l'État, l'entreprise : chacun de ces groupes a imprimé son caractère aux sociétés qu'ils structuraient, leur cosmogonie et leur anthropologie propres articulées en valeurs, préceptes, règles et institutions secondaires.

Le gouvernement est une pratique aussi vieille que contingente. De Solon à Berlusconi, gouverner a pu signifier commander une armée, administrer des biens, suivre un chemin, tirer une subsistance, guider un troupeau, commander quelqu'un, manipuler l'économie et l'opinion, garder un territoire ou encore entretenir une population. L'art de gouverner a été rapporté, entre autres pratiques, à la pratique du tisserand, à la tâche du berger, au magistère du dieu, à la responsabilité du maître de maison ou à l'autorité du père de famille.

Durant le Moyen Âge, l'Église a puissamment structuré l'imaginaire collectif et les modes de vie des populations occupant l'Ouest du continent eurasiennne, disputant à la famille puis à la seigneurie et à la ville le contrôle des destinées humaines.

Poussé sur le devant de la scène de l'histoire à la faveur des guerres de religion qui ensanglantent le XVI^e siècle européen, l'État souverain de droit divin assoit progressivement sa logique gouvernementale. Du XV^e au XVI^e siècle, relève Michel Senellart, l'art de gouverner s'est ainsi déplacé « de la prudence habile du prince à la science, aussi grossière fût-elle encore, des conditions générales de la vie des États.¹ » Le prince est englouti par la grande machine étatique. Les principes de son

¹ SENELLART Michel, *Les Arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris :

art de gouverner sont de moins en moins à chercher dans la Bible et font bientôt le sujet de manuels. Réceptacle des tâches de conduction progressivement arrachées à l'Église, à la famille et au seigneur – surveiller, punir, défendre, soigner, éduquer, savoir –, l'institution étatique est le catalyseur d'une nouvelle rationalité gouvernementale. Cette *logique régalienn*e du pouvoir repose sur la concentration entre les mains d'un souverain unique d'une autorité suprême et naturellement bonne s'exprimant principalement par des lois à prétention universelle. Un tel art de gouverner consiste à maîtriser des forces : défendre son peuple contre l'envahisseur extérieur au prix si besoin d'une guerre, garantir l'ordre public en assurant l'application de la loi, veiller à sa propre prospérité en favorisant l'accroissement numérique de la population et la circulation des richesses au sein de son territoire. Il suppose donc le monopole de la violence physique comme moyen de trancher les conflits ainsi qu'une importante machinerie administrative. Les principes de légalité, de légitimité, de souveraineté et d'équilibre en constituent le socle symbolique. La justice est la valeur cardinale de cet imaginaire régalien. Michel Foucault avance même, un peu précipitamment, que « l'Occident n'a jamais eu d'autre système de représentation, de formulation et d'analyse du pouvoir que celui du droit, le système de la loi.² »

La forme étatique qui émerge en Europe au XII^e siècle est une création du droit. C'est un État essentiellement juge et juriste. Dans les faits, l'une des premières tâches des États européens naissant consiste à ôter des mains de l'Église les instruments de la justice. Par exemple, sous Philippe le Bel l'administration française tire ses principes directement du droit canon³. Dans les sociétés féodales, l'Église dispose d'un pouvoir justicier considérable, se substituant dans certains cas à l'autorité parentale. Ses tribunaux jugent les différends concernant les croisés, les veuves, les orphelins, les infanticides, les testaments, les héritages, les adultères, les délits d'usure ou encore les ruptures d'engagement, de contrat et d'obligation. Leur disputant ce monopole arbitral, les seigneurs féodaux ont bien souvent fait de la justice un droit inhérent à leur fief⁴. Débutée à la fin du Moyen Âge, la dynamique de sécularisation et de centralisation de la justice divine dure plusieurs siècles. Au milieu du XIX^e siècle,

Seuil, « Travaux », 1995, p.58

² FOUCAULT Michel, « Les mailles du pouvoir » (1976), in *Dits et écrits : 1954-1988, t. IV 1980-1988*, éd. établie sous la dir. de D. Defert et F. Ewald ; avec la collab. de J. Lagrange ; [trad., G. Barbedette, P.-E. Dauzat, F. Durand-Bogaert], Paris : Gallimard, 1994, pp.182-201, p.186

³ Cf. notamment LE BRAS Gabriel, « Les origines canoniques du droit administratif », in *L'évolution du droit public. Etudes offertes à Achille Mestre*, Paris, Sirey, 1956, pp. 395-412, et HANLEY Sarah, *Le Lit de justice des rois de France : l'idéologie constitutionnelle dans la légende, le rituel et le discours*, Paris : Aubier, 1991

⁴ Cf. MONTESQUIEU Charles de Secondat, baron de, *De l'esprit des lois*, éd. établie par L. Versini, [Paris] : Gallimard, 1995 [1758], Livre VI, « Chapitre XX. De ce qu'on a appelé depuis la justice des seigneurs »

Tocqueville fait remarquer que, moins d'un siècle auparavant, « chez la plupart des nations européennes, il se rencontrait des particuliers ou des corps presque indépendants qui administraient la justice, levaient et entretenaient des soldats, percevaient des impôts, et souvent même faisaient ou expliquaient la loi. » Il ajoutait que, depuis, « l'État a partout repris pour lui seul ces attributs naturels de la puissance souveraine⁵ ». Cette loi unique garantie par une hiérarchie unique de tribunaux excluant toute juridiction indépendante est un trait singulier de l'État moderne. Faire régner le droit et imposer la justice constituent deux de ses fonctions absolument essentielles et irréductibles ; la loi est l'instrument privilégié de son intervention sur la société.

Très logiquement, la théorie du droit est utilisée par les penseurs médiévaux pour déterminer la légitimité des premiers États européens, qu'il s'agisse d'affirmer les prérogatives de l'État ou celles du citoyen. Le *jus publicum*, qui offre aux princes ses outils symboliques de légitimation et de gouvernement, constitue le pivot d'une science naissante de l'État. Hobbes a par exemple pour ambition, selon ses propres mots, de bâtir une « science » « de la justice et de la politique » (*of Justice & Policy*). Depuis, la pensée politique est restée dans une large mesure une réflexion sur le droit et la justice. On nous épargnera la fastidieuse illustration d'une telle évidence.

À la fin du XVIII^e siècle, à mesure que les droits sont rapportés moins à Dieu qu'à l'homme, une légitimité politique s'affirme en lieu et place de la légitimité religieuse. Assujettissant la loi à un socle matériel, ce déplacement ratifie une conception du droit en termes d'intérêts et d'efficacité vieille d'au moins quatre siècles. Marsile de Padoue, parmi les plus éminents penseurs du haut Moyen Âge, rapporte par exemple la loi non plus à une morale supérieure ou à l'autorité théocratique mais à sa capacité d'être obéie. La loi est ainsi conçue par rapport à sa finalité et à son effectivité plutôt que par rapport à son origine ; elle est légitimée au titre de pouvoir coercitif et non en référence à la raison morale. Une telle intelligence infuse les théories de la souveraineté qui accompagnent la naissance et la structuration de l'État moderne.

Cette interprétation de la légitimité étatique à partir du jeu des intérêts et du principe d'utilité est également défendue par Machiavel, Guichardin, les calvinistes, les rationalistes optimistes, les utilitaristes, les théoriciens de la Raison d'État, les caméralistes, les physiocrates, les jacobins, les socialistes utopistes, les positivistes et une majorité de libéraux. Selon Guichardin par exemple, « pour connaître quelle espèce de gouvernement est plus ou moins bonne, il ne faut considérer en substance rien d'autre que ses effets.⁶ » Pour les caméralistes, le « problème des pauvres » et

⁵ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la démocratie en Amérique, II*, in *De la démocratie en Amérique, Souvenirs, L'Ancien régime et la révolution*, Paris : Robert Laffont, « Bouquins », 1986, pp.637-638

⁶ « Dialogue sur la façon de régir Florence », in GUICHARDIN François, *Écrits politiques*, Paris : Éd.

l'objectif de plein-emploi répondent à l'exigence de supprimer les gabegies plutôt qu'à un impératif moral de charité. Les Lumières, dans leur enthousiasme procédural et technicien, imaginent une justice « absorbée par le droit⁷ », ainsi que le résumant crûment Adorno et Horkeimer à un moment où la notion d'État de droit commence à épouser cet entendement instrumental de la loi. Pour Saint-Simon, l'humanité « a été destinée à passer du régime gouvernemental ou militaire au régime *administratif* ou *industriel*⁸ ». En ce sens, affirme-t-il à plusieurs reprises, « la politique est la science de la production⁹ ». Il est accompagné sur cette pente par une large majorité de socialistes et par Marx, pour lesquels l'État peut être pensé comme une entreprise corporative de production centrée sur l'exploitation rationnelle et finalisée des ressources matérielles et humaines soumises à son autorité. Si pour les caméralistes l'État a une économie, pour les socialistes il *est* une économie.

Une telle conception utilitariste de la puissance publique s'est incarnée principalement dans le *dominium* féodal, les partis, les fraternités, les confréries, les guildes, l'Église catholique, la Genève du XIV^e siècle, l'État de police, les colonies, les expériences de collectivisme distributif du XIX^e siècle, l'État providence et bien entendu les grandes entreprises. De manière générale, le souverain européen ne s'est jamais complètement défait de l'héritage du *dominium*, du temps où le seigneur était avant tout un suzerain en charge de la gestion d'une propriété terrienne.

Ainsi que l'a résumé Eric Weil, « le conflit entre la justice et l'efficacité se présente sous d'innombrables formes : ordre contre liberté, réalisme contre idéalisme, raison d'État contre morale, rendement social contre égalité des conditions, intérêt contre fraternité, etc.¹⁰ » Ce conflit reste surdéterminé, du XVI^e siècle au début du XX^e, par l'imaginaire alors dominant de la souveraineté. Durant cette période, quand bien même l'État et le droit sont interprétés en termes utilitaristes et procéduraux, quand bien même l'administration publique adopte certaines techniques commerciales, leur intelligence ne déborde pas le canevas régalien. De même à l'époque précédente, relève Michael Oakeshott, « une grande partie du gouvernement d'un royaume médiéval concernait la collecte des revenus, mais cela ne faisait pas du gouvernement une

Fournel et Zancarini, 1997, p.122

⁷ HORKEIMER Max et ADORNO Theodor W., *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1983 [1944], p.33

⁸ SAINT-SIMON Claude-Henri de, *Le Catéchisme politique des industriels*, *Œuvres de Saint-Simon*, textes choisis par Olinde Rodrigues, Paris : Chez Capelle Libraire-éditeur, 1841, p.97

⁹ SAINT-SIMON Claude-Henri de, *L'Industrie, ou Discussions politiques, morales et philosophiques, dans l'intérêt de tous les hommes livrés à des travaux utiles et indépendans*, Vol. II [1816-17], in *Œuvres de Saint-Simon & d'Enfantin*, publ. par les membres du Conseil institué par Enfantin pour l'exécution de ses dernières volontés et précédées de deux notices historiques, Paris, 1865-1878, p.188

¹⁰ WEIL Eric, *Philosophie politique*, Paris : Vrin, 1989 [1956], p.183

tâche économique à laquelle on pourrait appliquer les principes de la comptabilité des coûts.¹¹ » L'arithmétique politique qui apparaît au XVII^e siècle, outre qu'elle n'a rien de véritablement scientifique, est tout entière au service de la puissance des nations ; de même la statistique, jusqu'à ce qu'elle soit utilisée aussi de manière systématique par certains des premiers sociologues à la fin du XIX^e siècle. Jusqu'à cette époque, de tels instruments restent par ailleurs fort rudimentaires. Elle a beau favoriser l'axiomatique des intérêts au détriment de la logique des droits originaires, l'*économie* reste *politique* jusqu'à la fin du XVIII^e siècle – soit, selon les mots d'un célèbre professeur de morale, « une branche de la science de l'homme d'État ou du législateur » restreinte au choix des moyens pour atteindre la richesse des nations et de leurs citoyens¹². Le mercantilisme et le caméralisme entendent ainsi donner au souverain les moyens de contrôler rationnellement l'activité économique de ses sujets aux fins d'une augmentation de ses recettes. Et si l'on peut, à la manière de Werner Sombart, « définir l'État moderne comme une gigantesque entreprise capitaliste dont les dirigeants auraient pour but principal d'"acquérir", c'est-à-dire de se procurer le plus d'or et d'argent possible¹³ », il ne faut pas perdre de vue les finalités régaliennes que servent ces richesses jusqu'au début du XX^e siècle. A l'époque même de Frederick Taylor, si l'efficacité industrielle est fortement valorisée, c'est pour ses promesses d'une plus grande justice sociale. L'entreprise privée moderne croît alors sous le contrôle et les encouragements de l'État. Le marchand, le commissaire, le commis et l'ingénieur peuvent gagner en force et en légitimité tout au long du XIX^e siècle, ils demeurent soumis au pouvoir physique et symbolique du souverain et accessoirement de l'officier. Bref, l'État peut bien se montrer managérial dans ses moyens, il reste jusqu'au XX^e siècle régalienn en finalité.

À l'orée du XX^e siècle, prenant acte de la récente mue de l'État en une vaste machine aux mains de professionnels salariés dotés de compétences, d'outils et de techniques spécifiques se chargeant des tâches de gouvernement au sein d'administrations centralisées, de nouvelles théories politiques reconfigurent la souveraineté étatique à la lumière des principes managériaux. Si elles ne désenchantent pas en totalité l'État souverain, elles écornent grièvement sa logique régaliennne.

En France, l'école du « droit social » fait reposer la légitimité de l'État sur son

¹¹ OAKESHOTT Michael, *De la conduite humaine*, Paris : PUF, 1995 [1975], p.211

¹² On lit plus avant dans l'ouvrage que « l'objet principal de l'économie politique de tout pays est d'accroître les richesses et le pouvoir de ce pays. » (SMITH Adam, *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London: The Electric Book Co., 1998 [1776], pp.494 et 557)

¹³ SOMBART Werner, *Le Bourgeois : Contribution à l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne*, trad. de l'allemand par le Dr S. Jankélévitch en 1928, Paris : Payot, 1966 [1913], p.85

utilité et sa capacité à remplir ses fonctions plutôt que sur la tradition et la coutume. A ce titre, la société est organisée sur une base fonctionnelle et non sur celle de droits. Pour le constitutionnaliste Léon Duguit, « la puissance publique ne peut point se légitimer par son origine, mais seulement par les services qu'elle rend conformément à la règle de droit.¹⁴ » L'État est ainsi compréhensible comme une fédération de services publics. La justice n'est plus un esprit habitant le fonctionnaire, elle est une borne qui ourle sa fonction.

Pour Max Weber, « un gouvernement moderne déploie son activité en vertu d'une "compétence légitime"¹⁵ ». La légitimité est dite légale, selon sa célèbre distinction, en vertu « de la croyance à la validité d'une *codification* légale et de la "compétence" objective fondée sur l'application de règles instituées de manière rationnelle¹⁶ ». En d'autres termes, le respect du principe régalien de légalité ne suffit plus par lui-même à légitimer l'État et doit être adossé à l'effectivité de l'impératif managérial de compétence. Relevant l'importance du « développement de la politique en une "entreprise"¹⁷ » et la formalisation progressive de savoirs administratifs, le sociologue dessine les grandes caractéristiques d'un art de gouverner managérial qu'il veut valables autant pour les bureaucraties gouvernementales que pour les entreprises, les églises, les partis et les syndicats : la rationalisation des méthodes et des outils de travail, le descellement de la propriété et du pouvoir, le passage graduel de la domination directe à la direction médiate. Le succès prochain de cette axiomatique managériale lui semble inévitable. « Certes, écrit-il en mai 1918, la bureaucratie n'est pas, et de loin, la seule forme moderne d'organisation, de même que l'usine n'est pas, et de loin, la seule forme d'organisation d'entreprise industrielle. Mais l'une et l'autre sont les formes qui impriment leur marque à l'époque actuelle et à l'avenir prévisible. L'avenir appartient à la bureaucratie¹⁸ ».

Les expérimentations bureaucratiques menées et commentées par les Français et les Allemands sont suivies avec beaucoup d'intérêt aux États-Unis. Dès la fin du XIX^e

¹⁴ DUGUIT Léon, *Traité de droit constitutionnel, Vol. 1. La règle de droit – Le problème de l'État*, Paris, Fontemoing, 1921, p.vii. Ce passage d'une légitimation par la volonté générale à une légitimation par l'intérêt général a été récemment discuté par Pierre Rosanvallon dans son ouvrage *La Légitimité démocratique : impartialité, réflexivité, proximité*, Paris : Seuil, 2008, « Ch. 2. La légitimité d'identification à la généralité »

¹⁵ WEBER Max, *Sociologie du droit*, trad. de l'allemand par J. Grosclaude, PUF, 2007 [1913], p.29

¹⁶ WEBER Max, « La profession et la vocation de politique » (1919), in *Le Savant et le politique*, trad. de l'allemand par C. Colliot-Thélène, Paris : La Découverte/Poche, 2003 [1917-1919], pp.111-205, p.120

¹⁷ *Ibid*, p.142

¹⁸ « Parlement et gouvernement dans l'Allemagne réorganisée. Contribution à la critique politique du corps des fonctionnaires et du système des partis », mai 1918, in WEBER Max, *Œuvres politiques (1895-1919)*, trad. de l'allemand par E. Kauffmann, J.-P. Mathieu et M.-A. Roy, Paris : Albin Michel, 2004, pp.307-455, p.334

siècle, des penseurs comme Frank Goodnow et le futur président Woodrow Wilson y théorisent l'État à partir de ses fonctions et contribuent à renforcer la prévalence des principes du management d'entreprise au sein de l'administration américaine, tout en conservant une certaine idée de la spécificité de la souveraineté étatique¹⁹. Pour Wilson par exemple, l'administration, quand bien même elle doit « ressembler d'avantage à une entreprise » (*business*), reste « l'application systématique et détaillée de la loi publique.²⁰ »

Les différents éléments qui s'agrègent à la fin du XIX^e siècle pour former la rationalité managériale préexistent à la grande entreprise moderne, mais épars, évanescents, et pour la plupart à peine esquissés. Les managers constituent alors la gestion en savoir de manière empirique et tâtonnante en réponse aux problèmes que pose quotidiennement la hausse d'activité d'organisations boulimiques, et non en référence à une doctrine clairement articulée. Similairement, souligne le politologue Bernard Silberman, « il n'y avait pas de théorie cohérente de l'organisation administrative ou de la fonction bureaucratique au XIX^e siècle²¹ », mais différents types de bureaucraties suivant les pays et les réactions pragmatiques de leurs dirigeants politiques face aux problèmes menaçant leur statut et leur pouvoir. Des *techniques* managériales, certes ; d'*idéologie* managériale point.

La rationalité managériale

De même que la captation par les souverains européens des fonctions de direction des hommes, alors entre les mains des pères, des évêques et des seigneurs, enfante un nouvel art de gouverner aux XVI^e et XVII^e siècles, la croissance des organes spécifiquement dédiés à l'organisation et à la gestion du travail de grandes masses humaines engendre une classe nouvelle – les *managers* ou « cadres » – capable d'y remplir, dans le contexte d'une activité salariée et selon des techniques normalisées, les tâches de coordination jusque là dévolues aux marchés²². Conglomérant, au travers de clubs, revues et instituts de formation, des pratiques de gouvernement des hommes jusqu'alors dispersées, les managers se dotent bientôt d'une pensée propre

¹⁹ Cf. GOODNOW Frank J., *Politics and Administration: A Study in Government*, with a new introduction by John A. Rohr, New Brunswick, N.J.; London: Transaction, 2003 [1900]

²⁰ WILSON Woodrow, "The Study of Administration", *Political Science Quarterly*, vol. 2, n°2, juin 1887, pp.197-222, citations p.210 et p.212

²¹ SILBERMAN Bernard S., *Cages of Reason: The Rise of the Rational State in France, Japan, the United States, and Great Britain*, Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1993, p.413

²² Cf. CHANDLER Alfred D., *La Main visible des managers : une analyse historique*, trad. de l'anglais par F. Langer, Paris : Economica, 1988 [1977]

de leur objet. L'apparition de cadres salariés à côté du propriétaire-directeur constitue selon le sociologue Charles Wright Mills « le fait dominant de l'entreprise moderne²³ ». Cet « homme de l'organisation », formant également l'épine dorsale de la nouvelle classe moyenne, y insuffle l'imaginaire et les valeurs de l'entreprise. C'est lui qui intronise la culture managériale en nouveau sens commun.

Selon cette rationalité nouvelle, gouverner consiste moins à punir et à discipliner qu'à normaliser, agencer et contrôler ; moins à rechercher la justice d'une situation que la justesse d'un comportement ou d'un arrangement ; les normes plastiques sont préférables au marbre des lois ; le pouvoir n'est plus lié principalement à un titre, une élection, une réputation, un territoire, une force physique ou une propriété, mais bien plutôt à une capacité, des compétences, un plan et une effectivité. Cette rationalité managériale idéal-typique doit évidemment composer dans les faits avec les rationalités gouvernementales qui l'ont précédée, et l'entreprise s'accommoder des survivantes institutions familiales, ecclésiales et étatiques.

L'*efficacité* constitue le cœur de la rationalité managériale, « le “bien” élémentaire de la science de l'administration, quelle soit publique ou privée²⁴ », selon l'un de ses illustres panégyristes. Le taylorisme, également appelé la « méthode d'efficacité », vise à l'usage le plus efficace possible du matériau humain. Selon ce paradigme symbolique, la morale n'est plus un pressant critère de jugement mais une variable d'ajustement prise dans un calcul de rentabilité, non plus un héritage de la tradition à conserver mais un paramètre d'action fabricable et modifiable. Ainsi que le résume un consultant proche de Taylor, « l'efficacité ne doit pas être jugée selon des standards préconçus d'honnêteté et de moralité, mais c'est l'honnêteté et la moralité, peut-être, qui sont à reconsidérer et à réviser à l'aide des fondamentaux de l'efficacité.²⁵ » Le droit et la morale sont évacués de la logique managériale au profit du standard. Taylor et ses affidés rompent en cela non seulement avec la rationalité régaliennne, mais également avec les principes de la conduite des affaires au XIX^e siècle, qui faisait prévaloir les principes d'honnêteté, de justice, de bonne qualité, de fermeté, d'audace et de persévérance.

Cette efficacité tant valorisée par l'axiomatique managériale n'est pas réductible à la logique capitaliste du *profit*. Historiquement, le manager est autant le fils du

²³ MILLS Charles Wright, *Les Cols blancs : les classes moyennes aux États-Unis*, trad. de l'américain par A. Chassigneux, Paris : F. Maspéro, 1966 [1956], p.106

²⁴ GULICK Luther, “Science, Values and Public Administration”, in GULICK Luther H. and URWICK Lyndall F. (Ed), *Papers of the Science of Administration*, New York: Institute of Public Administration, Columbia University, 1937, pp.189-195, p.192

²⁵ EMERSON Harrington, *Efficiency as a Basis for Operation and Wages*, New York: The Engineering magazine, 1919 [1908], p.157

comptable et du marchand que celui de l'ingénieur. Ce dernier, qui très tôt s'est mis au service de l'entreprise, hisse son critère de jugement au rang de principe majeur de son gouvernement ; l'efficacité mécanique devient un idéal de gestion. Selon Thorstein Veblen, observateur vigilant du modelage de la rationalité managériale par les premiers gestionnaires professionnels, « les habitudes de pensée engendrées par le système industriel des machines et par l'organisation mécaniquement standardisée de la vie quotidienne en vertu de ce nouvel ordre, ainsi que par les sciences de la matière, sont d'un caractère tel serait qu'il inclinerait l'homme du commun à noter tous les hommes et toutes les choses en termes de performances tangibles plutôt qu'en référence à un titre légal ou à d'anciennes coutumes.²⁶ » Il faut cependant attendre la cybernétique, terme qui tire son sens de la même racine grecque que la notion de gouvernement, pour voir apparaître les premières « machines à gouverner²⁷ ».

En Europe, durant la seconde moitié du XIX^e siècle, le culte de l'entrepreneur autonome et de la libre concurrence le cède progressivement à l'idéal du bureaucrate professionnel : une carrière hiérarchique stable, des promotions au mérite, le règne de l'expert sur une société efficacement organisée par un État-providence. En Angleterre par exemple, de telles idées trouvent à s'exprimer dans le débat sur l'« efficacité nationale » initié par la Société fabienne au seuil du XX^e siècle²⁸ ; elles sont reprises par différents leaders nationaux européens au cours de la Première Guerre mondiale et plébiscitées par une classe moyenne dont l'employé de bureau est devenu la figure centrale²⁹. Dans cette perspective, pour les époux Webb, chevilles ouvrières de ladite Société, « le problème fondamental de la démocratie [est] la combinaison de l'efficacité administrative et du contrôle populaire³⁰ ». De fait, le milieu industriel ne fut pas systématiquement point de départ de l'engouement général pour l'efficacité.

Aux États-Unis, c'est d'abord au niveau municipal que les principes managériaux sont appliqués à l'administration publique. Dès les années 1880, certains réformateurs décrivent l'administration locale comme étant « principalement une entreprise commerciale » (*business agency*) qui pourrait être « plus performante et

²⁶ VEBLEN Thorstein, *The Vested Interests and the Common Man: "The Modern Point of View and the New Order"*, New York, N.Y.: B. W. Huebsch, 1919, p.170

²⁷ Père Dubarle, « Une nouvelle science : la cybernétique – Vers la machine à gouverner ? », *Le Monde*, 28 décembre 1948, <http://hdl.handle.net/2042/32621>

²⁸ Cf; Fabian Tract no. 108. "Twentieth Century Politics: A Policy of National Efficiency." London: Fabian Society, 1901, reprinted in WEBB Sidney, *The Basis & Policy of Socialism*, London: A. C. Fifield, 1908, pp.75-95

²⁹ PERKIN Harold, *The Rise of Professional Society: England since 1880*, London; New York: Routledge, 1989

³⁰ WEBB Sidney and Beatrice, *Industrial Democracy*, London, New York and Bombay: Longmans, Green, and Co., 1897, vol. 1, p.38

efficace » si elle était gouvernée par des personnes choisies pour leur « adaptation particulière au travail³¹ ». Mais c'est surtout la publicité faite au management scientifique à partir de 1910 et l'appétit de réformes de la classe moyenne qui provoquent une véritable « vogue de l'efficacité³² » (*efficiency craze*). Selon une historienne du taylorisme, cet engouement est tel qu'à partir des années 1920 « les concepts liés au management et à l'efficacité avaient sous une forme ou une autre envahi tous les magazines commerciaux, tous les journaux et tous les manuels de gestion domestique du pays.³³ » Des sociétés pour la promotion de l'efficacité surgissent du jour au lendemain sur tout le territoire américain ; des livres, des articles, des conférences appellent de leurs vœux l'efficacité à l'école, dans l'armée, au tribunal, à la maison, dans la famille, dans les sciences et dans le service religieux³⁴. La scientificité revendiquée des principes de gestion mis en système par Frederick Taylor semble leur promettre l'universalité. Selon Taylor lui-même, ces axiomes qui ont révolutionné l'industrie « peuvent être appliqués avec les mêmes effets à toutes les activités sociales : à la gestion des nos foyers, à la gestion de nos fermes, à la gestion du commerce de nos vendeurs modestes ou importants, à nos églises, nos institutions philanthropiques, nos universités et nos ministères.³⁵ » Dans le sillage de cet enthousiasme et directement influencés par les théories managériales naissent la *Taft Commission on Economy and Efficiency* (1910-1912) et le *Bureau of Efficiency* (1916-1933). Selon l'un de ses historiens, le *Bureau of Efficiency* représentait « la parfaite application du management scientifique au sein du gouvernement fédéral³⁶ ». L'utopie d'un gouvernement taylorisé culmine avec l'élection

³¹ Cité in SCHIESL Martin J., *The Politics of Efficiency: Municipal Administration and Reform in America, 1800-1920*, Berkeley: University of California Press, 1977, p.8

³² HABER Samuel, *Efficiency and Uplift: Scientific Management in the Progressive Era. 1890-1920*, Chicago, 1964

³³ MERKLE Judith A., *Management and Ideology: The Legacy of the International Scientific Management Movement*, Berkeley, Calif. [etc]: University of California Press, 1980, p.43

³⁴ Cf. par exemple BREWER C. S., "Scientific Management in the Army and Navy," *World's Work*, XXIII (January, 1912), 311 ; JESSUP Henry W., "Legal Efficiency," *Bench and Bar*, IV (March, 1913), 55 ; GUERNSEY J. B., "Scientific Management in the Home," *Outlook*, C (April, 1912), 821 ; LEUPP Francis E., "Scientific Management in the Family," *Outlook*, XCVIII (August 1911), 832 ; GILBRETH Frank B., "Scientific Management in the Household," *Journal of Home Economics* (December, 1912), IV, 438 ; MATTHEWS Shailer, *Scientific Management in the Churches*, Chicago: Chicago University Press, 1912 ; OSTWALD W. F., "Scientific Management for Scientists," *Scientific American*, January 4, 1913, vol. 108, pp. 5-6 ; RICE J. M., *Scientific Management in Education*, New York & Philadelphia: Hinds, Noble & Eldredge, 1913

³⁵ TAYLOR Frederick W., *The Principles of Scientific Management*, New York: Harper Bros., 1919 [1911], p.8

³⁶ LEE Mordecai, *Institutionalizing Congress and the Presidency: The U.S. Bureau of Efficiency, 1916-1933*, College Station: Texas A&M University Press, 2006, p.87.

de Herbert Hoover, personnage décrit par un proche de Taylor comme « l'ingénierie incarnée³⁷ », et survit à sa déchéance pour animer le New Deal rooseveltien³⁸. L'éphémère mouvement technocratique et les théories de la révolution directoriale, selon lesquelles « le gouvernement est à présent la plus grande de toutes les entreprises³⁹ », en constituent les incarnations caricaturales.

Le taylorisme conquiert également la Russie. D'abord réticent, Lénine est à partir de 1914 un admirateur de Taylor et entend appliquer ses principes à la société russe tout entière. En avril 1918, il souligne par exemple l'importance d'« organiser en Russie l'étude et l'enseignement du système Taylor, son expérimentation et son adoption systématiques⁴⁰ », et à la fin de l'année suggère la création d'un « Institut pour le taylorisme ». Le mouvement tayloriste russe est cependant arrêté au milieu des années 30 par les purges staliniennes de l'élite bureaucratique pour ne revivre qu'au début des années 1960⁴¹.

« La guerre, notait judicieusement le philosophe Michael Oakeshott, a habitué les sujets des gouvernements modernes à l'expérience de voir leur fortune, leur propriété, leurs occupations et leurs activités gérées par les détenteurs de l'autorité.⁴² » N'y faisant pas exception, les deux guerres mondiales offrent aux États européens l'occasion de mettre ou place ou de renforcer des politiques dirigistes selon les principes managériaux de planification et d'efficacité. Selon l'historien Stéphane Rials, la Première Guerre mondiale « n'a sans doute pas enfanté à proprement parler la doctrine administrative : mais elle lui a donné l'occasion de s'approfondir, elle lui a donné une audience, elle lui a donné le début d'une consécration⁴³ ». L'économie de guerre est ainsi fortement taylorisée dès 1914 et 1915, sous l'égide de personnalités telles que Henri Fayol, Albert Thomas, Etienne Clémentel et Louis Loucheur en France, Auckland Geddes et Robert Horne en Grande Bretagne, Walter Rathenau, Friedrich

³⁷ Morris Cooke, cité in NOBLE David F., *America by Design: Science, Technology, and the Rise of Corporate Capitalism*, New York: Knopf, 1977, p.286

³⁸ Cf. KARL Barry Dean, *Executive Reorganization and Reform in the New Deal: The Genesis of Administrative Management, 1900-1939*, Harvard University Press, 1963

³⁹ BURNHAM James, *L'Ere des organisateurs*, trad. de l'anglais par H. Claireau, Paris : Calmann-Lévy, « Liberté de l'esprit », 1948 [1941], p.110

⁴⁰ LENINE, *Les Tâches immédiates du pouvoir des soviets*, 28 avril 1918, *Œuvres complètes*, t.27, p.268, cité in LINHART Robert, *Lénine, les paysans, Taylor : essai d'analyse matérialiste historique de la naissance du système productif soviétique*, Paris : Seuil, 1976, p.77

⁴¹ Cf. BEISSINGER Mark R., *Scientific Management, Socialist Discipline, and Soviet Power*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988

⁴² OAKESHOTT Michael, *Lectures in the History of Political Thought*, edited by T. Nardin and L. O'Sullivan, Exeter: Imprint Academic, 2008 [cop. 2006], p.386

⁴³ RIALS Stéphane, *Administration et organisation : de l'organisation de la bataille à la bataille de l'organisation dans l'administration française*, Paris : Ed. Beauchesne, 1977, p.89

Kleinwächter et Wichard von Moellendorff en Allemagne⁴⁴. Albert Thomas, socialiste chargé d'organiser la production du matériel de guerre français, déclare alors exemplairement : « La France entière est une immense usine dont j'ai l'honneur d'être à la tête.⁴⁵ » Au lendemain de la Première Guerre mondiale, Fayol explique qu'« entre ces deux sortes d'entreprises » que sont l'État et l'industrie, « il y a des différences de complexité et de grandeur, il n'y a pas de différences de nature. Dans l'industrie et dans l'État, ce sont les mêmes hommes qui constituent le corps social. Le parallélisme se poursuit donc jusqu'au bout entre la grande entreprise industrielle et l'entreprise nationale et il est naturel que les mêmes principes et les mêmes règles générales président à la direction de ces deux sortes d'organismes.⁴⁶ » L'année suivante, le président de la République française avoue pour sa part, en exergue d'un ouvrage transposant la doctrine de Fayol à l'administration de l'État : « Je ne conçois pas que l'État puisse se gérer suivant d'autres règles que celles d'une grande entreprise industrielle bien menée⁴⁷ ». Loin de faire disparaître les grandes entreprises, les guerres mondiales les ont renforcées. Elles ont également offert aux managers un extraordinaire champ d'expérimentation en matière de recrutement, de planification et de standardisation.

Cette orientation managériale de l'appareil d'État demeure en temps de paix et s'accélère dans certains cas. En France, après la Seconde Guerre mondiale, la productivité n'est plus le jargon réservé des économistes et pénètre le grand public sous les noms de croissance et de développement. En France, un courant de réforme administrative s'inspirant du taylorisme et de l'administration Hoover entreprend de moderniser l'administration selon les principes managériaux. En 1946 est créé le Comité central d'enquête sur les coûts et les rendements des services administratifs. Le Produit national brut est mesuré pour la première fois en 1947. La procédure de rationalisation des choix budgétaires (RCB), qui subordonne les décisions à un calcul coût-efficacité, est instaurée en 1968 sur le modèle du *Planning Programming and Budgeting System* (PPBS) américain. Durant les Trente Glorieuses, le productivisme devient un humanisme. Pour Romain Laufer et Catherine Paradeise, ces mutations d'après-guerre ont une origine évidente : « en substituant le discours de l'efficacité à

⁴⁴ HARDACH Gerd, « Guerre, État et main-d'œuvre », in MURARD Lion et ZYLBERMAN Patrick (Ed), « Le Soldat du travail. Guerre, fascisme et taylorisme », *Recherches*, n° 32-33, pp.287-303

⁴⁵ Cité in PEITER Henri, « Les patrons, les mutilés de la Guerre et la France. L'attitude du monde des affaires à l'égard de la croissance industrielle et de la stabilité sociale pendant la Première Guerre mondiale », in *Ibid*, pp.433-448, citation pp.444-445

⁴⁶ FAYOL Henri, « L'industrialisation de l'État », in *L'Incapacité industrielle de l'État : les PTT*, Paris : Dunod, 1921, pp.89-116, p.93

⁴⁷ Alexandre Millerand, in SCHATZ Albert, *L'Entreprise gouvernementale et son administration*, préface de H. Fayol, Paris, Bernard Grasset, 1922

celui de la légalité, l'administration emprunte la méthode et le discours de l'entreprise privée.⁴⁸ » Pour l'économiste John K. Galbraith aussi, cette « acceptation de la croissance économique comme un objectif social coïncide étroitement avec l'accession au pouvoir de la grande entreprise⁴⁹ ». Tant que les sociétés industrielles seront productivistes, on peut présager que l'efficacité restera leur valeur cardinale et l'entreprise leur institution centrale. Selon ce paradigme, la société tout entière peut être comprise comme une grande entreprise de production. Dans une conférence prononcée à Brême en 1949, Martin Heidegger étire par exemple le prisme analytique de l'entreprise pour coder et décoder l'activité de la collectivité : « L'agriculture est maintenant une industrie alimentaire motorisée, quant à son essence, la même chose que la fabrication de cadavres dans les chambres à gaz et les camps d'extermination, la même chose que les blocus et la réduction des pays à la famine, la même chose que la fabrication de bombes à hydrogène.⁵⁰ » Cette activité de production constitue non seulement le moyen mais aussi la fin des sociétés industrielles modernes ; elle en mesure la qualité et le progrès au détriment de préoccupations pour l'égalité et la justice. Ou plus exactement, elle contribue à soumettre l'égalité et la justice à des calculs d'efficacité et de rentabilité jusque là réservés aux activités économiques. On peut ainsi admettre, avec Raymond Aron, qu'« une économie efficace n'est pas nécessairement une économie juste⁵¹ », tout en imaginant que ces deux principes peuvent être mathématiquement et économiquement rapportés l'un à l'autre et équilibrés⁵².

La souveraineté désenchantée

Tout au long du XX^e siècle, l'activisme économique de l'État favorise sa croissance institutionnelle et, partant, sa comparaison avec les entreprises privées dont son administration prit un temps les rênes, occupa le champ et importa les principes. La bureaucratisation de l'administration et la pénétration des maximes managériales au sein même des discours politiques justifient très tôt la comparaison

⁴⁸ LAUFER Romain et PARADEISE Catherine, *Le Prince bureaucrate : Machiavel au pays du marketing*, Paris : Flammarion, 1982, p.141

⁴⁹ GALBRAITH John K., *The New Industrial State*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2007 [1967], p.218

⁵⁰ Cité in LACOUÉ-LABARTHE Philippe, *La Fiction du politique : Heidegger, l'art et la politique*, Paris : Christian Bourgois, « Détroits », 1987, p.58

⁵¹ ARON Raymond, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris : Gallimard, 1962, p.83

⁵² Cf. OKUN Arthur M., *Equality and Efficiency: The Big Tradeoff*, Washington D.C.: Brookings Institution, 1975

de l'État à une entreprise et sa critique en termes gestionnaires, sans toutefois sérieusement ébranler le socle symbolique de la rationalité régaliennne. Après la Première Guerre mondiale, c'est chose faite. D'après l'historien Otto Hintze, s'il a toujours existé bien des ressemblances entre l'État et l'entreprise économique, « il nous a fallu attendre l'effondrement moral et politique qui accompagna la fin de la Grande Guerre pour que se dissipe l'aura ancestrale de l'État et pour que sa noblesse et sa dignité se voient rabaissées au point qu'une telle comparaison devienne tout simplement admissible.⁵³ » Pris dans son aspect de machinerie technique et de pratique codifiable, le gouvernement est de plus en plus envisagé en termes de politiques publiques. Les initiateurs de la théorie des choix publics font remarquer à cet égard que « la théorie politique s'occupait de la question : qu'est-ce que l'État ? La philosophie politique l'a étendue à la question : que devrait être l'État ? La "science" politique a demandé : comment l'État est-il organisé ?⁵⁴ ». Selon cette théorie, l'entreprise peut tout à fait remplacer l'État dans l'exécution de ses différentes tâches.

Les contradictions idéologiques qui ont pu cliver les partis prétendant à la conduite des États industrialisés se trouvent résorbées dès lors que la société obéit à une rationalité managériale bornant la politique à la gestion efficace des ressources. Le débat de fond sur le caractère plus ou moins juste ou injuste de telle politique de santé ou de telle mesure migratoire fait ainsi place au débat technique sur l'efficacité de ladite politique ou de ladite mesure. Il faudrait en ce sens se défaire de l'antinomie trompeuse au fondement de tant de typologies qui oppose organisation et liberté, régulation étatique et marché, ou encore planification et laissez faire : il s'agit bien souvent dans les deux cas d'adapter les gouvernants et les gouvernés aux nécessités proclamées de l'efficacité sociale. Selon cet entendement, une ligne sépare le domaine des droits et celui des entreprises, et le principe de justice règne sur les marges de l'espace gouverné par l'impératif d'efficacité. Expliquons-nous.

Rassemblant ordolibéraux, théoriciens des choix publics et néolibéraux, une frange importante de la pensée libérale défend depuis les années 1930 l'idée que la souveraineté ne résulte pas de la volonté générale mais, pour le dire grossièrement, de la croissance économique. Gouverner consiste en ce sens à gérer la société de

⁵³ HINTZE Otto, « L'État comme entreprise et la réforme constitutionnelle », 1927, reproduit in *Féodalité, capitalisme et État moderne. Essais d'histoire sociale comparée*, choisis et présentés par H. Bruhns, trad. de l'allemand par F. Laroche, Paris : Maison des sciences de l'homme, 1991 [1897-1931], pp.291-299, p.296

⁵⁴ Vingt ans plus tard, Gilles Deleuze écrira comme en écho, à propos de Michel Foucault : « On ne demande pas : "Qu'est-ce que le pouvoir ? et d'où vient-il ?", mais : comment s'exerce-t-il ? ». (BUCHANAN James M. and TULLOCK Gordon, *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy*, University of Michigan Press, 1965, p.3 ; DELEUZE Gilles, *Foucault*, Paris : Ed. de Minuit, 1986, p.78)

manière à produire de la croissance. Par exemple, selon le héraut du renouveau libéral au XX^e siècle, « le progrès de la révolution industrielle détruit la légitimité, l'autoritarisme et les habitudes d'obéissance au pouvoir établi, et la question essentielle devient d'organiser, de représenter et de guider le pouvoir informe des masses » ; par suite, « les questions de justice ne peuvent naître que d'une mauvaise adaptation des lois, des institutions, de l'éducation, et des habitudes sociales à un mode de production donné.⁵⁵ » L'idéal de *justice* le céderait ainsi au principe d'*ajustement*. Si la justice consiste à simplement répartir des récompenses entre producteurs et consommateurs, comme c'était déjà le cas pour Saint-Simon, alors le marché semble susceptible de remplir efficacement cette tâche ; et l'État n'est plus qu'« une organisation parmi les autres⁵⁶ », selon les termes de Hayek. Définie par son principal promoteur comme « l'art d'*ajuster* les "connexions" liant les comportements de différents individus d'une manière telle que quelque chose que nous nommons la *justice* puisse être accomplie⁵⁷ », la cybernétique peut elle aussi prétendre étoffer l'armoire des mécanismes de gouvernement. La démocratie de marché apparaît en ce sens comme la juxtaposition de règles formelles dont le respect n'est pas fonction d'une transcendance morale ou juridique mais d'un système automatisable de récompenses et de blâmes en forme de prix constitués sur des marchés. L'État se trouve alors confiné aux marges de ces marchés – c'est-à-dire à leur cadre d'exercice, aux activités productives non rentables ainsi qu'à la formation, à l'entretien et au recyclage de la main-d'œuvre. Dans cette perspective, selon le mot d'Alain Touraine, « la politique est le contrôle social de l'économie rationalisée⁵⁸ ». Que de chemin parcouru depuis Hobbes.

De manière similaire, pour les penseurs socialistes et les tenants de l'État social, les pouvoirs publics sont légitimes dans la mesure où ils réduisent les inégalités (notamment celles causées par le système économique), et où ils s'acquittent des tâches de formation professionnelle et de sécurité sociale. Comme pour les libéraux, la performance tant recherchée est d'abord celle des entreprises privées. À en croire Habermas, le problème de la légitimation de l'État consisterait alors « à présenter les performances de l'économie capitaliste comme étant, dans la

⁵⁵ LIPPMANN Walter, *La Cité libre*, trad. de G. Blumberg, préface d'A. Maurois, Paris : Librairie de Médicis, 1946 [1937], pp.300 et 254

⁵⁶ HAYEK Friedrich A., *Droit Législation et Liberté. Tome 3 : L'ordre politique d'un peuple libre*, Paris : PUF, 1983 [1979], p.167

⁵⁷ WIENER Norbert, *The Human Use of Human Beings. Cybernetics and Society*, London: Eyre and Spottiswoode, 1950 [1949], p.112

⁵⁸ TOURAINE Alain, « Rationalité et politique dans l'entreprise », in BLOCH-LAINE François et PERROUX François, *L'entreprise et l'économie du XXe siècle : étude internationale. Vol. 2 La formation des décisions et l'entreprise*, Paris : Presses universitaires de France, 1966, pp.539-567, p.550

perspective d'une comparaison des systèmes, la meilleure manière possible de satisfaire des intérêts universalisables – ou consiste du moins à supposer qu'il en est bien ainsi –, l'État s'engageant alors, dans son programme, à maintenir dans des limites acceptables les effets perturbateurs dont s'accompagne l'économie.⁵⁹ » L'idéal démocratique d'équilibre et d'égalité n'est plus dès lors qu'un simple verni rhétorique lustrant l'application consciencieuse des théorèmes gestionnaires par les pouvoirs publics. Et de rester entière la tension propre aux démocraties libérales entre des institutions publiques chargées d'assurer l'égalité des citoyens et des marchés privés reposant sur le principe d'inégalité.

New Public Management et gouvernance

En 1972, Desmond Keeling, un haut fonctionnaire anglais, décrit le remplacement progressif de l'administration, définie comme « l'examen, dans un domaine de la vie publique, de la loi, de son application et de sa révision », par le management, entendu comme « la recherche de la meilleure utilisation des ressources dans la poursuite d'objectifs changeants.⁶⁰ » Il faut cependant attendre les réformes en profondeur de l'État providence menées dans les pays anglo-saxons dans les années 1980 à la faveur des problèmes budgétaires engendrés par les chocs pétroliers pour que l'application des principes managériaux franchisse un nouveau seuil. Sous le nom de New Public Management, cet élan réformiste pénètre la majorité des pays industrialisés durant la décennie suivante et se trouve promu à l'échelle planétaire par la Banque mondiale et l'Organisation de coopération et de développement économiques. Paradoxalement, le New Public Management entend combattre les maux de la bureaucratie avec les armes du management, alors même que ces deux réalités partagent les mêmes racines symboliques. Ainsi, les théoriciens du New Public management – ou NPM, ou encore *(public) managerialism* – subordonnent l'amélioration des performances de l'État à la mise en concurrence des services publics entre eux et avec des organismes privés, au lancement de « partenariats » entre le secteur public et le privé, à la création d'« organisations semi-autonomes » en charge du « volet opérationnel » des politiques, à la « contractualisation » les agents de l'État, à la multiplication des « contrôles financiers et managériaux », au renforcement des « mécanismes participatifs » faisant des usagers des contrôleurs, ou encore à la

⁵⁹ HABERMAS Jürgen, « Les problèmes de légitimation dans l'État moderne », in *Après Marx*, trad. de l'allemand par J.-R. Ladmiral et M. B. de Launay, Hachette, « Pluriel », 1997 [1976], pp.249-293, p.278

⁶⁰ DESMOND Keeling, *Management in Government*, London: Allen and Unwin for the Royal Institute of Public Administration, 1972, p.34

promotion des compétents et des méritants⁶¹. Exemplairement, la loi organique relative aux lois de finances (LOLF) du 1^{er} août 2001 soumet l'action de l'État français à cette méthodologie managériale qui consiste à remplacer les politiques par des « stratégies » déclinées en « objectifs opérationnels » évalués au moyen d'« indicateurs chiffrés de performance⁶² ». Le projet de loi d'orientation et de programmation pour la *performance de sécurité* intérieure (LOPPSI 2) est à cet égard symptomatique. Il ne s'agit pas seulement d'équiper de quelques techniques de gestion à la mode les pratiques de gouvernement régaliennes ; l'activité de l'administration est envisagée explicitement comme une activité de production, la justice constituant un produit à réaliser le plus efficacement possible et dont la fabrication est évaluable grâce à des indicateurs de performance tels que les délais d'attente, les coûts d'accès ou encore la satisfaction des consommateurs. L'idée même qu'il existerait des « modèles » de gouvernement est typique de cette conception du gouvernement comme conformation à un plan rationnel et finalisé. Dans les faits, les administrations publiques montrent cependant une grande résistance à l'application de ces schémas et leur application demeure toujours partielle.

La diffusion fulgurante du concept de *gouvernance* est un marqueur de cette ouverture du champ régalien à la logique managériale. Vieille de sept siècles, la notion peut être définie dans son sens moderne comme un mode d'organisation qui, à la conception régaliennne du gouvernement, préfère la recherche ponctuelle, horizontale et décentralisée d'accords contractuels selon un critère d'efficacité. Un des penseurs qui a sorti la notion de l'ombre la définit comme « un exercice d'évaluation de l'efficacité de modes d'organisation.⁶³ » Observant le retour en grâce du terme « gouvernance » à la fin des années 80, on ne peut que constater, du côté de son environnement conceptuel et par contraste avec celui de la notion de souveraineté, une transition sémantique du public au collectif, de l'ordre à la négociation, du commandement à l'incitation, de l'autorité au consensus, de la transcendance à l'immanence, de la conservation au changement, du passé des origines aux objectifs futurs, du formel à l'informel, des règles intangibles aux normes flexibles, de la centralisation à la

⁶¹ Cf. notamment OSBORNE David and GAEBLER Ted, *Reinventing Government : How the Entrepreneurial Spirit is Transforming the Public Sector*, Reading, Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company, Inc., 1992

⁶² Cf. « La démarche de performance : stratégie, objectifs, indicateurs. Guide méthodologique pour l'application de la loi organique relative aux lois de finances du 1er août 2001 », juin 2004, rédigé conjointement par le Ministère de l'économie, des finances et de l'industrie, la Cour des comptes, le Comité interministériel d'audit des programmes, la commission des finances du Sénat ainsi que la commission des finances de l'Assemblée nationale, http://www.performance-publique.gouv.fr/fileadmin/medias/documents/ressources/guides/guide_performance.pdf

⁶³ WILLIAMSON Oliver E., *The Mechanisms of Governance*, New York: Oxford University Press, 1996, p.11

décentralisation, de l'unité à la division, de la souveraineté à l'autonomie, du secret à la transparence, de la représentation à la participation, du suffrage au sondage, de la légitimité à la justification, de l'indépendance à l'interdépendance, de l'équilibre à la flexibilité, de la stabilité à la mobilité, de la solidarité à la concurrence, de l'égalité aux inégalités, et de la justice à l'efficacité. Bref, du référentiel régalien au référentiel managérial. Les anciens principes politiques ne disparaissent pas mais se trouvent désacralisés pour être exportés hors du champ étatique – de même que l'État n'est qu'une organisation comme les autres, « l'autorité n'est qu'une forme d'influence parmi d'autres⁶⁴ », selon un éminent théoricien du management. On parle alors de souveraineté... du consommateur, de stabilité... monétaire, d'intégrité... des marchés, d'indépendance... des agences de notation ou encore du secret... bancaire. Selon la Banque mondiale, qui a joué un rôle central dans le succès récent de la notion de gouvernance, s'il fait par exemple sens d'encenser le « participatif », ce n'est point pour des raisons de démocratie ou de liberté d'expression mais parce que « la participation est une question d'efficacité⁶⁵ ». Concomitamment, le droit serait vidé de toute transcendance pour être intégré à l'arsenal managérial au titre d'outillage parmi d'autre. Ainsi que le déplore Pierre Legendre, « parvenu au stade d'une instrumentalisation pure et simple, le droit se trouve écarté du champ de la pensée, pour n'être plus qu'une technologie annexe au service de l'*efficiency* ultramoderne, c'est-à-dire pour n'être plus, selon la formule des juristes-sociologues, que *régulation sociale*.⁶⁶ » Et des politologues réussissent quotidiennement l'exploit, hier impensable, de parler politique sans utiliser les notions ni de public, ni de gouvernement, ni de nation, ni de territoire, ni de pouvoir, ni de souveraineté, mais au seul moyen des termes de procédure, de projet, de décision, de gestion, d'efficacité et de responsabilité.

Qu'en est-il de cette « managérialisation » dans le champ international, domaine qui constitue généralement un observatoire de choix des changements politiques structurels ? L'utilisation du terme « gouvernance mondiale » renvoie, dans les littératures académique et institutionnelle, à l'ouverture du grand marchandage inter-étatique aux groupes d'intérêt ayant accès à l'espace supranational ainsi qu'à la reconnaissance d'un droit mou (*soft law*) constitué de normes volontaires non contraignantes possiblement émises par des organismes privés. En 1999, au Forum économique mondial, le Secrétaire général des Nations unies, souhaitant sortir d'une

⁶⁴ SIMON Herbert A., *Administration et processus de décision*, trad. de la troisième édition de *Administrative Behavior*, The Free Press, par P.-E. Dauzat, Economica, « Gestion », 1983 [1945 et 1976], p.135

⁶⁵ WORLD BANK, *Governance and Development*, Washington, D. C., World Bank, May 1992, p.27

⁶⁶ LEGENDRE Pierre, *Sur la question dogmatique en Occident : aspects théoriques*, Paris : Fayard, 1999, p.235

crise politique et financière par l'annexion des associations civiles et des entreprises, avouait en ce sens que « désormais la paix et la prospérité ne peuvent être atteintes sans des partenariats faisant intervenir les gouvernements, les organisations internationales, la communauté des affaires et la société civile.⁶⁷ » Le G8 ainsi que l'ensemble des institutions internationales promeuvent également depuis le milieu des années 90 « une bonne gouvernance, où le secteur privé et la société civile peuvent jouer un rôle productif⁶⁸ ».

Le domaine infiniment régalien du droit tend donc à être envahi par des normes non-juridiques édictées et sanctionnées par des organisations privées. La souplesse expérimentale de la norme tendrait ainsi à remplacer le marbre transcendant des lois, suivant l'idée saint-simonienne que la discipline juridique est incompatible avec la nécessaire flexibilité de l'organisation industrielle. À mesure que des institutions privées se substituaient aux organisations publiques, le champ supranational a ainsi vu pulluler standards, chartes, codes de conduites et bonnes pratiques comme autant de modèles ayant valeur d'exemple. Par exemple, la réforme financière internationale n'est aujourd'hui plus menée par le Fonds monétaire international mais par les instances privées émettrices de normes non contraignantes que sont le Groupe d'action financière et le Forum de stabilité financière. À ces normes s'ajoutent des indicateurs permettant d'évaluer, et par suite de récompenser ou de sanctionner, les « scores de gouvernance » des différents pays de la planète, l'efficacité de leurs systèmes juridiques, éducatifs et sanitaires, la qualité de leurs infrastructures de transport, leur stock de capitaux humains, la solidité de leur secteur bancaire, ou encore leur taux d'endettement⁶⁹. Ce qui n'est pas sans conséquence à l'échelle nationale. Selon la juriste Marie-France Christophe-Tchakaloff, ce sont par exemple les instances de l'Union européenne qui ont « largement contribué à démontrer que la justice n'est plus un pouvoir régalien mais une simple administration⁷⁰ », au besoin privatisable. Les conditionnalités attachées aux programmes d'aide de la Banque mondiale ont pareillement contribué à inoculer à ses débiteurs l'esprit et la lettre de la « bonne gouvernance ».

⁶⁷ ANNAN Kofi, « Adresse au Forum économique mondial », 31 janvier 1999, cité in UN, "Multi-Stakeholder Partnerships and UN-Civil Society Relationships. Collection of Materials from the Multi-Stakeholder Workshop on Partnerships and UN-Civil Society Relationships", New York, February 2004, p.34, <http://www.un.org/reform/civilsociety/pdfs/pocantico_booklet.pdf>

⁶⁸ G8, « Communiqué », Cologne, 20 juin 1999

⁶⁹ Cf. KAUFMANN Daniel, KRAAY Aart and MASTRUZZI Massimo, "Governance Matters VIII: Aggregate and Individual Governance Indicators, 1996-2008", 29 June 2009, World Bank Policy Research Working Paper No. 4978, http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1424591

⁷⁰ CHRISTOPHE TCHAKALOFF Marie-France, « L'influence de l'environnement européen », in CADIET Loïc et RICHER Laurent (Ed), *Réforme de la justice, réforme de l'État*, Paris : Presses universitaires de France, 2003, pp.67-75, p.67

Depuis le milieu des années 1970, les institutions publiques – relativement – formelles, transparentes, imputables, légitimes et à caractère étatique telles que les Nations unies semblent désinvesties de leurs tâches régaliennes par les pays économiquement et militairement les plus puissants au profit d'alliances à géométrie variable à la manière du G7, du G20, de la Commission Trilatérale ou du Forum de Davos, les coalitions volontaires ou les instances normatives telles que l'ICANN (Internet Corporation for Assigned Names and Numbers), qui sont à la fois flexibles, rapides, peu bureaucratiques, faiblement légitimes et très ouvertes aux organismes privés à but ou non lucratif. Ces organisations troqueraient ainsi en toute conscience les avantages de la légalité et de la légitimité pour ceux de la souplesse et de l'efficacité. Le président français Jacques Chirac, pour qui « le G8 n'a pas de légitimité particulière⁷¹ », arguait par exemple, à propos du vote de la résolution de l'ONU sur le transfert de souveraineté en Irak : « Ce n'était pas, naturellement, la question de savoir qui avait tort ou qui avait raison. C'est un problème d'efficacité.⁷² » De même, pour Romano Prodi, alors Président de la Commission européenne, « l'efficacité de l'action des institutions européennes est la principale source de leur légitimité⁷³ ». Ce « remplacement du critère traditionnel de légitimité et d'autorité par le critère de performance⁷⁴ », selon le principal théoricien des régimes internationaux, est lisible à l'échelle des sociétés industrielles dans leur ensemble. C'est aussi l'avis d'un autre penseur influent des relations internationales pour qui les gouvernants occidentaux ont « accepté des concessions de légitimité, de transparence et d'imputabilité au bénéfice d'une prise de décision efficace dans le domaine économique.⁷⁵ » Bref, le droit et la légitimité ne semblent plus, à l'échelle internationale, les indispensables attributs de la puissance.

Conclusion

Pour John Maynard Keynes, « le problème politique de l'humanité consiste à combiner trois choses : l'efficacité économique, la justice sociale et la liberté

⁷¹ CHIRAC Jacques, « Conférence de presse à l'issue de la première journée du G8 », Evian, 2 juin 2003 ; affirmation répétée à trois reprises à la presse au cours de ce sommet

⁷² CHIRAC Jacques, « Point de presse », G8, Sea Island, 9 juin 2004

⁷³ PRODI Romano, « 2000-2005 : Donner forme à la Nouvelle Europe », Parlement européen, Strasbourg, 15 février 2000

⁷⁴ ROSENAU James N., *Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990, p.98

⁷⁵ FUKUYAMA Francis, « The Paradox of International Action », *American Interest*, Spring 2006, pp.7-18, p.13

individuelle.⁷⁶ » Il semblerait aujourd'hui que les deux derniers termes soient de plus en plus conçus selon le schéma intellectuel propre au premier. La rationalité managériale a aujourd'hui conquis l'ensemble des institutions des sociétés industrielles. Qu'elle ait été appliquée à l'État dès le début du siècle ne devrait pas surprendre, tant ces institutions ont évolué au contact permanent l'une de l'autre jusqu'à se partager objets, langages et personnel. Qu'elle puisse gouverner la famille et l'individu semblerait moins évident. C'est pourtant le cas depuis une cinquantaine d'années que les théoriciens du capital humain ont entrepris de « traiter les ressources humaines explicitement comme une forme de capital, comme des moyens de production eux-mêmes produits, comme le produit d'investissements⁷⁷ », selon les mots du père fondateur de ce courant de pensée⁷⁸. Une telle prémisse conduit à soumettre tous les aspects de la vie individuelle à un calcul d'efficacité économique. Planification, coordination, comptabilité, efficacité sont les mots d'ordre de cet *homo managerialis* qui est son propre actionnaire, son propre employé et son propre client. Ce qu'il produit, ce qu'il consomme et ce qu'il vend ou échange, c'est d'abord son existence. C'est être un fondamentalement fabriqué, malléable, interchangeable et jetable. Ce qui n'était qu'une théorie académique confidentielle est aujourd'hui devenu un nouveau sens commun. Il y a lieu, il me semble, de se pencher attentivement sur cette réalité.

Thibault Le Texier est doctorant en économie à
l'université de Nice Sophia Antipolis.
<http://www.letexier.org/>

⁷⁶ Cité in KUTTNER Robert, *The Economic Illusion: False Choices Between Prosperity and Social Justice*, Boston: Houghton Mifflin, 1984, p.1

⁷⁷ SCHULTZ Theodore W., "Investment in Human Capital," *The American Economic Review*, Vol. 51, No. 1 (Mar., 1961), pp. 1-17, p.3

⁷⁸ Cf. également les travaux pionniers de Jacob Mincer, Milton Friedman, Sherwin Rosen et Gary Becker.

Denis Pieret : « **Efficacité et efficience selon François Jullien** »

Dans un dossier consacré à la notion d'efficacité, il semblait aller de soi de laisser un place au *Traité de l'efficacité* de François Jullien¹, d'abord parce que plusieurs des textes présentés ici convoqueront ses travaux mais aussi parce que F. Jullien a problématisé une notion restée relativement impensée, ou plutôt trop facilement pensée. L'efficacité semble en effet pouvoir être définie nettement, sans écart et sans question : c'est l'adéquation des moyens choisis et appliqués en vue d'atteindre une fin.

Et déjà ici, une première contrainte semble s'imposer à nous, pour simplement formuler cette définition sommaire et commune : il faut ajouter un *sujet* qui soit l'acteur de l'efficacité ; l'efficacité est une vertu, un art de choisir et d'agir, d'appliquer les moyens adéquats en vue de la fin visée.

Quelques phrases d'introduction seulement sont écrites et, déjà, se trouvent précipités les grands traits de la pensée occidentale : sujet, action, moyen-fin, visée, volonté, théorie-pratique. Grâce à son détour par la Chine, F. Jullien nous introduit dans l'écart qu'il creuse entre la pensée chinoise et la pensée occidentale pour faire voir les impensés qui les traversent. *Impensés* : non pas parce que l'on aurait oublié ou se serait interdit de les penser, mais parce qu'ils sont pris dans les *plis* de notre langue et de notre pensée. Son travail ne consiste donc pas à répondre à des questions posées initialement mais à « entrevoir [...] l'éventualité de questions qu'on ne se posait pas auparavant – qu'on ne songeait pas à se poser². »

Chine et Europe se sont développées indépendamment l'une de l'autre, restées indifférentes l'une à l'autre au moins jusqu'au 16e siècle, indique F. Jullien quand il explique ce qui l'a conduit en Chine. L'intérêt pour la Chine est d'abord un intérêt pour la Grèce, Jullien cherchant un point d'extériorité depuis lequel revenir en Grèce : extériorité de la langue et de son mode d'écriture et extériorité de l'Histoire. Les premiers contacts effectifs n'ont commencé qu'au 16e siècle et une communication

¹ *Traité de l'efficacité*, Grasset, 1996, Le livre de poche, 2002.

² F. Jullien, *Penser d'un dehors (la Chine) : entretiens d'extrême-occident*, entretiens avec Thierry Marchaisse, Seuil, 2000, p. 81.

véritable au 19e. C'est donc avant tout partir d'un *ailleurs*, et non pas d'un *autre*³.

Dans leurs évolutions respectives, les pensées occidentale et chinoise ont pris des options différentes, notamment en fonction de ce qui, au sein des structures mêmes de leurs langues⁴, les prédisposait. Ainsi donc se prennent des plis. Ce sur quoi nous « faisons fond » pour jouer nos jeux de langage⁵ nous rappelle en permanence les « évidences » qui assoient nos réflexions. « Une image nous tenait captifs. Et nous ne pouvions lui échapper, car elle se trouvait dans notre langage qui semblait nous la répéter inexorablement⁶. » Cet arrière-plan, fond(s) depuis lequel se posent les questions, constitue l'épaisseur et la résistance de la langue que F. Jullien entend « inquiéter »⁷ par une stratégie oblique, sous l'angle du « dehors chinois »⁸, « pour détacher la pensée de ce qu'elle prend pour de l'« évidence »⁹ ». Les deux pôles de pensée qu'il dessine en vis-à-vis apparaissent, au fur et à mesure des allers et retours, comme prises dans des choix implicites. En élaborant ces deux figures d'altérité de manière à ce qu'elles puissent commencer à se dévisager, F. Jullien cherche « à mieux faire paraître les types de cohérence qui sont à l'œuvre au sein de représentations différentes¹⁰ » et montre à côté de quoi chacune de ces traditions de pensée sont passées.

La nature comme fonds d'évidence

« [S]'étonner : il n'y a pas d'autre point de départ de la philosophie que celui-là¹¹ ». Au contraire de la tradition occidentale qui pense une nature nous présentant des énigmes à résoudre, nous appelant à la déchiffrer, à la dévoiler, à la révéler, la pensée chinoise la pense comme un *fonds d'évidence*¹². La pensée occidentale,

³ Cf. « Chemin faisant » in *La philosophie inquiétée par la pensée chinoise*, Seuil, Coll. « Opus », 2009, p. 1321, « La Chine est "ailleurs", je ne sais pas encore, à ce stade, si elle est "autre". »

⁴ « Qu'il suffise de noter, pour faire *entrer dans la langue*, que pour dire « chose » (*res, Sache*) le chinois, aujourd'hui encore, dit « est-ouest » (*dong-xi*) : non pas une substance mais une polarité. » F. Jullien, « Chemin faisant » (2007), in *La philosophie inquiétée par la pensée chinoise, op. cit.*, p. 1334.

⁵ Cf. L. Wittgenstein, *De la certitude*, trad. J. Fauve, Gallimard, 1976, § 509.

⁶ L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, trad. F. Dastur et al., Gallimard, 2004, § 115.

⁷ Cf. la préface au deuxième des volumes qui rassemblent les publications de F. Jullien, *La philosophie inquiétée par la pensée chinoise, op. cit.*

⁸ Cf. *ibid.*, p. v.

⁹ F. Jullien, *Les transformations silencieuses*, Grasset, 2009, p. 38.

¹⁰ « Comment lire (autrement) Wang Fuzhi ? », in *Études chinoises*, vol. IX, n° 2 (automne 1990), p. 148.

¹¹ *Théétète*, 155d, trad. M. Narcy, GF Flammarion, 1995 (trad. modifiée).

¹² Cf. « Procès ou création » in *La pensée chinoise dans le miroir de la philosophie*, Seuil, Coll. « Opus », 2007, p. 541.

devenue mondialisée, pense selon le pli de l'Être et de l'entité-identité. Nous pensons une nature faite de choses dotées de qualités nous permettant de les classer. Des événements y surgissent et nous étonnent ; il s'agit alors de retrouver leur place dans une chaîne causale. La Chine, dans son développement indépendant de l'Europe, pense selon un autre pli : « celui de la "capacité" investie et se déployant sans cesse dans le grand procès du monde¹³. » La nature y est pensée, non pas en termes de corps en mouvement, mais en termes de facteurs opposés et complémentaires ; non pas en termes de *causalité* mais de *polarité* qui engendre la transformation. La transformation se fait par infiltration, « elle s'intègre en se désintégrant, se laisse assimiler en même temps qu'elle défait à mesure cela même qui l'assimile¹⁴ ». La transformation est « silencieuse ». Par conséquent, « jamais rien n'arrive qui soit véritablement étrange et puisse nous surprendre par son caractère d'événement¹⁵ ». L'Événement, ce surgissement saillant, radicalement autre et absolument neuf vis-à-vis de la situation qui le voit jaillir, est un autre pli de notre pensée que F. Jullien met en évidence. Pli étranger à la conception chinoise d'une nature comme procès, dont le cours continu engendre les affleurements visibles.

Le penseur chinois n'a donc rien à construire ni à révéler, il s'efforce de rester au plus près du cours de la nature et d'en élucider l'évidence¹⁶. La nature comme Procès « dévoile d'elle-même sa propre cohérence et atteste de la parfaite légitimité de son sens¹⁷ ». Ni leçons, ni messages, ni révélations ne sont nécessaires. Chaque fragment du réel (et de la même manière, chaque moment de la conduite du Sage) manifeste la cohérence interne d'où il procède.

Efficacité et efficience : le marin et l'agriculteur

Jullien construit un face-à-face entre la « méthode » européenne et la « voie » chinoise. Deux modes d'efficacité différents sont pensés dans chacun de ces mondes, linguistiquement et historiquement indifférents l'un à l'autre jusqu'au 19e siècle. Le monde européen modélise. Il s'agit de concevoir une fin – un *telos* – et de délibérer correctement afin d'identifier les moyens adéquats à l'atteinte du but visé. L'efficacité réside dans la réussite de l'application du modèle *choisi* au réel, de telle manière que

¹³ *Si parler va sans dire. Du logos et d'autres ressources*, Seuil, 2006 p. 39.

¹⁴ *Les transformations silencieuses, op. cit.*, p. 84.

¹⁵ F. Jullien, « Procès ou création » (1989) in *La pensée chinoise dans le miroir de la philosophie, op. cit.*, p. 600.

¹⁶ *Cf. ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 542

celui-ci s'y conforme. C'est un réel saisi depuis l'extérieur qui est ainsi conçu. L'action doit opérer sur lui comme un geste ponctuel, décisif et hétérogène à son objet. Le projet doit être élaboré comme une suite coordonnée d'actions à exécuter, conformément à un plan établi, avec « méthode ». L'efficacité dépend des outils, de l'adéquation des moyens en vue de la fin et de la volonté de celui qui agit afin d'atteindre l'effet souhaité et d'ainsi modifier le réel.

La figure incarnant l'efficacité nous est familière : le démiurge (l'architecte) qui crée un nouvel état de choses. Mais la nature résiste à nos efforts ; des imprévus surviennent qui perturbent nos plans. « Le stratège [occidental] s'engage dans la bataille comme le pilote s'embarque sur la haute mer [...].¹⁸ » S'il vainc, on louera son coup de génie ou on saluera sa chance. Le héros, figure complémentaire de celle du démiurge, doit être béni des dieux. Sur papier, la situation est simple : un objectif (*telos*) et un plan d'action (*methodos*). Puis vient l'application et s'y greffent les circonstances, et la volonté et l'héroïsme qu'il faut leur opposer. L'efficacité (européenne) est celle du marin.

François Jullien dégage, en Chine, une autre pensée de l'efficacité – qu'il nomme « efficence » – qui n'a pas à projeter un plan sur le réel ni à déterminer l'adéquation des moyens aux fins. Si l'efficacité européenne résulte d'une *application* d'un modèle en vue d'une fin, l'efficence chinoise résulte d'une *exploitation*¹⁹ du potentiel de la situation. Le potentiel de situation est à entendre au plus près de ce qu'en physique on appelle l'*énergie potentielle*²⁰. Il s'agit, pour le stratège chinois, de manipuler les conditions de manière à ce que les effets, impliqués par la situation, viennent d'eux-mêmes : « aider ce qui vient tout seul²¹ ». Le grand général n'est pas un héros qui, par son génie et sa chance, sort victorieux d'une bataille difficile et dangereuse. Au contraire, il ne s'engage dans la bataille qu'au moment où la situation est à son potentiel le plus élevé, lorsque l'eau accumulée en altitude va d'elle-même dévaler la pente et tout emporter sous son passage : « le grand général gagne des victoires faciles²² ». Ainsi, par exemple, le courage et la lâcheté ne sont pas des caractéristiques que l'on possède en propre mais sont produites par la situation. En

¹⁸ *Traité de l'efficacité, op. cit.*, p. 58.

¹⁹ *Ibid.*, p. 50.

²⁰ Cf. *ibid.*, p. 34 où F. Jullien cite un traité de stratégie : « Celui qui s'appuie sur le potentiel contenu dans la situation utilise ses hommes au combat comme on fait rouler des bûches ou des pierres. Il est dans la nature des bûches et des pierres de rester immobiles sur un sol plan et d'entrer en mouvement sur un sol en pente ; si elles sont carrées, elles s'arrêtent ; si elles sont rondes, elles roulent : le potentiel des troupes qu'on sait employer au combat est comparable à celui des pierres rondes qui dévalent d'une haute montagne en roulant. »

²¹ F. Jullien, *Conférence sur l'efficacité*, P.U.F., 2005, p. 47.

²² *Ibid.*, p. 43.

fonction du potentiel de la situation, « les lâches sont braves » ou « les braves sont lâches²³ ». L'effet découle de manière indirecte des conditions aménagées, et non pas directement sous l'effet d'une action qui tirerait sa force de la volonté des sujets. Le sage ou le stratège opèrent en amont, lorsque rien n'est encore cristallisé, et indirectement, sans effort sur le cours des choses et, par conséquent, sans résistance. En face d'une efficacité pensée en termes de moyens et de fin, F. Jullien dessine une efficience dont le ressort est le rapport des conditions aux conséquences.

« Le malentendu grec à cet égard est d'avoir tenu confondus ce qui est de l'ordre du but et ce qui est de l'ordre du résultat ; ou plutôt, plus insidieusement, d'avoir couché la logique de la conséquence sous celle – hypertrophiée – de la finalité : celle des processus sous le modèle de l'action et de la visée.²⁴ »

L'efficience (chinoise) est discrète, continue et processive. La transformation se joue en amont de l'effet, au stade de l'invisible, lorsqu'aucune singularité n'est actualisée. Le stratège ou le sage font discrètement et indirectement croître le potentiel de la situation, en s'appuyant sur des facteurs favorables, en les favorisant. Il s'agit de faire en sorte que l'eau s'accumule en altitude, petit à petit, insensiblement, jusqu'à ce que, naturellement, d'elle-même, le potentiel soit tel qu'elle emporte tout sur son passage en s'engouffrant dans le relief qui lui a permis de s'accumuler, alors que dans le même temps, elle le modifie. Une autre image récurrente est celle du travail de la terre. La plante pousse d'elle-même ; il ne faut que – mais tout qui tente d'entretenir un potager sait que c'est déjà beaucoup – ameublir la terre, sarcler, biner autour de la pousse : « favoriser ce qui lui est favorable », aider son développement spontané. F. Jullien raconte l'histoire, tirée du *Mencius*²⁵, d'un agriculteur qui, revenant chez lui, épuisé par sa longue journée de travail, explique à sa famille qu'il a passé la journée à tirer sur chacune des pousses de son champ, une par une, pour accélérer leur croissance. Le lendemain, il découvre un champ désert et ses plantations mortes. Cette histoire illustre l'inefficacité de l'action directe qui cherche à atteindre un but par le chemin le plus court : visée, volonté, effort. L'erreur inverse est de ne rien faire du tout, de négliger le champ. Il convient d'accompagner le procès de croissance spontanée de la plante, par un conditionnement continu, discret et indirect. L'efficience est celle de l'agriculteur.

²³ Li Quan, in *Traité de l'efficacité*, op. cit., p. 34.

²⁴ *Les transformations silencieuses*, op. cit., p. 73.

²⁵ Cf. *Conférence sur l'efficacité*, op. cit., pp. 44-46 et *Traité de l'efficacité*, op. cit., p. 116

Le moment décisif et la critique

Le potentiel qui est à exploiter est tout autre chose que les circonstances : ce n'est pas « ce qui se tient autour » (*circumstare*) ni ce qui, apparaissant à l'improviste, est toujours susceptible d'enrayer l'application du plan, mais ce qui, à même le processus, est appelé à se développer et sur lequel s'appuie le stratège, « ce qui, précisément grâce à sa variabilité, peut être progressivement infléchi par la propension émanant de la situation et faire advenir le profit escompté.²⁶ » Pour le héros occidental, courageux, béni des dieux ou génial, les circonstances se présentent et, si elles sont favorables, doivent être saisies au moment opportun. Le *kairos*,

« l'occasion opérerait la jonction d'où provient l'efficacité : elle est le moment favorable qui est offert par le hasard et que l'art permet d'exploiter ; grâce à elle, notre action est en mesure de s'insérer dans le cours des choses, elle n'y fait plus effraction mais réussit à s'y greffer, profitant de sa causalité et s'en trouvant secondée.²⁷ »

La notion de *kairos* est donc étroitement liée au schéma grec du modèle à appliquer au réel. L'occasion est ce qui permet de greffer le modèle sur le réel, dans un moment offert par la chance, à l'improviste. La Chine pense aussi le moment opportun. Mais F. Jullien montre que cette notion est structurée d'une tout autre façon que notre *kairos*. Le moment « adapté », « à ne pas manquer²⁸ » n'est pas le fruit du hasard, à saisir sur un coup de génie, il se situe – très objectivement – à l'apogée du potentiel de situation que l'on aura laissé croître. À la limite, ce n'est même plus un moment à *saisir* ; c'est le moment où culmine le potentiel à un point tel que l'on est *poussé* à intervenir²⁹.

« Dans l'optique de la transformation, l'occasion n'est plus que l'aboutissement d'un déroulement, et la durée l'a préparée ; d'où, loin de survenir à l'improviste, elle est le fruit d'une évolution qu'il faut prendre à son départ, dès qu'elle apparaît.³⁰ »

Le moment crucial, finalement, est le moment initial, celui où se dessine l'orientation du potentiel, où le relief commence à former le creux dans lequel vont s'accumuler les eaux. C'est à ce moment – celui de l'infime – que tout se joue et où

²⁶ *Ibid.*, p. 38.

²⁷ *Ibid.*, p. 83

²⁸ *Cf. ibid.*, p. 86.

²⁹ *Cf. ibid.*, p. 87.

³⁰ *Ibid.*

s'amorce ce qui, plus tard, découlera comme conséquences.

« Autant, au stade terminal, l'occasion est devenue flagrante, autant, à son stade initial, elle n'est encore que très difficilement perceptible ; mais c'est cette première démarcation qui pourtant est décisive, puisque c'est d'elle que débute la capacité d'effet et que l'occasion finale n'en est, somme toute, que la conséquence.³¹ »

La situation dont il s'agit de tirer profit est un ensemble de facteurs dont certains sont « porteurs » ; il s'agit de s'appuyer sur eux comme le surfeur s'appuie sur la vague. Manipuler et exploiter le potentiel de la situation suppose une tout autre conception de l'action que celle qui consiste à saisir au moment opportun les circonstances qui se présentent par surprise et au hasard. On voit ici combien la figure du héros en lutte avec ou contre les *circonstances* renvoie à la figure occidentale du sujet insulaire entouré de *ce qui se tient autour* de lui. À nouveau, le détour par la Chine permet de questionner, depuis une pensée qui pense tout autrement l'action, ce sujet qui conçoit et qui veut, qui modélise et puis s'investit. Cela nous offre aussi un regard de biais sur le sujet du langage et la centralité du *logos* dans la philosophie. Pour la pensée chinoise, c'est le procès qui est opérant. Il se déploie. Ses effets émanent du cours continu et diffus des choses, depuis le stade de l'invisible pour en définitive s'actualiser. Or ce stade de l'invisible du procès ne peut être saisi par le langage car toute saisie par les mots est une interruption du cours des choses.

« Une incapacité inhérente au langage se fait précisément jour : puisque les mots, eux, appartiennent tout entiers au stade de l'actualisation définitive et particulière. [...] Tout ce qui exerce son influence en tant que "cours" [...] échappe nécessairement au langage par le fait même qu'il s'agit de quelque chose *en cours*, toujours diffus, sans localisation précisément assignable et donc jamais isolément identifiable. La logique du langage est d'appréhender ce qui s'immobilise (et qui par là se voit), non ce qui est flux-influx (et par là même ne s'est pas encore actualisé dans du visible).³² »

Ce que nous entendons par « critique » doit aussi être repensé depuis la Chine, selon deux aspects. Le moment décisif, en économie comme en médecine, celui où l'issue se joue, est le moment *critique*. La crise se caractérise par une intensité et une visibilité maximale. C'est véritablement, pour nous, le moment du jugement : la réussite ou l'échec, la vie ou la mort. Mais dans la perspective chinoise, ce moment spectaculaire n'est que l'aboutissement d'un processus qui s'est lentement et

³¹ *Ibid.*, p. 88.

³² F. Jullien, « Procès ou création » (1989), in *La pensée chinoise dans le miroir de la philosophie*, op. cit., pp. 546-547.

silencieusement dessiné. Finalement, à ce stade où la situation est à son potentiel le plus haut, on n'a plus qu'à se laisser porter : les troupes entreront dans une bataille déjà gagnée. Le moment véritablement discriminant se trouve bien loin en amont, lorsque se profile et s'amorce l'orientation dans laquelle la situation va s'engager. C'est un moment discret, mais « sait-on le détecter, on peut alors prévoir l'évolution et la gérer ; et la "crise" peut être désamorcée³³. »

Un déplacement similaire peut-être opéré sur la notion de critique en tant qu'exercice central en philosophie. Philosopher, c'est critiquer, c'est-à-dire séparer, trier, distinguer (ce qui est vrai de ce qui ne l'est pas³⁴), et par suite, choisir, décider, juger. C'est s'arracher aux apparences sensibles ou à la *doxa*. C'est donc aussi se séparer, s'extraire du *cours* pour en distinguer les *choses*. La pensée chinoise invite au contraire à rester au plus près du cours de la nature, comme processus, en lui adhérant d'une manière telle qu'à la limite, il n'y ait plus même à parler. (« Je voudrais ne point parler³⁵ », dit Confucius.) Le sage chinois accompagne le cours du monde. Face à un procès qui œuvre au stade de l'invisible, sa parole doit en épouser les jaillissements, mais sans les réifier, sans disjoindre le visible et l'invisible, sans se placer « à la remorque de l'objet³⁶ ». Car les opposés, ayant la même origine, doivent toujours être tenus ensemble. La parole doit ainsi « faire apparaître leur interdépendance, l'un n'advenant que par l'autre, et [...] les tenir corrélés³⁷. » Alors que le *logos* doit avancer, progresser, *marcher* pas à pas à partir d'un fondement en deçà duquel il ne pourra être qu'illogique³⁸, la parole du sage chinois varie, *danse*³⁹ et module au gré des transformations⁴⁰.

³³ *Traité de l'efficacité, op. cit.*, p. 90.

³⁴ *Cf. Théétète*, 150b.

³⁵ Lunyu, XVII, §19, in « Procès ou création », in *La pensée chinoise dans le miroir de la philosophie, op. cit.*, p. 543.

³⁶ *Si parler va sans dire. Du logos et d'autres ressources, op. cit.*, p. 43.

³⁷ *Ibid.*, p. 44.

³⁸ *Cf. ibid.*, p. 47.

³⁹ *Cf. ibid.*, p. 154.

⁴⁰ Il est remarquable à cet égard que la raison du philosophe et la sagesse du sage soient arrimées aux formes respectives des langues qui les soutiennent. Pour le dire très vite, le philosophe pense dans une langue à l'architecture nette, qui s'articule au schéma sujet-verbe-prédicat. Le sage chinois pense dans une langue réticulaire, sans morphologie et qui ne conjugue pas, où les sens se tissent au fur et à mesure des renvois allusifs. Le « mot vide » *er* est exemplaire : il indique la concession autant que la conséquence, tout à la fois « mais » et « de sorte que ». Un aphorisme du *Laozi* enjoint de « ne rien faire et que rien ne soit pas fait ». Le mot reliant les deux propositions est *er*. Ainsi la formule veut dire aussi bien « ne rien faire au point que rien ne soit pas fait ». (*Cf. Les transformations silencieuses, op. cit.*, p. 33)

Conclusion

L'option chinoise consistant à s'attacher à suivre le cours de choses, à ne pas forcer le réel à partir d'un modèle idéal, à ne pas interrompre le flux du procès par une analyse rationnelle et le langage qui l'accompagne, a un prix. Pour le sage chinois, résister est vain puisque c'est s'attaquer à des actualisations particulières et visibles du procès. Au contraire, le travail du philosophe vise à *s'arracher* aux illusions du monde sensible et aux évidences doxiques. C'est donc aussi un travail de résistance. Notre rapport au politique est tissé des préconceptions que F. Jullien met à distance depuis la Chine : sujet concevant, voulant et agissant, *logos*, modèle, action volontaire, etc. Le modèle – le programme – est précisément ce qui permet la délibération démocratique sur une place publique qui institue et rassemble des individus égaux. L'avènement de la démocratie serait celui d'un pouvoir manifeste et visible ; le pouvoir se déplace du palais à l'*agora*, où il se joue publiquement selon les règles d'une parole libre, égalitaire et conflictuelle. L'*agora* consacrerait un espace public de visibilité du pouvoir. On voit, en arrière-plan, ce qu'une telle conception de l'action politique doit à cet ensemble de plis de la pensée occidentale mis au jour par F. Jullien à partir de la notion d'efficacité : idéal, plan appliqué à la réalité, moyens-fin, volonté et centralité du langage.

À l'inverse, on peut trouver dans des formes de gouvernementalité contemporaines des traits communs à ce que Jullien décrit comme étant la forme d'efficacité chinoise. Les récents travaux de Thomas Berns⁴¹ en donnent une illustration exemplaire. Le « gouvernement statistique », dont il établit la généalogie depuis le censeur romain pour la prolonger dans la très contemporaine « gouvernementalité algorithmique⁴² », est un « gouvernement qui se retient de gouverner⁴³ », pour lequel il ne s'agit pas de « gouverner le réel, ou le concret avec l'idée que le concret et son gouvernement seraient des objets de décision⁴⁴ », mais de gouverner à partir du réel sans hypothèse autre que celle qu'il existe des corrélations dans un réel scanné par un ensemble de petits dispositifs techniques et objectifs, « aussi invisibles que possible quant au fait qu'ils seraient eux-mêmes porteurs de sens⁴⁵. » Ces dispositifs s'inscrivent dans une rationalité autre que celle de la loi, à

⁴¹ Thomas Berns, *Gouverner sans gouverner. Une archéologie politique de la statistique*, P.U.F., collection « Travaux Pratiques », Paris, 2009.

⁴² Cf. Thomas Berns et Antoinette Rouvroy, « Le nouveau pouvoir statistique » in *Multitudes*, n° 40, hiver 2010.

⁴³ Thomas Berns, *Gouverner sans gouverner, op. cit.*, p. 7.

⁴⁴ *Id.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 6.

l'écart de ce que l'on nomme « action politique », à l'écart du conflit, de la délibération et de la décision. Leur efficacité propre résiderait précisément dans leur caractère discret, dans le fait qu'ils ne nécessitent aucune extériorité, qu'ils « agissent » en ne se détachant jamais du réel à partir duquel il s'agit de gouverner. Le stratège chinois gouverne à partir du réel, en l'épousant, en accompagnant ce qui vient tout seul, en repérant les affleurements, sans hypothèse sur celui-ci. Dans ces conditions, toute politique – qui suppose le conflit, le rapport de forces et la résistance – n'est-elle pas rendue impossible ?

Denis Pieret est chercheur à l'Unité de recherches en philosophie politique et philosophie critique des normes à l'Université de Liège.

Géraldine Brausch : « **Un détour par les stratégies de Jullien pour relire les analyses stratégiques de Foucault** »

I. Nécessité d'une hétérotopie

François Jullien¹ procède à une interrogation des soubassements et impensés de la rationalité occidentale. En effectuant un détour par la Chine, par un ailleurs, notre pensée se détourne d'elle-même pour se voir autrement. La Chine vient inquiéter la métaphysique occidentale (et inversement). Or, dégager nos présupposés, inquiéter nos évidences et l'espace d'ordre à partir duquel ils se déploient, mettre en lumière les catégories de la pensée occidentale pour, le cas échéant, s'en déprendre et « « penser autrement » », tel est le leitmotiv qui traverse l'œuvre foucauldienne. Ici ce n'est pas tout à fait « la Chine » qui bouscule – jusqu'à les miner éventuellement – nos repères logiques, nos concepts, nos classements et tableaux, mais « une certaine encyclopédie chinoise »². Une *hétérotopie* vient nous inquiéter, elle fait trembler notre sol, notre « espace commun », comme elle tourmente la question de l'universalité.

Il n'y a rien d'étonnant donc à ce que Jullien, pour définir son propre cheminement, se réfère explicitement à Foucault et à sa notion d'hétérotopie. Et probablement serait-il fort instructif de confronter, à partir de ce néologisme, l'angle d'attaque choisi par les deux auteurs dans leur entreprise de décentrement. Mais il est également possible, nous semble-t-il, de les faire interagir à partir d'un autre versant ou plutôt à partir d'un motif plus restreint, celui de la « stratégie » et, par conséquent, celui de l'efficacité. Dans un mouvement de lecture qui n'irait pas d'abord de Foucault vers Jullien mais de Jullien vers Foucault, ce n'est pas la filiation foucauldienne de Jullien que nous interrogerons mais comment les stratégies dégagées par Jullien peuvent nous permettre de relire ou de lire autrement les rationalités dégagées par Foucault, dans ses analyses du pouvoir en particulier. Ce qui, en quelque sorte, revient

¹ Le travail de Jullien est présenté par Denis Pieret dans le présent numéro de la revue. Nous ferons donc ici l'économie d'une telle présentation.

² L'« encyclopédie chinoise », c'est-à-dire borgésienne, ouvre *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, préface, p. 7. C'est là aussi qu'apparaît le néologisme d'hétérotopie.

à donner corps à une notion sans cesse convoquée par Foucault et pourtant relativement indéterminée, celle de « stratégie ».

Jullien distingue deux types de stratégie en fonction notamment du rapport (ou de l'absence de rapport) qu'elle entretient à la causalité et, par ricochet, à l'efficacité – pour le dire vite, logique du « modèle » et logique du « processus », logique « européenne » et logique « chinoise » (modélisation *versus* exploitation/manipulation). Une telle distinction n'est évidemment pas faite par Foucault qui invoque la « stratégie », l'« analyse stratégique », pour d'abord, et de manière très générale, l'opposer aux concepts, méthodes, référents et présupposés des analyses philosophiques que nous nommerons par commodité 'traditionnelles'. Par contraste avec celles-ci, mal outillées pour nous faire saisir l'histoire qui se joue, « (...) ce qui rend déchiffrable les événements historiques de l'humanité ou les actions humaines, c'est un point de vue stratégique, comme principe de conflit et de lutte (...) ». Ce point de vue convoque des concepts fondamentaux (stratégie, conflit, antagonisme, lutte, incident) qui permettront d'éclairer « l'antagonisme qu'il y a lorsque se présente une situation où les adversaires se font face, une situation où l'un gagne et l'autre perd ». Cependant, remarque Foucault, ni les concepts ni les méthodes d'analyse issus de la « stratégie » n'ont été suffisamment élaborés. Telle est bien la tâche dès lors à laquelle la philosophie doit s'atteler si elle veut offrir une « nouvelle chance de déchiffrement intellectuel »³.

Cette pensée du conflit, de l'affrontement, place ainsi le débat avec Marx au cœur de l'entreprise foucauldienne. Par-delà les polémiques plus ou moins conjoncturelles et les prises de position anti-marxiste, Foucault affirmera bien que la pensée, l'histoire en particulier, s'inscrit aujourd'hui encore « dans un horizon qui a été décrit et défini par Marx »⁴, horizon dans lequel le philosophe s'inscrit totalement. Il précisera toutefois les termes du débat : ce qu'il convient de discuter avec Marx, ce n'est pas d'abord de la lutte des « classes » mais de la « lutte », motif étrangement minorisé. Cesser de sociologiser, donc de stériliser, la lutte des classes (en se demandant indéfiniment qui est dans quelle classe) pour mettre son énergie à penser la lutte⁵, voilà l'entreprise philosophique. Si Foucault ne donnera jamais une définition substantielle de la lutte ou de la guerre, il tentera de décrire le 'comment' de la lutte à tel moment précis. Mettre au jour « la logique des stratégies qui s'opposent les unes

³ Les citations de ce paragraphe sont toutes prises dans l'entretien avec R. Yoshimoto, « Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme » (1978), in *Dits et Écrits, III*, n° 235 (1978), Gallimard, 1994.

⁴ « Entretien sur la prison : le livre et sa méthode », in *Dits et Écrits, II*, n° 156 (1975), *op. cit.*, pp. 752-753.

⁵ « Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme », *op.cit.*

aux autres » ; « montrer comment, à travers une série d'offensives et de contre-offensives, d'effets et de contre-effets, on a pu arriver à l'état actuel très complexe des forces et au profil contemporain de la bataille »⁶ ; fournir du présent « une perception épaisse, longue, qui permette de repérer où sont les lignes de fragilité, où sont les points forts, à quoi se sont rattachés les pouvoirs (...), où ils se sont implantés »⁷ ; « faire un relevé topographique et géologique de la bataille » : l'analyse stratégique, dans un rapport serré, voire d'identification, à la généalogie, dresse un portrait de la guerre en cours. Mais elle dépasse la pure description : elle a, à vrai dire, un rôle actif dans la bataille. Elle est à la fois ce qui établit les forces en présence et ce qui indique les directions possibles de la lutte. La généalogie ou l'analyse stratégique n'est pas neutre ; elle est même une arme⁸ dans la lutte. Foucault a ainsi pu dire de son histoire de la prison, *Surveiller et punir*, qu'elle avait trouvé sa vérité lors des révoltes de prisonniers (brandissant le livre, selon la légende).

A ce stade, il paraît bien incertain de pouvoir confronter les stratégies pointées par Jullien et la stratégie invoquée par Foucault pour définir le projet philosophique. Certes, ils travaillent tous deux à interroger le fond de la métaphysique (et, dès lors, ses effets dans la bataille) mais l'usage qu'ils font du terme « stratégie » ne se situe pas au même niveau d'analyse. La stratégie chez Jullien, confondue avec l'efficacité (« employée indifféremment »⁹), désigne l'art de réussir, l'art d'agir pour réussir, l'art de conduire les individus pour réussir. C'est ainsi que les stratèges sont consultés ; parce que précisément leurs réflexions consistent à cerner, parmi les arts d'agir, celui qui semble le plus opérant, c'est-à-dire le plus enclin à la réussite. Quant à Foucault, parler de stratégie ne signifie aucunement qu'il utilise les penseurs de la stratégie – il ne leur a fondamentalement jamais prêté attention. De Clausewitz, il n'évoque pas la pensée stratégique proprement dite ; des Chinois, il semble ignorer jusqu'à l'art de la guerre (le *Sun Tzu*, traité emblématique, est absent du corpus). Il emploie d'abord ce terme pour se distinguer de toute philosophie non matérialiste et non nominaliste. Si donc Foucault en appelle à la « guerre » (mais surtout à la « stratégie, à la « tactique », à la

⁶ « Pouvoir et corps », in *Dits et Écrits, II*, n° 157, *op. cit.*, p. 759.

⁷ *Ibidem.*

⁸ Sur le rôle de l'histoire et même de la méthode généalogique dans la « bataille » ou dans la « guerre », v. en particulier *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France. 1975-1976*, Seuil/Gallimard, 1997. L'histoire ou la contre-histoire produite par des groupes comme les Saxons, en lutte contre le pouvoir normand, est indispensable à la définition même de la lutte qui s'engage. Notons en outre que la généalogie est définie dans ce cours comme « contre-histoire », « anti-science » qui engage ou participe à l'« insurrection des savoirs », « savoirs locaux, discontinus, disqualifiés, non légitimés, contre l'instance théorique unitaire qui prétendrait les filtrer, les hiérarchiser, les ordonner au nom d'une connaissance vraie, au nom des droits d'une science qui serait détenue par quelques-uns » (Cours du 7 janvier 1976).

⁹ F. Jullien, *Conférence sur l'efficacité*, p. 15.

« bataille », etc.) comme analyseur des rapports de pouvoir, ce n'est jamais, étrangement, en tant que celle-ci fait signe vers un art d'agir et de conduire les individus.

Néanmoins, bien qu'il ne puise pas aux ressources des stratèges et à ce que l'art de la guerre aurait pu lui apprendre, Foucault s'emploie pourtant à mettre en évidence des arts d'agir, des logiques d'action. Et l'action visée est bien celle qui consiste à conduire les conduites ; c'est l'action du pouvoir, des rapports de pouvoir, qui est appréhendée. C'est alors sur le terrain plus circonscrit des rapports de pouvoir, des logiques d'action, des modes de conduite des conduites, que Foucault et Jullien peuvent se rencontrer. La distinction entre les stratégies chinoise et européenne (Jullien) et la distinction foucauldienne entre des logiques de pouvoir (souverain – disciplinaire – de sécurité) peuvent entrer en dialogue. Selon nous, Jullien invite à relire les logiques dégagées par Foucault en termes d'efficacité. Il suggère de détecter différents types d'efficacité dans les analyses foucauliennes du pouvoir. Dans le pouvoir souverain, le pouvoir disciplinaire et le pouvoir de sécurité, quelle « efficacité » est engagée ? Qu'est-ce que cela donne de considérer ces modalités de pouvoir à la lumière de la distinction entre logique du « modèle » et logique du « processus » ?

En retour, Foucault pourrait bien fournir quelques propositions pour nuancer les blocs rationnels, quelque peu monolithiques, analysés par Jullien. Interrogeant la rationalité des pratiques chinoises et européennes, le philosophe-sinologue fige d'autant plus l'identité de ses objets qu'il les confronte. Foucault, au contraire, tente sans cesse de briser l'idée d'une rationalité européenne. *Notre* histoire est mue par des logiques multiples. Au sein même de l'« Europe », Foucault pointe *des* rationalités. C'est ce que *Les mots et les choses*, à travers la notion d'*épistémè*, a fait voir sur l'axe du savoir ; c'est aussi ce que les recherches des années 1970 pointent sans cesse sur l'axe du pouvoir et de la conduite (des autres puis, plus tard, de soi). Ainsi, si les deux auteurs usent d'un ailleurs pour mieux pouvoir se penser, l'un semble l'utiliser pour mieux s'identifier, tandis que l'autre l'utilise pour mieux se détotaliser. Enfin, si Foucault dégage des rationalités au cœur même de l'« Europe », il complique encore la donne en obligeant à penser les relations et combinaisons qu'elles tissent. Sur le terrain des rapports de pouvoir, il est en effet impératif de penser les logiques non pas comme se succédant, l'une chassant l'autre, mais comme se combinant. Ainsi, si les rationalités sont analysables dans leur spécificité, elles ne sont jamais pures, c'est-à-dire indépendantes les unes des autres - des types distincts de rapports de pouvoir ne cessent de se mêler et de se contaminer (souveraineté *et* disciplines, disciplines *et* dispositif de sécurité, etc.). Enfin, parce qu'il met en lumière, comme nous le verrons, des plans d'immanence aux modes de fonctionnement distincts, Foucault invite à nuancer « le » plan d'immanence convoqué par Jullien pour définir la pensée chinoise.

II. Contre le modèle du droit, le modèle stratégique

« Il s'agit en somme de s'orienter vers une conception du pouvoir qui, au privilège de la loi, substitue le point de vue de l'objectif, au privilège de l'interdit le point de vue de l'efficacité tactique, au privilège de la souveraineté, l'analyse d'un champ multiple et mobile de rapports de force où se produisent des effets globaux, mais jamais totalement stables, de domination. Le modèle stratégique, plutôt que le modèle du droit. »¹⁰

Si, pour Foucault, le « point de vue stratégique » doit animer la philosophie, il doit aussi permettre une nouvelle grille de déchiffrement du pouvoir, grille qui doit être désarticulée des instances et opérateurs institutionnels et juridiques traditionnels (« l'État », « la loi », etc.). Le point de vue stratégique ou la « perspective de la tactique politique » ou encore le « point de vue de l'efficacité tactique »¹¹ doit permettre de complexifier les lectures traditionnelles du pouvoir qui, toutes, activent un même modèle de lecture : le « modèle du droit » (ou le « schéma contrat-oppression »¹² ou encore la « lecture juridico-discursive »¹³). Ces analyses ne peuvent pas nous permettre de saisir ce que peut être, à la fois dans sa singularité et sa complexité, le type de pouvoir qui émerge à la fin de l'Ancien Régime. Si ce pouvoir nouveau entretient des liens serrés avec les opérateurs institutionnels et juridiques, il n'y est toutefois pas réductible.

De manière exemplaire, le champ contemporain de la pénalité et de « l'art de punir » offre une histoire dont l'intelligibilité ne peut être établie ni à partir du droit, ni à partir du « modèle du droit ». Les notions et principes qui sont inclus dans ce modèle (« légitimité », « contrat », « souveraineté », « humanisation », etc.) ne peuvent rendre compte de la naissance de la prison. Les motifs qui ont guidé les Réformateurs (juristes et philosophes) de la pénalité au XVIII^e siècle et les solutions qu'ils ont proposées sont en rupture quasi totale avec la prison naissante. Celle-ci était proscrite par ceux-là dans la mesure, d'abord, où une même peine ne pouvait être valable pour tous les crimes. La peine devait être singularisée en fonction des crimes. Or, le Code pénal finalement établi prescrira, pour tous, une simple privation de liberté dont la seule modulation est la durée. Entre ces discours et pratiques – réformateurs, Code, prison –, les rapports ne peuvent pas être des rapports de continuité et de causalité.

¹⁰ *Histoire de la sexualité, I, La Volonté de savoir*, Gallimard, 1976, p. 135.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Il faut défendre la société*, op.cit., 1^{er} cours (7 janvier 1976). Cette perspective y est également désignée par le terme de « théorie juridico-politique de la souveraineté » (p. 31).

¹³ *La Volonté de savoir*, op. cit.

On a là des pratiques et des discours quasi indépendants les uns des autres. Si le nouveau code ne correspond pas aux pensées et souhaits des réformateurs, la prison ne correspond pas, à son tour, au code pénal. Elle se constitue de manière autonome vis-à-vis de la privation juridique de liberté : elle se définit comme « réformatoire intégral » de l'individu, définition étrangère à la loi. Par ailleurs, et cela complique encore la tâche d'intelligibilité, si la prison élabore son propre projet (être un « réformatoire »), elle échoue à le réaliser. Alors qu'elle dit vouloir transformer les délinquants en non-délinquants, elle produit sans cesse de la délinquance. Et à ce constat (formulé clairement dès les années 1825), la réponse invariablement donnée a été la réitération de la prison et de son projet. De cela aussi, il faut pouvoir rendre compte.

En somme, et sans pouvoir entrer ici dans le détail, on ne peut déduire la nouvelle loi pénale des principes et propositions des réformateurs chargés de la penser ; on ne peut déduire les pratiques carcérales de la loi pénale ; et, enfin, on ne peut pas non plus déduire de la pratique carcérale la répétition infatigable de son exercice. Le schéma classique de l'histoire (continu, progressif, linéaire, causal) fait des hoquets. Les hiatus mis en lumière empêchent d'établir une causalité – articulée notamment autour de la « loi » et du principe de l'humanisation des peines – qui permettrait de fixer la naissance de la prison. Pour rendre intelligible cet enfant bâtard, il faut employer une méthode – la généalogie – ou adopter un point de vue – le point de vue stratégique – qui réinsère la prison dans une épaisseur historique, dans des combinaisons relationnelles complexes où des enjeux, des objectifs, des intentions, des calculs, des discours, des techniques (parfois anciennes, souvent peu glorieuses), des problèmes de conjoncture plus ou moins autonomes les uns des autres ne cessent de se percuter, de s'emboîter, de se miner. Pour éclairer des choses aussi étranges qu'une pratique généralisée d'enfermement (pourtant explicitement et absolument condamnée par les penseurs) ou que la production d'un corps délinquant qu'on prétend pourtant réformer, pour rendre intelligible l'émergence de la prison et sa survie, il faut « retrouver les connexions, les rencontres, les appuis, les blocages, les jeux de force, les stratégies, etc., qui ont, à un moment donné, formé ce qui ensuite va fonctionner comme évidence, universalité, nécessité »¹⁴.

Cette tâche implique notamment de repérer comment une même pratique ou un même discours – un même « élément tactique » – peut servir des besoins, des objectifs et stratégies divers. Il s'agit également de dégager comment ces éléments tactiques, captés dans des stratégies multiples, viennent soutenir et même déterminer ladite stratégie. Les « moyens » employés dans une stratégie dotée d'une fin travaillent

¹⁴ « Table ronde du 20 mai 1978 », in *Dits et Écrits, IV, op. cit.*, n°278 (1980).

en effet à produire et définir cette fin. Les « moyens » ne sont jamais neutres au sens où ils participent à la production des objectifs plus globaux. Inversement, la stratégie générale va déterminer le niveau tactique. Entre le niveau tactique et le niveau stratégique, il y a donc un mouvement de détermination réciproque (et indéfini). Cette tâche consiste en outre à décrypter si les effets attendus se produisent, si en quelque sorte (mais seulement en quelque sorte, on y reviendra) les moyens employés atteignent bien l'objectif fixé. Par ailleurs, il s'agit de voir comment une multitude de stratégies (donc d'objectifs) issues de champs divers cohabitent, sont en lutte, s'opposent, font alliance et configurent des « situations stratégiques complexes ». Enfin, il faut rappeler l'insistance de Foucault à faire démarrer son analyse des rapports de pouvoir au niveau des techniques, des micro-pratiques (« le pouvoir vient d'en bas »¹⁵) afin de les saisir, dans un premier temps, indépendamment du régime politique ou économique général dans lequel ils fonctionnent. C'est ainsi, et ainsi seulement, qu'on peut percevoir le fait que des techniques semblables peuvent parfaitement être captées dans des systèmes stratégiques opposés ; c'est ainsi que l'on peut envisager le fait, quasi paroxystique, que des techniques de pouvoir identiques peuvent être à l'œuvre dans des régimes politico-économiques opposés (socialisme et capitalisme).

Dans une telle perspective, il est impossible de rapporter une stratégie à un auteur, à une volonté, à un stratège, à un état-major, bref à une instance originaire. La situation est non assignable. Une « stratégie sans général », comme le résume un des détracteurs de Foucault¹⁶, voilà ce qu'il faut penser. Le défi consiste alors à faire voir que les rapports de pouvoir, inscrits désormais sur un plan d'immanence radicale (i.e. sans instance initiatrice transcendante), ne sont pas pour autant inintelligibles. Au contraire, ils relèvent bien d'un calcul parfaitement décodable :

« (...) les relations de pouvoir sont à la fois intentionnelles et non subjectives. Si, de fait, elles sont intelligibles, ce n'est pas parce qu'elles seraient l'effet, en terme de causalité, d'une instance autre, qui les 'expliquerait', mais, c'est qu'elles sont, de part en part, traversées par un calcul : pas de pouvoir qui s'exerce sans une série de visée et d'objectifs. Mais cela ne veut pas dire qu'il résulte du choix ou de la décision d'un sujet individuel ; ne cherchons pas l'état-major qui préside à sa rationalité ; ni la caste qui gouverne, ni les groupes qui contrôlent les appareils de l'État, ni ceux qui prennent les décisions économiques les plus importantes ne gèrent l'ensemble du réseau de pouvoir qui fonctionne dans une société (et la fait fonctionner) ; la rationalité du pouvoir, c'est celle de tactiques souvent fort explicites au niveau limité où elles

¹⁵ *La Volonté de savoir, op. cit.*, p. 124.

¹⁶ L'historien J. Léonard, v. « La poussière et le nuage », in *Dits et Écrits, IV, op. cit.*, n° 277 (1980).

s'inscrivent – cynisme local du pouvoir – qui, s'enchaînant les unes aux autres, s'appelant et se propageant, trouvant ailleurs leur appui et leur condition, dessinent finalement des dispositifs d'ensemble : là, la logique est encore parfaitement claire, les visées déchiffrables, et pourtant, il arrive qu'il n'y ait plus personne pour les avoir conçues et bien peu pour les formuler : caractère implicite des grandes stratégies anonymes, presque muettes, qui coordonnent des tactiques loquaces dont les « inventeurs » ou les responsables sont souvent sans hypocrisie (...). »¹⁷

Ainsi le travail d'intelligibilité ne consiste pas à donner cohérence à l'histoire en mettant au jour un projet (le projet d'un auteur) en progression mais en faisant voir « la logique des stratégies qui s'opposent les unes aux autres »¹⁸ ou encore « l'intégration stratégique » des éléments tactiques, c'est-à-dire la conjoncture et le calcul qui les rendent nécessaires. C'est alors qu'on pourra comprendre comment la prison est née et comment elle a pu être réitérée malgré son « échec » (cf. infra, point V) ; c'est alors également que l'on pourra comprendre pourquoi la souveraineté de l'État, la forme de la loi ou l'unité globale d'une domination peuvent être envisagées comme « des formes terminales »¹⁹ et non des données initiales.

« Par pouvoir, il me semble qu'il faut comprendre d'abord la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation ; le jeu qui par voie de luttes et d'affrontements incessants les transforme, les renforce, les inverse ; les appuis que ces rapports de force trouvent les uns dans les autres, de manière à former chaîne ou système, ou, au contraire, les décalages, les contradictions qui les isolent les uns des autres ; les stratégies enfin dans lesquelles ils prennent effet, et dont le dessin général ou la cristallisation institutionnelle prennent corps dans les appareils étatiques, dans la formulation de la loi, dans les hégémonies sociales. La condition du pouvoir, en tout cas le point de vue qui permet de rendre intelligible son exercice, jusqu'en ses effets les plus 'périphériques', et qui permet aussi d'utiliser ses mécanismes comme grille d'intelligibilité du champ social, il ne faut pas le chercher dans l'existence première d'un point central, dans un foyer unique de souveraineté d'où rayonneraient des formes dérivées et descendantes ; c'est le socle mouvant des rapports de force qui induisent sans cesse, par leur inégalité, des états de pouvoir, mais toujours locaux et instables (...). »²⁰

¹⁷ *La Volonté de savoir*, op. cit., p. 125. V. également « La poussière et le nuage » ou encore « Le jeu de Michel Foucault », *Dits et Écrits III*, op. cit., n°206 (1977), p. 306.

¹⁸ « Pouvoir et corps », op. cit., p. 759.

¹⁹ *La Volonté de savoir*, op. cit., p. 122.

²⁰ *La Volonté de savoir*, op. cit., p. 122.

Foucault propose ainsi de procéder « à une sorte de démultiplication causale. (...) La démultiplication causale consiste à analyser l'événement selon les processus multiples qui le constituent ». Il va de soi qu'une telle analyse n'épuise jamais son objet. Ainsi, « l'allègement de la pesanteur causale consistera (...) à bâtir, autour de l'événement singulier analysé comme processus, un 'polygone' ou plutôt 'polyèdre d'intelligibilité' dont le nombre de faces n'est pas défini à l'avance et ne peut jamais être considéré comme fini de plein droit. Il faut procéder par saturation progressive et forcément inachevée »²¹. Le schéma « sujet/volonté – moyens – fins », schéma que Jullien dégage dans la pensée occidentale et, de manière exemplaire, chez un Clausewitz, est ici miné.

Le retournement effectué par Foucault de la fameuse proposition de Clausewitz peut prendre alors une signification particulière : il en irait de la déconstruction du rapport entre moyens et fins – rapport qui engage bien entendu la question de la légitimité du pouvoir. Lorsque Clausewitz pense la guerre à partir de la politique, des objectifs de la politique, et la définit comme « moyen » au service des fins (supérieures) de la politique, il présuppose un mouvement linéaire et causal dans le déroulement de l'action. Lorsque Foucault, quant à lui, envisage la guerre comme première par rapport à la politique, il affirme certes la nécessité de penser le pouvoir et la politique en termes de rapports de force et non en termes de légitimité, de contrat, de pensée réfléchie, concertée, etc. Mais il suggère également la nécessité de procéder à une « démultiplication causale » : l'action n'est pas dirigée et contenue par des objectifs (politiques) nets. La guerre peut parfaitement produire ses propres calculs et fins, de telle sorte que ses calculs ne correspondent plus aucunement aux fins assignées par l'entité « politique ». Des objectifs et, surtout, des effets peuvent être produits sans être aucunement subordonnés à une entité déterminée, entité supposée être la tête pensante et dirigeante ; bref, quelque chose peut être produit sans être le résultat d'un « X » transcendant qui, du dehors, aurait dirigé l'action et l'aurait guidée à son terme²². Soupçonner la théorie juridico-discursive revient ainsi à mettre en cause le rapport causal traditionnellement posé entre moyens et fins,

²¹ « Table ronde du 20 mai 1978 », *op. cit.*

²² Ce qui correspond au mouvement indiqué par l'*archè* (origine, fin, principe mais aussi commandement). L'*archè* engage une logique qu'on retrouve à l'œuvre dans la conception classique de l'architecture : celui qui projette l'ouvrage et en connaît ainsi la fin est aussi celui qui commande à l'ouvrier. On présuppose une ligne droite et directe entre ce que l'architecte élabore « dans sa tête » et la réalisation du plan par l'ouvrier (sous la direction de celui qui sait). Or, comme le déploie notamment S. Agacinski, cette architecture, cette logique de construction, ne fonctionne jamais : le processus de production est toujours affecté par de l'imprévu, de la résistance, du « dehors », etc. Le plan initial est nécessairement grignoté, voire miné. V. S. Agacinski, *Volume. Philosophies et politiques de l'architecture*, Galilée, 1992.

rapport qui suppose bien entendu un sujet doté d'une volonté et dont l'intention constitue le référent ou le curseur adéquat.

Par conséquent, Foucault esquisse une pensée de la stratégie qui, sur bien des points (refus d'une entité transcendante/originaire comme moteur de l'action, effacement corrélatif d'un sujet fondateur, complexification notoire de la causalité, mise au jour d'un plan d'immanence, etc.), rencontre le cheminement de Jullien. Les grandes lignes du « point de vue stratégique », résumées à l'instant, croisent indiscutablement les questionnements auxquels Jullien procède par le biais de « la Chine ». Néanmoins, si l'on quitte les principes généraux de la méthode ou du point de vue pour entrer dans le détail des logiques de pouvoir mises au jour grâce à une telle méthode, les choses se compliquent. Des écarts, des contrastes, des réalités mixtes ou impures se détachent. C'est que la rationalité du « point de vue stratégique » ne se confond pas avec ses divers objets (des types de pouvoir dotés d'une logique propre et d'une conception spécifique de l'efficacité). Dit encore autrement, la logique générale qui permet d'appréhender une modalité de pouvoir n'est pas identifiable à la logique dudit pouvoir. La rationalité du pouvoir disciplinaire, celui-là même que Foucault cherche à distinguer du pouvoir juridico-discursif, n'est donc pas celle que nous venons de résumer. Avec une même méthode ou un même point de vue, le généalogiste dégage des logiques d'action irréductibles (la différence entre la logique disciplinaire et celle du dispositif de sécurité est nette). Par conséquent, l'identification qu'on serait trop vite tenté de faire entre l'analyse stratégique du pouvoir (Foucault), par contraste avec la rationalité des lectures classiques du pouvoir (« modèle du droit »), et la rationalité chinoise de Jullien, par contraste avec la rationalité européenne (selon Jullien toujours), est contrariée. Ce sont des combinaisons hybrides qui doivent être envisagées.

III. La logique disciplinaire ou l'art de faire table rase du réel pour mieux le (re)créer. **Retour sur la matrice militaire**

L'analyse stratégique du pouvoir mise en œuvre dans un livre comme *Surveiller et Punir* s'emploie à bâtir autour de la prison « un 'polygone' ou plutôt 'polyèdre d'intelligibilité' ». La recherche dégage les techniques, les pratiques, les petites ruses, les « procédés mineurs » qui donnent corps à la prison. « Humbles modalités » dont on trouve trace ailleurs et bien avant la prison. Parmi d'autres secteurs, l'armée, les écoles, les couvents ou les sociétés religieuses vont offrir des techniques de contrôle et de gestion qui vont être absorbées, condensées et combinées pour répondre à des inventions et des besoins locaux. Les tactiques, « fort explicites au niveau limité où

elles s'inscrivent », telles que la répartition et la hiérarchisation des enfants dans l'école lassallienne ou l'organisation du temps, de l'espace et des mouvements des ouvriers dans l'atelier, laissent entrevoir un type de pouvoir, un type d'action sur les individus, absolument spécifique et distinct du pouvoir souverain.

On le sait, le pouvoir que Foucault baptisera « pouvoir disciplinaire » ne fonctionne pas d'abord à la loi mais à la norme : ce n'est pas le code pénal (et encore moins ses auteurs) qui régit la prison. Celle-ci, de manière autonome, déploie un type de pouvoir qui ne correspond aucunement à la forme de pouvoir mise en œuvre par le droit (autour des notions d'interdit, de contrat, de sujet juridique, etc.). Ce pouvoir met en branle une forme de « contre-droit » :

« la discipline crée entre les individus un lien 'privé', qui est un rapport de contraintes entièrement différent de l'obligation contractuelle (...). On sait par exemple combien de procédés réels infléchissent la fiction juridique du contrat de travail : la discipline d'atelier n'est pas le moins important. De plus alors que les systèmes juridiques qualifient les sujets de droit, selon des normes universelles, les disciplines caractérisent, classifient, spécialisent ; elles distribuent le long d'une échelle, répartissent autour d'une norme, hiérarchisent les individus les uns par rapport aux autres, et à la limite disqualifient et invalident. De toute façon, dans l'espace et pendant le temps où elles exercent leur contrôle et font jouer les dissymétries de leur pouvoir, elles effectuent une mise en suspens, jamais totale, mais jamais annulée non plus, du droit »²³.

Bien plus, ce contre-droit qui prend place dans les marges ou les creux des « rituels majestueux de la souveraineté » et des « grands appareils de l'État », va « peu à peu envahir ces formes majeures, modifier leurs mécanismes et imposer leurs procédures »²⁴.

Les techniques disciplinaires configurent un art inédit de gestion des individus et, à travers eux, des multiplicités ; un art qui active une norme absolument distincte de la norme juridique. Marx l'avait perçu dans la fabrique²⁵ ; Foucault le voit dans des institutions non directement productives (école, hôpital, prison, armée, etc.). La logique mise en œuvre par cet art de conduire les individus, tous deux la renvoient à une

²³ *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, 1975, p. 259.

²⁴ *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 201.

²⁵ K. Marx, *Le Capital*, I, section 4.

matrice militaire²⁶, celle du champ militaire tel qu'il se constitue au XVII^e siècle autour, notamment, de l'invention du fusil²⁷. Ce nouveau champ militaire, c'est-à-dire « l'institution militaire, le personnage du militaire, la science militaire, si différents de ce qui caractérisait autrefois l'« homme de guerre »²⁸, consiste essentiellement à diviser la multiplicité des individus jusqu'à segmenter l'individu lui-même, à classer et hiérarchiser les éléments ainsi découpés et à combiner et remonter les éléments afin d'en faire des machines parfaites²⁹. Le soldat n'est alors plus un « homme de guerre » ou un guerrier ; il n'est plus non plus cet être qui porte des signes (de sa vaillance, de sa fierté, etc.), il n'est plus cet être qui relève d'une « rhétorique corporelle de l'honneur »³⁰. Le soldat devient « quelque chose qui se fabrique ; d'une pâte informe, d'un corps inapte, on a fait la machine dont on a besoin ; on a redressé peu à peu les postures ; lentement une contrainte calculée parcourt chaque partie du corps, s'en rend maître, plie l'ensemble, le rend perpétuellement disponible, et se prolonge, en silence, dans l'automatisme des habitudes (...) »³¹. On voit disparaître « une technique des masses » au profit d'« une machinerie dont le principe n'est plus la masse mobile ou immobile, mais une géométrie de segments divisibles dont l'unité de base est le soldat mobile avec son fusil³² ; et sans doute, au-dessous du soldat lui-même, les gestes minimaux, les temps d'actions élémentaires, les fragments d'espaces occupés ou parcourus »³³.

²⁶ A ce sujet, *Surveiller et punir* (*op. cit.*, p. 192) renvoie explicitement au *Capital* (I, 4, ch. XIII) ainsi que (p. 198) à une lettre de Marx à Engels (25/9/1857).

²⁷ *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 191. Cette invention, déterminante selon Foucault dans la transformation de la figure du soldat et *in fine* dans l'avènement du pouvoir disciplinaire, est également relevée par Marx, comme le problématise par ailleurs Sartre dans *Questions de méthode* (Gallimard, 1960, p. 120).

²⁸ *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 198.

²⁹ Foucault insiste à de nombreuses reprises sur le « rêve militaire » du XVIII^e siècle – rêve devenu à ce point réalité que l'organisation de notre société relèverait bien plus du modèle militaire (ou stratégique) que du modèle juridique. « Le songe d'une société parfaite, les historiens des idées le prêtent volontiers aux philosophes et aux juristes du XVIII^e ; mais il y a eu aussi un rêve militaire de la société ; sa référence était non pas à l'état de nature, mais aux rouages soigneusement subordonnés d'une machine, non pas au contrat primitif, mais aux coercitions permanentes, non pas aux droits fondamentaux, mais aux dressages indéfiniment progressifs, non pas à la volonté générale mais à la docilité automatique » (*Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 198).

³⁰ *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 159.

³¹ *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 159.

³² Ici, Foucault renvoie en note à J. de Beausobre afin de souligner l'importance de la géométrie : « La science de la guerre est essentiellement géométrique... L'arrangement d'un bataillon et d'un escadron sur tout un front et tant de hauteur est seul l'effet d'une géométrie profonde encore ignorée » (*Commentaires sur les défenses des places*, 1757, t. II, p. 307).

³³ *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 192. V. également, p. 193, la caractérisation du soldat par Guibert dans son *Essai général de tactique* (1772) ou encore les gravures, reproduites au cœur de *Surveiller et*

Un art du détail se constitue qui travaille les corps et les forces (bien plus que les signes) ; qui les décompose, les distribue, les recompose. Le soldat nouveau renvoie à la fabrication d'un corps à la fois analysable/décomposable et manipulable/recomposable, fabrication qui est le propre de la technique disciplinaire. Techniques de découpe, de segmentation, d'isolement, de tri, de classement des éléments en fonction d'objectifs déterminés, mais aussi de recomposition des éléments : répartitions méticuleuses des individus dans l'espace (emplacements individuels et collectifs, déplacements de troupes/groupes ou d'éléments isolés, etc.), contrôle de l'activité par l'emploi du temps, élaboration temporelle de l'acte, composition des forces, etc. On divise les masses en corps et les corps en éléments et on les redéfinit par une distribution dans un tableau, de manière telle que chacun ait sa place dans le rang ou la série, de manière telle aussi que la surveillance soit totale et permanente, etc.

Le référent clé ou le modèle idéal d'un tel art : « Rome », sa légion, son camp. Le camp romain déploie un quadrillage qui impose au « vieux et traditionnel plan carré »³⁴ des dissymétries calculées ; le damier symétrique est alors considérablement affiné. Une telle distribution doit permettre une surveillance optimale – c'est-à-dire totale : sans interruption et sans exception – et, simultanément, une production de corps découpés et articulés les uns aux autres – par leur distribution même dans l'espace, les corps doivent être divisés, classés, gradués *et* regroupés et organisés selon un ordre nouveau (et parfait). Jeu de distributions et de regards qui consiste à répartir les individus de telle sorte qu'ils soient hiérarchisés et que cette hiérarchisation rende possible un jeu de surveillance hyper détaillée mais globale : « dans le camp parfait, tout le pouvoir s'exercerait par le seul jeu d'une surveillance exacte ; et chaque regard serait une pièce dans le fonctionnement global du pouvoir ». La « surveillance hiérarchique » ou les « observatoires » mis en œuvre par la discipline ont ainsi pour « modèle presque idéal (...) le camp militaire »³⁵. Le camp est « le diagramme d'un pouvoir qui agit par l'effet d'une visibilité générale » ; il est ainsi « à l'art peu avouable des surveillances ce que la chambre noire fut à la grande science de l'optique »³⁶.

Le principe du camp est évidemment le principe du Panoptique ou même, nous dit Foucault, celui de la ménagerie construite par Le Vau à Versailles³⁷. Il est encore à

punir, de *L'Art militaire français* de P. Giffart (1696).

³⁴ Pour un relevé des différents types de schémas (*Règlement pour l'infanterie prussienne*, etc.), v. *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 202.

³⁵ *Surveiller et punir*, *op. cit.*, pp. 201-202.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 261. Ces architectures ont « le souci (analogue) de l'observation individualisante, de la caractérisation et du classement, de l'aménagement analytique de l'espace ».

l'œuvre, on le sait, dans l'espace carcéral, l'hôpital³⁸, l'atelier, l'école et les maisons d'éducation, les cités ouvrières, etc. Là aussi, est à l'œuvre le « modèle du camp ou du moins le principe qui le sous-tend : l'emboîtement spatial des surveillances hiérarchisées »³⁹. Lorsque, en 1978, au Collège de France, Foucault récapitulera le fonctionnement disciplinaire, ce sera Richelieu, petite ville bâtie au XVIIe par l'architecte J. Lemercier pour le cardinal, qu'il prendra pour exemple. Richelieu est, elle aussi, construite à partir de « cette fameuse forme du camp romain qui, à l'époque, venait d'être réutilisée à l'intérieur de l'institution militaire comme instrument fondamental de la discipline »⁴⁰. Sans entrer dans le détail de sa géométrie qui, en gros, articule autour de l'axe symétrique des dissymétries calculées de telle sorte qu'elles deviennent fonctionnelles, il convient d'en souligner les objectifs. On produit là, dit Foucault, « un espace vide et fermé à l'intérieur duquel on va construire des multiplicités artificielles qui sont organisées selon le triple principe de la hiérarchisation, de la communication exacte des relations de pouvoir et des effets fonctionnels spécifiques à cette distribution, par exemple assurer le commerce, assurer l'habitation, etc. »⁴¹. A l'instar de la troupe, la multitude est ainsi décomposée et recomposée, subdivisée et réassemblée, sur la base d'un schéma conçu pour répondre à des objectifs idéaux – distinction des habitants selon leur statut et leur fortune ; distinction des fonctions (habitation, commerce, religion, etc.) ; mise en communication (ou en non communication) des habitants, des habitants et des fonctions ; etc. Richelieu, insiste Foucault, est bâtie « à partir de rien », là où on a fait table rase du passé, du réel, d'un ensemble bâti jugé chaotique, c'est-à-dire là où on a démolé les vieilles mesures. On a balayé, comme Descartes l'appelaient de ses vœux, la construction qui s'était faite peu à peu⁴² durant le Moyen-Âge afin de re-construire une ville adoptant un plan régulier. Dès lors, la ville et, à travers elle, les individus ou le réel doivent être (re)produits de manière « parfaite ».

D'autre part, « côté laboratoire », leur principe « peut être utilisé comme machine à faire des expériences, à modifier le comportement, à dresser ou redresser les individus » (p. 237). Ainsi, « le Panopticon fonctionne comme une sorte de laboratoire de pouvoir. Grâce à ses mécanismes d'observation, il gagne en efficacité et en capacité de pénétration dans le comportement des hommes ; un accroissement de savoir vient s'établir sur toutes les avancées du pouvoir, et découvre des objets à connaître sur toutes les surfaces où celui-ci vient s'exercer. » (p. 238).

³⁸ Dans « L'œil du pouvoir » (entretien avec Perrot et Barou en 1977 qui deviendra l'introduction à l'édition française du Panoptique de Bentham chez Belfond en 1977), Foucault affirme avoir découvert le principe du panoptique dans ses recherches sur l'architecture hospitalière (v. *Les machines à guérir. Aux origines de l'hôpital moderne*, Mardaga, Bruxelles/Liège, 1979).

³⁹ *Surveiller et punir*, op. cit., p. 202.

⁴⁰ *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Gallimard/Seuil, 2004, p. 19.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² V. S. Agacinski, op. cit.

IV. Une stratégie sans général, certes, mais pas sans modèle

Que ce soit dans le champ militaire ou dans l'urbanisme, se profile dès le XVIIe siècle un art d'agir, un art de conduire les conduites, un art de produire des sujets (des espaces, des corps), qui procède en construisant un « tout » idéal après avoir fait préalablement le vide. Si les techniques militaires ou disciplinaires ne peuvent effectivement pas faire table rase de ce qui existe – on ne détruit pas les individus (à gérer) comme on détruit du bâti –, elles procèdent néanmoins à une décomposition des corps (gestes, forces, temps, espace, etc.) afin de produire une série d'éléments premiers/simples pouvant être recomposés. On fabrique ainsi les corps de telle sorte que leurs forces soient majorées, « en termes économiques d'utilité », et qu'elles soient en même temps diminuées, « en termes politiques d'obéissance ». Les corps doivent être dociles – non dangereux politiquement – et utiles – économiquement (i.e. qui ne dilapident pas leurs forces dans la résistance politique ou dans l'oisiveté) ; mieux, le corps doit obéir à un mécanisme qui « le rend d'autant plus obéissant qu'il est utile, et inversement »⁴³. Le rapport au réel impliqué dans un tel art est avant tout un rapport de force, de forçage même. Le réel n'est pas ce avec quoi il faut faire ; il n'est pas ce qui offre des règles/régularités à suivre ou même des possibilités. Il est ce qu'il faut re-crée en l'ayant préalablement déconstruit ou même détruit ; devenu matière première, il pourra adopter la forme idéale.

La conduite disciplinaire des multiplicités est donc un art de fabriquer des corps idéaux (pourvu d'une « docilité automatique », etc.). Gouverner les individus consiste moins à interdire ou même à orienter qu'à confectionner des corps-machines parfaits et, dès lors, capables de fonctionner « tout seul ». Il s'agit bien, à la différence du pouvoir souverain, de *produire* des corps. Il y a bien une dimension positive. Les corps seraient d'ailleurs tellement bien conçus et fabriqués qu'ils seraient capables de se décomposer pour se recomposer idéalement. Or, la « perfection », l'« idéalité », l'« automaticité » des corps et des agencements de corps font nécessairement signe vers un modèle. Les disciplines fonctionnent à l'utopie. Les corps sont les rouages ou éléments parfaits d'une machine parfaite dont le plan constitue l'origine et la fin, l'*arché*, de l'acte de gouverner. Réussir une telle action, bien gouverner, revient à décomposer les corps de telle sorte que les éléments ainsi distingués, classés, hiérarchisés, soient réarticulés en fonction d'« objectifs déterminés »⁴⁴. La logique disciplinaire consisterait donc à mettre le réel aux normes (« normalisation ») en tant que celles-ci activent un modèle idéal. Les « objectifs déterminés » d'un tel modèle

⁴³ *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 162.

⁴⁴ *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 58.

sont sans secret : on les trouve évidemment chez Bentham lorsqu'il formule les objectifs du panoptique, on les découvre dans les considérations d'instances comme l'Académie des sciences sur ce que doit être un hôpital, à la fin du XVIIIe, on les lit dans les directives de Jean-Baptiste de La Salle sur l'école, dans les réflexions urbanistiques des sociétés philanthropiques, etc. Comme le précise Foucault, les tactiques sont « souvent fort explicites au niveau limité où elles s'inscrivent ». Les archives du XVIIIe ou du XIXe ne pratiquent pas la langue de bois : tout est dit.

La distinction entre les différentes normes mises au jour par Foucault (norme juridique – norme disciplinaire – norme du dispositif de sécurité) peut être établie à partir de leur référent. Si la loi se réfère à l'interdit, la norme disciplinaire se réfère à un modèle idéal, tandis que la norme du dispositif de sécurité, nous y reviendrons, se réfère à un taux, à une moyenne⁴⁵. Or, chaque type de référent implique un rapport singulier au réel. L'interdit, le modèle, le taux induisent des positionnements spécifiques par rapport au monde. Lorsqu'il dégagera un troisième type de pouvoir, le dispositif de sécurité, Foucault synthétisera ainsi la spécificité disciplinaire : « (...) la normalisation disciplinaire consiste à poser d'abord un modèle, un modèle optimal qui est construit en fonction d'un certain résultat, et l'opération de la normalisation disciplinaire consiste à essayer de rendre les gens, les gestes, les actes conformes à ce modèle, le normal étant ce qui précisément est capable de se conformer à cette norme et l'anormal, ce qui n'en est pas capable. En d'autres termes, ce qui est fondamental et premier dans la normalisation disciplinaire, ce n'est pas le normal et l'anormal, c'est la norme. »⁴⁶ Le réel est ce qu'il faut conformer au modèle ; le réel est normal s'il se conforme, anormal s'il ne se conforme pas. Quoi qu'il en soit le réel n'est pas premier (il n'est pas ce qui dicte la norme, la mesure ; il n'est pas ce qui offre des potentialités ; etc.) mais second : il existera (comme normal ou anormal) en fonction de ce que dit la norme.

En insistant sur le rapport particulier que la rationalité européenne, en tant que pensée de la modélisation, entretient avec le réel, Jullien nous invite à détecter, dans le pouvoir disciplinaire même, une logique qui ne lui est pas totalement étrangère. Désigner, à partir d'une norme, le réel (comme normal ou non) et dicter, d'un même geste, à ce réel de se conformer (à l'étalon, à cela même qui a permis de le désigner), relève bien d'un art d'agir semblable à ce que Jullien identifie comme la pensée « classique » de l'efficacité. Il s'agit également de « poser d'abord un modèle, un

⁴⁵ Distinction soulignée par Stéphane Legrand dans son travail sur les normes chez Foucault (v. *Les normes chez Foucault*, PUF, 2007, p. 271 et s.).

⁴⁶ *Sécurité, territoire, population. op. cit.*, p. 59. Pour insister sur le caractère premier de la norme disciplinaire, Foucault propose le terme de *normation* plutôt que celui de *normalisation*, ce dernier étant plus à même de caractériser l'effet de la norme du dispositif de sécurité.

modèle optimal qui est construit en fonction d'un certain résultat », de désigner les individus à partir de lui et d'« essayer de rendre les gens, les gestes, les actes conformes à ce modèle ». Sera déclaré efficace le moyen qui aura permis d'atteindre le résultat escompté, c'est-à-dire la réalisation du modèle. Dans une telle perspective, on ne s'étonnera pas que l'efficacité soit rarement au rendez-vous. Jamais aucun individu ne pourra incarner une telle idéalité. Probablement est-ce cela l'exercice minimal de la liberté : un bougé qui empêche d'être absolument conforme.

Il nous paraît ainsi possible de rapprocher les techniques disciplinaires d'une pensée de la modélisation. Il semble même que le modèle idéal activé par la norme disciplinaire gagnerait en lisibilité à être rapproché de la forme idéale (*eidos*) telle qu'elle est activée par la rationalité européenne. On sait, bien entendu, que le modèle idéal des disciplines n'est pas produit par une instance circonscrite, douée d'entendement, de volonté et surtout de légitimité (un Sujet/Souverain/Général). On sait que ce modèle relève d'une production bien plus complexe et trouble que la simple conception, par une entité identifiable, d'un objectif pré-défini, d'un but (*télos*). Les objectifs de la prison (redresser/normaliser/réformer totalement l'individu) constituent des fins immanentes au dispositif carcéral bien plus que des buts initialement posés par une entité transcendante (douée d'entendement et de volonté) et à partir desquels le moyen « prison » aurait été déployé. C'est bien d'ailleurs ce qui distinguerait la prison de la privation pénale de liberté : le droit programme la privation de liberté (l'entité souveraine impose une peine), la prison propose une réforme de l'individu (les techniques disciplinaires, non assignables, élaborent la production d'un corps non délinquant).

On sait aussi que la norme disciplinaire serait illisible pour une lecture juridico-discursive du pouvoir. En effet, en tant que celle-ci active un schéma causal qui pose une continuité logique entre une fin (légitime) et des moyens, l'objectif disciplinaire ne pourrait pas être, de la sorte, mis au jour. Non reconductible à une instance transcendante, c'est-à-dire à une intention originaire et souveraine, le modèle idéal n'est l'œuvre de personne et fait bien signe vers « une stratégie sans général », vers l'action d'instances multiples, non légitimes et non habilitées à exercer le pouvoir, et qui, de proche en proche, se diffusent. En cela aussi les disciplines ne peuvent être purement et simplement confondues avec la logique européenne de Jullien, c'est-à-dire aussi la stratégie clausewitzienne. Cela étant rappelé, il nous paraît néanmoins essentiel d'insister sur la référence, dans la logique disciplinaire, à un plan/modèle idéal et premier. Sans cela, nous ne pourrions pas distinguer cet art de gouverner d'un autre art, celui du dispositif de sécurité, qui lui supprime bel et bien toute référence à un modèle et se trouve, pour cette raison, beaucoup plus proche de « la Chine » de Jullien (nous y viendrons au point VI).

Un tel rapprochement entre l'action disciplinaire et l'« Europe » de Jullien inviterait à formuler une hypothèse massive que nous ne pourrions, ici, explorer. Lorsqu'il met au jour le rapport nécessaire que *nous* établissons entre moyens et fin, entre transformation du réel et modèle idéal, Jullien révèle un schème de pensée étroitement lié, selon lui, à l'instance subjective. Mais les techniques disciplinaires ne nous indiquent-elles pas la possibilité d'une structure de pensée semblable à celle de la modélisation européenne désolidarisée du « sujet » ? Autrement dit, des actions/pratiques anonymes, non reconductibles à un Sujet/Général/Souverain, ne pourraient-elles pas partager une logique semblable à celle que Jullien noue, lui, étroitement au Sujet ? Ne peut-on pas agir ou penser une action selon la rationalité qui consiste à poser un modèle idéal et à y faire entrer le réel sans toutefois reconduire l'action à une instance première ?

De même faudrait-il envisager un « pouvoir souverain » (dégagé par Foucault) qui ne s'identifie pas purement et simplement aux traits de la rationalité occidentale telle que Jullien la synthétise. On différencie spontanément la norme juridique de la norme disciplinaire par le fait que la première relève d'une entité transcendante tandis que l'autre doit être rapportée à un plan d'immanence. Pour autant, on ne peut leur attribuer le rapport au réel que Jullien associe à ces 'positions'. En effet, pour Jullien, l'art d'agir articulé autour d'une position transcendante est un art qui vise à révolutionner le réel ; tandis que l'art d'agir associé à un plan d'immanence est un art qui au contraire se plie au réel. Or, la norme du pouvoir souverain active un interdit qui ne prétend aucunement dompter le réel. A contrario, on l'a vu, la norme disciplinaire engage un rapport au réel qui relève du geste ou de la posture démiurgique. Il s'agit bien, pour cette dernière, de travailler les individus de manière régulière (constante) et dans le moindre détail afin de les produire totalement. Contre l'irrégularité du souverain dont l'action est discontinue (ponctuelle, aléatoire) et axée sur la masse (et non le détail), les disciplines tendront à fabriquer des corps automatisés, ayant parfaitement incorporés le modèle. Par contraste, la loi souveraine ne prétend pas du tout (re)produire le réel (selon un archétype) dans la mesure où elle se contente d'interdire, d'empêcher ou de prélever (la vie, les biens, etc.). Elle se contente, *in fine*, de réaffirmer inlassablement le pouvoir, toujours menacé, d'un roi. Aucune commune mesure donc avec l'objectif de production de sujets conformes. La logique souveraine est sur ce point étrangère à une pensée de la modélisation. Si elle s'en approche par le fait d'une instance transcendante posant ses objectifs, elle s'en éloigne en ne prétendant aucunement « gouverner le réel ». Aussi faudrait-il penser au moins deux combinaisons à partir des rationalités dégagées par Jullien et Foucault : l'une capable d'articuler quelque chose comme un interdit (et non un modèle) à un Général (un Sujet, un Souverain) et l'autre capable de raccorder un modèle à une absence de Général,

d'Auteur.

V. Grippage, ratage, friction : la logique disciplinaire à l'épreuve de l'analyse stratégique

On l'a vu au point II, rendre intelligibles les rapports de pouvoir ne consiste pas selon Foucault à leur donner cohérence en mettant au jour le projet, l'intention, qui les justifierait. Il s'agit bien plus de dégager, dans l'après coup et à travers l'épaisseur historique, c'est-à-dire à travers la multiplicité non homogène des rapports de pouvoir, des logiques, des calculs, des éléments tactiques et leur intégration stratégique. Fondamentalement mobiles et instables, les relations de pouvoir doivent sans cesse être relues par un travail de « démultiplication causale ». Parce que toujours susceptibles d'être repris dans des stratégies autres, on ne peut prêter aux éléments tactiques ni une visée ni un rôle définitif. Par ailleurs, les stratégies à l'œuvre sont toujours poreuses les unes aux autres, modifiées les unes par les autres.

Dès lors, le travail de l'analyste ne peut pas seulement consister à dire : voici une nouvelle logique, la logique disciplinaire, c'est elle qui nous permettra désormais de saisir l'histoire. S'il y a bien une logique nouvelle, étrangère au pouvoir souverain, ce n'est pas pour autant que cette logique progresse, s'impose ou réussit. Un événement comme la prison ne peut pas être compris à travers les catégories du pouvoir juridico-souverain, mais il ne peut pas l'être non plus à travers la seule logique disciplinaire. Celle-ci est indispensable mais non suffisante. En effet, une énigme comme celle de la persistance de la prison, malgré l'« échec » qui lui était attribué dès son plus jeune âge⁴⁷, doit faire l'objet d'une réflexion qui ne peut se faire sur le plan disciplinaire. Le plan juridique ne peut expliquer la naissance de la prison ; l'historien est alors obligé d'envisager une histoire faite de hoquets, de ruptures, de non linéarité. Le droit ne dit rien du programme carcéral, il faut envisager un autre ordre, un autre niveau de norme pour le saisir. Cela étant, cet autre ordre – le disciplinaire – ne constitue pas, à son tour, le fin mot de l'histoire. Un écart vis-à-vis de lui s'impose ; écart qui distingue Foucault de Jérémy Bentham ou de Jean-Baptiste de La salle et définit l'analyse stratégique proprement dite. Car, au fond, pour décrire la logique disciplinaire, Bentham suffisait ; mais pour décrire l'épaisseur historique dans laquelle la logique disciplinaire s'inscrit, il nous faut l'analyse stratégique. Le Panoptique de Bentham, c'est une utopie, une machine parfaite dégagée de toute histoire. Le Panoptique de Foucault, c'est une utopie construite dans la boue (des batailles, des bas-fonds, etc.)

⁴⁷ Pour une récapitulation des critiques adressées à la prison dès 1820, v. *Surveiller et Punir*, op.cit., p. 308 et suiv.

et qui s'y enlise.

On l'a dit, les techniques disciplinaires, qui viennent non pas remplacer mais s'immiscer dans le fonctionnement du droit et le travailler de l'intérieur (un jour viendra où la loi ne se contentera plus d'interdire et aspirera à être norme), fonctionnent en posant un modèle optimal auquel il s'agit de conformer les corps. Pour autant, cela ne signifie pas que les corps se conforment effectivement. De même qu'une machine architecturale fonctionne rarement comme prévu, de même que le plan de la guerre ne cesse, comme l'affirme Clausewitz lui-même, de subir des frictions, la machine panoptique grippe sans cesse ; à telle enseigne qu'elle produit ce qu'elle prétend supprimer : la prison ne cesse de fabriquer des corps délinquants. Dans *Surveiller et Punir*, comme dans les débats qui suivront sa publication, Foucault affirme bien que les fins posées et affirmées par la prison n'ont jamais été atteintes. Le programme carcéral, que Foucault s'est employé à disséquer, en le différenciant notamment du programme pénal, n'a jamais généré les effets escomptés. Faire voir des règlements, des programmes, des décisions, des techniques, « un ensemble d'efforts rationnels et coordonnés, des objectifs définis et poursuivis, des instruments pour l'atteindre »⁴⁸, ce n'est pas dire que cela a fonctionné !

A l'historien J. Léonard qui lui objecte que la prison n'a jamais été efficace, Foucault rétorque : « Comme si jamais autre chose avait jamais (sic) été dit ; comme s'il n'était pas souligné chaque fois qu'il s'agit de tentatives, d'instruments, de dispositifs, de techniques pour... Comme si l'histoire de la prison, centrale dans cette étude, n'était pas justement l'histoire de quelque chose qui n'a 'jamais' marché, du moins si on considère ses fins affirmées ». C'est la réalité même de la « société disciplinaire » qui est alors minée : « Quand je parle de société 'disciplinaire', il ne faut pas entendre 'société disciplinée'. Quand je parle de la diffusion des méthodes de discipline, ce n'est pas affirmer que 'les Français sont obéissants'! Dans l'analyse des procédés mis en place pour normaliser, il n'y a pas 'la thèse d'une normalisation massive'. Comme si, justement, tous ces développements n'étaient pas à la mesure d'un insuccès perpétuel. Je connais un psychanalyste qui comprend qu'on affirme la toute-puissance du pouvoir, si on parle de la présence des relations de pouvoir, car il ne voit pas que leur multiplicité, leur entrecroisement, leur fragilité et leur réversibilité sont liés à l'inexistence d'un pouvoir tout-puissant et omniscient ! »⁴⁹

A la lumière de ses « fins affirmées » et des moyens qu'elle déploie, la prison ne peut qu'être déclarée en échec. Non seulement elle n'atteint pas ses objectifs, mais elle relève de ce que Foucault nomme un principe d'« efficacité inversée »⁵⁰ : les

⁴⁸ « La poussière et le nuage », in *Dits et Écrits, IV, op. cit.*, n°277 (1980).

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 316 notamment.

techniques de pouvoir produisent l'effet inverse de celui pour lequel elles sont déployées. Pourtant, malgré son échec, elle a été inlassablement répétée. L'insuccès ou l'inefficacité qu'elle connaît depuis ses débuts a eu pour seule issue la réitération de son modèle (principe du « dédoublement utopique »). La prison a donc constitué l'unique et étrange réponse, étrange aussi parce qu'unique, au problème qu'elle pose : être non pas seulement inefficace mais *inversement* efficace. Autrement dit, au plan qui rate, à l'utopie qui déraile, on a répondu par une pure et simple réitération du schéma initial. Le réel ne se conforme pas au plan, ça dévie : on redouble le plan. Il y va de « la répétition d'une 'réforme' qui est isomorphe, malgré son 'idéalité', au fonctionnement disciplinaire de la prison »⁵¹. L'utopie est ainsi redoublée (le programme de correction des délinquants) et les effets sociaux réels prolongés (des mécanismes qui solidifient et même produisent la délinquance).

On peut comprendre cette réitération au moins de deux manières. Une première qui s'en tiendrait à la rationalité même des techniques disciplinaires ; une seconde qui consiste à mettre en lumière d'autres plans (tactiques, stratégiques) et qui procède dès lors à une « démultiplication causale ». A s'en tenir à la logique disciplinaire, on pourrait peut-être saisir la répétition du schéma idéal à partir de ce que Jullien dégage dans la pensée de la modélisation, et chez Clausewitz en particulier. La réitération du modèle constitue la réponse fournie à l'échec de l'application dudit modèle. Le stratège prend bien acte des frottements que subit un plan – c'est d'ailleurs pour cela qu'il distingue guerre réelle et guerre absolue. Il va jusqu'à affirmer que les circonstances réelles vont faire de la guerre « quelque chose de tout différent de ce qu'elle devrait être d'après son concept – une affaire mitigée, une essence sans cohésion interne ». Dans ce réel, où les circonstances font des détours infinis, « la conclusion logique ne peut être tirée comme elle le serait d'après la simple trame d'une ou deux inférences »⁵². Toutefois, l'idée de la guerre, la forme de la guerre absolue, doit demeurer un « point de référence », elle ne doit jamais être perdue de vue. Au fond, le plan idéal, la guerre absolue, constitue un horizon régulateur – la guerre absolue étant elle-même toute tendue vers les fins politiques. Contre vents et marées donc, c'est-à-dire malgré les frottements qui viennent nécessairement altérer la mécanique, on maintient, on répète le schéma pur. L'essence de la guerre pourrait bien être finalement, chez Clausewitz, cet écart entre le modèle et son application, entre la guerre absolue/philosophique et la guerre réelle.

De même, le pouvoir disciplinaire ne cesse de (se) gripper *et* de répéter son propre plan. Alors que le modèle le met en échec (on ne réalise jamais un modèle, on

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Carl von Clausewitz, *De la guerre*, Minuit, 1955, p. 672.

ne *conforme* ni ne *normalise* jamais un individu⁵³), le pouvoir ne remet pas en cause le modèle. Il se contente en quelque sorte de le réajuster ; réajustement qui consiste essentiellement et minimalement à réitérer, à répéter la forme du plan initial. La prison ne cesse de reproduire la prison. Savoir qu'elle va s'enrayer n'induit donc aucunement qu'elle abandonne sa mécanique.

La deuxième façon de rendre intelligible la réitération, malgré son échec, de l'utopie pénitentiaire consiste à produire une « démultiplication causale ». Les rapports de pouvoir, affirme Foucault, sont multiples, mobiles, instables, fragiles, etc. La tâche consiste ainsi à tracer inlassablement l'écheveau qu'ils font, défont, refont. Les mécanismes disciplinaires, comme les mécanismes juridiques, ne sont pas seuls et n'appliquent pas leur programme comme s'ils se déployaient dans un milieu éthéré. Le milieu est au contraire saturé (par des « circonstances », par des machines aussi) et la mécanique disciplinaire ne cesse de s'y enrayer. Il s'agit alors de se décaler par rapport à la logique disciplinaire elle-même pour mettre au jour ce milieu dans lequel elle s'épanouit et avec lequel elle compose des réalités imprévues. Il s'agit de la réinscrire dans une épaisseur historique, là où les enjeux, les calculs, les causes et les effets prolifèrent, là où le rapport causal implose, là où, comme le résume Clausewitz, « la conclusion logique ne peut être tirée comme elle le serait d'après la simple trame d'une ou deux inférences ».

Il est alors possible, nous dit Foucault, d'appréhender l'échec de la prison comme une « réussite ». La prison peut enfin être lue comme une réussite parce qu'elle est connectée à des objectifs qui ne sont pas les siens propres. Une réussite peut être déclarée lorsque des moyens et des fins étrangers les uns aux autres se rencontrent. Une stratégie originale est ainsi dégagée – stratégie sans général mais aussi, cette fois, sans modèle – qui fait de l'échec de la prison un atout et même, dit Foucault, une réussite. Cette stratégie ne vise aucunement la suppression des illégalismes et des délinquants mais la gestion et l'utilisation de ceux-ci. Il s'agit alors de « dessiner des limites de tolérance, de donner du champ à certains, de faire pression sur d'autres, d'en exclure une partie, d'en rendre utile une autre, de neutraliser ceux-ci, de tirer profit de ceux-là »⁵⁴. En mettant en lumière une forme d'infraction plutôt qu'une autre, en divisant la classe laborieuse en bons et mauvais sujets (le travailleur et le délinquant), en produisant une main d'œuvre nécessaire à la

⁵³ On pourrait se demander si rater n'appartient pas à la logique même de l'efficacité dans sa version classique. Une action qui rate, qui est en échec, ne peut l'être qu'à l'horizon d'objectifs préalablement fixés et vers lesquels tous les moyens sont mis en œuvre. Si les disciplines ratent sans cesse, c'est précisément parce qu'elles activent un modèle idéal. Une action non dirigée (par un modèle) ne pourrait pas être en échec.

⁵⁴ *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 318.

police (indicateurs, mouchards, briseurs de grève, etc.), etc.⁵⁵, la prison ne supprime pas les illégalismes, elle les produit et les distingue ; elle participe largement à leur économie générale. Dès lors, déclare Foucault, « si on peut parler d'une justice de classe ce n'est pas seulement parce que la loi elle-même ou la manière de l'appliquer servent les intérêts d'une classe, c'est que toute la gestion différentielle des illégalismes par l'intermédiaire de la pénalité fait partie de ces mécanismes de domination. Les châtiments légaux sont à replacer dans une stratégie globale des illégalismes. L'«échec» de la prison peut sans doute se comprendre à partir de là »⁵⁶.

La prison, on l'aura compris, n'est évidemment pas inventée pour répondre à de tels calculs. Pour le dire vite, il n'y a pas planification du moyen « prison » en vue de répondre à de telles fins. Elle est captée après coup dans de tels calculs. Pas de projet unique donc mais des logiques, des calculs, des objectifs, des nécessités toujours multiples (même si il y a bien cristallisation d'une stratégie plutôt qu'une autre). Les effets des disciplines carcérales sont captés dans d'autres logiques et doivent dès lors être évalués à la lueur de celles-ci et non plus de celle-là. Si la production de délinquance par la prison ne débouche pas sur la suppression de la prison mais, au contraire, sur sa répétition, c'est qu'elle est devenue nécessaire dans des desseins autres. Calculs non lisibles à la seule lumière de la logique disciplinaire proprement dite et que l'analyse stratégique se doit de dégager. Dès lors, et contrairement à ce qu'une lecture rapide de Foucault laisse entendre, le point de vue stratégique ne s'épuise aucunement dans la description d'une logique de pouvoir (disciplinaire ou autre) pour la bonne raison qu'un mode de pouvoir n'épuise jamais la complexité des rapports de force qui anime le réel. Mettre au jour une logique de pouvoir constitue un préalable à un travail bien plus fastidieux : la mise en lumière des effets réels de ce pouvoir, leur captage, reprise, recodage dans d'autres stratégies, les collisions entre des objectifs et des stratégies hétérogènes, etc.

A ce niveau, l'« efficacité » n'est plus la qualité de ce qui aurait atteint un objectif plus ou moins pré-établi, plus ou moins isolable, puisque précisément il n'y a plus aucun plan auquel se rapporter pour juger de ce qui est atteint. L'efficacité se tort ; ça réussit malgré l'échec : il y a bien atteinte d'objectifs mais ce ne sont pas ceux affirmés et ils ne sont pas atteints par des moyens intentionnellement mis en œuvre ! Des moyens X atteignent des fins Y sans qu'aucun lien causal préalablement pensé ne

⁵⁵ Sur les objectifs effectivement atteints par la prison et la pénalité, v. *Surveiller et punir*, op. cit., en partic. p. 324 et s. Foucault y cite Marx lorsqu'il analyse, dans *Le 18-Brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte*, comment une part du fonctionnement extra-légal du pouvoir a pu être assurée par la masse de manoeuvre constituée par les délinquants. Et Foucault ajoute (p. 327) : « la délinquance, solidifiée par un système pénal centré sur la prison, représente un détournement d'illégalisme pour les circuits de profit et de pouvoir illicites de la classe dominante ».

⁵⁶ *Ibidem*, p. 318.

les unisse. Les effets, les effets d'effets ne peuvent aucunement être évalués à partir d'objectifs planifiés, à partir d'un modèle, d'un idéal, d'un plan. Il y va non pas d'une série unique de moyens-fins, mais d'une multiplicité (d'une infinité possible) de séries dans lesquelles le rapport entre moyen et fin est désarticulé. Les moyens employés par une série deviennent ainsi ceux d'une autre, les fins atteintes dans l'une sont celles visées et ratées dans l'autre, etc. On se retrouve ainsi face à un champ complexe de relations (de séries relationnelles) codées et recodées dont l'analyse n'a pas de terme. Et si un calcul peut en effet être dégagé il ne peut l'être qu'*a posteriori* ; ce calcul ne peut être convoqué pour assigner une cause au déroulement de l'histoire. Autrement dit, la fonction carcérale de production de délinquants et de gestion des illégalismes (plutôt que de suppression) ne trouve pas son origine dans la méchante volonté d'un sujet déterminé.

**VI. Le dispositif de sécurité : gouverner non pas le réel mais « à partir du réel »⁵⁷.
Vers l'« efficience » chinoise**

Le pouvoir disciplinaire a été, dans un premier temps, essentiellement distingué de la rationalité du pouvoir juridico-souverain. Dans la seconde moitié des années 1970, la logique des disciplines se spécifie à partir d'une troisième logique, plus contemporaine, désignée provisoirement par le terme de « dispositif de sécurité » et nommée ensuite gouvernementalité libérale. Ces logiques, insistons encore, ne doivent pas être conçues comme se succédant dans le temps (l'une chassant l'autre) mais comme pouvant coexister et produire, par leur coexistence même, des combinatoires. En 1978, au Collège de France, Foucault reprend donc la troisième logique de pouvoir aperçue deux ans plus tôt. Pour en dégager la spécificité, il convoque des secteurs et des événements ayant tous élaboré les trois mêmes modes de gouvernement (le « juridico-discursif » (ou souverain), le « disciplinaire » et le « libéral »). L'histoire de l'épidémie, de la disette, de la criminalité, de l'urbanisme, etc. offre en effet à voir des différences semblables en matière de gestion (ou de non gestion puisque, au fond, le souverain ne gouverne pas, il règne).

On a vu, au point III, en quoi consistait la gestion disciplinaire d'une ville à travers le cas de Richelieu. Foucault expose, par contraste, le plan d'aménagement de Nantes proposé (et réalisé) par Vigné de Vigny au XVIIIe, qui serait typique du dispositif

⁵⁷ Pour reprendre l'expression de Thomas Berns dont le travail actuel vise, par une analyse de la rationalité statistique notamment, à distinguer une gouvernementalité qui prétend gouverner non pas le réel mais à partir du réel (en tant qu'il dicterait les normes). V. T. Berns, *Gouverner sans gouverner. Une archéologie politique de la statistique*, PUF, coll. « Travaux pratiques », Paris, 2009.

de sécurité. Nous ne prétendons pas ici faire une synthèse exhaustive de ce dispositif, du gouvernement qui lui est associé et de son opérateur principal, la « population »⁵⁸. Il s'agit seulement de noter quelques traits qui permettent de distinguer des arts de gouverner mais qui, surtout, puisque tel est l'objet de notre propos, nous guident vers une différenciation des conceptions de l'« efficacité » au sein même de l'analyse stratégique foucauldienne. Pour Vigné de Vigny donc, il convient concrètement de percer des axes polyfonctionnels puisqu'ils assurent quatre fonctions : l'hygiène, le commerce intérieur de la ville, l'articulation de ce commerce à l'extérieur, la surveillance d'une ville désormais ouverte à tous les vents. Il faut gérer d'un même coup la bonne et la mauvaise circulation. Si ces considérations sur la circulation peuvent paraître peu spécifiques – on pourrait vraisemblablement les retrouver dans des villes définies par d'autres types de gestion –, elles reçoivent pourtant une réponse qui n'est pas anodine. Nantes ne se pense et ne se déploie pas comme devant organiser une parfaite circulation, c'est-à-dire une circulation répondant à un plan idéal dont la mise en œuvre aurait nécessité de partir de « rien ». La solution mise en œuvre ne vise aucunement à supprimer la mauvaise circulation (vol, maladie, etc.) parce qu'on sait parfaitement qu'on ne la supprimera jamais. Il s'agit bien plus de faire jouer les tendances de telle sorte qu'on « maximalise la bonne circulation en diminuant la mauvaise »⁵⁹.

Tout se passe comme si l'on se méfiait d'une planification/règlementation qui pourrait bien produire ce que précisément elle veut prévenir, qui pourrait, autrement dit, relever du principe d'« efficacité inversée ». Intervenir directement et frontalement sur le réel (dans ce cas, pour supprimer toute mauvaise circulation) pourrait avoir l'effet inverse à celui escompté. De même, à la différence des mercantilistes, les physiocrates refusaient de contrer la disette (de s'acharner frontalement sur un phénomène) et préconisaient « de prendre appui sur le processus même de la disette, sur l'espèce d'oscillation quantitative qui produisait tantôt l'abondance, tantôt la disette : prendre appui sur la réalité de ce phénomène, ne pas essayer de l'empêcher, mais au contraire de faire jouer par rapport à lui d'autres éléments du réel, de manière que le phénomène en quelque sorte s'annule lui-même »⁶⁰. On prend appui sur le phénomène à gérer et on joue sur divers éléments du réel pour que ce processus s'annule lui-même ou, du moins, se développe de manière acceptable. Foucault

⁵⁸ C'est au travers de la catégorie de « population » (nouveau type de multiplicité) que les individus sont ici gouvernés. Sur l'émergence de cette nouvelle multiplicité et sur la production de sa « naturalité », v. *Sécurité, territoire, population. op. cit.*, p. 72 et s. Cette catégorie implique, notons-le, d'être appréhendée avec celle de « milieu » ou même d'« environnement », comme ensemble de facteurs qui influent sur la « population » et à travers lesquels on va la gérer.

⁵⁹ *Sécurité, territoire, population. op. cit.*, p. 20.

⁶⁰ *Ib.*, p. 61.

compare ce rapport au réel, qui est aussi un art de gérer le réel, avec le processus de variolisation. Par contraste avec la gestion disciplinaire de la peste (quadrillage et réglementation totale de la ville touchée), la variolisation consiste bien à inoculer la maladie, mais à l'inoculer dans des conditions/proportions telles que, en jouant avec elle-même, la variole ne pourra pas se développer totalement. Le mécanisme de sécurité « se branche sur des processus que les physiocrates disaient physiques, que l'on pourrait dire naturels, que l'on peut dire également éléments de réalité. Ils tendent aussi, ces mécanismes, à une annulation des phénomènes, non pas du tout dans la forme de l'interdit (...), mais à une annulation progressive des phénomènes par les phénomènes eux-mêmes »⁶¹.

Dès lors, on n'attaque pas de front un phénomène en vue de le supprimer ; on s'en tient à ce qui est donné, on prend appui sur des « éléments de réalité » qu'on fait jouer « les uns par rapport aux autres »⁶². Un mode de gouvernement, radicalement distinct du pouvoir souverain comme du pouvoir disciplinaire, se profile : il ne s'agit ni d'interdire quelque chose (qui porterait atteinte au roi) ni de construire, « à l'intérieur d'un espace vide ou vidé », une réalité qui « atteindrait un point de perfection »⁶³. Il s'agit de travailler sur « un donné » qui ne doit aucunement être reconstruit et qui est considéré à la fois comme un support pour l'action et comme une ressource à exploiter – un ensemble de facteurs porteurs ou de circonstances favorables, dirait Jullien.

Ce « donné » comporte des virtualités. Dans la réflexion urbanistique pour l'aménagement de Nantes, de Vigny pose une question inédite : « comment intégrer à un plan actuel les possibilités de développement de la ville ? (...) La ville se perçoit elle-même comme étant en développement. Un certain nombre de choses, d'événements, d'éléments vont arriver ou se produire. Qu'est-ce qu'il faut faire pour faire face à l'avance à ce qu'on ne connaît pas exactement ? »⁶⁴. La question émerge concrètement à propos du « commerce des quais », futurs « docks », alors en pleine expansion. La progression des quais va *probablement* avoir lieu ; comment agir pour la laisser faire sans qu'elle ne se déséquilibre et n'allonge indéfiniment la ville – ce qui rendrait l'administration et la circulation difficiles ? V. de Vigny ne propose ni d'interdire (le développement) ni de planifier selon un schéma figé (qui risquerait d'être inefficace, ou même inversement efficace, au moment de l'actualisation des faits anticipés). Il propose « de construire des quais le long d'un des bords de Loire, de laisser se développer un quartier, puis de construire, en s'appuyant sur des îles, des ponts sur la Loire, et à partir de ces ponts, de laisser se développer, de faire se développer un

⁶¹ *Ib.*, p. 67.

⁶² *Ib.*, p. 67.

⁶³ *Ib.*, p. 21.

⁶⁴ *Ib.*, p. 20.

quartier en face du premier, de sorte que cet équilibre des deux bords de la Loire aurait évité l'allongement indéfini d'un des côtés de la Loire ».

En quelque sorte, on (a)ménage le réel de telle sorte qu'il advienne. Ce qui signifie : la probabilité qu'une expansion des quais advienne est forte, on ne sait ni comment ni quand elle va advenir, aménageons le réel pour qu'elle advienne (de manière régulée/acceptable). Ainsi, la ville « ne va pas être conçue ni aménagée en fonction d'une perception statique qui assurerait dans l'instant la perfection de la fonction, mais elle va s'ouvrir sur un avenir non exactement contrôlé ni contrôlable, non exactement mesuré ni mesurable, et le bon aménagement de la ville, ça va être précisément : tenir compte de ce qui peut se passer. » Le problème sera donc celui de la gestion de séries ouvertes et indéfinies (d'événements, de quantités, de fonctions, etc.) – gestion qui peut se faire par une forme d'anticipation (la probabilité) et qui affirme non possible et non souhaitable le contrôle absolu de ce qui est anticipé. Non pas empêcher, non pas planifier pour empêcher ce qui est probable mais soutenir ce probable ; être en mesure d'accueillir ce qui va advenir *et* aménager le cadre qui permettra à ce qui va advenir d'advenir (de manière régulée, acceptable). Le plan de Vigné de Vigny fait signe vers une absence de planification entendue comme réglementation. On ne planifie aucunement ce que l'on souhaite voir advenir – on ne vise pas à transformer le réel frontalement – mais on (a)ménage les conditions qui favoriseront l'éclosion du possible. En même temps que le dispositif de sécurité gère les individus conformément à ce que le réel lui souffle, il travaille sur l'avenir. Que le réel dicte l'action ne signifie pas en effet que l'on se trouve dans un pur présent – le modèle, lui, fige le cours des choses et est dans un pur présent/instant. Au contraire, la temporalité privilégiée de cette gouvernamentalité libérale, c'est l'avenir. Avenir incertain, indéterminé, mais qu'il faut pouvoir accueillir et laisser s'épanouir.

Le bon gouvernement est ainsi celui qui suit au plus près l'ordre des choses et l'accompagne dans l'avenir. On ne change pas le réel mais on se plie à sa vérité – ce qui suppose d'avoir admis que le réel dit le vrai⁶⁵. Le réel dit le vrai et dicte l'action en ce sens premier qu'il énonce la norme. Dans le dispositif de sécurité, la norme ne se réfère ni à un modèle ni à un interdit mais à une moyenne. Et cette norme, contrairement à la norme disciplinaire, n'est pas première (vis-à-vis du réel) mais seconde. Elle n'est pas du tout ce qui va désigner et qualifier le réel (comme normal ou anormal) mais ce qui découle du réel. La norme est un taux, un équilibre, une statistique, énoncé par le réel. Gouverner celui-ci, c'est dès lors écouter ce qu'il raconte (le cours des choses, la naturalité des phénomènes, le taux normal de ceux-ci,

⁶⁵ Comme le déploiera Foucault dans le cours au Collège de France de 1978-79, le marché n'est plus un lieu de juridiction mais de véridiction : le marché dit le vrai. Bien gouverner, c'est entendre cette vérité et s'y plier. Merci à Nicolas Thirion de m'avoir rappelé ce point.

etc.) et se laisser guider par lui – « laisser-faire ». Le réel dicte le réel. Cependant, gouverner, c'est aussi capter les éléments de ce réel pour les faire jouer ; c'est travailler l'environnement qui influera sur les éléments positifs et négatifs. Autrement dit, le « contexte », ce que la pensée de la modélisation considère comme les « circonstances » – « ce qui se tient autour » (du sujet/volonté ou du plan), ce que Clausewitz nomme « friction » en tant qu'elle fait signe vers ce contre quoi ça résiste ou grippe –, constitue la ressource même du dispositif de sécurité. Le réel n'est alors pas une entrave à la réalisation d'un objectif (qui lui est extérieur), c'est à la fois la ressource (le moyen) et la direction même de l'action. Le réel, c'est ce dont il faut « tirer parti » pour agir et non plus ce qu'il faut révolutionner en fonction d'une finalité étrangère.

Dans une telle logique, l'efficacité ne tient plus à l'ajustement des moyens et des fins ; elle n'est plus le mouvement direct de la flèche entre l'archer et la cible. On approche bien plutôt de l'efficacité telle que Jullien la pense dans *L'art de la guerre* chinois, le *Sun Tzu* ou *Sunzi*, et qu'il nomme « efficience ». L'efficience, c'est « cette façon discrète (indirecte) d'opérer en prenant appui sur les transformations silencieuses, sans faire saillir d'événement, de façon à faire croître progressivement l'effet au travers d'un déroulement. Il s'agira moins de conduire – pompeusement, héroïquement – que d'*induire* l'effet »⁶⁶. Laisser faire (le réel) sans le délaisser (l'action consiste bien à l'accompagner, à l'accompagner dans son être) ; capter le réel, en saisir le cours, pour en tirer parti : c'est à une logique de la propension bien plus que de la finalité que nous avons affaire. Dans une telle perspective, il n'y a plus de frottement possible, plus de frein, plus de résistance et, certainement, plus d'échec. Soit la situation est favorable, les facteurs porteurs ; soit on attend et on ne bouge pas ; quoi qu'il en soit, ça ne *rate* pas.

VII. Conclusion

Alors même qu'il s'emploie à différencier des types de pouvoir (entendu minimalement comme conduite des conduites) en utilisant une méthode « stratégique », Foucault se prive des stratèges. Jullien, quant à lui, s'en empare pour distinguer deux types de stratégies qui sont aussi, selon lui, révélatrices de deux rationalités hétérogènes. A confronter les résultats des deux penseurs, on aboutit à une série de propositions qui nous paraissent porteuses à la fois sur le plan de l'étude interne des deux philosophes mais aussi, et surtout, sur le plan de la pensée politique.

⁶⁶ F. Jullien, *Conférence sur l'efficacité*, PUF, p. 75.

Du côté foucauldien, les dispositifs de pouvoir sont, à la lumière des pensées de la modélisation et de la propension (ou du processus), amenés à souligner leur référent : un modèle idéal pour le pouvoir disciplinaire, un taux ou une moyenne pour le dispositif de sécurité. Par conséquent, c'est un rapport spécifique au réel qui apparaît : pour le dire trop vite, un rapport de force d'une part, un rapport de soumission d'autre part. Quant au pouvoir souverain ou juridico-discursif, il est amené, et de manière quelque peu contre-intuitive, à se spécifier comme n'étant pas dans un rapport de force vis-à-vis du réel, c'est-à-dire dans un rapport de re-construction. Interdire ne relève aucunement d'un geste démiurgique. Les prétentions du pouvoir souverain seraient en quelque sorte bien plus humbles que celles du pouvoir disciplinaire mais aussi bien plus claires que celles du pouvoir de sécurité puisque, au fond, le souverain ne cherche rien sinon à maintenir sa place, son règne etc. Les différences entre les logiques de pouvoir étant ainsi rappelées, c'est alors la méthode qui se distingue de ses « objets ». Les présupposés et la rationalité du « point de vue stratégique » ne peuvent plus se confondre avec ce qui est regardé d'un tel point de vue.

En retour, les différents modes de pouvoir pensés par Foucault fournissent quelques propositions pour nuancer les blocs rationnels dégagés par Jullien. D'une part, Foucault brise bel et bien l'idée d'une rationalité européenne. Au sein même de l'« Europe », Foucault pointe *des* modes de pensée. Qui plus est – mais nous n'avons pas pu ici le développer – ces modes de pensée doivent être appréhendés moins comme se succédant (l'un chassant l'autre) que comme se contaminant et formant des combinaisons (impures par définition). D'autre part, le dispositif disciplinaire pose la question de savoir si une pensée de la modélisation est envisageable sans se référer à un « Sujet ». L'entité subjective est-elle indissociable, comme l'affirme Jullien, de la logique européenne ? Enfin, nous ne pouvons que réitérer, sans nuance cette fois, l'interrogation ultime de Jullien à l'issue de son travail sur l'efficacité. Que peut signifier une démocratie prise dans une logique « chinoise » ou libérale pour laquelle le réel n'est pas ce qui fait débat mais ce qu'il *faut* accueillir ?

Géraldine Brausch est assistante au Service de Philosophie morale et politique de l'ULg. Elle mène actuellement une thèse de doctorat sur les modes de politisation de l'espace urbain et architectural (autour de H. Lefebvre et M. Foucault principalement).

Laurence Bouquiaux : « **De la déraisonnable efficacité des modèles** »

Introduction. Scientifiques occidentaux et stratèges chinois

A l'occasion d'une conférence prononcée à l'Université de Liège en octobre 2009, François Jullien a posé cette question, que l'on trouve déjà dans les textes de Joseph Needham, le spécialiste de l'histoire des sciences chinoises : Pourquoi, alors que, jusqu'aux 15^{ème} - 16^{ème} siècles, la Chine était en avance sur l'Europe, l'Europe a-t-elle ensuite décollé et, très vite distancé, la Chine? Selon Fr. Jullien, le succès des Occidentaux est lié à l'utilisation par Galilée du modèle mathématique et à l'idée que Dieu a écrit le monde en langage géométrique. « Idée folle, nous a dit Jullien, personne n'a pu expliquer pourquoi ça marche, mais ça marche, et ça a fait le succès de l'Europe ». Galilée a inventé la physique mathématique et cette invention a marqué le début d'une extraordinaire aventure, celle de la science moderne, fondée sur l'application au réel des modèles idéaux des mathématiques.

Idée folle, écrit ailleurs Jullien, parce que, même aujourd'hui, personne ne comprend « la déraisonnable efficacité des mathématiques »¹. Les Chinois eux aussi, avaient une mathématique, mais ils n'ont jamais pensé que cette mathématique pouvait être un langage et servir à rendre compte des phénomènes naturels, ils n'ont jamais pensé que Dieu avait créé, écrit le monde en équations et que, en apprenant le langage du monde, nous pourrions devenir « maîtres et possesseurs de la nature ». La réponse proposée par Jullien rejoint celle qu'avait donnée Joseph Needham : l'Occident a dépassé la Chine, parce qu'il a développé une physique mathématique puissante et efficace. Et ce projet extraordinairement ambitieux est lié à la croyance en un Dieu législateur et rationnel, dont les décrets peuvent être compris par les êtres rationnels que nous sommes. Depuis Galilée, comprendre et agir sur le monde, pour l'Occident, ce serait donc, essentiellement, lui appliquer un modèle mathématique parfait, et quasi-divin.

Cette manière typiquement occidentale de voir les choses, selon laquelle il y a

¹ *Conférence sur l'efficacité*, PUF, 2005, p. 22.

un plan idéal, un modèle, qui est premier et qu'il s'agit de faire passer dans la réalité n'est, selon Jullien, pas limitée aux sciences modernes. On trouve cela dès l'Antiquité. Les Grecs ont, depuis l'époque classique, pensé l'efficacité à partir du modèle, de l'*eidos* : pour être efficace, on construit un modèle que l'on s'efforce ensuite de faire entrer dans la réalité. Chez Platon, bien sûr (pour agir, il faut commencer par connaître et connaître, c'est connaître l'*eidos*), mais aussi chez Aristote (l'artisan humain s'efforce de faire passer une forme dans une matière qui résiste). Cette manière de penser n'est donc pas une invention du 17^{ème} siècle. Elle n'est pas, non plus, précise encore Jullien, liée au seul développement de la science : c'est aussi comme cela que les occidentaux pensent la morale ou la guerre. Le grand général est celui qui parvient à imposer son plan malgré les circonstances, et il sera d'autant plus admirable que les circonstances en question lui étaient contraires. Le général est d'autant plus héroïque que sa victoire est plus risquée.

Le détour par la Chine a permis à Fr. Jullien d'apercevoir que cette manière de penser n'est pas nécessaire, qu'elle n'est pas la seule possible et que, peut-être, elle n'est pas non plus, toujours, la plus efficace. Sa thèse, nous le savons, c'est que ce qui a si bien marché dans le domaine de la connaissance de la nature, le rapport entre le modèle et son application, n'a pas marché de la même manière au niveau de la *praxis*. Ce qui marche si bien en sciences ne marche pas toujours ailleurs. En matière de stratégie militaire, par exemple. A ce propos, Jullien évoque notamment Clausewitz, qui affirme que l'on a échoué à penser la guerre, mais qui continue pourtant lui-même à tenter de la penser selon les mêmes termes, en comparant la guerre parfaite, idéale et la guerre réelle où rien ne se fait vraiment comme on l'avait prévu. Clausewitz fait même de ce caractère imprévisible une définition de la guerre : l'essence de la guerre, c'est qu'elle dévie toujours par rapport à ce qu'on avait projeté. Il n'est jamais possible d'appliquer tel quel aucun plan de bataille

François Jullien nous apprend que les stratèges chinois, eux, voient les choses de manière complètement différente : plutôt que de chercher à imposer leur plan à la réalité, ils vont exploiter le « potentiel de situation », ils vont entreprendre de transformer la situation, le rapport des forces en présence, l'état physique et psychologique de l'ennemi et celui de leurs propres troupes, etc. pour que, progressivement, le potentiel de situation leur soit favorable ; ils n'engageront le combat que lorsqu'ils jugeront que la situation elle-même leur donnera la victoire. Ils ne commenceront à se battre que quand ils auront déjà gagné. En sorte, poursuit Jullien, que le bon général, en Chine, n'est pas héroïque mais, au contraire, discret : une victoire est d'autant plus admirable qu'elle est plus facile. « Peu d'efforts, beaucoup d'effets ». Il faut aménager des conditions en amont, faire mûrir les conditions favorables, pour que l'effet découle tout seul. Il faut, dit Jullien « créer la pente » (car le

mot « potentiel » est à prendre dans le sens qu'il a lorsque l'on dit, en physique, que tel système possède une grande énergie « potentielle », comme c'est le cas pour une masse d'eau au sommet d'une pente). Les troupes qui l'emportent, ce sont celles qui ont vaincu avant la bataille. Et Jullien conclut que, du grand général, il n'y a rien à louer, ni sagacité, ni courage. Ceux qu'on loue ont pris des risques et, en cela, ce sont de piètres généraux. Pour les Chinois, la guerre doit être sans risque, elle ne dévie jamais.

Je voudrais ici reconsidérer la science moderne à la lumière des thèses de Jullien que je viens de rappeler. Pour le dire très vite, je voudrais suggérer que le mode de fonctionnement de la science moderne, de notre science, est bien plus proche de celle du stratège chinois décrit par Jullien que nous pourrions le penser. Je voudrais tester la fécondité de l'hypothèse suivante : « ce qui réussit dans les sciences, comme dans la praxis, ce n'est pas l'application d'un modèle idéal à la réalité, mais une lente transformation du potentiel de situation ». Je vais tenter de montrer pourquoi il me semble qu'il y a quelque pertinence à appliquer les développements de Jullien sur les stratégies de transformation d'une situation au champ de la science dont Jullien lui-même estime qu'il relève très largement d'une autre approche.

Déraisonnable efficacité des mathématiques en physique ?

Revenons, pour commencer, au geste galiléen. On retrouve, dans la manière dont Jullien parle de la révolution scientifique, l'écho des thèses d'Alexandre Koyré. Pour celui-ci, on s'en souvient, ce qui définit la révolution scientifique, ce n'est pas d'abord la découverte de la méthode expérimentale – Galilée a, selon lui, peu expérimenté, beaucoup moins, en tout cas qu'il ne l'affirme – mais l'invention de la physique mathématique. Galilée est le premier à identifier l'explication et l'essence mathématique. Il est le premier à passer outre à l'interdiction d'Aristote d'appliquer la mathématique à la physique, le premier à entreprendre d'expliquer la réalité par référence à un monde d'idéalités. Contre l'empirisme aristotélicien, Galilée renoue avec la conviction platonicienne que seule la contemplation des formes idéales peut mener à une véritable connaissance : si nous voulons connaître ce monde sensible, il faut en passer par les modèles intelligibles dont les réalités sensibles sont des copies. C'est ainsi que Galilée pose par exemple au fondement de la physique un « principe d'inertie » qui décrit un cas idéal, a priori impossible à observer, puisqu'il y est question d'un corps qui perpétuerait indéfiniment son mouvement². La suite a été très

² Le principe d'inertie de la physique newtonienne affirme qu'un corps qui n'est soumis à aucune force persévère dans son mouvement rectiligne uniforme. Galilée considérait (à tort) qu'un tel corps

(trop ?) souvent racontée : le monde moderne héritera du geste de Galilée. Pour le meilleur : nous aurons l'espoir d'être maîtres et possesseurs de la nature, et même si nous n'y arrivons pas tout à fait, nous serons néanmoins souvent efficaces. Mais aussi pour le pire : le monde tout entier sera mécanisé, réduit à un objet de calcul, et il ne s'agira plus de vivre en harmonie avec une nature, désormais conçue comme une grande machine sans âme, mais de l'exploiter au risque de la détruire.

Je voudrais prendre le risque d'interroger cette interprétation. Avant d'exploiter les développements de François Jullien sur la stratégie chinoise, je vous propose d'envisager rapidement les quelques questions suivantes : L'application des objets idéaux des mathématiques à la réalité physique est-elle finalement si efficace que cela ? Qu'est-ce qui nous émerveille, au juste dans « la déraisonnable efficacité des mathématiques » ? En quoi l'idée que le monde est écrit en langage mathématique est-elle « une idée folle, mais qui marche extraordinairement bien et qui a fait de nous les maîtres et possesseurs de la nature » ?

Commençons par le premier point. La science dont parle, comme beaucoup d'autres, François Jullien, celle qui cherche à faire passer un modèle mathématique dans le monde réel, celle qui nous dit que c'est le cas idéal qui est fondamental, que c'est lui qui permet de comprendre le cas réel, – c'est par exemple le pendule conservatif, idéal, qui permet de comprendre le pendule réel, nécessairement amorti. –, cette science qui nous dit que les objets parfaits des mathématiques (les triangles, les cercles, etc.) s'incarnent dans le réel, cette science est-elle finalement si efficace que cela ? Oui, sans doute, dans certains cas. La description du système solaire, par exemple : les planètes décrivent, à une très bonne approximation près, des ellipses, qui sont des courbes mathématiques simples. Pas aussi simple que les cercles, sans doute, et l'on se souviendra que Galilée ne s'est jamais rallié à l'hypothèse keplérienne, mais enfin, on peut néanmoins être impressionné par cette incarnation de la mathématique dans le monde physique. En balistique, également, au moins par temps calme, les boulets de canon suivent, pour l'essentiel, la trajectoire parabolique que prédit la mécanique. Mais ce genre de cas exemplaire, n'est-ce pas l'arbre (ou les quelques arbres) qui cache(nt) la forêt, et une forêt de nature complètement différente,

conserverait non un mouvement rectiligne mais un mouvement circulaire. Ainsi, un corps lancé à proximité de la terre avec une vitesse horizontale, s'il ne tombait pas vers la terre et ne subissait aucun frottement, ne ralentirait pas mais tournerait indéfiniment autour de la terre (pour le dire autrement : si on néglige le frottement, la résistance de l'air, etc. le mouvement d'un corps lancé à proximité de la terre résulte de la composition de deux mouvements : une chute verticale avec une accélération constante et un mouvement circulaire uniforme autour de la terre). Il n'en reste pas moins que Galilée avait déjà compris ceci, qui est essentiel : contrairement à ce que pourrait nous laisser penser notre expérience quotidienne, un corps ne ralentit pas spontanément ; il n'y a pas besoin de cause, pas besoin de moteur pour entretenir le mouvement.

dans laquelle la belle simplicité des objets mathématiques, comme leur noble immuabilité, deviendrait bien difficile à discerner. Qu'est-ce qui nous émerveille dans « la déraisonnable efficacité des mathématiques en physique » ? Est-ce seulement, comme on le dit parfois, et comme ce que j'ai dit jusqu'ici pourrait le laisser penser, que les objets mathématiques, les raisonnements mathématiques (nécessaires, parfaits, éternels, etc.) s'appliquent avec succès au monde physique (imparfait, soumis au devenir et à la corruption, etc.) ? Je ne le pense pas. Ce qui émerveille Wigner, à qui l'on doit cette expression,³ et d'autres physiciens théoriciens, comme Einstein, qui affirmait « ce qui est incompréhensible, c'est que le monde soit compréhensible », ce n'est pas que le monde physique puisse être décrit avec des modèles mathématiques. C'est qu'il puisse être décrit avec des modèles mathématiques simples. Ainsi, ce qui est remarquable, ce n'est pas qu'il soit possible de décrire mathématiquement l'orbite des planètes, mais qu'il soit possible de la décrire avec une courbe mathématique très simple. Si les planètes suivaient des trajectoires très compliquées, il serait tout aussi possible de les décrire mathématiquement, mais nous ne verrions probablement là aucun motif d'émerveillement. Ce qui est surprenant, c'est que les physiciens aient pu développer des théories dont le contenu empirique était manifestement pertinent à partir de la conviction que ce qui est réalisé dans le monde physique doit être mathématiquement « simple », « naturel » ou « beau ». S'il y a une énigme à expliquer, ce n'est pas tant l'utilité des modèles mathématiques en physique que la simplicité des modèles (de certains modèles) utiles.

Signalons encore que les travaux de chercheurs cognitivistes encouragent aussi à minorer l'étonnement devant le fait que les mathématiques permettent de parler du monde⁴. Plutôt que de considérer avec une certaine tradition platonicienne que les objets mathématiques sont depuis toujours dans le ciel des idées, ces travaux suggèrent que ce qui est au fondement des mathématiques, ce sont nos interactions avec le monde. L'évolution nous aurait ainsi doués d'un « sens du nombre », d'une « acuité numérique » qui nous permet d'appréhender certains aspects du monde, tout comme nous avons un sens de la vision ou une « acuité visuelle » qui nous permet aussi de percevoir notre monde. Si l'on accepte que les théories mathématiques se sont peu à peu constituées à partir de multiples expériences qui font (notamment) intervenir ce « sens du nombre », il n'y a plus de raison de crier au miracle lorsque l'on

³ Eugene Wigner, "The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences" in *Communications in Pure and Applied Mathematics*, vol. 13, No. 1 (February 1960). <http://www.dartmouth.edu/~matc/MathDrama/reading/Wigner.html>

⁴ Voir par exemple G. Longo et A. Viarouge, "Mathematical intuition and the cognitive roots of mathematical concepts", *Topoi* (2010) 29:15–27. Ou encore Giuseppe Longo, « The reasonable effectiveness of Mathematics and its Cognitive roots », in *New Interactions of Mathematics with Natural Sciences*, 2002.

constate que les mathématiques s'appliquent au monde. Il n'y aurait, selon ses auteurs, pas plus de raison de s'extasier devant l'efficacité des mathématiques que de s'émerveiller de l'efficacité du langage : comme les langues naturelles, les mathématiques sont efficaces tout en étant relativement incomplètes. Dans le premier cas, nous éprouvons cette incomplétude lorsque nous trouvons un mot, ou une expression dans telle ou telle langue que nous ne parvenons pas à traduire correctement dans une autre langue, ce qui montre bien qu'il y a des situations ou des sentiments que telle langue ne parvient pas à saisir correctement. De la même manière, les mathématiques colleraient au monde, sans parvenir à en fournir une description complète⁵. Les mathématiques, affirment les auteurs, se sont constituées avec les progrès de l'intelligibilité du monde. Si elles ont toujours été un élément essentiel des théories de la connaissance c'est parce qu'elles s'ancrent dans les processus fondamentaux de nos interactions avec le monde. Et si elles sont, dans une certaine mesure, privilégiées par rapport à d'autres formes d'intelligibilité, par rapport à d'autres langages, ce n'est pas parce qu'elles sont le langage de la nature ou la langue par laquelle Dieu nous parle à travers la nature, mais parce qu'elles constituent cette partie de la construction de la connaissance qui est maximale stable et invariante⁶. Les concepts mathématiques ne viendraient donc pas d'ailleurs. Il ne faudrait pas y voir des absolus indépendants des pratiques humaines. Nous les élaborerions en nous « frottant » au monde. Et c'est pourquoi, une fois encore, il n'y aurait pas de miracle : « c'est le processus de constitution, et sa friction avec le monde qui assure à la mathématique son objectivité et sa (très raisonnable) efficacité »⁷.

Malgré les solides objections que l'on peut ainsi opposer au thème de la « déraisonnable efficacité des mathématiques », j'avoue que j'ai quelques réticences à abandonner définitivement cette formule. Je ne parviens pas à me convaincre que cet étonnement qu'éprouvent Wigner et d'autres physiciens, mais aussi, je pense tout étudiant qui découvre pour la première fois les équations de la relativité (par exemple),

⁵ Longo et Viarouge utilisent également la comparaison avec les langues naturelles pour dénoncer le caractère illusoire du soi-disant « miracle » de l'adéquation d'un modèle mathématique à un phénomène physique étranger au contexte dans lequel ce modèle mathématique a été développé. Il n'y a, par exemple, pas de quoi s'extasier que les nombres complexes, qui ont été développés dans un contexte déterminé (la recherche des solutions de certaines équations) puissent deux, siècles plus tard, permettre de comprendre la mécanique quantique. Il en va de même des langues naturelles, qui peuvent être transférées dans un champ nouveau, qui peuvent organiser de nouvelles formes de vie, et s'enrichir à cette occasion.

⁶ Pour reprendre les termes de Longo et Viarouge : lorsque, dans notre pratique de la communication et de la compréhension du monde, nous exigeons une stabilité conceptuelle maximum, nous faisons des mathématiques ; sinon, c'est de la prose.

⁷ G. Longo et A. Viarouge, "Mathematical intuition and the cognitive roots of mathematical concepts", *art.cit.*

que cet étonnement soit absolument sans objet. A vrai dire, je pense qu'il n'est pas tout à fait impossible de sauver cette formule – et, avec elle, la conception disons, pour faire bref, « platonicienne » de la connaissance (conception selon laquelle il faut partir des formes parfaites pour comprendre le monde) –, mais que ce sauvetage est nécessairement très local. Le champ d'application de la conception « platonicienne » serait limité à une partie de la physique, tandis que la plus grande partie de la science, comme je l'ai suggéré précédemment, relèverait plutôt d'une stratégie « à la chinoise ». De plus, s'il y a moyen de sauver cette formule, c'est, sans doute dans la mesure où, comme je l'ai indiqué précédemment, elle ne signifie pas, comme on le croit parfois, qu'il est « étonnant », « admirable » ou « déraisonnable » que nous puissions décrire mathématiquement le monde physique, mais plutôt qu'il est étonnant, admirable, etc. que le monde physique (un certain monde physique, faudrait-il préciser) se laisse décrire par des mathématiques simples. Ce qui est étonnant, c'est qu'un raisonnement du type « je vais partir de la description mathématique la plus simple que je puisse envisager puis me demander à quel phénomène physique cela correspond » puisse être efficace. Ce qui est étonnant, c'est que nous puissions anticiper l'existence d'objets physiques que nous n'avons jamais observés à partir des propriétés d'un modèle mathématique⁸. Il y a tout de même quelque chose d'intrigant dans ces exemples, quelque chose qui tient peut-être à ce sentiment qu'il y a davantage dans les modèles mathématiques que ce que nous avons conscience d'y mettre, ou encore à ce sentiment d'une proximité, d'une complicité entre physique et mathématique dont l'analogie suggérée par Longo et Viarouge avec le cas des langues naturelles ne permet pas de rendre complètement compte (à quoi correspondrait, dans ce cadre, cette puissance prédictive des mathématiques?).

Il faut cependant reconnaître que les exemples de ce type, qui illustrent une efficacité du modèle mathématique assez conforme à ce que l'on pourrait attendre si

⁸ C'est ainsi, par exemple, que l'existence de l'antimatière ou encore celle des bosons vecteurs de l'interaction faible a été prédite théoriquement avant que ces particules ne soient observées expérimentalement. Le « modèle standard », modèle fondamental pour la physique théorique, prévoit encore l'existence d'une autre particule : le fameux « boson de Higgs », qui n'a jamais été observé, mais dont beaucoup de physiciens espèrent qu'il pourrait l'être bientôt. La découverte de cette particule, constituerait, on s'en doute, un argument de taille en faveur du « modèle standard ». D'autres développements théoriques, comme les supersymétries ou la théorie des cordes prédisent également l'existence de toute une série de particules, sans que ces prédictions aient, jusqu'à présent donné lieu à aucune confirmation empirique. Au point que certains spécialistes en viennent à douter que ces développements relèvent encore de la physique, conçue comme une science expérimentale. Voir, par exemple, Lee Smolin, *Rien ne va plus en physique ! : L'échec de la théorie des cordes* Points sciences, 2010 ou encore Peter Woit, *Même pas fausse ! : la physique renvoyée...dans ses cordes*, Dunod, 2007. La foi dans l'extraordinaire efficacité des mathématiques a pu être féconde. On atteint peut-être aujourd'hui les limites de cette fécondité.

l'on croit à la conception « platonicienne » de la connaissance sont bien difficiles à trouver hors de la physique théorique. Et cette physique fondée sur cette idée d'une représentation mathématique simple, qui promettrait maîtrise et prédictibilité n'est pas toute la science. Elle n'est même pas toute la physique.

Conception platonicienne du savoir dans le laboratoire, stratégie chinoise au-delà

Si la conception platonicienne possède une certaine validité, cette validité est, probablement, très locale. Elle est locale au sens figuré, localisée dans une certaine partie de la physique, je viens de le dire. Mais elle est aussi locale au sens propre, localisée, le plus souvent, dans les laboratoires. Comme l'ont bien montré ceux qui s'attachent à décrire l'histoire des objets scientifiques, le cas « idéal », celui que l'on peut décrire par un modèle mathématique simple a souvent bien du mal à sortir du laboratoire. Ce qui a été établi dans le milieu protégé du laboratoire, ce qui a été obtenu dans les conditions très strictes qui prévalent dans ce milieu fermé ne résiste pas toujours aux conditions extérieures⁹. Pour prendre les choses à rebours, on pourrait dire que les belles lois mathématiques que l'on dit « universelles » doivent leur existence à la mise en place de conditions extrêmement particulières. C'est ce qu'explique remarquablement Christian Licoppe¹⁰ : les lois « simples et universelles » n'ont pu devenir visibles qu'avec l'avènement du « régime de l'exactitude », à la fin du 17^{ème} siècle, lorsque la science moderne s'est enfermée dans le laboratoire.

Mais, évidemment, on ne peut en rester là. Si l'on veut que la science ne se réduise pas à ce qui pourrait apparaître comme un jeu gratuit ne concernant que quelques initiés, il faut bien qu'à un moment ou l'autre on sorte du laboratoire. Et c'est à ce moment que le beau modèle mathématique, le plan idéal, va manifester ses limites : ça ne se passe pas toujours exactement comme on l'avait prévu. Dans le laboratoire, les corps qu'observe Galilée tombent avec une accélération constante ; hors du laboratoire, le vent, la résistance de l'air, et les mille petits « empêchements » qu'on ne peut plus « défalquer » brouillent ce beau modèle. Dans le laboratoire, les CFC, inertes, sont tout à fait inoffensifs, mais une fois lâchés à l'extérieur, ils s'élèvent jusqu'à la haute atmosphère où les UV les transforment en molécules qui détruisent la couche d'ozone. On se souviendra aussi de la « révolution verte », de ces variétés de

⁹ Voir par exemple I. Stengers, *L'invention des sciences modernes*, en particulier le chap. 6, La Découverte, 1993 ; Br. Latour, *La science en action*, Gallimard, 1995, en particulier le chap. 4 ; M. Callon, P. Lascoumes, Y. Barthe, *Agir dans un monde incertain*, seuil, 2001, p. 89-92.

¹⁰ *La formation de la pratique scientifique - Le discours de l'expérience en France et en Angleterre, 1630-1820*, La découverte, 1996.

céréales à haut rendement mises au point par des agronomes qui ont pu penser qu'ils allaient ainsi résoudre le problème de la faim dans le monde, et dont il a bien fallu constater qu'une fois sorties du laboratoire et distribuées (ou vendues) dans le tiers-monde, les semences en question pouvaient perturber gravement toute l'organisation socio-économique d'une région. Ces paramètres « socio-économiques », qui n'interviennent pas lors de la mise au point des plantes dans le petit monde du laboratoire exigent évidemment d'être pris en compte quand on veut sortir « dans le grand monde ». Aujourd'hui, la production des OGM pose des questions qui rappellent celles qu'a soulevées la révolution verte dans les années 70. Sortir du laboratoire, c'est nécessairement devoir prendre en compte une série de déterminations qui rendent parfois problématique l'applicabilité des résultats obtenus en laboratoire.

Bien sûr, on peut continuer à penser tout ceci en termes platoniciens, comme une illustration des difficultés que l'idéal rencontre quand il cherche à s'incarner dans le réel, mais enfin, dans les situations réelles, on voit de moins en moins l'idéal et de plus en plus les difficultés. Au point qu'il est sans doute temps de partir à la recherche d'une description plus réaliste de la science. Celle que je vous propose d'envisager a été développée par Bruno Latour. Elle est d'autant plus intéressante pour notre propos qu'il me semble que la manière dont Latour décrit les pratiques des chercheurs évoque la manière dont, selon Jullien, le général chinois fait la guerre.

Pour Latour, même dans les sciences dures, la conception selon laquelle il y aurait un héros qui découvre puis impose un modèle relève de la mythologie construite par ce qu'il désigne comme l'histoire des sciences traditionnelle, et contre laquelle il développe sa description de « la science telle qu'elle se fait ». L'histoire des sciences serait, d'abord, une histoire des controverses, une histoire des pratiques et pas une histoire des idées. Latour est tout à fait opposé à « l'histoire internaliste », selon laquelle les idées seraient premières, et se diffuseraient spontanément s'il n'y avait pas des « résistances » (comme le plan du général selon Jullien, qui devrait pouvoir se réaliser, s'il ne rencontrait pas des circonstances contraires). L'histoire internaliste a tendance à considérer qu'il y a des génies qui ont « des idées », et que tout le reste est simple développement, simple conséquence des principes originaux. Latour refuse quant à lui de commencer son exploration de la science par les « idées » et de considérer que si un fait ou une idée n'entraîne pas l'adhésion, c'est parce que certains groupes résistent. Il stigmatise ce qu'il nomme « le modèle diffusionniste » qui, après avoir inventé « le découvreur génial qui a des idées », invente ce monstre symétrique : un milieu, une société qui n'accepte ces idées qu'avec difficulté, en général par conservatisme ou obscurantisme (comme les médecins de ville qui ne trouvaient pas enthousiasmants les vaccins de Pasteur et auxquels on reprochera d'avoir freiné la diffusion des idées de Pasteur).

Latour conteste cette conception selon laquelle, par inertie, les idées une fois lancée par les grands hommes devraient faire leur chemin toutes seules. Pour lui, les idées voyagent grâce au social et pas malgré lui, elles voyagent parce qu'elles ont su rallier une série de gens à leur cause.

Latour va donc tout à fait à l'encontre de la conception d'un modèle « pur » qui aurait à lutter contre des obstacles (ici sociaux) pour se réaliser dans le monde. Il n'y a pas de modèle pur, ni d'idée pure. Les modèles et les idées sont toujours déjà sociaux. Haro, donc, sur cet idéal de pureté : « histoire des idées, histoire interne des sciences, épistémologie sont les noms donnés à cette discipline – qui devrait être interdite aux moins de 18 ans tant sont scandaleuses les mœurs de ces races pures »¹¹. On n'a jamais, chez Latour, de modèle, d'idée qui serait d'abord donnée ou découverte et qu'il faudrait ensuite appliquer au risque de l'altérer, au risque de la dénaturer. Ce que l'on a, au contraire, c'est un long travail de maturation, de transformation, d'exploitation du potentiel de situation (on reconnaît les termes de Jullien). La science est faite de controverses. Et celui qui l'emporte, c'est celui qui a su exploiter au mieux toutes les ressources disponibles. On ne part jamais d'un plan tout fait, d'un modèle que l'on appliquerait ensuite. Le modèle se constitue à partir d'un ensemble complexe de pratiques et de négociations. Et l'efficacité d'une science lui vient de la transformation du milieu (social et naturel) que ses partisans ont réussi à réaliser. Latour l'a montré à partir de nombreux épisodes de l'histoire des sciences. Celui auquel il a consacré l'étude la plus approfondie est sans doute le cas Pasteur. Dans *Les microbes, guerre et paix*¹², Latour explique ainsi que, si Pasteur est parvenu, en quelques années, à convaincre tout le monde de l'existence des microbes et du rôle que ceux-ci jouaient dans le déclenchement des maladies, et si cette victoire a pris des airs de triomphe, ce n'est pas parce que la nature lui a donné raison et lui a donc permis d'imposer son idée géniale malgré les résistances des uns et des autres. Si Pasteur l'a emporté, c'est parce qu'il est parvenu à exploiter au mieux les forces disponibles pour transformer à la fois la nature et la société en sorte que l'une et l'autre fassent une place à ses microbes. Latour explique que l'obsession de la France, à la fin du XIX^{ème} siècle, c'était la régénération de l'homme. La France venait de perdre l'Alsace et la Lorraine dans la guerre contre la Prusse, les militaires réclamaient des régiments solides pour prendre leur revanche. D'autre part, les patrons se plaignaient de la mauvaise santé de leurs ouvriers : tous ces pauvres affaiblis ne pouvaient plus produire efficacement. Il fallait assainir. Les Pastoriens, nous dit Latour, vont puiser à cette source pour faire avancer leurs affaires (ils manifestent là un opportunisme qui

¹¹ Br. Latour, *La science en action*, Gallimard, 1995, p. 326.

¹² Publié une première fois en 1984 aux éditions Métailié et republié en 2001 aux éditions de la Découverte.

peut, je pense, évoquer celui des Chinois de Jullien). Ils vont réussir à se constituer tout un réseau d'alliés très divers qui vont peser dans la controverse (les militaires qui veulent des régiments virils, les industriels qui veulent des ouvriers efficaces, les éleveurs qui veulent des troupeaux en bonne santé, les mères qui veulent de beaux enfants etc.). Le Pasteur que décrit Latour utilise de manière très habile les forces sociales existantes, mais il n'en reste pas là. Il va aussi transformer la société. Il n'invente pas seulement une science, il invente aussi une société qui rend cette science possible. Il « crée la pente » pour ses microbes. Il est parvenu à faire une place pour ses microbes dans la nature (il a montré qu'ils existaient dans ces tubes à essai) mais aussi dans la société (il va encourager les campagnes de vaccinations et une série de mesure d'hygiène). Si Pasteur parvient à imposer ses microbes, c'est, précisément parce qu'il a remarquablement exploité le potentiel de situation. Il a travaillé la situation en sorte que sa victoire devienne finalement facile. Il est parvenu à instaurer un rapport de forces qui lui soit favorable, à mettre de son côté une multitude d'alliés fiables. Et l'on ne s'étonnera pas de la présence de termes militaire dans cette description : la construction de la science, cela relève (aussi) de la stratégie. C'est le potentiel de situation, tel que Pasteur l'a transformé, qui a, comme dirait Jullien, accouché de la victoire. Et c'est à tort que l'on pourrait interpréter cela comme une victoire héroïque de Pasteur ou de ses idées :

Une foule peut déplacer une montagne, un homme seul ne le peut pas. Si l'on dit donc d'un homme qu'il a déplacé une montagne, c'est qu'on lui a attribué (ou qu'il s'est approprié) le travail de la foule qu'il disait commander mais qu'il suivait aussi bien. Il en est de même du rapport entre les hygiénistes et les pastoriens. Un immense mouvement social parcourt le corps social afin de reconstruire le Léviathan de sorte qu'il puisse abriter les nouvelles masses urbaines. Les hygiénistes utilisent ce mouvement pour attaquer la maladie de tous les côtés, ou dans leur langage, agir sur le « *terrain* pathogène ». Les pastoriens, quelques dizaines d'hommes au début, ne l'oublions pas, vont à leur tour chevaucher et traduire le mouvement hygiéniste. En France, le résultat de cette traduction fut telle qu'on a assimilé le mouvement hygiéniste aux pastoriens. On a en plus assimilé les pastoriens à l'homme Pasteur, et finalement, selon une habitude bien française, on a réduit l'homme Pasteur aux idées de Pasteur, et enfin ses idées à leurs fondements théoriques. On a donc bien obtenu, en fin de compte, ce monde renversé (...). Un homme soulève une montagne par son seul génie.¹³

Selon Latour, on le voit, c'est toute la réalité, y compris la réalité sociale qu'il faut transformer pour l'emporter. Ce qui l'amène à cette formule – parfois mal comprise

¹³ Br. Latour, *Les microbes, guerre et paix*, La Découverte, 2001.

– selon laquelle une affirmation scientifique est d'autant plus solide qu'elle est plus sociale.

Ajouter le mot social au mot scientifique n'est ni un péché ni un crime, ni une chute, c'est une élévation. Une science se porte d'autant mieux, elle est d'autant plus solide, rigoureuses, objective, véridique, qu'elle se lie davantage, qu'elle s'attache plus intimement au reste du collectif.¹⁴

Plus une littérature est technique et spécialisée, plus elle devient « sociale ». Si une affirmation technique est difficile à réfuter, ce n'est pas parce qu'elle est pure de toute dimension sociale, mais au contraire parce qu'elle est toujours l'affirmation de « nombreux hommes bien équipés ». ¹⁵

Un article scientifique est ainsi très « social » parce qu'il s'appuie sur une multitude de références à d'autres articles de scientifiques reconnus, parce qu'il s'appuie sur des protocoles d'expériences précis, sur des mesures faites dans des conditions soigneusement spécifiées, etc. L'efficacité ne vient pas de ce qu'on s'arrache au social, de ce que l'on parvient à imposer un modèle pur ou idéal, mais de ce que l'on tisse un maximum de liens avec un maximum d'alliés. Ce qui donne à une thèse sa solidité, son objectivité, son efficacité, c'est le nombre de liens qui l'attache au reste du monde, c'est le nombre d'énoncés, d'instruments, de références, etc. qu'il faudrait modifier s'il fallait abandonner cette hypothèse.

Ce que décrit Latour, ce n'est pas du tout, on le voit, l'application plus ou moins forcée d'un plan ou d'une idée géniale au monde naturel et à la société, c'est la transformation de la nature et de la société en vue de les rendre propices à ses idées. La nature et la société ne préexistent pas aux controverses. Elles ne seront stabilisées qu'au terme de celles-ci. La transcendance (de la nature comme de la société), que l'on a tendance à considérer comme un donné est en fait le résultat d'un travail de transformation, de stabilisation¹⁶. C'est, pour le dire avec les termes de Jullien, le résultat d'un travail d'exploitation du potentiel de situation.

Si l'on en croit Latour, la nature et la société, auxquelles il s'agirait, selon la conception « platonicienne », d'imposer un modèle idéal, ne préexistent donc pas à la controverse. Mais ce n'est pas tout : l'universalité des lois, qui est un élément essentiel dans la conception « platonicienne » ne préexiste pas davantage aux controverses. La conception classique de l'« universalité de la science et de la technologie » suppose que, « une fois les théories découvertes, elles peuvent se

¹⁴ Br. Latour, *La science en action*, Gallimard, 1995, p. 326, p. 17.

¹⁵ Br. Latour, *La science en action*, Gallimard, 1995, p. 151.

¹⁶ Voir, par exemple, Br. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, 1997, p.124-131.

répandre 'partout' sans coût supplémentaire »¹⁷. Le fait que la science puisse s'appliquer hors des laboratoires est d'ailleurs souvent présenté comme « la meilleure preuve de son efficacité et du pouvoir quasi surnaturel des chercheurs »¹⁸. Cette conception largement acceptée est aussi, selon Latour, très largement erronée : les faits et les théories scientifiques ne sortent jamais des réseaux¹⁹ technoscientifiques, et si nous avons parfois le sentiment qu'ils le font, c'est parce que les réseaux ont été prolongés pour les étendre davantage. On ne sort pas du laboratoire, on transforme le monde extérieur en laboratoire :

plus fragiles encore que les termites, les faits et les machines peuvent voyager dans de longues galeries, mais ne peuvent survivre ne serait-ce qu'une minute dans cette fameuse et mythique « extériorité » tant prisée par les philosophes des sciences.²⁰

Le Pasteur que décrit Latour est ainsi parvenu à répandre ses théories parce qu'il est parvenu à transformer les fermes et les cabinets médicaux en laboratoire. A Pouilly-le-Fort, il transforme une ferme en laboratoire pour effectuer une épreuve « grandeur nature » et démontrer publiquement l'efficacité de son vaccin contre la maladie du charbon.²¹ Et si la physiologie et la pathologie nous donnent aujourd'hui l'impression d'être « sorties des labos », d'être « efficaces partout dans le monde », c'est parce que les cabinets médicaux ont été équipés d'une série d'instruments (thermomètre, tensiomètre, etc.) qui en font quelque chose comme l'annexe d'un laboratoire.

A contrario, lorsque les scientifiques ne parviennent pas à prolonger le réseau, leurs faits et théories sont tout simplement mis à mort par l'extériorité ou renvoyés à l'intérieur du réseau. Latour évoque à ce propos un projet de village solaire en Crète, parfait sur la maquette, mais qui s'est heurté à un « extérieur » – les habitants de l'endroit qui n'ont pas accepté d'abandonner leurs maisons pour ce village tout neuf dont ils soupçonnaient qu'il camouflait l'implantation d'une base militaire américaine – qui lui a donné le coup de grâce (ou, si l'on veut, qui l'a forcé à retourner à l'intérieur du réseau, dans les tiroirs des bureaux athéniens)²². Même un excellent plan ne peut s'appliquer que s'il y a eu transformation préalable de la situation (Jullien) ou

¹⁷ Br. Latour, *La science en action*, Gallimard, 1995, p. 598.

¹⁸ *Ibid.*, p. 600.

¹⁹ Les réseaux sont des ensembles d'humains et de non-humains qui communiquent, dans lesquels on trouve des labos, des instruments, des revues, des inscriptions, des collègues, etc. et qui permettent la circulation des faits et des théories scientifiques.

²⁰ *Id.*

²¹ *Ibid.*, p. 602-604.

²² *Ibid.*, p. 601.

prolongement du réseau (Latour).

Les faits scientifiques sont, nous dit Latour « comme les trains, l'électricité, ou les légumes surgelés : ils peuvent circuler partout tant que la chaîne à l'intérieur de laquelle ils se déplacent n'est pas interrompue »²³. On a tendance à ne pas s'en rendre compte, parce que l'on considère que l'« universalité » des lois physiques ou biologiques permet de les appliquer partout. En pratique, c'est très différent : la loi d'Ohm a beau être universelle, on ne peut la vérifier que si l'on dispose d'instrument de mesure, et les lois de Boyle, tout aussi universelles, se sont propagées à mesure que les pompes à air, d'abord encombrantes, coûteuses et peu fiables sont devenues un équipement de routine de tout laboratoire²⁴. Il conviendrait donc de « voir dans nos lois et dans nos constantes, dans nos démonstrations et dans nos théorèmes, des objets stabilisés qui circulent certes très loin, mais à l'intérieur de réseaux métrologiques bien agencés dont ils sont incapables de sortir.²⁵ »

Retour aux mathématiques

Je viens de citer un extrait dans lequel il est question de théorèmes et de démonstrations. Cela m'amène tout naturellement à vous dire un mot du statut des mathématiques tel qu'il est décrit dans *La science en action*. Les mathématiques, les équations, font partie des réseaux et contribuent, au même titre que d'autres inscriptions (les compte rendus des géographes, les plans, les schémas, par ex.), à faire circuler les faits, à rassembler en un même lieu une série d'éléments pour pouvoir les traiter ensemble. Selon Latour, le modèle mathématique n'est jamais premier (comme un plan idéal qu'il faudrait ensuite appliquer), il est tiré des pratiques qu'il résume et fait circuler. L'exemple qu'il utilise pour illustrer ceci est celui du nombre de Reynolds. Je reprends rapidement son développement. Reynolds étudiait la turbulence. Toute une série d'observations permettaient déjà de savoir que « plus l'écoulement est rapide, plus il y a de turbulence », « plus l'obstacle est gros, plus il y a de turbulence », « plus un fluide est dense, plus il y a de turbulence » et « plus un fluide est visqueux, moins il y a de turbulence ». Une équation permet de résumer tout cela : en notant T la turbulence, V la vitesse, L la longueur de l'obstacle, D la densité et ν la viscosité, on

²³ *Ibid.*, p. 604.

²⁴ Br. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, 1997, p. 39. « Aucune science, ajoute Latour, ne peut sortir du réseau de sa pratique. Le poids de l'air est bien toujours un universel, mais un universel en réseau. Grâce à l'extension de celui-ci, les compétences et l'équipement peuvent devenir suffisamment routiniers pour que la production du vide devienne aussi invisible que l'air que nous respirons, mais universel à l'ancienne, jamais. »

²⁵ *Ibid.*, p. 162.

peut écrire que T est liée à $\frac{VLD}{\nu}$. Reynolds introduit ensuite R, le nombre qui porte son nom : $R = \frac{VLD}{\nu}$. L'introduction de ce nombre « crée un nouvel espace-temps »

écrit Latour, parce que « des situations aussi éloignées en apparence qu'un torrent rapide se heurtant à des rochers, une grande rivière calme arrêtée par une digue, une plume qui tombe dans l'air ou un corps qui nage dans la mélasse peuvent produire des turbulences similaires si elles ont le même « Reynolds ». De plus, ce nombre permet aussi de réduire l'échelle d'une situation : tant que le modèle réduit conserve le même R, on peut travailler sur le modèle, même s'il a une échelle complètement différente. La puissance des équations leur vient de cette capacité de rapprocher des phénomènes divers. Mais, quelle que soit cette puissance, une équation ne diffère pas par nature des autres outils qui permettent de réunir les éléments, de les organiser, de les représenter. Ces équations ne peuvent pas être détachées du processus de construction du réseau dont elles constituent une petite partie : R permet certes aux chercheurs de passer d'un modèle réduit à un autre, de voyager rapidement d'une situation de turbulence à une autre, etc. Mais ça ne marche que s'il y a des centaines d'ingénieurs qui travaillent là-dessus, et ils ne le font que s'ils ont pu décrocher des contrats de constructions de digues, d'avion, etc. Bref, c'est seulement après que les réseaux ont été mis en place que l'invention de R peut produire une différence.

Latour souligne aussi que les formes (mathématiques) ne peuvent pas s'appliquer aux turbulences, aux gens ou aux microbes, que si on leur a déjà appliqué une série de mesures. Il faut transformer l'extérieur pour qu'il devienne comparable avec le monde de papier (ou d'ordinateurs) des centres de calcul. Les modèles mathématiques ne sortent pas des réseaux. Il n'y a en fait, pour Latour, aucune raison de s'étonner que « les formes abstraites s'appliquent à la réalité empirique », tout simplement, elles ne s'y appliquent pas : ce à quoi elles s'appliquent, c'est à quelque chose qui a déjà été transformé (en mesures, en nombre, etc.) pour pouvoir être traité par les équations. Une fois encore, pour Latour, le point de départ qui doit permettre de comprendre le reste, ce ne sont pas les idées « abstraites » mais les alliés potentiels, les rapports de forces, et les réseaux qu'ils permettent de construire.

Résumons. La description de Latour est aux antipodes de la conception de certaines épistémologues et historiens des sciences (et qui est aussi celle qu'évoque Jullien) selon laquelle il faut partir d'un plan idéal, en général mathématisé, qui s'applique miraculeusement (déraisonnablement) à la nature et qui devrait se diffuser spontanément dans la société s'il n'y avait des « résistances ». Pour Latour, il ne faut pas partir du plan idéal, mais de la construction des réseaux, c'est-à-dire d'un long

travail de transformation du monde naturel et du monde social qui permet finalement aux faits et aux thèses scientifiques de faire leur chemin et de s'étendre partout. La nature, la société, la vérité et l'universalité ne préexistent pas à cette construction des réseaux, elles en sont le produit. Et il en va de même de ce que l'on présente volontiers comme une « découverte scientifique majeure » ou comme une « expérience cruciale ». En fait, ces « événements » que l'histoire des sciences met souvent en scène avec beaucoup d'emphase sont, pour reprendre une fois encore les termes de Jullien, « l'affleurement sonore de transformations silencieuses ». L'événement que l'histoire des sciences célèbre, c'est, ce n'est que, dirait Jullien, « le moment où la maturation devient visible ».

De l'utilisation politique de la conception platonicienne du savoir

Que faire, alors de cette conception « platonicienne » du savoir ? Pouvons-nous considérer, sans autre forme de procès, qu'il s'agit d'une vieillerie de l'épistémologie et de l'histoire des sciences traditionnelles et l'oublier définitivement ? Pas si simple, si l'on en croit Latour, parce que si l'efficacité du modèle platonicien est épistémologiquement très faible (ce n'est pas ainsi que fonctionnent les sciences) elle est politiquement redoutable, comme le montre le début de *Politique de la nature*²⁶, sur lequel je voudrais m'attarder quelques instants.

Pour le dire très vite, selon *Politiques de la nature*, la référence à la transcendance (à l'*eidos*, au modèle idéal), aurait pour fonction, depuis Platon, de faire taire le peuple. En cela, le modèle platonicien a démontré son efficacité. Efficacité qu'il doit, bien sûr, à ceci qu'il dissimule sa fonction politique bien réelle sous une fonction épistémologique – nous pourrions connaître le monde – qui est, elle, illusoire. Au début de son livre, Latour relit le mythe de la caverne dans cette perspective. Ce mythe pose, nous dit-il, une rupture entre le monde humain (l'enfer social, l'intérieur de la caverne) et le monde des vérités « non faites de main d'homme ». Le mythe introduit ensuite le personnage du philosophe (devenu depuis le savant) qui parvient à s'arracher à l'enfer social, à contempler les vérités « non faites de main d'hommes » et qui, ainsi équipé, revient dans la caverne pour y mettre de l'ordre aux moyen de ces vérités indiscutables capables de faire taire le bavardage des ignares. Ce mythe aurait pour fonction de rendre impossible la démocratie. Je paraphrase rapidement le propos de Latour. Le mythe de la caverne institue deux chambres, deux assemblées : la première rassemble des humains parlants voués à l'ignorance et à l'illusion, la seconde se compose

²⁶ *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie ?*, La Découverte, 2004.

d'objets réels, qui définissent ce qui existe vraiment, mais qui sont muets. Puis il accorde un pouvoir exorbitant aux quelques experts qui peuvent faire la navette entre les deux assemblées : ces experts possèdent à la fois le pouvoir de parler (ils sont humains) et celui de dire vrai (ils échappent au monde social grâce à l'ascèse de la connaissance), de plus, ils ont le pouvoir de faire taire les ignorants. Ils ont, dit Latour, la plus fabuleuse capacité politique jamais inventée : « faire parler le monde muet, dire le vrai sans être discuté, mettre fin aux débats interminables par une forme indiscutable d'autorité, qui tiendrait aux choses mêmes. » Latour conclut que le processus illustré par ce mythe est en fait un processus de politisation des sciences, c'est à dire une entreprise de détournement des sciences pour éliminer tout débat politique²⁷. La conception illustrée par la caverne est incompatible avec la démocratie parce que, au nom de la science, elle fait nécessairement avorter tout débat démocratique. La science, pour ceux qui croient à ce mythe, c'est bien « la politique poursuivie par d'autres moyens », par des moyens qui n'ont de force que parce qu'ils sont présentés comme transcendants, parce qu'ils descendent du ciel des idées.

Contre ce modèle, Latour s'efforce de concevoir « une démocratie qui ne vive pas sous la menace constante d'un secours venu de la Science ». C'est cela qu'il s'emploie à décrire dans *Politiques de la nature*. Et cette démocratie à construire gagnerait, nous dit-il, à imiter la science. Non pas, bien sûr, cette science mythique qui apporte le salut par la raison, mais les pratiques scientifiques réelles, la science en tant qu'elle ne cesse d'expérimenter, de tâtonner, de tester des assemblages risqués, etc. Il faut, selon Latour, que le collectif, tout le collectif, et pas seulement les savants, apprenne à expérimenter, à mettre à l'épreuve des assemblages possibles (Que devient le Mercantour sans loup ? Les bergers sans brebis ? Que deviennent les poissons si l'eau de la Drôme est utilisée pour irriguer les champs de maïs ? Que deviennent les agriculteurs sans système d'irrigation, etc.). Ceux qui pratiquent ce genre d'expérimentations savent qu'ils vivent dans un « monde incertain ». Ils sont dès lors, peut-être, mieux à l'abri de ces moments d'incrédulité ou de panique qui accompagnent le passage violent « du savoir absolu aux catastrophes imprévues » qui caractérise la science moderne, comme lorsque les scientifiques ont bien dû admettre, après des années de plaintes et de procès que, contre toute attente, l'amiante, matériau « magique », parfait, inerte, rentable, etc. pouvait provoquer des cancers. Le cas de l'amiante est peut-être, affirme Latour, un des derniers exemples à avoir été

²⁷ Et pourtant, souligne Latour, les partisans de ce mythe ne cessent de reprocher à leurs adversaires (les *Sciences Studies*, pour faire bref) de politiser la Science, de confondre les questions politiques (sur les valeurs et la difficulté de vivre ensemble) et les questions scientifiques (sur la nature des choses) et de « polluer » les sciences avec de basses considérations sociales. Pour Latour, les *Science Studies* ont, au contraire, dépolitisé les sciences en ce sens qu'elles ont rendu impossible leur détournement à des fins d'élimination du débat politique.

traité sur le mode qu'il qualifie de « moderne » (sur le mode de l' « action maîtrisée », mode d'appréhension du monde qu'il faut, selon lui, dépasser) : parce que nous pensons connaître parfaitement les propriétés de l'objet nous ne pouvons qu'être surpris (démuni, désemparé) devant des conséquences inattendues. Comme le stratège occidental décrit par Jullien, qui constate que « la guerre dévie », qu'elle ne suit pas son plan. Plutôt que de poursuivre l'objectif, que nous savons à présent chimérique, d'une maîtrise totale, nous devrions apprendre à composer avec l'incertitude, comme le stratège chinois qui sait que le terrain se modifie sans cesse.

Laurence Bouquiaux enseigne la philosophie des sciences et l'histoire de la philosophie moderne à l'Université de Liège. Ses recherches portent essentiellement sur les relations entre science et philosophie à l'âge classique.

Antoinette Rouvroy : « **Pour une défense de l'éprouvante inopérationnalité du droit face à l'opérationnalité sans épreuve du comportementalisme numérique** »

Introduction

Le « monde réel », dans sa complexité, dans sa globalité, nul ne peut en rendre compte de manière satisfaisante^{*}. N'existent pour nous que diverses manières de rendre le monde signifiant. Luc Boltanski énonce à cet égard une distinction intéressante entre « la réalité » et « le monde ». Il dit ceci:

La question de la relation entre, d'un côté, ce qui se tient et, de l'autre, ce qui se trouve frappé d'incertitude ouvrant ainsi la voie à la critique ne peut être complètement déployée si l'on se situe sur un seul plan qui serait celui de la *réalité*. En effet, dans un espace de coordonnées à deux dimensions, la réalité tend à se confondre avec ce qui paraît se tenir, en quelque sorte par sa seule force, c'est-à-dire avec l'ordre, et rien alors ne permet de comprendre la mise en cause de cet ordre, au moins dans ses formes les plus radicales (...) Mais parler de la réalité dans ces termes revient à en relativiser la portée et, par là, suggérer qu'elle se détache sur un fond au sein duquel elle ne peut pas être résorbée. Ce fond, nous l'appellerons *le monde*, considéré comme étant - pour reprendre la formule de Wittgenstein - "tout ce qui arrive". On peut, pour rendre palpable cette distinction entre la 'réalité' et le 'monde', faire une analogie avec

* Pour les commentaires qu'ils ont bien voulu me faire relativement aux idées exprimées ici, je remercie Thomas Berns, ainsi que les participants au séminaire *Efficacité, Normes et Savoirs* organisé à l'Université de Liège le 13 novembre 2009. Ce texte a également bénéficié de discussions avec les participants au séminaire *Privacy, Due Process and the Computational Turn* organisé le 26 janvier 2011 à Bruxelles par Mireille Hildebrandt, Katja Devries et Solon Barocas qui m'ont permis d'y mettre à l'épreuve, sous une forme et dans un contexte différents certaines idées à paraître par ailleurs dans une contribution intitulée « The end(s) of critique: due process vs. the computational turn ».

la façon dont [on peut faire la distinction] entre le risque et l'incertitude. Le risque, en tant qu'il est probabilisable, constitue précisément un des instruments de construction de la réalité inventés au XVIIIe siècle (...) Mais tout événement n'est pas maîtrisable dans la logique du risque, en sorte qu'il demeure une part inconnue d'incertitude (...) "radicale". Et de même, alors que l'on peut faire le projet de connaître et de représenter la réalité, le dessein de décrire le monde, dans ce qui serait sa totalité, n'est à la portée de personne. Pourtant, quelque chose du monde se manifeste précisément chaque fois que des événements ou des expériences, dont la possibilité (...) ou la "probabilité", n'avait pas été insérée dans le dessin de la réalité, se rendent présents dans la parole et/ou accèdent au registre de l'action, individuelle ou collective.¹

Cette distance entre « le monde » et « la réalité », la « part inconnue d'incertitude radicale », que Deleuze appelle le « virtuel »², que Pierre Macherey³ et Giorgio Agamben⁴, à la suite de Spinoza, appellent la « puissance » (*potentia*), que Boyan Manchev⁵ décrit comme récalcitrance de la vie à toute tentative d'organisation excessive, a toujours constitué une provocation pour les institutions, de même que la liberté a toujours constitué une provocation pour le pouvoir, provocation salutaire dans la mesure où, tenant le monde et la réalité à distance l'un de l'autre, instaurant de la négativité au sein même de la gouvernementalité, elle ouvre la possibilité de la contradiction herméneutique et de la critique⁶. Or c'est à l'assaut de la « part inconnue d'incertitude radicale », et donc en vue d'amenuiser ou d'annihiler la distance entre la réalité et le monde que surgit aujourd'hui, à la faveur du « tournant numérique », une nouvelle forme de gouvernementalité, sans positivité ni négativité, fondée sur une sorte de « comportementalisme numérique ». Cette « gouvernementalité

¹ Luc Boltanski, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Gallimard, 2009, p.93-94.

² Gilles Deleuze, « L'actuel et le virtuel », *Dialogues*, Paris: Flammarion, 1996, 179-181. A cet égard, je me permets également de renvoyer à mon chapitre intitulé *Technology, Virtuality and Utopia. Governmentality in an Age of Autonomic Computing*, in. Mireille Hildebrandt & Antoinette Rouvroy (eds.), *Law, Autonomic Computing and Human Agency. Philosophers of Law Meet Philosophers of Technology*, Routledge, 2011, pp. 119-140.

³ Pierre Macherey, *La force des normes: de Canguilhem à Foucault*, *La fabrique*, 2009.

⁴ Giorgio Agamben, *La puissance de la pensée*, Payot & Rivages, 2006.

⁵ Boyan Manchev, *La métamorphose de l'instant. Désorganisation de la vie*, La Phocide, 2009.

⁶ C'est la raison qui me faisait évoquer que ce qu'il y aurait à protéger, c'est « une puissance d'agir normative », capable d'affecter politiquement le réel. « Concevoir cette puissance, essentielle à la vitalité individuelle et sociale, exigerait de pouvoir penser ensemble, comme une seule et même « chose », l'intemporalité, la singularité et l'intempestif. Peut-être parviendrait-on alors à « toucher » le ressort vital, la trame infime et gigantesque de ce qui nous fait être et nous échappe tout à la fois, cela qu'il faut protéger pour la raison même que nous ne savons pas où cela nous mène. » (Antoinette Rouvroy et Thomas Berns, « Détecter et prévenir: de la digitalisation des corps et de la docilité des normes », in. Guy Lebeer et Jacques Moriau (dir.), *(Se) gouverner. Entre souci de soi et action publique*, P.I.E. Peter Lang, 2010, p. 184.)

algorithmique », *immanente* au « monde numérisé », *préemptive* plutôt que *préventive*, substituant à la logique « moderne », déductive une logique « post-moderne », *inductive*, nourrie de corrélations statistiques et indifférente aux causes des phénomènes, transcende la distinction entre « monde » et « réalité », et, articulée comme elle l'est à un régime d'opérationnalité objective, ne semble plus devoir être soumise à aucun régime d'épreuve (de validité, de légitimité, de proportionnalité, de nécessité...).

Si la part inconnue d'incertitude radicale, qui a toujours existé, et existera toujours, fait aujourd'hui l'objet de tels investissements « gestionnaires », occupant une place, si ce n'est *la* place centrale au sein des préoccupations politiques, il me semble que c'est parce qu'elle est ressentie plus fortement aujourd'hui du fait de l'intensification, au niveau mondial, des flux de personnes, d'objets et d'information, conjuguée à la dissipation des universaux de la philosophie politique (les sujets, l'État, la société civile...). Dans ces circonstances, les technologies de pouvoir traditionnelles paraissent de moins en moins efficaces et effectives pour réaliser les tâches de planification et de production de régularités (dans les comportements et les situations). C'est donc sur le fond de cette problématique de l'inefficacité et de l'ineffectivité (perçues) des modes de gouvernement conventionnels, et du gouvernement par le droit et la loi en particulier, ainsi que sur le fond d'un questionnement concernant le rapport entre cette « inefficacité » et *les possibilités de critique ou de mise à l'épreuve* des « constructions de la réalité » (qui présupposent, rappelons-le, le maintien d'un écart entre la réalité et le monde), que je situe les questions qui m'intéressent ici.

Cette question de la mise à l'épreuve me semble particulièrement épineuse et urgente relativement à une « gouvernementalité algorithmique » pour deux raisons au moins. La première est qu'en dépit de son aura d'impartialité et d'objectivité, le tournant numérique semble nous détourner à la fois de la rationalité moderne, déductive, causale, et du souci à la fois de l'intentionnalité des acteurs, et du « projet » politique. Cette mise à l'écart de la causalité, de l'intentionnalité et du projet rend « sans objet » les régimes d'épreuve, d'expérimentation, de tests de validité, d'évaluation de légitimité, etc. par lesquels les productions cognitives et normatives acquièrent normalement une certaine forme de « robustesse ». La seconde raison, étroitement liée à la première, est que cette nouvelle gouvernementalité semble se désintéresser, c'est-à-dire ne plus s'adresser à aucun « sujet », à aucune « personne », dans la mesure où, pour les gouverner, c'est à dire pour structurer leur champ d'actions possibles, elle peut se dispenser de présupposer des individus capables d'entendement et de volonté.

Il ne sera pas question, ici, d'aborder les épreuves que le tournant numérique,

et le déploiement des dispositifs technologiques variés qui en résultent, font subir au droit, du « retard » de celui-ci sur les « progrès » de ceux-là, ou de l'« inefficacité » du droit face aux défis que lui lancent les technologies. Il ne sera pas non plus question des épreuves que le droit fait subir à la technologie, lorsque s'inverse, en quelque sorte, ce rapport du retard de l'un et des progrès de l'autre, ou que l'innovation technologique se retrouve entravée par des textes juridiques marqués de ce fait du sceau légèrement infamant de l'obsolescence. C'est qu'à trop nous intéresser aux interactions entre droits et technologies sous l'angle de leurs rapports d'encouragements ou de limitations réciproques, nous manquerions ce qui nous intéresse: les glissements et transformations des modes de production de la réalité (de ce qui compte comme « réel ») et du métabolisme normatif (de la manière dont les normes se forment, s'imposent, se contestent) induits par la collaboration des instruments juridiques et technologiques au renforcement de l'effectivité des normes. Il s'agira donc plutôt ici de mettre en lumière, au terme (disons tout de suite ici que nous devons nous arrêter en chemin, bien avant d'avoir atteint notre but) d'une sorte d'enquête sur les spécificités du « savoir », du « pouvoir » et des « sujets » résultant de la « numérisation du monde » et des opérations de « datamining », de profilage, et d'anticipation des possibles qui en résultent, celles des spécificités du droit et du métabolisme normatif juridique qui agissent comme préconditions ou circonstances essentielles à la vitalité de l'« État de droit »⁷. Ces caractéristiques sont justement celles qui, le plus souvent, passent pour des faiblesses, lourdeurs, lenteurs, manquements inhérents au système juridique et qui, précisément, semblent appeler la technologie au secours du droit. Je voudrais ici émettre à cet égard une série d'hypothèses.

La première est que si l'ineffectivité consubstantielle du droit tient notamment au fait que le droit fonctionne grâce à la technologie du langage, une technologie qui, hors certains énoncés, est très peu performative⁸, cette ineffectivité est aussi ce qui, permettant la désobéissance, nécessitant l'interpellation des individus désobéissants, leur donnant l'occasion de comparaître, de rendre compte des « raisons », ou plutôt

⁷ Il est à noter que la notion d'État de droit est ici conçue comme une notion dynamique plutôt qu'un phénomène statique. L'État de droit, tendu vers l'idéal de justice, appelle un système juridique qui organise lui-même (notamment à travers les interactions entre les pouvoirs législatif, judiciaire et exécutif) la mise à l'épreuve de ses propres productions normatives. Nous faisons nôtres les conceptions des rapports entre le droit et la justice développés par Jacques Derrida dans *Force de Loi : Les fondements mystiques de l'autorité*, Galilée, 1994, paru précédemment en Anglais sous le titre « The force of law », in *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Cornell, D. Rosenfield, M and Gray, D (eds), Routledge, 1992.

⁸ Le texte de loi rendant un acte illégal ne constitue jamais un obstacle physique à sa commission, alors qu'une norme incorporée dans le design technologique d'un objet peut empêcher matériellement l'usage de l'objet qui serait contraire à la norme.

des « motifs » de leurs actes, est ce qui, fondamentalement, fait du droit quelque chose qui « s'éprouve » – que l'interpellation par le droit ait, ou n'ait pas lieu, que cette possibilité d'être interpellé soit toujours présente suffit à faire « éprouver », de façon latente, le droit. À la différence de la gouvernementalité algorithmique, caractérisée par une « esthétique » du temps réel, de la plasticité, de l'inobstrusivité, de l'invisibilité, du dynamisme, d'une objectivité la faisant échapper tant aux épreuves de validité (scientifique) qu'aux épreuves de légitimité (politique), le droit, lui, « s'éprouve » à double titre ou à deux niveaux au moins: d'une part, son caractère explicite et obstrusif *éprouve* les individus ou leur fait *éprouver* le droit; d'autre part, le droit organise lui-même la mise à l'épreuve, la possibilité de contestation et de révision de ses propres productions législatives et juridictionnelles. Voilà, en tous les cas, qui démarque la normativité juridique de la normativité algorithmique. Il m'intéressera ici d'enquêter à propos de l'écart entre la « création numérique de la réalité » à travers les opérations de datamining et de profilage - qui constituent l'« intelligence » des systèmes de détection, de classification et d'évaluation anticipative des personnes et des situations en cours de déploiement dans une variété de plus en plus grande de domaines (la sécurité, le marketing, la gestion des ressources humaines...) et la « création juridique de la réalité », qui opère suivant une temporalité, une sélectivité, des récursivités qui lui sont propres.

La seconde hypothèse que je mettrai ici à l'épreuve concerne « ce qu'il y aurait à sauver » de ce qui serait menacé par le comportementalisme numérique. J'aimerais parvenir à montrer qu'il ne s'agit pas de sauver un sujet mythique, libre, rationnel, autonome, maître de son intentionnalité en lui accordant ou en renforçant les « droits » et le « contrôle » dont l'exercice effectif serait de toute façon mis en échec dans une « réalité » numérique où les sujets n'existent que de manière infra-individuelle (fragmentés dans diverses banques de données) ou supra-individuelle (les « profils » ne s'adressant jamais qu'à des ensembles d'individus, ou, plus exactement, à des ensembles de comportements). C'est bien plutôt la capacité de (se) re-présenter et de donner du sens, c'est-à-dire de *motiver* nos actions *a posteriori* qu'il convient de sauvegarder, d'avantage que la maîtrise d'une mythique intentionnalité. Je plaiderai donc pour une reconceptualisation du « sujet de droit » : *processus* plutôt que phénomène, se tenant à égale distance de la personologie et du structuralisme, il s'agirait de le concevoir comme un « sujet » qui se construit non pas tant en posant *a priori* des actes intentionnels, mais en donnant, *a posteriori*, par une narration dont il faudrait revaloriser le « cours »⁹, un sens singulier et/ou collectif à « ce qu'il lui est

⁹ Notons ici que Gilles Deleuze définissait le processus notamment comme « le cheminement d'un flux. Qu'est-ce que ça veut dire en ce sens processus, ça veut dire plutôt, c'est l'image toute simple, comme d'un ruisseau qui creuse son lit, c'est-à-dire le trajet ne préexiste pas, le trajet ne préexiste pas

arrivé » de faire ou de ne pas faire. L'idée est que c'est par le récit, la re-présentation *toujours différés* que nous pouvons reconnaître comme nôtres ces composantes *biographiques*, et que nous prenons consistance et puissance d'« auteurs ». C'est en ce sens-là que le maintien de *scènes* (du procès, ...) sur lesquelles com-paraître, comme sujets « consistants », susceptibles d'événements et de « possibles » dont le sens n'est pas toujours déjà donné, mais doit être (re)construit est essentiel à la survivance d'un écart entre « réalité » et « monde », et donc à la survivance de la critique.

Le comportementalisme numérique

Atopie

Devenus de nos jours des instruments privilégiés de gestion et de minimisation de l'incertitude pour les bureaucraties tant privées que publiques dans des domaines aussi variés que la sécurité, le marketing, les ressources humaines, la prévention des fraudes... les pratiques de datamining et de profilage s'appuient sur la disponibilité de fait de quantités massives de données numériques « brutes », non triées, résultant de l'enregistrement systématique et par défaut, sur un mode fragmenté et décontextualisé, des traces de tous les comportements, trajectoires et événements, même, et surtout les plus triviaux, traduisibles sous forme numérique¹⁰ (la numérisation du *monde*). Il ne faudrait pas non plus assimiler le « comportementalisme numérique » avec les usages classiques de la statistique. La statistique classique est le plus souvent pratiquée soit en vue de confirmer ou d'infirmer certaines hypothèses à propos du monde, soit, lorsqu'elle est pratiquée par les autorités publiques, afin de constituer, pour l'État, un savoir quantifié de ses ressources humaines et physiques. Les applications de la statistique impliquées dans la gouvernementalité algorithmique, par contre, ne présupposent aucune hypothèse (à confirmer ou infirmer) relativement au monde, et donc aucune sélectivité quant aux types et provenances des données

au voyage. C'est ça un processus. Le processus, c'est un mouvement de voyage en tant que le trajet ne préexiste pas, c'est-à-dire en tant qu'il trace lui-même son propre trajet. D'une certaine autre manière, on appelait ça "ligne de fuite". » (Gilles Deleuze, cours intitulé « Anti-Œdipe et autres réflexions », du 27/05/1980, disponible en ligne : http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=68)

¹⁰ Dans la mesure où tout ce qui est enregistrable sous forme numérique est enregistré, de manière absolument non sélective, nous avons ici affaire à une logique de renseignements bien plus qu'à une logique de surveillance. Disons, de manière très caricaturale, que la logique de renseignement, induit à observer la totalité du monde perceptible dans sa très grande banalité et à y déceler ce qui pourrait, après analyse par recoupements, paraître suspect ou intéressant, alors que dans la logique de surveillance, il s'agit d'observer, de suivre les éléments qui, en eux-mêmes, sont *a priori* suspects ou intéressants.

impliquées dans le processus. Le « savoir » produit par le datamining apparaît pour cette raison particulièrement « neutre » : il n'est pas, contrairement à la présentation foucauldienne du savoir, le résultat de rapports de pouvoir et ne paraît favoriser ni défavoriser aucune portion de la population. Cette atonie peut paraître providentielle, dans la mesure où elle semble permettre d'éviter l'aporie d'un savoir toujours situé (lié au fait que nous avons des corps, qui occupent une certaine place dans l'espace, qui ne nous permettent donc qu'un certain point de vue sur les choses), mais elle rend aussi ce « savoir » algorithmique inappropriable pour les êtres humains dans la mesure, justement, où il n'est pas situé. Si l'on en croit Georges Didi-Huberman,

pour savoir, il faut prendre position. Rien de simple dans un tel geste. Prendre position c'est se situer deux fois au moins, sur les deux fronts au moins que comporte toute position puisque toute position est, fatalement, relative. Il s'agit par exemple d'affronter quelque chose [et il n'y a pas d'affrontement possible dans le contexte de la gouvernementalité algorithmique]; mais, devant cette chose, il nous faut aussi compter avec tout ce dont nous nous détournons, le hors-champ qui existe derrière nous, que nous refusons peut-être, mais qui, en grande partie, conditionne notre mouvement même, donc notre position. Il s'agit également de se situer dans le temps. Prendre position, c'est désirer, c'est exiger quelque chose, c'est se situer dans le présent et viser un futur.¹¹

Distanciation par rapport au conventionnalisme de la quantification

La construction de réalité proprement dite résulte du traitement de ces masses de données indifférenciées par des algorithmes capables d'en faire émerger des structures de comportement, *patterns* ou *profils* (de consommateurs de fraudeurs ou criminels potentiels, etc.) suivant une logique purement statistique, inductive, indifférente tant aux éventuels rapports de causalité qu'à l'identification d'une quelconque intentionnalité dans le chef des personnes dont les comportements sont ainsi *anticipés* – par assignation d'un « profil », sorte de « moulage numérique et générique » des possibles qui s'offrent ainsi à la domestication. Le comportementalisme numérique s'écarte des opérations de quantification statistique telles que le benchmarking qui, elles, ont pour but d'instaurer de la commensurabilité entre des situations et performances hétérogènes. Le benchmarking, par exemple, traduit des objets et situations hétérogènes dans une forme chiffrée. Ce mécanisme de quantification pallie une série de difficultés d'évaluation (des actions et productions humaines). La quantification est une manière de construire des objets ayant une valeur

¹¹ Georges-Didi-Huberman, *Quand les images prennent position. L'œil de l'histoire*, I, Minuit, 2009, p.11.

conventionnelle, négociée. La quantification lie les personnes entre elles dans un système d'évaluation commun et les contraint à user du même langage de chiffres pour comparer leurs mérites et besoins respectifs. La quantification s'inscrit donc dans une sorte de *conventionnalisme*, ou de contractualisme qui sont tout à fait étrangers au monde de la gouvernementalité algorithmique. La force et l'efficacité du comportementalisme numérique, est, justement, de dispenser de toute épreuve herméneutique (y compris celle de la quantification) et de toute nécessité de négociation, de mise à l'épreuve, d'évaluation et même de rencontre ou de comparution des objets et des personnes.

Désinscription des contextes collectifs

Dans le même ordre d'idée, il me faut ici répéter que, fragmentés comme ils le sont sous forme d'une myriade de données susceptibles d'être mises en corrélation avec une myriade d'autres données en provenance d'une multitude d'autres individus ne partageant entre eux que le fait de présenter un ou plusieurs des traits qui les relient à un même « profil », l'individu profilé ne sera pas en mesure de contester ni de résister à l'assignation automatique de profils ni aux conséquences pratiques qui en découleront en termes d'accès à certains lieux ou à certaines opportunités¹². La situation est donc bien différente de celle qui se présente relativement au profilage ethnique, par exemple, où les « profils » se superposent à des catégories socialement éprouvées. « Les comportements des individus qui peuvent être prédits sur la base massive d'opérations de datamining et de profilage sont le plus souvent dépourvus de toute inscription dans des contextes collectifs, et même intentionnels »¹³ avions-nous déjà noté, Yves Citton poursuivait en suggérant que ce qui nous prive d'inscription dans un contexte collectif « ne peut que nous vider de toute intentionnalité singulière ».¹⁴ Le caractère ubiquitaire, total de la numérisation du mode, et l'« objectivité de la constitution algorithmique des profils, ne visant plus personne en particulier et en cela parfaitement « démocratiques » et « égalitaires », font de la gouvernementalité algorithmique un phénomène indépendant des systèmes de différenciations juridiques ou traditionnelles (en fonction du statut, de privilèges, d'avantages ou désavantages socio-économiques...) identifiés par Boltanski et Thévenot comme ce sur quoi s'appuie

¹² Antoinette Rouvroy, *Technology, Virtuality and Utopia. Governmentality in an Age of Autonomic Computing*, in Mireille Hildebrandt & Antoinette Rouvroy (eds.), *Law, Autonomic Computing and Human Agency. Philosophers of Law Meet Philosophers of Technology*, Routledge, 2011, p. 122.

¹³ Antoinette Rouvroy et Thomas Berns, « Le nouveau pouvoir statistique », *Multitudes*, n.40, 2010.

¹⁴ Yves Citton, « Foules, nombres, multitudes : qu'est-ce qu'agir ensemble ? », *Revue Internationale des Livres et des Idées*, 01/06/2010, url: <http://www.revuedeslivres.net/articles.php?idArt=527>

un modèle de cité qui en justifie ou en légitime les « états de grandeur » et dont l'existence est à la fois une condition et un effet des relations de pouvoir.¹⁵

Une gouvernementalité sans positivité ni négativité

Voici qui suggère que l'une des caractéristiques inédites du type de savoir-pouvoir qui se met ainsi en place, de cette « gouvernementalité algorithmique » donc, est d'être une gouvernementalité *sans positivité ni négativité*.

Par « positivité » j'entends le caractère de ce qui est « posé », à l'issue d'une prise de décision ou d'une délibération, à l'exemple du droit « positif », du projet, du programme, ne fût-ce que de l'agenda. Dans la gouvernementalité algorithmique, l'autorité – le statut d'auteur de la norme – n'est plus assumée par aucune figure concrète. Nous avons déjà évoqué les modalités très « métaboliques » de la normativité algorithmique qui gouverne à partir du réel (numérisé) plutôt que de gouverner le réel. Le seul « projet » que l'on puisse déceler ne se laisse définir qu'en creux : c'est celui de limiter ou de gérer l'incertitude en intervenant sur un mode préemptif éradiquant la dimension de potentialité, ce que l'actuel recèle comme « puissances », et en balisant les possibles. Autrement dit, « gouverner » s'amenuise et se réduit à faire perdurer la relative stabilité de l'actuel. Il ne s'agit assurément pas d'un réel « projet ». Point d'utopie, point de rupture, mais au contraire, l'organisation aveugle, scrupuleuse et automatique d'un flux ininterrompu, et l'éradication, autant que possible, de toute forme d'intempestivité. Gouverner s'amenuise jusqu'à ne plus consister qu'en la gestion d'un métabolisme sans autre finalité que sa propre fluidité. Gouverner par les algorithmes fait l'« économie » de toute projection humaine, de tout projet, et donc de tout type d'épreuve, ou de critique, qui pourrait se fonder sur une évaluation de l'efficacité de ce mode de gouvernement relativement à un *projet*, puisque, par « nature », pourrait-on dire, la gouvernementalité algorithmique est sans projet.

Par ailleurs, alors que dans la présentation qu'en donnait Michel Foucault, le pouvoir, toujours et inévitablement, produit de la récalcitrance, et que la récalcitrance est même un élément absolument essentiel, voire constitutif du pouvoir comme « phénomène » (rappelons que pour Foucault, le pouvoir est toujours un « rapport de pouvoir ». Ce n'est pas quelque chose que l'on détient, quelque chose que l'on possède, mais bien plutôt un phénomène dynamique, fait d'échanges, de forces et de

¹⁵ Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, 1991, p.162.

puissances), la gouvernementalité algorithmique ne *produit* aucune récalcitrance en son sein, dans la mesure où rien en elle ne « provoque » la liberté, et où elle évite, préemptivement, toute provocation que la liberté pourrait lui adresser. Elle est sans récalcitrance, sans négativité, et sans critique puisqu'elle ne laisse aucun écart entre « le monde » et un projet ou programme gouvernemental (inexistant). Si les possibilités de récalcitrances existent donc bel et bien, elles ne sont pas inhérentes à la gouvernementalité algorithmique, ni produites par elle, et ne peuvent donc agir à même ce terrain-là. Les stratégies de résistance doivent donc être repensées, à partir d'un terrain qui soit *extérieur* à la gouvernementalité algorithmique. Cet « extérieur » est difficile à trouver dans un système qui se fonde, justement, sur la numérisation du monde lui-même et qui se propose de gouverner à partir de cette immanence-là. C'est là, à mon avis, quelque chose de nouveau. Contrairement au modèle foucauldien du pouvoir qui toujours produit des contre-conduites ou récalcitrances, la particularité de la gouvernementalité algorithmique est de réintégrer tout comportement extérieur à la norme dans la base statistique servant le calcul anticipatif et la structuration *a priori* du champ d'action possible des individus. On peut encore présenter les choses en disant que la gouvernementalité algorithmique, à la différence, par exemple, de ce qui caractérise notamment la gouvernementalité du droit, n'organise ni ne permet la mise à l'épreuve de ses propres productions (nous y reviendrons). Articulée à un régime d'opérationnalité, plutôt qu'à un régime de validité, ou encore de légitimité, ou même, encore, d'efficacité (laquelle ne peut être évaluée dans la mesure où aucun projet n'est plus identifiable), elle est « performante », d'une performativité à rebours qui consiste en ceci que ce qui surgit du *monde*, tout événement, « valide » et affine les « méthodes » d'interprétation, ou plutôt les modèles ou profils qui peuvent avoir servi à l'anticiper. Cette articulation au registre de l'opérationnalité est exclusive de toute évaluation ou mise à l'épreuve – l'évaluation ou l'épreuve nécessiteraient une commensurabilité des événements du monde (à laquelle il est ici renoncé), une extériorité (abolie par le caractère absolument non sélectif et « idéalement » total de la numérisation du monde), une *interruption*, un moment interrogateur (court-circuité par l'immédiateté du processus algorithmique), et une *comparution*. La comparution est doublement exclue puisque d'une part, ce qui compte comme réel, pour la gouvernementalité algorithmique, est ce qui est numérisé, à l'exclusion des « consistances » physiques des personnes et des objets et, d'autre part, puisque la préemption est une adhésion anticipée à une réalité évitée (c'est particulièrement clair dans le cas des applications sécuritaires du profilage), excluant la comparution de ce qui a été détecté comme événement susceptible de se produire.

Préemption plutôt que prédiction

C'est à une anticipation d'un genre nouveau que nous avons affaire ici. Disons qu'il s'agit d'une sorte de prophétie numérique¹⁶ opérée par l'analyse algorithmique des relations fines entre données numérisées au sein d'un « corps statistique » éminemment plastique – non négocié, non conventionnel - évolutif en temps réel, corps numérique supra individuel composé de fragments infra individuels. Cette construction numérique de la réalité façonne une « mémoire du futur », mémoire éminemment plastique, actualisée en temps réel, « objective », non située, dont tous les éléments sont en permanence et immédiatement disponibles. Cette « mémoire du futur » permet une nouvelle manière de « gouverner » à partir du *monde* (numérisé) lui-même, suivant une logique purement inductive (de corrélations statistiques), et à travers des stratégies de préemption consistant à structurer *a priori* le champ de perception et d'action possible des individus – en fonction de ce qu'ils *pourraient faire ou vouloir* - et ce tout en se dispensant tant d'une évaluation individualisée des personnes et des situations, que de toute intervention directe sur l'actuel.

« Mémoire du futur » certes, mais il ne faudrait pas croire pour autant que ce tournant numérique et algorithmique ait ressuscité une forme de déterminisme métaphysique du genre de celle qui accompagnait l'émergence de la pensée statistique au dix-neuvième siècle, notamment chez Laplace¹⁷ (qui défendait l'idée suivant laquelle les actions humaines, même celles qui semblent résulter du hasard ou de la liberté humaine, seraient en réalité gouvernées par des lois aussi nécessaires que les lois régissant les phénomènes de la physique) ou de Quételet (qui construisit l'idée d'un « homme moyen »). Au contraire pourrait-on dire, c'est bien parce que la pensée déterministe n'apparaît absolument plus plausible, et parce que tant les causes des phénomènes que les motivations psychologiques des acteurs paraissent frappées d'une irréductible incommensurabilité en raison notamment de la massification et de l'internationalisation des flux de personnes, d'information, et d'objets que les systèmes algorithmiques de profilage statistique rencontrent aujourd'hui un tel engouement. C'est bien dans la mesure où ces dispositifs – en cela *efficaces* – dispensent les êtres humains de la charge d'interpréter et d'évaluer les faits dans un univers progressivement déserté par des critères d'évaluation communs, qu'ils constituent un

¹⁶ Voir à cet égard Elena Esposito, « Digital prophecies and web intelligence », contribution au séminaire *Privacy and Due process After the Computational Turn*, Bruxelles, CPDP Conference, 26 janvier 2011.

¹⁷ Pierre-Simon Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris, 1814; André Quételet, *Sur l'homme et le développement de ses facultés, ou Essai de physique sociale*, Bachelier, Paris, 1835. Voir aussi Jacques Bouveresse, *L'homme probable. Robert Musil, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*, L'éclat, 1993.

outil de gouvernement tout à fait adapté aux temps « postmodernes » caractérisés notamment par l'abandon de la rationalité moderne, causale, déductive. Dans un mode de fonctionnement préemptif, la cible du pouvoir n'est jamais *actuelle*, mais toujours *virtuelle*, c'est-à-dire *présente* à titre de *potentialité*, présente *en puissance*, sur un mode *potentiel* plutôt que sur un mode *probable*. La cible n'est jamais un corps ni des corps, elle est « ce que peuvent les corps ».¹⁸ À la différence de la *prévention*, qui présuppose à la fois une action sur les causes probables et identifiées d'un événement redouté et une probabilisation, un calcul et donc une domestication de l'incertitude par le nombre, la préemption se justifie précisément par l'abandon de la recherche des causes et l'indication d'une incalculabilité, associée à l'impossibilité d'en localiser l'origine dans *l'espace* et d'en imputer l'intention ou la responsabilité à des *sujets*.

L'opérationnalité: une performativité à rebours

Nous l'avons déjà évoqué, la notion même de comparution – de personnes, d'objets – que ce soit en audience ou au laboratoire (par exemple), est exclue par le comportementalisme numérique, qui ne connaît jamais, et ce, dès le départ, que des traces numériques du monde, enregistrées avec une telle absence de sélectivité que ces traces, dans leur globalité, en viennent à tenir lieu *à la fois de monde et de réalité* (pour reprendre encore la distinction faite par Boltanski). *Réalité* et *monde (numérisé)* se trouvent alors, dans l'esthétique du temps réel, de l'immédiateté, de la fluidité, de la non-obstrusivité qui caractérise la production numérique de la réalité, dans un rapport d'homologie quasi parfaite. Voilà qui inscrit la gouvernementalité algorithmique dans une immanence et une « spontanéité » qui la font échapper à toute forme de mise à l'épreuve. La gouvernementalité algorithmique paraît immanente au *monde* lui-même (sous sa forme numérique): tout se passe comme si le *réel* n'était plus *produit*, mais toujours déjà *donné*, les algorithmes se contentant de le « découvrir » sous la forme de corrélations entre données. Dans une telle configuration du monde et de la réalité, le pouvoir n'est plus assumé par aucune figure concrète. Le comportementalisme des données semble donc transcender cette distinction entre réalité et monde dans la mesure où « tout ce qui arrive » et qui semble incarner l'incertitude radicale, donc le monde, est immédiatement enregistré, enrôlé dans les « bases statistiques ». Les dispositifs préemptifs semblent dotés d'une performativité à rebours : « le monde » (ce qui arrive) confirme et affirme, valide les méthodes d'« interprétation » (ou plutôt

¹⁸ Lire Brian Massumi, « Potential politics and the primacy of preemption », *Theory and Events*, 2007, http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v010/10.2massumi.html

d'indexation) qui lui sont appliquées. La « réalité » ne se laisse plus aisément provoquer par le « monde ».

Le comportementalisme numérique dispense de tout effort herméneutique

Le « succès » de la « raison algorithmique » – qui est aussi une déraison si l'on considère la manière assez radicale dont l'induction statistique s'écarte des ambitions de la rationalité « moderne » qui visait à comprendre et prédire les phénomènes en les reliant à leurs causes –, est proportionnel à sa capacité à aider les bureaucraties tant privées que publiques à *anticiper*, à défaut de pouvoir les *prévoir*, les potentialités et virtualités dont les individus et les situations sont porteurs, c'est-à-dire à percevoir anticipativement ce qui n'est pas (encore) manifeste tout en dispensant du « travail » ou de l'effort, coûteux en temps et en argent, d'éprouver, tester, expérimenter, interroger le monde physique pour lui faire « dire » les puissances, possibilités, potentialités qu'il recèle. Nul besoin d'encore s'en remettre au témoignage, à l'aveu, à la confession, au discours d'expert ou d'autorité, ou au récit d'expérience. Nul besoin, non plus, pour anticiper ce qui peut advenir, de s'attacher à identifier les causes des phénomènes, ou encore les intentions des individus. L'induction algorithmique dispense de tout effort herméneutique. La seule chose que j'évoque ici, qui me semble réitérer un constat réalisé par Walter Benjamin dans le contexte bien différent qu'est celui de la guerre, c'est que « le cours de l'expérience a chuté » et, s'agissant de ce dont nous pourrions aussi affirmer, en parallèle, que le cours de la causalité et celui de l'intentionnalité ont, eux aussi, chuté. Cette notion de « cours » renvoie bien évidemment non pas à une disparition ontologique (de l'expérience, de la causalité, de l'intentionnalité), mais bien plutôt à notre capacité et à notre volonté d'utiliser ces catégories pour rendre le monde signifiant, pour rendre compte des phénomènes et des actions humaines.

Il est bien évident que chaque époque, et que chaque culture – que chaque discipline aussi – privilégie certaines manières d'attester de « ce qu'il en est de ce qui est », de mettre le monde à l'épreuve pour le rendre signifiant. Il est vrai aussi que certaines circonstances rendent certaines « ressources de production de sens » indisponibles. En 1933, Walter Benjamin relatait l'impossibilité dans laquelle se trouvaient les soldats au retour des combats de rendre compte de leur expérience, leur incapacité donc à transmettre leur expérience, et donc la « faiblesse de l'expérience » comme conséquence directe de la guerre mondiale (les soldats revenaient muets, non pas enrichis d'une expérience qu'ils pourraient partager, mais au contraire appauvris, amenuisés par l'irreprésentable) :

C'est comme si nous avions été privés d'une faculté qui nous semblait inaliénable, la plus assurée entre toutes : la faculté d'échanger des expériences. L'une des raisons de ce phénomène sauté aux yeux : le cours de l'expérience a chuté. Et il semble bien qu'il continue à sombrer indéfiniment.¹⁹

Le « fonctionnement » de l'expérience comme ressource pour la production de sens peut également être empêché dans les situations où la « valeur de vérité » reconnue à cette expérience (ou à l'expérimentation empirique) diminue. Giorgio Agamben, à cet égard, articule la chute du « cours de l'expérience » au déclin de l'« autorité pour parler » :

Car l'expérience trouve son nécessaire corrélat moins dans la connaissance que dans l'autorité, c'est-à-dire dans la parole et le récit. Aujourd'hui nul ne semble plus détenir assez d'autorité pour garantir une expérience ; la détient-on c'est alors sans être effleuré par l'idée d'établir sur une expérience le fondement de cette autorité. Ce qui caractérise le temps présent c'est au contraire que toute autorité se fonde sur ce qui ne peut être expérimenté ; à une autorité que seule légitimerait une expérience, personne n'accorderait le moindre crédit.²⁰

Dans le contexte du datamining et du profilage, de la gouvernementalité algorithmique donc, la même chose se produit : le profilage n'est pas seulement en compétition avec le témoignage, l'aveu, l'expertise, les discours d'autorité ou la confession, ils rendent ces modalités-là de construction de la réalité obsolètes, comparées à l'opérationnalité, l'immédiateté et l'objectivité du comportementalisme numérique. Sans avoir d'impact direct sur les « phénomènes » de la causalité, de l'intentionnalité humaine et des capacités réflexives qui lui sont sous-jacentes, le tournant numérique *distrain* néanmoins l'attention, la vigilance, des perspectives précédemment privilégiées d'appréhension du monde et de construction de la réalité qu'étaient la causalité, l'agir intentionnel ou l'« autorité » individuelle et/ou collective (par autorité j'entends ici non pas l'ascendant sur autrui, mais plutôt la capacité d'« originer », d'être auteur des actions que l'on reconnaît comme « nôtres » et d'en rendre compte).

¹⁹ Walter Benjamin, *Oeuvres*, III, Gallimard, coll. folio essais, 2000, p. 115.

²⁰ Giorgio Agamben, *Enfance et histoire. Destruction de l'expérience et origine de l'histoire*, Payot et Rivages, 2002, p. 26.

Ressources pour une critique de la rationalité algorithmique

Si l'attente de l'événement est chose vaine dans un système préemptif, l'on peut se demander dès lors ce qui pourrait bien sauver la vitalité individuelle et collective dans une « réalité » dont le virtuel, le potentiel, l'intempestif auraient été préemptivement extirpés et dans laquelle les singularités autant que les utopies collectives auraient toujours déjà été désarmées. La tentation défaitiste ne pourrait venir, toutefois, que d'un oubli d'une série de ressources critiques et (donc) vitales à trouver dans le « monde » *non numérisé, matériel*, habité de *consistances irritables* que sont les corps vivants, et d'un oubli de la récalcitrance de la vie même à toute tentative d'organisation excessive.

Une manière d'envisager la question des défis que la liberté humaine peut encore opposer au pouvoir serait donc de la poser non plus sous l'angle, le plus habituel en droit, du contrôle, voire même de la propriété des « traces » numériques, ni de l'intentionnalité, de l'autonomie, de l'information des sujets et, partant, de leur responsabilité, mais plutôt sous l'angle de la récalcitrance « impersonnelle », de l'excès, de ce qui échappe éventuellement à toute planification, à toute intention, et dont on ne peut rendre compte qu'*a posteriori*, au cours d'opérations *donnant du sens, par le récit, le témoignage, à ce qui était imprévisible (a contrario* de la production numérique de la réalité qui, à défaut de rendre le monde signifiant, le rend « prévisible »²¹), en accordant crédit à l'idée suivant laquelle la potentialité, la puissance de l'intempestif, de la spontanéité, de l'imprévisibilité, toutes ces qualités vitales qu'Hannah Arendt associait à la natalité, échapperont toujours, au moins en partie, à la préemption²². Face à l'atopie et à l'ubiquité du comportementalisme numérique cependant, face donc à sa vocation totalisante, et à son possible déploiement dans l'ensemble des secteurs de l'activité et des interactions humaines, il importe de faire la *cartographie* des zones où peut naître de la récalcitrance ou de la critique, d'identifier les lieux qui *doivent* impérativement échapper à la logique algorithmique. Parmi ces lieux, la « scène » du droit, et en particulier celle du « procès », la « scène » des sciences, et en particulier celle du laboratoire, me

²¹ Avec les nuances signalées plus haut et qui font dire que, plutôt qu'à de la prévision, nous avons affaire à de la préemption.

²² « Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, naturelle, c'est finalement le fait de la natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir. En d'autres termes: c'est la naissance d'hommes nouveaux, le fait qu'ils commencent à nouveau, l'action dont ils sont capables par droit de naissance », Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calman-Levy, coll. Agora Pocket, 1994[1961], p. 314.

paraissent constituer des hétérotopies tout à fait intéressantes, ménageant un espace et un temps dans lesquels comparaissent des « objets » et des « sujets » qui se construisent, précisément, à travers l'épreuve de comparution.

La proposition d'abandonner le prisme du contrôle au profit de celui de la récalcitrance n'est pas sans conséquence pratique. Elle suggère par exemple qu'il ne sert à rien de doter les « sujets » de prérogatives qu'ils ne pourraient de toute façon pas exercer substantiellement dans un registre de la gouvernementalité algorithmique dont ils sont absents tout autant que les prétendus objets sur lesquels ils pourraient faire valoir de telles prérogatives. Il n'y a, dans le registre du comportementalisme numérique, ni sujets, ni objets (dans la mesure où, s'agissant ces derniers, il n'existe aucune instance d'arbitrage quant à la définition, la substance, la valeur, la signification de ce qui circule dans les réseaux). Parler en termes de droits subjectifs dans ce registre-là est presque aussi efficace que de réciter du Ronsard à un inspecteur des contributions pendant son service. L'exemple le plus frappant de ce que j'essaie ici de signifier est sans doute l'inapplicabilité des régimes de protection des données à caractère personnel – de ses exigences de nécessité, de légitimité, de proportionnalité des traitements de données – dans le contexte d'une gouvernementalité algorithmique caractérisée par la numérisation de la vie même, par la structuration des données non plus en fonction de projets explicites (finalités), mais au contraire, *sans finalité* autre, *a priori* que la découverte de structures de comportements anonymes, structures ou modèles auxquels *toute donnée*, personnelle ou non, éventuellement triviale, peut contribuer (éviction de toute proportionnalité)²³.

Il me semble donc intéressant de déterminer de quelle manière, suivant quelles modalités, les « pratiques » et méthodes, les lieux et temporalités propres à chaque discipline (les sciences, le droit, les arts...) peuvent continuer à proposer, avec une force suffisante, leurs manières spécifiques de produire de la réalité *à distance du monde*. Voilà qui passe par la garantie d'une imperméabilité (relative) des régimes d'énonciation, de véridiction, d'épreuve donc, spécifiques à chaque discipline. Voilà qui passe aussi par l'organisation, au sein de chaque « discipline » ou « domaine » de « scènes » (celle du laboratoire, celle du procès, celle du théâtre...) qui sont des hétérotopies, les unes par rapport au *monde* et à la *réalité numérique* et les unes par rapport aux autres. Ces espaces, scènes, hétérotopies sont des lieux d'épreuve herméneutique, sur lesquelles les objets (dans le laboratoire), les sujets (du procès), les auteurs et acteurs (au théâtre), s'éprouvent, rendent compte, se construisent comme objets ou comme sujets, interrompant la fluidité cognitivo-normative immanente de la gouvernementalité algorithmique. Ce que j'entends défendre ici, c'est bien

²³ La précision des anticipations comportementales dépendant beaucoup plus essentiellement de la quantité des données disponibles que de leur qualité.

l'hétérogénéité des modes de production de la réalité. Cette hétérogénéité, maintenant, à un niveau *méta*, une incertitude radicale, rend « palpable » ce qu'on ne peut décrire ni anticiper, dont on ne peut que faire l'expérience, et qui relève de l'intempestivité de la vie. C'est une incertitude radicale à propos de laquelle du sens est produit. À la différence de ce qui se passe dans le contexte de la gouvernementalité algorithmique, où le sens n'apparaît plus *construit*, mais toujours déjà *donné*, où tout semble toujours déjà *présent* et rien n'a besoin d'être *re-présenté* ni *interprété*, la construction du réel par le droit (a)ménage, précisément grâce à tout ce dont on lui fait reproche – son inefficacité, son défaut d'effectivité, ses retards, son caractère obstrusif, l'inélégance du débat parlementaire... – des « espaces » et une temporalité qui réintroduisent un interstice entre la réalité et le monde, interstice qui est précisément un lieu de re-présentation, d'interprétation, et de constitution des individus comme « sujets de droit ». Il me faut à présent dire quelques mots de tout cela.

La scène du droit, et le « sujet de droit » comme puissance

Alors que la gouvernementalité algorithmique ne s'éprouve pas – elle évite soigneusement toute forme de mise à l'épreuve de ses propres productions, s'inscrivant en cela parfaitement dans l'esthétique « postmoderne » du temps réel, de l'immédiateté, de la plasticité, de la fluidité, de la non-obstrusivité... –, le droit, éprouve et s'éprouve, dans la lourdeur et la lenteur du processus législatif, dans le retard de la loi et dans les abysses de l'arriéré judiciaire, comme quelque chose d'éminemment inesthétique dont le mode de fonctionnement *est* l'interruption de la fluidité de la vie et du monde. Le droit s'éprouve lui-même, à travers la confrontation que lui imposent les récalcitrances de la vie à se conformer à la norme juridique. Ces récalcitrances sont précisément ce qui, interrompant l'effectuation du prescrit de la loi, permettent sa mise à l'épreuve et, le cas échéant, sa révision législative (c'est tout l'enjeu dialectique de l'interaction entre les institutions judiciaire et législative lorsque survient l'événement récalcitrant). Mais plus fondamentalement encore, la scène du procès, qui n'existe que parce qu'il y a récalcitrance, est le moment herméneutique et de prudence, moment d'hésitation ou de suspension essentiel à l'initiation du processus réflexif de mise à l'épreuve de la loi.

C'est bien dans cette inélégance que la gouvernementalité juridique, à la différence de la gouvernementalité algorithmique, *s'éprouve*. Et tout cela peut bien passer pour l'une des manifestations les plus pures de ce que l'on appelle l'inefficacité. Cependant, il m'intéressera plutôt, ici, de souligner ce qui, *malgré tout*

cela, justifie que l'on considère encore le droit, *comme système d'épreuve*, dans ses dimensions institutionnelles et pratiques, comme un élément essentiel à la vitalité individuelle et collective de nos sociétés. Je voudrais ici souligner deux manières particulièrement essentielles suivant lesquelles le droit, « s'éprouvant », peut constituer un « contre-pouvoir » rendant aux individus et aux collectifs une certaine *puissance*, à l'encontre d'une gouvernementalité algorithmique qui la leur dénie.

Le droit réintroduit donc, dans le courant des choses et de la vie, un certain souci, une certaine vigilance à l'égard des *fonctions* personnologiques qui réhabilitent la personne – attaquée sur le plan ontologique - sur un plan déontologique. Précisons tout de même qu'il ne s'agit pas pour moi, après une lamentation en bonne et due forme inspirée par la « chute » du cours du récit, de l'expérience, et l'impuissance autobiographique face à la puissance du profilage, d'en appeler à une résurrection d'un sujet, d'une personnologie, ou d'un individualisme méthodologique. S'agissant de la notion de « sujet » ou de « personne », je fais l'hypothèse ici qu'il n'y a rien, et qu'il n'y a jamais rien eu à cet égard qui puisse nourrir la nostalgie de quoi que ce soit. L'individu libre et rationnel, unité fondamentale du libéralisme, ou le sujet autonome, capable d'entendement et de volonté, présumé par le droit dans les régimes libéraux, n'a jamais été rien de plus, ni rien de moins, qu'une fiction fonctionnelle et nécessaire, opérationnelle donc, mais sans existence empirique ni ancrage ontologique, mais qu'il est nécessaire de présupposer dans une série de domaines. C'est précisément ce qu'explique Jean-Pierre Cléro :

On pourra, par exemple, contester l'existence du *je*, du *moi*, lui disputer les caractéristiques, qu'on lui accorde spontanément ou traditionnellement, d'être une substance, d'être un, d'exister individuellement et comme personne, en dénonçant les paralogismes qui prétendent démontrer ces attributs. Et pourtant, on peut se servir de la fiction du *moi* pour orienter des comportements moraux, finaliser des conduites juridiques, organiser des systèmes de valeurs. La personne, attaquée sur le plan ontologique, se voit ainsi réhabilitée sur le plan déontologique ; est-ce raisonnable ? Mais aussi : a-t-on le moyen de faire autrement ? Pourrait-on, tout d'un coup, réorganiser notre droit, notre éthique, sans le secours de la notion de *personne*, alors même que sa valeur ontologique est faible ? Dans l'impossibilité d'opérer ce changement, j'envisage ma vie comme la réalisation de ma personne, celle d'autrui comme étant à promouvoir à la même enseigne ou, du moins, à respecter au même titre. Nous dirons que la notion de personne est une *fiction*.²⁴

Cette conception d'un sujet processus plutôt que phénomène nous place dans

²⁴ Jean-Pierre Cléro, « Quelques difficultés symptomatiques de la théorie benthamienne des fictions », *Cahiers critiques de philosophie*, N°4, 2007, p. 76.

la perspective antihumaniste déjà bien balisée par Althusser (les sujets sont constitués à travers et par l'interpellation idéologique qui leur est adressée, et ne préexistent pas à cette interpellation), Butler (les sujets se constituent en rendant compte d'eux-mêmes, et ne préexistent pas à ce geste du « rendre compte »), Foucault (les sujets ne préexistent pas à leur co-constitution à travers les discours de vérité construits à leur endroit et les rapports de pouvoir dans lesquels ils sont pris) ou encore Derrida (selon qui le droit présume et construit le sujet de droit. On se présente devant la loi avec nos volontés et imaginations, mais sans le droit nous ne serions pas des sujets.)²⁵

L'une des particularités du droit est qu'il s'adresse aux « sujets de droit » en *présupposant* chez eux des capacités d'entendement et de volonté qui en font des sujets moraux. Cette attention ou ce souci de l'intentionnalité des individus – cette intentionnalité fût-elle même fictive - fait partie du mode juridique de construction du réel. En comparaison, le « drame », pour autant que le comportementalisme numérique puisse être considéré comme un « drame », infligé au « sujet » par la gouvernementalité algorithmique n'est pas tant le fait que, n'ayant aucune maîtrise sur les caractéristiques (les traces numériques laissées par nos comportements, y compris les plus triviaux, y compris ceux que nous n'avons même aucune conscience d'avoir adoptés) sur la base desquelles divers « profils » nous sont assignés, nous en perdrons nos capacités d'être moraux, comme le suggérait Giorgio Agamben²⁶, que dans un glissement encore beaucoup plus fondamental. Le « drame » n'est pas tant que la gouvernementalité algorithmique prive l'individu de ses capacités de jugement moral ou éthique, c'est plutôt que *quel que soit l'état de ces capacités*, ce n'est plus à partir d'elles que l'on conçoit de conduire les conduites.

L'enjeu fondamental n'est peut-être pas tant la « conservation » ou la prise en compte d'une moralité des individus, que le maintien des conditions d'une *puissance* des sujets. L'idée que je voudrais défendre est que les « sujets » se définissent moins par la maîtrise de leur intentionnalité (leurs capacités d'entendement et de volonté,

²⁵ Jacques Derrida, « Force of Law : the « Mystical Foundation of Authority » » ; Austin Sarat, « A Prophecy of Possibility : Metaphorical Explorations of Postmodern Legal Subjectivity », *Law and Society Review*, 29:4(1995)

²⁶ Giorgio Agamben, *Nudités*, Payot & Rivages, 2009, pp. 90-91: « Si mon identité est désormais déterminée en dernière analyse par des faits biologiques qui ne dépendent en rien de ma volonté et sur lesquels je n'ai pas la moindre prise, la construction de quelque chose comme une éthique devient problématique. Quel type de relation puis-je donc établir avec mes empreintes digitales ou avec mon code génétique ? Comment pourrais-je assumer et en même temps prendre de la distance par rapport à de telles données ? La nouvelle identité est une identité sans personne, où l'espace de l'éthique que nous étions habitués à percevoir perd son sens et exige qu'on le repense de fond en comble. Et tant que cela ne sera pas le cas, il est tout à fait licite de s'attendre à un effondrement généralisé des principes éthiques personnels qui ont régi l'éthique occidentale pendant des siècles. »

leur moralité...») que par la possibilité, ou le potentiel qu'ils « ont », d'agir ou de ne pas agir, d'obéir ou de ne pas obéir. À la différence de systèmes que l'on pourrait dire de domination – et dont se rapprochent, à cet égard, les systèmes de préemption (dans lesquels, à travers les profils, les individus se retrouvent en position de cibles plutôt que de puissances) - qui séparent les individus de ce qu'ils peuvent ou ne peuvent pas faire, il me semble crucial de souligner que, s'il est une vertu du droit (vertu qui vient de son défaut d'effectivité et de l'incertitude quant au degré de conformité ou de régularité des comportements relativement à la norme juridique), c'est bien qu'il conserve à ses « sujets » leur pleine « puissance ».

Prenons ce que dit Jérémy Bentham dans *De la nomographie*²⁷, à propos de la manière suivant laquelle l'on *produit* de l'obéissance à la loi. Classiquement, « gouverner » avec de la loi consiste à produire une certaine régularité dans les comportements en incitant les individus à choisir, parmi toutes les conduites possibles, c'est-à-dire parmi toutes les choses qu'ils peuvent (qu'ils ont la possibilité de) faire ou qu'ils peuvent s'abstenir de faire, celles qui sont les plus compatibles avec les intérêts de la communauté. C'est par la connexion de deux espèces de lois : l'une qui indique la « direction » souhaitée, adressée aux personnes chez qui l'on cherche à produire des comportements conformes, et l'autre, qui donne la « disposition », c'est-à-dire la sanction, adressée aux juges qui auront à la prononcer dans l'éventualité de la désobéissance à la volonté exprimée par la loi (principale) indiquant la « direction ».

La menace de la sanction (ou la promesse de récompense) n'affecte pas les *potentialités* (ou la puissance d'agir) des individus. Que les personnes, présumées capables d'entendement et de volonté, obéissent à la loi parce qu'après délibération rationnelle ils pensent que les inconvénients associés au risque d'être sanctionnés surpassent les avantages à obtenir d'une désobéissance n'affecte aucunement leur *faculté* d'obéir ou de désobéir. Cette potentialité, ou puissance des sujets, ce que j'ai appelé précédemment du nom de « virtualité », est indépendante de ce qu'ils font effectivement, c'est-à-dire qu'elle est indépendante de toute forme d'actualisation²⁸. Cet élément de virtualité est, me semble-t-il, essentiel pour « définir » ce dont il s'agit lorsque l'on parle de subjectivité dans une perspective non humaniste. Partir de là, de la virtualité, défendre non le sujet, mais une sorte de *puissance subjectivante* nous renforce dans la perspective, évoquée plus haut, d'une inversion du point de vue qui nous permet d'appréhender les choses non plus sous l'angle du contrôle, ni de

²⁷ Jeremy Bentham, *Nomography. The art of Inditing Laws*, ed. Bowring, Edimbourg, [1843], Vol.3, pp. 233-238.

²⁸ Voir notamment Georgio Agamben, *Enfance et histoire. Destruction de l'expérience et origine de l'histoire*, Payot et Rivages, 2002.

l'intentionnalité, mais sous celui de la récalcitrance²⁹, de l'excès du monde sur le réel, de la récalcitrance de la vie à toute tentative d'organisation excessive, et de la production de sens, *toujours a posteriori*, en retard sur les faits, à travers notamment le mécanisme juridique d'interpellation des sujets appelés à « rendre compte ». La possibilité de désobéir, souvent dénoncée comme le résultat de la faiblesse de la loi, participe au contraire de sa dignité, pourrait-on dire.

La « puissance » des sujets tient à leur virtualité constitutive : jamais complètement contenus dans le « présent », ils sont des processus, bien plus que des phénomènes, tendus entre souvenirs et projets, qui ne se cristallisent, pourrait-on dire, qu'aux moments où ils ont à rendre compte d'eux-mêmes sous l'effet d'une interpellation, d'où qu'elle vienne. C'est cette dimension virtuelle ou utopique de l'être humain, il me semble, que le droit protège à travers une construction juridique de la réalité – la qualification notamment – qui est extrêmement sélective, à la différence du comportementalisme numérique. Cette sélectivité, qui ne fait retenir dans le champ de la « réalité juridique », que certains éléments, laisse subsister tout le reste dans *le monde*, et donc dans le domaine de l'incertitude radicale qui est aussi le domaine dans lequel peut surgir de l'événement, du radicalement neuf. Les mécanismes de la prescription (qui font que les infractions s'éteignent d'elles-mêmes, ne peuvent plus être poursuivies, après l'écoulement d'un certain temps), mais aussi, beaucoup plus largement, la qualification des faits par le droit (qui sélectionne, parmi les événements possibles dans le monde, ceux qui *intéressent* le droit, ignorant soigneusement tout le reste) permet notamment que « tout ne soit pas toujours retenu contre nous », et organise *de facto* une sorte de droit à l'oubli par défaut qui permet de relancer les dés, d'éviter que tous nos faits et gestes passés nous soient en permanence imputés au titre d'un destin identitaire.

Dans *L'homme sans qualité*, déjà, Robert Musil suggérait cette primauté de la signification et du *motif*, sur la causalité :

Le motif, c'est ce qui me conduit de signification en signification. Quelque chose arrive, quelque chose est dit : cela accroît le sens de deux vies humaines, ce sens renforce leur union ; mais ce qui se passé, quelle notion physique ou juridique l'événement représente, cela n'a aucune importance,

²⁹ À ce sujet, Antoinette Rouvroy, « Epilogue. Technological mediation and human agency as recalcitrance », in Mireille Hildebrandt & Antoinette Rouvroy (eds.), *Law, Autonomic Computing and Human Agency. Philosophers of Law Meet Philosophers of Technology*, Routledge, 2011, pp. 119-140 ; Antoinette Rouvroy, « Contre la digitalisation de la vie même : éloge de la récalcitrance », *Bruxelles en mouvements*, n°240, 10 septembre 2010, disponible en ligne : <http://issuu.com/iebxl/docs/bem240>

c'est une tout autre affaire.³⁰

Alors que les motifs ne peuvent servir de causes, ils sont néanmoins ce qui donne à nos actions leur sens et leur valeur. Cependant, à part dans le contexte psychanalytique où l'on donne des réponses à des questions qui ne sont pas posées, dans la vie quotidienne, les motifs singuliers ne sont exposés qu'à l'occasion d'une interpellation par autrui. L'interpellation est une sorte de mise à l'épreuve à travers laquelle les motifs et, dans un même mouvement, les sujets prennent « consistance ». C'est à dessein bien sûr que j'utilise ici ce terme de « consistance » qui, en Anglais plus fortement encore qu'en Français, désigne à la fois ce qui « tient ensemble » dans une sorte d'ordre logique fut-ce au milieu du désordre, et ce qui présente une certaine robustesse, une certaine résistance physique.

La gouvernementalité juridique s'éprouve, justement, dans le processus de subjectivation juridique que déclenche l'interpellation qu'elle lance aux individus, la manière qu'il a de s'adresser à eux. En réponse à l'interpellation du droit, les individus se positionnent comme sujets d'un droit qu'ils « éprouvent » en y mesurant leurs « raisons » et « motivations », et en reconnaissant leurs actes comme les leurs propres. Le « motif » ou la « motivation » juridique apparaît ici comme la réponse ou récalcitrance (auto-bio)graphique (reliant entre eux des significations chronologiquement et temporellement disjointes – « filets tendus sur le chaos ») irréductible aux « réseaux de données et de localisations dans des tables actuarielles » qui tiennent lieu de « sujets » à la gouvernementalité algorithmique. Notons que, dans la mesure où les sujets ont à rendre compte de leurs comportements alors même qu'ils n'ont pas nécessairement eu la maîtrise des circonstances qui les ont fait agir de telle ou telle manière, le « motif » qui surgit est peut-être moins de l'ordre de la « représentation », mais de l'ordre de l'ouverture de nouvelles possibilités politiques au lieu même de l'exposition des limites de la représentation et de la représentabilité³¹, dans l'interstice entre *monde* et *réalité*.

J'aimerais donc faire la proposition d'une compréhension nouvelle du sujet de droit, abandonnant la conception juridique classique ancrant la subjectivité juridique dans une conception du sujet rationnel, capable d'entendement et de volonté, maître de son intentionnalité (les théories de la rationalité limitée, mais aussi tout l'héritage antihumaniste de Lacan, Foucault, Fanon, Althusser, Butler, ... nous ont appris à ne plus présupposer les capacités de rationalité et d'autonomie du sujet), au profit d'une

³⁰ Robert Musil, *L'Homme sans qualités*, traduit de l'Allemand par Philippe Jaccottet, Seuil, 1956, vol. II, p. 613.

³¹ Lire à cet égard Judith Butler, *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*, Columbia University Press, 2000.

conception du sujet de droit comme « auteur » et « lieu » de formation de la signification, ou de la « motivation », c'est-à-dire de la production et de l'assignation, *a posteriori*, du sens de l'agir humain, que celui-ci ait été ou non intentionnel. Le geste théorique n'est pas sans conséquence, étant donné la place et le rôle privilégié assigné actuellement à l'intentionnalité par le droit notamment. Se débarrasser de l'intentionnalité, en rappeler le caractère toujours incertain, et souvent mythique, permet de préparer des outils théoriques plus adéquats pour faire face aux nouveaux défis, pour la pensée et pour l'action, que posent les développements technologiques actuels ou annoncés – tels que l'informatique « autonome », les environnements dits intelligents, le « cloud computing », ou encore la robotisation des conflits armés ou de l'aide aux personnes – qui promettent, à des degrés divers, de « distribuer » l'intentionnalité entre humains et dispositifs techniques d'une manière inédite.

Antoinette Rouvroy est chercheuse qualifiée du FNRS au Centre de recherche interdisciplinaire en information, droit et société (CRIDS) chargée de cours à la faculté de droit de l'Université de Namur.

Thomas Berns : « **L'efficacité comme norme** »

L'efficacité semble être devenue une donnée centrale du monde contemporain dans la mesure où elle occupe véritablement l'espace de la norme. Cependant, pas plus la définition canonique de l'efficacité, entendue comme la propriété de ce qui atteint son but, que celle de l'efficience, entendue comme la propriété de ce qui atteint son but au moindre coût ou avec un minimum de moyens, ne me semblent pouvoir rendre compte adéquatement de cet idéal d'une parfaite efficacité ni dès lors de la nouveauté d'une pratique du gouvernement qui se voudrait entièrement soumise à cette efficacité parfaite. C'est d'abord ce paradoxe, que je veux ici tenter de comprendre, et donc aussi la difficulté qu'il y aurait à parler directement d'efficacité, malgré l'apparente simplicité de ce mot, et l'unanimité de l'accord qu'il suscite spontanément quand il y est fait référence. Pour ce faire, il me faudra d'abord compliquer le rapport de la question de l'efficacité à celle de son inscription dans un cadre utilitariste, et montrer qu'il ne s'agit pas simplement de critiquer ce dernier, lequel serait bien plutôt annihilé qu'approfondi par la norme de l'efficacité. Ensuite, et toujours de manière à nourrir un questionnement sur l'efficacité comme norme, je pourrai tenter de penser la différence entre la langue *et* les normes (par exemple ISO) que nous employons pour nous comprendre, avec les types d'efficacité ou de réussite qui leur sont propres. Et dans le creux entre la langue et la norme, j'aurai situé la loi, qui pourra servir ainsi de référence pour penser l'efficacité, en ce qu'elle apparaîtra tout simplement comme son contraire : la loi, ce pourrait bien être le luxe de l'inefficacité ! Enfin, je dois révéler d'emblée le but poursuivi par cet article : dévoiler le moralisme inhérent à toute forme de gouvernement qui fait de l'efficacité sa norme.

Peut-on ne pas être utilitariste ?

L'idée de l'efficacité semble prendre nécessairement place dans une réflexion organisée en fonction des moyens, des fins et/ou des conséquences, et supposant donc la possibilité de distinguer les uns et/ou les autres par un travail de décomposition de l'action qui nous situe globalement dans une perspective conséquentialiste, dominée par le critère du résultat, et s'opposant donc tant à une perspective inquiète de la seule cohérence de l'agent, de ses qualités propres et de son possible accomplissement (la morale de la vertu), qu'à une perspective (dite

déontologique ou kantienne), qui réclamerait exclusivement la définition *a priori* de règles universelles, avec l'obligation absolue du respect de celles-ci. Ce n'est là que le signe d'une pensée émancipatrice, qui se noue dès Hume ou Bentham, et qui, en écartant radicalement tout questionnement sur l'autorisation, la source, ou le motif de l'action¹, permet de mettre l'accent sur le rapport de celle-ci à ses conséquences, et de la sorte à l'utilité sociale ; en regardant les conséquences plutôt que les motifs, ce n'est ni plus ni moins que la catégorie du bien commun qu'on se donnait donc la possibilité de construire. Le bien commun se manifestera alors dans la tentative de définir une valeur partagée, un dénominateur commun aux différents types de conséquences mises en balance, dans le fait d'enchaîner des conséquences, de nature différentes, à une action, de devoir leur chercher une grammaire commune. La question du bien commun pourra s'ouvrir chaque fois qu'est évoqué un type de conséquences contre ceux qui seraient habituellement pris en compte.

Certes on peut mettre fortement en question un tel cadre de pensée, en pointant combien le commun résiste, et en particulier à sa prise en considération *a posteriori*, même anticipée. Quelles conséquences, quelles utilités, quelles fins (le bonheur, la richesse...) sont prises en considération ? N'y a-t-il pas une incertitude fondamentale qui pèse sur tout critère réclamant une anticipation des conséquences ? Ne doit-on pas s'inquiéter, fût-ce désormais pour des motifs écologiques, du fait que ce qui est visé est toujours un maximum, du fait donc qu'une telle pensée utilitariste, quelle qu'en soit la diversité, adopte presque toujours un point de vue maximisateur, que c'est même à cette condition qu'une telle pensée est une véritable éthique, impérative, universelle, partageable, rationnelle, mathématique (permettant de calculer la légitimité d'une action, sans réclamer de consensus sur des valeurs morales), que donc ce qui rend l'utilitarisme éthique est aussi ce qui le rend nuisible pour le bien commun. Ne doit-on pas s'inquiéter du fait qu'une telle pensée, à la différence d'une approche plus déontologique, n'offre pas de garanties absolues quant au respect des plus faibles, des minoritaires ; et que dans un tel cadre, il reste impossible d'écarter définitivement par exemple la torture (et sur cette base, ne doit-on pas rétablir l'exigence de principes de justice, à la suite de John Rawls) ? Ne doit-on pas considérer qu'il s'agit d'une pensée radicalement insuffisante d'un point de vue anthropologique (cfr. le Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales) ? Que beaucoup de situations dans lesquelles la coopération est avantageuse lui résistent (cfr. le dilemme du prisonnier qui pousse à restaurer l'utilité *risquée* de la coopération et de la confiance) ? Qu'il subsiste une « tension » entre les niveaux d'intérêt (l'intérêt individuel

¹ Hume considérait comme propre aux cultures primitives, ce souci du motif de l'action qui finit par faire de l'action elle-même le signe de ce motif ; voir T. Berns, L. Blésin et G. Jeanmart, *Du courage. Une histoire philosophique*, éditions des Belles Lettres, collection Encre Marine, 2010, p. 128-129.

et l'intérêt commun) qui implique d'office un flottement (la tragédie des communs qui seraient nécessairement pillés en vertu d'une logique économique qui suppose la rencontre automatique de l'intérêt privé et de l'intérêt commun, cfr. Elinor Ostrom et ses travaux sur la puissance supérieure de la gestion collective des biens communs) ?

On n'en finirait pas, bien entendu, de relever les critiques pouvant être adressées à l'évaluation d'une action sur la base d'une pesée de son résultat, et je me suis contenté ici de reprendre de manière sommaire les plus attendues parmi celles-ci. Mais en tous cas, elles témoignent les unes et les autres du fait qu'une évaluation de l'action par l'efficacité de son résultat est tout sauf originale et neuve. Surtout, elles montrent combien cette évaluation par l'efficacité ouvre, bien plus qu'elle ne ferme, la possibilité d'un questionnement éthique, au-delà de la seule recherche égoïste de l'intérêt individuel. Et cette possibilité éthique est d'autant plus réelle qu'elle consiste dans la mise en rapport des moyens et des fins, des actions et des conséquences, une mise en rapport qui impose véritablement la prise en considération du bien commun, quand bien même elle l'imposerait sans en permettre la juste définition (comme le montre les critiques énumérées) !

Voici donc notre paradoxe qui commence à se construire : la question de l'efficacité permet bien plus l'ouverture de la question du bien commun que son exclusion ou sa dévaluation ; et le fait qu'elle s'empêche de saisir en quoi consiste le bien commun, comme le laissent entendre une partie des critiques signalées, est la meilleure garantie de la réelle ouverture de cette question du commun qui ne cesse de se construire au gré de la mise en rapport des moyens et des fins, de leur « pesée ».

Des nouvelles normes trop peu utilitaristes ?

Par contre, et corrélativement, rien dans la prise en considération, extrêmement classique, de l'efficacité dans un cadre utilitariste ne semble permettre de rendre compte de ce qu'on perçoit, intuitivement, comme propre au gouvernement de l'efficacité, comme propre à une forme de gouvernement dont la norme serait comme telle et exclusivement l'efficacité au point d'oublier la question du bien commun, et qu'on pourrait, en employant des mots dont le sens reste approximatif, nommer une conception managériale du politique.

Nous devons donc franchir une étape supplémentaire pour voir si l'idée que l'efficacité est comme telle la norme, s'inscrit elle-même encore dans cette perspective conséquentialiste à laquelle nous nous sommes référés jusqu'ici (avec tous les problèmes qu'elle pose), ou si au contraire, cette idée peut être renvoyée à la sortie

d'un tel cadre. Le paradoxe ne serait-il pas que la généralisation de la norme de l'efficacité signifie qu'on n'est plus dans la pensée du résultat précédemment évoquée, avec les possibilités éthiques très nettes qu'elle offrait (*a fortiori* si on se refuse à la traiter de manière trop simpliste, bref si on se méfie de toute saisie définitive quant à ce qu'est le bien commun), mais plutôt dans le retour de cela même qu'elle semblait exclure : un moralisme, l'idée qu'il faut nécessairement conduire les comportements individuels et collectifs, qu'il faut veiller à leur bonne conduite, c'est-à-dire une morale de la docilité, mais développée à outrance dès lors qu'elle se donne la possibilité d'agir sur l'entièreté des comportements, de prendre en considération l'entièreté du réel pour en faire une question de gouvernement. Cette morale de la docilité pourrait être développée à outrance dès lors aussi qu'agir sur l'entièreté des comportements signifie que l'efficacité normative ne se mesure plus dans un champ dont le point de repère serait dessiné par la loi (avec les limites que celle-ci dessine d'office pour évaluer notre responsabilité tout autant que sa propre efficacité) comme moyen d'action sur nos comportements, mais dans un champ dans lequel les normes elles-mêmes sont efficacement produites à partir de nos comportements.

Ce qu'il s'agit ici de tenter d'affronter et de comprendre, et qui nous mettra face à ce moralisme, c'est en effet une sorte d'auto-finalisme de la norme : la loi de l'efficacité, ou l'efficacité devenue loi, signifierait désormais que la norme se vise elle-même. Une norme efficace ne serait alors précisément plus une norme qui atteint son résultat, comme si celui-ci lui était encore extérieur, mais une norme qui réussit dans sa normativité même, qui fait de sa réussite normative sa seule question. En d'autres mots, c'est la seule réussite du processus normatif lui-même qui serait en jeu. Ceci est précisément l'opposé de l'idée selon laquelle on peut constater qu'une réalité extérieure est atteinte de manière optimale ou qu'elle peut être reportée à un projet et au déploiement minimal d'une série de moyens. Mais c'est dès lors aussi l'ouverture d'une normativité outrancière, sans limite.

Comment aller au-delà de cette suite d'intuitions témoignant d'une inadéquation de l'idée de l'efficacité comme norme au cadre conséquentialiste dans lequel on la situe spontanément ? Comment abandonner ce cadre qui seul semblait pouvoir structurer la pensée de l'efficacité (au point d'en faire une notion anodine, secondaire, puisque toujours prise dans le dialogue des moyens et des fins), pour affronter véritablement l'idée d'une centralité de l'efficacité, d'une efficacité devenue norme ? Car tel serait le prix exigé pour comprendre l'idée que la norme ne vise plus que sa propre réussite, sa propre puissance² : pour considérer l'efficacité comme la référence

² A un stade encore intuitif, ceci semble devoir nous coincer à mi-chemin entre deux types de réalité, celle du système naturel (le système digestif, par exemple), et celle du système artificiel (les règles, les conventions, le fruit d'un accord, d'un projet...), dans la mesure où l'efficacité comme norme est

centrale des pratiques de gouvernement, nous devons cesser de la réfléchir dans un cadre conséquentialiste qui laissait entendre que l'action a une valeur par ses conséquences dans le réel. On pourrait aller jusqu'à poser que l'efficacité devenue norme *signifie* qu'on parvient à apprécier la réussite normative indépendamment de ses conséquences sur et dans le « réel » ; ou plutôt, qu'on parvient à apprécier cette réussite à travers un rapport au réel qui ne se situe plus au niveau des conséquences.

Où trouver alors des normes parfaitement efficaces ? Éthique et parole

L'exemple que je voudrais d'abord proposer pour nous aider à envisager une forme d'efficacité extirpée du cadre conséquentialiste, m'est inspiré par un récent ouvrage de Giorgio Agamben sur le serment pris en considération à partir de sa présence dans le monde romain, en ce qu'il y serait l'acte originaire, qui, en deçà même du religieux et du juridique, sacre ou autorise véritablement le langage³.

Avant même de faire appel aux réflexions d'Agamben sur le serment, notons déjà que cet acte normatif bien spécifique est considéré comme le type même d'acte *formel* que la Modernité – sans doute dans ce qu'elle a à la fois de chrétien et de libéral – a voulu et a pu effacer radicalement de son champ normatif : aucun acte formel ne doit plus s'ajouter à la volonté individuelle pour que celle-ci signifie quelque chose, pour qu'elle engage, qu'on soit considéré comme étant sous le regard de Dieu ou dans une situation de marché. Reflet de la volonté individuelle, la parole suffit, sans avoir besoin d'être appuyée par un serment ; elle est *d'office* sacrée. Le serment serait alors ce que notre Modernité ne cesse de présupposer (puisque la parole serait définitivement sacrée), mais comme une sorte d'évidence vers laquelle nous n'aurions plus à revenir, que nous n'aurions pas à penser⁴, comme si nous pouvions nous contenter de ce qui s'y est substitué (le droit).

En quoi consiste le serment, tel qu'abordé par Agamben, et tel que permettant, comme on vient de le dire, de rendre la parole sacrée ? Le serment consiste à affirmer que ce que je dis est vrai ; c'est-à-dire que mes mots correspondent à la réalité, à ce

précisément ce qui ne vaut parfaitement pour aucune d'elles : la première, trop indépendante de l'action humaine, et n'étant donc pas assez normative pour mettre en jeu la question de l'efficacité ; la seconde rendant l'efficacité toujours trop secondaire, au profit d'arguments comme la justice, la validité, la légitimité, le consensus...

³ Les réflexions suivantes sont donc pour une large part librement inspirées de Giorgio Agamben, *Le sacrement du langage. Archéologie du serment*, Vrin, 2009, un texte qui toutefois ne traite en rien de la question de l'efficacité.

⁴ Voir sur ce point T. Berns, « Les contrats du souverain », in : *Repenser le contrat*, G. Lewkowicz et M. Xifaras (éd.), Dalloz, Paris, 2009, p. 29-38.

qu'ils veulent ou à ce que je veux dire. À ce titre, le serment garantit globalement l'existence d'un rapport entre les mots et les choses. Apparaissent alors non seulement la dimension éthique de cet acte, mais aussi le caractère premier de cette dimension éthique, de l'éthique comme telle (par rapport au religieux, au juridique, etc.) : le serment assied la confiance entre les hommes, en garantissant le langage. Il assied une confiance primordiale à laquelle on ne peut renoncer sans renoncer à toute possibilité de jugement. Il désigne une assurance originaire, entre savoir et croyance, cet entre-deux que Wittgenstein exprime en se demandant s'il sait ou s'il croit qu'il s'appelle Ludwig Wittgenstein⁵ : non pas une certitude, ni logique, ni empirique (ou constative), mais quelque chose comme une règle du jeu, une foi, un engagement.

En quoi ceci nous permet-il de mieux comprendre ce que serait une efficacité pure ? Dans la mesure où l'efficacité est précisément ce qui définit ce type d'acte normatif. D'abord, ce que doit garantir le serment, et qui échappe fondamentalement à toute certitude logique et empirique (qui ne se déduit ni ne se constate), c'est toujours l'efficacité du langage, sa réussite, cette réussite qui fait qu'il s'agit de langage (ce qui fait que nous nous sommes compris, non seulement que si je demande une pomme, je peux m'attendre à recevoir le fruit considéré comme correspondant à ce nom, mais aussi que si je parle de ma douleur ou de ma joie, je peux parfois croire que mon interlocuteur les comprend).

Pour autant, le langage n'est aucunement le résultat du serment : le serment est en quelque sorte immanent à l'efficacité de ce qu'il garantit. Cette immanence est ce qui pour moi témoigne du caractère premier de l'éthique (au sens spinoziste, débarrassée de toute illusion finaliste donc) : parler, c'est toujours aussi faire un serment, sans être d'aucune manière réductible au résultat d'un serment. Et toute perte de confiance signifie simplement et immédiatement qu'on ne se comprend plus.

⁵ Mais le serment désigne alors aussi cet entre-deux paradoxal dans lequel on est chaque fois qu'on tente de communiquer une expérience privée, c'est-à-dire chaque fois qu'on éprouve la joie d'avoir pu communiquer celle-ci ou, inversement, le sentiment de la difficulté voire de l'impossibilité d'une telle communication, un type de communication que précisément les auteurs qui font de celle-ci un enjeu central de la politique oublient de questionner : car il s'agit de l'expérience d'un commun qui résiste précisément à toute référence à un idéal de communication non perturbée, parce que la perturbation est justement bien trop là, bien trop constitutive, parce que aussi, la langue commune, ou la langue comme ce qui est commun, comme ce commun qui serait mis en jeu, renvoie à des réalités bien trop particulières et résistantes à toute universalisation. Ce qu'il s'agirait ici d'analyser, c'est le type de commun mis en jeu lorsqu'on parvient, et pour qu'on parvienne par exemple à parler de sa douleur, de son « anormalité », de sa dépendance, peut-être d'un sentiment, d'une indignation, etc. Précisément ce qui pourrait être l'entame d'une politique, et qui, me semble-t-il, nous met, épisodiquement, dans des situations éthiques (ces questions, que je ne peux ici qu'ouvrir, furent l'objet d'une discussion amicale avec Pascal Houba et Yves Citton, durant laquelle nous cherchions les uns et les autres à dire quelle était la nature de ce commun tellement spécifique que nous mettions à ce moment-là en jeu).

Bref, la norme est immanente à son résultat.

Mais on doit encore aller bien plus loin, pour considérer maintenant qu'un serment n'est un serment que s'il est dès lors doué d'une puissance véritablement intrinsèque, d'une force propre. C'est pour témoigner de ceci, me semble-t-il, qu'Agamben rapporte un texte absolument exemplaire de Cicéron dans lequel celui-ci tente de cerner la nature du serment, dont le viol consisterait à profaner la foi (ou la confiance, *fides*). Voici ce passage crucial, que je cite (et traduis) à mon tour :

« Sed in iure iurando non qui metus sed quae vis sit, debet intellegi »

« Mais dans un serment, il ne faut pas comprendre ce qui est à craindre, mais quelle est sa force ».⁶

On le voit, le propre du serment est ici de ne renvoyer qu'à lui-même : nulle crainte n'en justifie le respect, nul arrière-monde, nulle finalité extrinsèque dont cette crainte et cet arrière-monde seraient les expressions, pourrait-on ajouter. Seule sa force propre le porte lui-même. Voilà l'efficacité : Agamben traduit d'ailleurs ici *vis* par *efficacité* ! Et s'il s'agit en effet d'efficacité, c'est dans la mesure où aucune extériorité, ni en amont, ni en aval, ne subsiste dans une tel acte normatif : il n'y a pas de sanction, ni donc de garantie extérieure, pas de crainte d'un dieu qui supporte ce type de norme, seulement cette force qui lui est propre.

Surtout, cette force est invasive. Sa portée est en effet toujours double, et ce dédoublement, qui est propre à un tel moment normatif, est ce qui fait qu'on doit parler de force et d'efficacité : cette force permet en effet au serment de se garantir lui-même, d'être quelque chose qui se tient, *et* en même temps elle lui permet de garantir une parole (et l'on pourrait alors poursuivre : elle permet une action commune, elle permet une politique, etc.). Impossible dès lors aussi de savoir si je comprends ou crois comprendre ta douleur ou ton indignation parce que tu me la racontes, *ou* parce que tu me dis que c'est vrai. De même, s'il faut présupposer un serment – et pas du tout un contrat – ce n'est évidemment pas comme un acte identifiable en amont de chacun de nos échanges pour les garantir, mais plutôt comme ce dont je réponds toujours en parlant et dès que je parle.

On doit même aller plus loin, en prenant au sérieux le *sed* qui ouvre l'affirmation de Cicéron : *contrairement à ce qu'on croit*, le serment repose sur un force qui lui est propre, bien plus qu'il ne bénéficie de l'appui de forces extérieures, religieuses ou juridiques. Autrement dit, il est possible que certaines choses jouissent de leur propre

⁶ Cicero, *De Off.* III, xxix, 104.

puissance (c'est ce que pour ma part je qualifie ici d'éthique), alors même que spontanément nous attribuons cette puissance à des forces extérieures ; alors même, aussi, que nous ne cessons d'ajouter à cette puissance propre, à cette efficacité d'une confiance partagée, des Dieux et des institutions. Le passage de Cicéron est donc crucial à ce titre : dans le fait de proclamer qu'une confiance strictement humaine est possible, et que parfois les Dieux et les institutions se contentent de doubler celle-ci ; ou de s'y substituer ! Et qu'il faut donc rechercher cette puissance humaine derrière les Dieux et les institutions.

Nous nous trouvons donc là précisément face à l'expression d'une efficacité, d'une efficacité « pure » puisque sans garantie hors d'elle-même. La « force » ou l'efficacité de ce type de norme relèvent ainsi d'une logique de la puissance (*potentia*) plutôt que d'une logique du pouvoir (*potestas*)⁷. Elle désigne une dynamique d'immanence, d'identité, de simultanéité de la cause à ses effets : la force est le fait même de l'effet. Là où au contraire le pouvoir présuppose une transcendance, la force d'une garantie, éventuellement pourvue de sanction (Dieu et la colère, la loi, la prison et les forces de l'ordre), et réclame dès lors un fondement indépendant de l'action du pouvoir, et de ce sur quoi le pouvoir agit ou *doit* agir. Ce sont donc deux manières bien différentes de dire l'efficacité qui prendraient place dans ces deux cadres. Voyons maintenant comment l'une se substitue à l'autre.

Le fond d'inefficacité qui justifie la loi

Nous pouvons maintenant en effet continuer à camper le champ normatif, en situant la norme juridique par rapport à cette norme exemplairement efficace qu'est le serment, avec la charge éthique qui la nourrit, et ce, à nouveau, en rebondissant sur quelques suggestions de Giorgio Agamben.

Agamben annonçait en effet clairement la couleur : la démultiplication des institutions et des dispositifs juridiques, qu'on peut considérer comme une technicisation du serment, assortie à des garanties (sanctions, procédures, formalités juridiques...) qui étaient, comme on l'a vu, étrangères à ce dernier, découle d'une rupture du « lien éthique – et non simplement cognitif – qui unit les mots, les choses et les actions humaines » (p. 109) et qui constitue la substance même du serment. Cette rupture induit une légifération de la vie elle-même, de cette vie sur laquelle toute prise efficace serait défaite (légifération de la vie qui elle-même présuppose toutefois le

⁷ Voir à ce sujet Pierre Macherey, *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, éditions La Fabrique, 2009.

caractère d'emblée sacré de la parole, comme je l'ai fait remarquer plus haut).

On pourrait peut-être même considérer que c'est cela la souveraineté, telle qu'elle s'impose à la fin du XVI^e siècle avec Bodin, et ensuite avec Hobbes. C'est cette rupture du lien éthique que la souveraineté prend en charge, compense, accentue, bref qu'elle désigne : la souveraineté, c'est-à-dire l'idée même que la puissance pourra désormais se comprendre comme le pouvoir de changer absolument et à tout moment ce qui nous lie, bref de changer la loi⁸, avec l'inconstance que cela donne à penser, ne doit-elle pas en effet être précisément considérée comme le signe d'une impuissance première ? Faire de la souveraineté le principe premier du politique, ce qui lui assure une unité contre par exemple la division dans laquelle Machiavel avait voulu l'inscrire⁹, ne serait-ce pas avant tout le signe d'un manque de puissance, à savoir d'une incapacité à s'enraciner dans l'histoire, à entrer dans les cœurs et les corps des sujets¹⁰ ?

C'est précisément ce que semble indiquer la fameuse lettre de Descartes à Mersenne du 15 avril 1630 avec les différentes analogies qu'elle dessine entre le pouvoir de Dieu et celui du roi. L'un et l'autre sont les vraies sources des lois : le premier de celles, mathématiques, de la nature, le second de celles de son royaume ; Dieu pourrait donc parfaitement « changer » les vérités, tout « comme un roi fait ses lois ». Mais en même temps, les vérités mathématiques, elles, sont « innées *en notre esprit* » (et trouvent donc leur source dans la volonté de Dieu) de la même manière « qu'un roi imprimerait ses lois *dans le cœur* de tous ses sujets, *s'il en avait aussi bien le pouvoir* »¹¹. Au-delà de l'analogie qui unit la souveraineté de Dieu et celle du prince, on voit ainsi apparaître ici le moment précis où elle s'arrête, et donc ce qui semble être véritablement spécifique à la seconde : faire la loi, avoir le pouvoir de la changer, certes, *mais pas* celui de l'imprimer dans les cœurs. Cette incapacité n'entache cependant en rien le pouvoir du prince. Au contraire : on pourrait même dire que la nécessité de mesurer sa puissance à son pouvoir de changer la loi est corrélative à son incapacité à en imprimer le contenu dans le cœur de ses sujets, comme, à l'opposé, Dieu peut le faire avec les vérités mathématiques. Et donc,

⁸ « La première marque du prince souverain, c'est la puissance de donner loy à tous en général, et à chacun en particulier [...] sans le consentement de plus grand, ni de pareil, ni de moindre que soy », Jean Bodin, *Les six livres de la République*, (Fayard, 1986), Livre I, Chapitre 10, p. 306. Sur la souveraineté chez Bodin, voir T. Berns, *Souveraineté, droit et gouvernementalité. Lectures du politique à partir de Bodin*, Léo Scheer (collection « Non et non »), Paris, 2005

⁹ Voir T. Berns, *Souveraineté, droit et gouvernementalité...*, op. cit., p. 55 et suivantes.

¹⁰ Pour un très beau diagnostic spinoziste de ce type, voir Nicolas Israël, « La souveraineté des droits de l'homme », in J. Allard et T. Berns, *Humanités*, 2005, Editions Ousia, p. 191-201.

¹¹ Descartes, Lettre à Mersenne du 15 avril 1630, *Œuvres philosophiques*, éd. Alquié, Classique Garnier, 1988, p. 260 (je souligne).

l'obéissance inconditionnelle que nous devons aux lois (leur fondement mystique dirait Montaigne) est elle-même tout aussi corrélative à cette impossibilité de s'inscrire dans nos cœurs. En filigrane de la souveraineté politique, il y a fondamentalement cette impossibilité.

... ou encore cette inefficacité. C'est là une évidence qu'on oublie souvent de rappeler : la loi, en ce qu'elle trouve son fondement dans le principe de souveraineté, repose sur l'aveu et la prise en charge d'une non-efficacité.¹² Sa puissance (changer la loi, être obéie inconditionnellement) s'exprime dans le fait même de parer à sa faiblesse (ne pas conquérir les cœurs). C'est ce qu'annonçait aussi le passage de Cicéron (rendant manifeste qu'il ne s'agit bien sûr pas d'attribuer simplement à chaque époque la réalité d'un genre de norme mais plutôt des manières idéales de la réfléchir) : à la force propre du serment, nous croyons toujours devoir substituer les forces extérieures de l'institution ou de la religion.

L'efficacité devenue norme ou l'éthique singée : reconquérir les cœurs et les esprits

Le champ normatif ainsi organisé, on peut tenter d'y situer ces nouvelles pratiques de gouvernement qui feraient de l'efficacité leur norme et qui dès lors viseraient exclusivement à leur propre réussite normative : il s'agirait en somme d'extraire la loi du fond d'inefficacité sur laquelle elle est bâtie. Ou d'extraire l'efficacité normative du fond éthique qu'elle suppose. Et ce pour re-conquérir les cœurs et les esprits, ou encore pour être à nouveau efficace.

Commençons par un détour simplement indicatif pour penser ce déplacement ; indicatif par le fait qu'on va retrouver le vocabulaire cartésien, mais précisément pour restaurer ce que celui-ci considérait comme inatteignable, ce dont le deuil justifiait la souveraineté du prince : toucher les cœurs et les esprits ! Pour comprendre de manière emblématique le retournement face auquel nous nous trouverions par rapport au modèle juridique de la loi qui vient d'être esquissé, en ce qu'il est bâti sur un fond d'inefficacité, on peut en effet partir des changements produits, sur un terrain voisin, celui de la guerre : dans le cadre des réflexions sur les nouvelles formes de guerre ou d'interventions militaires (pacification, *nation building*, lutte contre le terrorisme, ...), plus ou mieux soucieuses de leur efficacité, on peut constater un déplacement du centre de gravité ; non plus le front séparant les ennemis, comme dans la guerre

¹² *A contrario*, la grande force des lectures foucaaldiennes du politique et leur capacité à poser sur une multiplicité de niveaux la question de l'efficacité résident dans le soin que Michel Foucault a apporté à déjouer sans cesse le grand piège de la souveraineté (voir sur ce sujet l'article de Géraldine Brausch dans le présent volume, ainsi que mon livre *Souveraineté, droit et gouvernementalité*, *op. cit.*, p. 21-49).

clausewitzienne, mais la population. Ce changement transite par la valorisation d'un ensemble de savoir-faire, trouvant ses racines dans les pratiques de guerre coloniales et de contre insurrection, centré sur la donnée population, et dont l'enjeu majeur, incessamment répété, est la conquête « des cœurs et des esprits » (*hearts and minds*) des populations¹³, c'est-à-dire précisément ce qu'on devait considérer comme non acquis, comme impossible, et comme sans enjeu dans le cadre de la réflexion centrée sur la souveraineté, voire comme dangereux par la confusion que cela aurait instauré quant au statut des cibles de la guerre.

Sur cette base indicative, nous pouvons donner quelques facettes de la tentative contemporaine de gouverner efficacement, c'est-à-dire d'extraire la loi de son fond d'inefficacité, ou d'extraire la norme de son fond éthique, et, au vu de cette double extraction, cerner ainsi une pratique de gouvernement qui ne se pense plus de manière transitive, comme le projet de gouverner le réel, de le modeler, mais plutôt comme le fait de gouverner *à partir du réel*¹⁴.

Les normes, dont l'efficacité est devenue l'enjeu central au point d'occuper tout l'espace de la norme, sont des normes qui se présentent comme objectives - qu'elles le soient effectivement ou pas importe peu - et trouvent dans cette prétention à l'objectivité la source de leur puissance. En d'autres mots, les dispositifs normatifs sont construits, sont « montés » comme des expressions du réel.

Donnons trois facettes majeures de cette adhérence au réel propre aux dispositifs normatifs contemporains :

ils ont souvent la forme d'une définition des choses, d'une spécification technique ou encore d'une certification reposant sur la conformité à ce qui apparaît comme la définition type d'un élément de notre réalité (l'exemple le plus évident est celui de la norme ISO) : la norme n'est plus qu'une « spécification technique [...] dont l'observation n'est pas obligatoire » mais qui est approuvée par un « organisme reconnu » pour son « activité normative »¹⁵. Idéalement, il s'agit seulement de dire ou de reconnaître les choses telles qu'elles sont, et non telles qu'elles devraient être, au point de pouvoir se défaire de toute force obligatoire.

Inscrits dans une rationalité actuarielle, ils sont souvent nourris, accompagnés,

¹³ Voir sur ce sujet Christian Olsson, « Guerre totale et/ou force minimale ? Histoire et paradoxes des 'cœurs et des esprits' », *Cultures et Conflits*, n° 67, 2007, p. 35-62.

¹⁴ Pour des développements un peu plus amples sur ce sujet, voir mon livre *Gouverner sans gouverner. Une archéologie politique de la statistique*, PUF, 2009 ou l'article que j'ai écrit avec A. Rouvroy, « Le nouveau pouvoir statistique », in *Multitudes*, 2010, n°40, p. 88-103.

¹⁵ Directive 98/34/CE du Parlement européen et du Conseil.

justifiés, renforcés, corrigés par des techniques statistiques, et d'autant mieux par des nouvelles techniques statistiques comme le *datamining*, qui permettent de les présenter comme étant en effet l'expression même de la réalité¹⁶. De ce point de vue, on peut dire qu'on est face à un renversement de la structure normative elle-même : il ne s'agit plus tant de rendre les individus et leurs comportements conformes aux normes, mais surtout de penser des normes conformes et adaptées aux individus et à leurs activités... c'est-à-dire qui apparaissent comme étant leur expression. Plutôt que de discipliner les individus, disciplinons les normes !

Ils mettent avant tout en demeure ceux sur qui ils portent de rendre compte de leurs propres activités (individus, entreprises, centre de recherches,...). Un des principaux outils normatifs est en effet le rapport, qui permet ensuite le déploiement d'autres pratiques normatives plus spécifiques comme l'évaluation, le classement, etc. Il y a là, semble-t-il, un fond commun à la plupart des contextes normatifs contemporains, qu'il est urgent de questionner, et qui se déploie en exploitant d'une nouvelle manière le modèle de l'aveu ou de la confession¹⁷.

Définir le réel, en faire sortir les normes, inciter chacun à faire rapport de ses activités, voilà les trois enjeux, bien sûr croisés, des nouvelles formes de normativité, qui leur permettent d'être pensées comme immanentes au réel. Qui permettent aussi aux actes de gouvernement d'apparaître comme fondamentalement habités par la retenue, par une sorte de rationalité limitée qui en réalité assure la puissance même de ces actes ainsi que leur démultiplication, qui, en d'autres mots, donne la possibilité de gouverner d'autant plus, de gouverner sans fin (dans les deux sens du termes). La trivialité apparente d'un gouvernement qui répéterait le réel, qui lui adhérerait parfaitement, est renforcée par l'idéal de son invisibilité : une norme efficace est une norme qui n'apparaît même pas (et qui à ce titre échappe au débat, bien entendu). Ceci est exemplairement relayé par la littérature de la Commission européenne : « La plupart des biens et des services dont nous disposons aujourd'hui sont soumis à des normes, ce dont on ne se rend généralement pas compte. Telles des forces invisibles, les normes veillent au bon ordre des choses »¹⁸.

Cette discrétion des normes est justement ce qui permet de tout gouverner ;

¹⁶ Voir « Le nouveau pouvoir statistique », *op.cit.*

¹⁷ Voir les deux articles que j'ai écrits avec G. Jeanmart, « *Reporting/ Confession* », in *Multitudes*, n° 36, 2009 et « Le rapport comme réponse de l'entreprise responsable : promesse ou aveu (à partir d'Austin et Foucault) », *Dissensus*, 3, 2010, pp. 117-137, <http://popups.ulg.ac.be/dissensus/document.php?id=701>

¹⁸ Communication de la Commission au Conseil européen, « Intégration des aspects environnementaux dans la normalisation européenne ».

elle répond au besoin, diagnostiqué par Agamben, d'assumer la rupture du lien éthique entre les mots et les choses, entre les paroles et la vie, qui implique de régler leur rapport, mais d'une nouvelle manière. Régler le rapport des mots aux choses, non plus sous la forme massive, inefficace et limitée de la loi, en prétendant pouvoir absolument façonner le réel lui-même, mais à l'aide d'une multiplicité infinie de normes qui ne cessent d'émerger du réel, c'est-à-dire qui disent ce qui est, qui disent comment désigner adéquatement chaque aspect de ce qui est, en parodiant, en singeant incessamment ce serment constitutif du langage dont nous avons parlé.

Car le corrélat immédiatement vérifiable de cette disciplinarisation des normes elles-mêmes dont nous avons parlé est le fait que l'espace politique équivaut ainsi à un marché de la norme, à un espace de guerre incessante des normes (entre des manières de certifier, de classer, de compter, de mesurer, etc., ou plus globalement entre des manières de dire le réel, entre des langages). Et dans ce cadre, la norme efficace, c'est alors précisément la norme qui permet de sortir de cette guerre des normes qu'on produit, c'est-à-dire une norme qui assure une convergence normative.

Et on voit alors que si l'idéal est bel et bien de produire une norme aussi directement efficace que celle qui sous-tend le langage, une norme qui permettrait de dire ce qui est (à l'inverse de la loi qui dit seulement ce qui doit être), et même ce qui change, cette norme veut et doit toujours plus répondre à l'absence de ce lien éthique que le langage pour sa part présuppose, à une absence de ce commun dont il était pour sa part l'expression. On voit surtout la différence de réussite propre à ces deux modèles d'efficacité (qui cernent le modèle d'inefficacité dont la loi était l'expression), avec les deux types de prises en considération du rapport du langage au réel qu'ils supposent : dans un cas, nous pouvons nous comprendre, dans l'autre nous sommes sujets à des normes convergentes.

Thomas Berns (1967) est chargé de cours en philosophie politique et en éthique à l'Université Libre de Bruxelles. Après avoir été longtemps chercheur au Centre Perelman de philosophie du droit (www.philodroit.be), il dirige maintenant le PHI – Centre de recherche en philosophie de l'Université Libre de Bruxelles : <http://phi.ulb.ac.be/index.php>. Philosophe du politique, du droit et des normes au sens large, il est l'auteur de *Violence de la loi à la Renaissance* (Paris, Kimé, 2000), *Droit, souveraineté et gouvernementalité* (Paris, Léo Scheer, 2005), *Gouverner sans gouverner. Une archéologie politique de la statistique* (PUF, 2009) et le co-auteur de *Responsabilités des entreprises et corégulation*, (Bruylant, Bruxelles, 2007) et de *Du*

courage. Une histoire philosophique (Éditions des Belles Lettres, 2010). Ses travaux actuels portent, outre sur la pensée politique à la Renaissance et au seuil de la modernité, sur la question générale de la guerre, sur la notion de confiance, sur les nouvelles formes de normativité et de contrôle statistiques, ou encore sur le gouvernement par le rapport... Il est secrétaire général de l'Institut interuniversitaire Renaissance et Humanisme (Bruxelles), membre des comités de rédaction des revues *Multitudes* (Paris) et *Dissensus* (Liège), et du « Conseil de la transmission de la mémoire » (Communauté Française de Belgique).

varia

Manuel Cervera-Marzal : « **Vers une théorie de la révolution non-violente** »

On peut aborder la question de la « révolution non-violente » d'au moins deux manières. Soit, en mettant l'accent sur le second terme de l'expression, on s'interroge sur la nature « politique » de la non-violence : est-elle réactionnaire (bourgeoise, disait Fanon), réformiste (comme le soutient Rawls) ou révolutionnaire ? Soit, en nous focalisant à l'inverse sur le premier des deux termes, la question devient : étant entendu que tout ou presque a déjà été dit et expérimenté du côté de la version « violente » de la révolution, une révolution *non-violente* est-elle historiquement possible, théoriquement concevable et, le cas échéant, quel sens donner à cette notion et quelles sont les caractéristiques de ce phénomène ? Tel est le problème que cet article souhaiterait éclaircir.

La conception dominante veut que la violence soit un phénomène inhérent à tout processus révolutionnaire¹. Charles Tilly inclut la violence dans sa définition de la révolution. Mais avant lui Mao annonçait déjà que cette dernière ne serait pas un dîner de gala. Pour le citoyen ordinaire comme pour le chercheur en sciences sociales, violence et révolution sont indissociables. Leur lien a beau être morganatique, il ne saurait être rompu. Mais cette évidence – comme toute évidence d'ailleurs – doit être questionnée. Alain Rey, linguiste et lexicographe, nous rappelle que si la révolution est histoire, le mot « révolution » a lui aussi son histoire. L'événement de 1789 est le grand repère symbolique qui modifie les conditions de l'emploi de ce vocable et les

¹ Nous nous abstenons de donner une définition unique de la « révolution », puisque cet article a précisément pour but de reconceptualiser cette notion en intégrant la perspective non-violente, et parce que les différents auteurs abordés n'entendent pas ce terme de la même manière. Néanmoins, par souci d'homogénéisation, nous pouvons affirmer qu'ils s'accordent tous *a minima* pour reconnaître dans la révolution un processus de transformation radicale des structures politiques et sociales d'une communauté politique donnée.

contenus du signifiant. La Révolution française a significativement contribué à donner au terme de « révolution » la dimension violente, brutale et sanguinaire qu'on lui adjoint généralement aujourd'hui. En Angleterre et en Russie, le déclenchement de la guerre civile en 1643 par les Têtes rondes de Cromwell et le renversement du Tsar en 1917 ont joué le même rôle que 1789 pour les Français. Le caractère historique du lien symbolique entre violence et révolution a pour effet d'ouvrir à la possibilité de rompre cette alliance. Mais, bien plus encore, l'histoire du XXe siècle a donné naissance à une nouvelle forme de révolutions, qualitativement différente du modèle jacobin-bolchévique. Le fait que, lors des quarante dernières années, cinquante des soixante-sept renversements de régimes autoritaires aient abouti grâce à la résistance civile non-violente² impose de redéfinir la notion de révolution en la détachant de celle de violence. Les chercheurs en science politique – hormis quelques-uns, parmi lesquels Gene Sharp aux États-Unis, Timothy Garton Ash en Angleterre, Etienne Balibar et Hourya Bentouhami en France – n'ont pas encore pris la mesure de cette tâche. C'est sur Martin Luther King lui-même qu'il faut nous focaliser puisqu'il est, à nos yeux, le véritable initiateur de l'idée de « révolution non-violente », comme en témoigne l'ouvrage éponyme traduit en français en 1963³. Cependant, avant d'explorer plus en détails la conception kingienne de la révolution et le dispositif conceptuel dans lequel elle s'insère, nous souhaiterions présenter et discuter les élaborations théoriques des quatre chercheurs mentionnés à l'instant. Les contributions scientifiques à la notion de « révolution non-violente » sont trop rares pour que nous nous permettions de ne pas les mentionner.

A) Tour d'horizon des théorisations académiques de la révolution non-violente

1/ Analyse phénoménologique : le modèle anglo-saxon

Gene Sharp et Timothy Garton Ash proposent une *approche phénoménologique* du concept. Elle vise à saisir les critères et à identifier les caractéristiques d'une révolution non-violente. En cela, elle se distingue de *l'approche philosophique* à la française qui, plutôt qu'une description, cherche à comprendre les conditions philosophiques de la révolution non-violente et la dynamique qui la sous-tend.

Gene Sharp, dans un article fondateur daté de 1959⁴, élabore une typologie des différentes formes d'action non-violente et de résistance civile. Son effort de

² ACKERMAN, Peter, *A Force More Powerful*, New York, Palgrave, 2001

³ KING, Martin Luther, *Révolution non violente*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2006

⁴ SHARP, Gene, « The meanings of Non-violence, a typology », *The Journal of Conflict Resolution*, Vol. 3, No. 1, Studies from the Institute for Social Research, Oslo, Norway (Mars 1959), pp. 41-66

distinction – même s'il révisera plus tard sa typologie – fut salutaire en ce qu'il vint mettre de l'ordre dans la confusion généralisée à propos des formes que peut prendre la « non-violence générique ». Parmi elles, il place, en neuvième et dernière position, la « révolution non-violente ». Elle est selon lui la manifestation historique la plus récente de l'action directe non-violente. Aussi ne s'agit-il pas d'une idéologie ni d'un programme fixé, mais d'une « pensée en développement » et d'une pratique politique encore expérimentale. L'idéologie qui la soutient puise sa source au croisement de trois traditions politiques : une certaine forme de pacifisme telle qu'on la trouve chez Tolstoï et les quakers, la doctrine du satyagraha de Gandhi, et les idéologies de la révolution sociale telles que le socialisme et l'anarchisme. En se fondant sur ce socle théorique, les « révolutionnaires non-violents » cherchent, au niveau pratique, à réaliser des changements sociaux, économiques et politiques radicaux par des moyens qui rejettent à la fois l'action parlementaire et l'emploi de la violence. Cependant fait remarquer Sharp, la nature incomplète du programme et de l'idéologie de la révolution non-violente handicape fortement la diffusion de cette nouvelle forme d'action collective, en particulier dans les pays occidentaux. Cinquante ans plus tard, nous ne pouvons que souscrire à ce constat.

De son côté, en conclusion d'un ouvrage collectif ambitieux visant à renouveler le programme de recherche international sur l'action non-violente⁵, Timothy Garton Ash fait valoir que, depuis 1960, les phénomènes de résistance civile – lors desquels le peuple agit en masse pacifiquement, que ce soit dans la rue, par des grèves, des sit-ins ou d'autres formes de manifestations – ont aidé à redéfinir la révolution dans un sens « non-violent ». Cette multiplication de révolutions sans violence est perceptible dans le champ sémantique des adjectifs qui lui ont été successivement accolés ces dernières décennies : révolution auto-limitée, évolutive, des œillets, de velours, de jasmin, chantante, dansante, rose, orange, négociée, électorale, pacifique, ou même révolution non-révolutionnaire. Selon Ash, ces mobilisations de masses pacifiques mais radicales ont ceci de spécifique qu'elles nouent un rapport complexe et récurrent avec deux autres éléments : les élections et les négociations. Ce n'est pas un hasard, ajoute-t-il, si ce qui est la première de ces nouvelles formes de révolution en Europe, la Révolution des œillets au Portugal en 1974, est tenue pour avoir initié ce que Samuel Huntington appelle la troisième vague de démocratisation. Ces révolutions non-violentes donnent souvent le coup d'envoi de négociations, qui culminent en élections (Pologne 1988-89, Afrique du Sud 1994). A plusieurs reprises la mobilisation de masse s'est donnée pour objectif l'inscription des électeurs (Chili 1988) ou la protection de ce que l'on croit être le véritable résultat d'élections truquées ou

⁵ ASH, Timothy Garton, « A Century of Civil Resistance : Some Lessons and Questions », in *Civil Resistance and Power Politics*, New York, Oxford University Press, 2009, pp. 375-377

« volées » (Serbie 2000, Géorgie 2003). Ce but ne peut alors être atteint que par des négociations, soutenues par l'action de masse, et menant à d'autres élections (Ukraine 2004). Ainsi, conclut Ash, les séquences et les permutations varient, mais les ingrédients restent les mêmes.

Cependant, la description de Ash n'est pas exempte de critique. Il nous semble en effet qu'il adopte une définition trop *restrictive* du phénomène. A le lire, la révolution non-violente désignerait exclusivement le passage d'un régime politique autoritaire à une démocratie libérale parlementaire. Toute révolution non-violente serait une révolution démocratique ou, en termes marxistes, une révolution « bourgeoise ». La réalité est différente. L'action non-violente ne se limite pas à la poursuite d'objectifs libéraux. Au cours de ses recherches, Anders Corr a documenté l'utilisation extensive de l'action non violente dans les luttes pour la terre et pour le logement à travers le tiers-monde et les pays développés. Or la remise en cause de la propriété privée peut difficilement être qualifiée de « libérale-démocratique » ou de « bourgeoise »⁶. Dans la même veine, le mouvement zapatiste nous semble illustrer la possibilité qu'une révolution non-violente aille plus loin que l'avènement d'une démocratie parlementaire. Le zapatisme promeut une démocratie radicale se rapprochant du modèle conseilliste (*mandar obedeciendo*, dit leur mot d'ordre, qui s'incarne dans les *assemblées communautaires*) et une organisation économique fondée sur l'autogestion et le collectivisme (notamment à travers la tradition de l'*ejido*, gestion communale et collective des terres). En cela la pratique zapatiste s'oppose frontalement à la démocratie représentative mexicaine et au libre marché capitaliste de l'ALENA. Mais si la dimension révolutionnaire du zapatisme est indubitable, la question de son rapport à la violence est autrement plus complexe. Nous l'abordons ici en ayant conscience qu'elle mériterait d'être creusée davantage. Ce n'est pourtant pas le but de notre travail, aussi nous contentons-nous d'ouvrir quelques pistes de réflexion, car l'expérience zapatiste nous semble être un biais privilégié pour qui souhaite aujourd'hui s'atteler à une étude de cas sur les formes de la révolution non-violente. Qu'en est-il, donc, du rapport qu'entretiennent les zapatistes à la violence ?

Le 1er janvier 1994, jour d'entrée en vigueur de l'Accord de libre-échange nord-américain (ALENA), l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN) initie une insurrection armée dans l'état du Chiapas, dans l'objectif annoncé de défendre les populations indigènes contre les grands propriétaires terriens et les méfaits de la mondialisation néolibérale. Malgré les douze jours de guerre et la cinquantaine de morts qui ouvrirent l'année 1994, April Carter – dont l'ouvrage bibliographique consacré

⁶ CORR, Anders, *No trespassing : Squatting, Rent Strikes, and Land Struggle Worldwilde*, Cambridge, MA, South End Press, 1999. Et SCHOCK, Kurt, « Nonviolent Action and Its Misconceptions: Insights for Social Scientists », in *Political Science and Politics*, Vol. 36, No. 4 (Oct., 2003), p 707

à la non-violence fait référence – répertorie ce mouvement social parmi les actions non-violentes car, explique-t-elle, il s'est progressivement appuyé sur les méthodes non-violentes⁷. Carter ne développe pas cette idée. Mais nous y souscrivons car il nous semble en effet que, de 1984 à 2010, le mouvement zapatiste connaît une pacification progressive de ses moyens d'action. Lors d'une première phase (1984-1994) des intellectuels marxistes théorisent une *insurrection armée* sur le mode exclusivement guévariste de la guérilla. Entre 1994 (soulèvement armée le 1er janvier) et 2001 (adoption de la réforme constitutionnelle par le parlement mexicain) l'on voit émergé, de façon ponctuelle, des *actions non-violentes* en parallèle de la résistance armée : marche pacifique sur Mexico en 1996, marche des 1111 sur le Zocalo en 1997, proposition de démilitarisation faite au gouvernement. Enfin, depuis 2001, on assiste à une troisième phase de pacification : l'abandon de la lutte armée se traduit par une attention portée vers la mise en place de ce que Gandhi appelait un « programme constructif », durable et étendu. Les communes zapatistes gèrent de manière entièrement autonome de l'État mexicain leurs écoles, leur système de santé, la production agricole, la justice, etc. Le gouvernement zapatiste a fini par évincer le gouvernement officiel des territoires rebelles, et a érigé un modèle de société largement débarrassé des violences structurelles et sociales dont souffrait le Chiapas avant 1994⁸. Par ailleurs, le 20 novembre 2005, l'ancien Front Zapatiste de Libération Nationale est remplacé par un nouveau FZLN dont les principes fondateurs affirment explicitement son caractère « civil et pacifique ».

Les causes de cette pacification d'un mouvement révolutionnaire originellement fondé sur l'emploi des armes doivent être interrogées – d'autant que la pacification des zapatistes ne s'accompagne nullement d'une pacification du conflit et de la zone. A nouveau, nous avançons des hypothèses explicatives qui mériteraient d'être approfondies et vérifiées. Nous pouvons supposer que la pacification des zapatistes soit due à la pression de l'opinion publique nationale. En effet, le 12 janvier 1994, pour répondre aux exigences des millions de manifestants qui défilent à Mexico, les zapatistes décident de mettre fin aux onze jours d'affrontements armés avec le gouvernement mexicain. De même, en août 1995, les zapatistes organisent une « consultation nationale pour la paix et la démocratie », où ils invitent 1,3 millions de

⁷ CARTER, April, CLARK, Howard, RANDLE, Michael, *People Power and Protest since 1945 : A Bibliography of Nonviolent Action*, Londres, Housmans Bookshop, 2006

⁸ En 1992, le Chiapas fait état de 15 000 morts « de misère » par an (malnutrition et maladies curables). Le recensement de l'Institut National Indigène de 1990 (dernier recensement avant 1994), présenté par Cristina Híjar Hernández dans son étude *Autonomía zapatista : otro mundo es posible* (Mexico, AMV, 2009) révèle que le taux d'analphabétisme au Chiapas était de 30,12%, tandis que dans les communautés principalement indigènes, près de 3 enfants sur 5 de 5ans (58,92%) n'allaient pas à l'école.

Mexicains à donner leur avis sur les objectifs et les moyens futurs du mouvement social. L'EZLN, tenant ses promesses, répond aux exigences de cette consultation par une déclaration du 1er janvier 1996. Un second facteur d'explication serait le souci des zapatistes de se présenter à l'opinion publique internationale comme un mouvement pacifique et respectable. Les zapatistes bénéficient en effet de nombreux soutiens (à la fois matériels et symboliques) grâce à leur rôle d'avant-garde du mouvement altermondialiste – mais, pour conserver ces soutiens, il leur faut remplir certaines conditions, dont l'une est de refuser la violence. Depuis qu'ils ont organisé, le 27 juillet 1996, les Rencontres Internationales pour l'Humanité et contre le Néolibéralisme, les zapatistes réunissent à un rythme régulier des rencontres avec les « peuples du monde ».

2/ Compréhension philosophique : le modèle français

Etienne Balibar, dans une conférence donnée au Colloque « Marx International » de 2004, suggère que la confrontation de Lénine et Gandhi, les deux plus importants « théoriciens-praticiens » de la révolution, constitue la « rencontre manquée » du XXe siècle. Deux éléments permettent de rassembler sous l'appellation commune de « mouvement révolutionnaire » les mobilisations menées par Lénine en Russie et par Gandhi en Inde. La première de ces caractéristiques est la place accordée aux mouvements de masse, qui se maintinrent sur la longue durée tout en échappant au contrôle et à la discipline des institutions. Ils surent allier spontanéité et organisation en évitant toute forme de récupération par les instances de l'ordre établi. La seconde caractéristique commune est la place accordée à « l'antinomisme », en entendant par là le rapport conflictuel et contradictoire entretenu avec la légalité et le pouvoir étatique. La dictature du prolétariat et la désobéissance civile visent toutes deux à saper les fondements de l'État et à en subvertir les principes constitutionnels. S'élabore alors chez ces deux penseurs un concept du politique qui déborde l'étatique. Ainsi, ce qui fait du gandhisme comme du léninisme les deux grands paradigmes révolutionnaires du XXe siècle se résume dans la formule à résonance negriste : « le pouvoir constitué est reconduit au pouvoir constituant, à l'élément insurrectionnel de la démocratie ».

Ayant posé ce point préliminaire – Gandhi et Lénine sont l'archétype de ce que veut dire « être révolutionnaire » –, Balibar entre dans le vif du sujet qui nous préoccupe : d'après lui, il serait simpliste et erroné d'accoler à Gandhi la version « non-violente » de la révolution et de voir chez Lénine le représentant de sa forme « violente ». Ne serait-ce que parce que la décolonisation de l'Inde a abouti à de

terribles violences interreligieuses et à la partition du pays alors que le mouvement initié par Lénine s'inscrit dans une « économie de violence généralisée » qui dépasse et précède la simple Révolution d'octobre. En témoigne le mot d'ordre léniniste de « transformation de la guerre impérialiste en guerre civile révolutionnaire ». Mais soyons clair, si Balibar refuse de loger l'intégralité de la théorie gandhienne dans la « révolution non-violente » et de cantonner strictement Lénine à la « révolution violente », il reconnaît cependant que ces deux catégories permettent de dresser une typologie pertinente des événements révolutionnaires modernes. Et c'est effectivement vers Gandhi qu'il faut se tourner pour saisir les conditions philosophiques qui sous-tendent le projet de révolution non-violente. Balibar n'hésite pas à qualifier l'innovation théorique gandhienne – innovation absolument étrangère à la théorie léniniste et à la tradition marxiste dans son ensemble – de « révolution dans la révolution ». Gandhi développe de manière systématique la double idée selon laquelle l'usage de la violence ne fait pas que nuire à celui qui la subit mais altère aussi l'identité de celui qui l'emploie, et le fait que la violence révolutionnaire a un coût humain et social toujours supérieur à ce que l'on peut s'imaginer. De cet avertissement, il tire des leçons stratégiques pour le satyagraha : toute lutte politique non-violente doit respecter un *principe d'auto-limitation*. Cette exigence remplit deux fonctions. Elle doit permettre d'interrompre la révolution lorsque celle-ci risque soudain de basculer de la non-violence à la violence communautaire ou terroriste. Elle doit par ailleurs laisser un moment d'ouverture à l'adversaire pour lui offrir l'opportunité de transformer son point de vue. Cette pratique dialogique de la lutte est totalement étrangère aux traditions communistes et anarchistes de la révolution.

Cette théorisation de la révolution non-violente a beau sembler convaincante, Etienne Balibar avance l'hypothèse de « l'aporie interne » du modèle gandhien (aporie ne voulant pas dire absurdité ni inefficacité). Elle porte sur la modalité de constitution du lien collectif qui rend possible l'émergence d'un sujet politique révolutionnaire. Selon Balibar, le lien moral qui unit les Indiens et fait la force de résistance de la masse réside dans leur amour commun pour la personne du dirigeant. Chaque participant à la lutte se perçoit comme sujet supposé d'un amour quasi-maternel de la part de Gandhi et trouve dans cette promesse affective la force lui permettant d'endurer les sacrifices qu'exige le combat. Balibar n'étaye pas son propos. Il le reconnaît d'entrée de jeu, il s'agit là d'une hypothèse *risquée*. Mais une des seules études sociologiques réalisées sur la perception de la non-violence par les satyagrahis eux-mêmes⁹ vient confirmer l'idée de Balibar selon laquelle ces derniers supportaient les inconvénients de la lutte grâce à leur foi en leur leader charismatique. La majorité

⁹ NAKHRE, Amrut, « Meanings of Nonviolence: A Study of Satyagrahi Attitudes », *Journal of Peace Research*, Vol. 13, No. 3 (1976), pp. 185-197

des participants aux trois satyagrahas de Bardoli, Rajkot et Pardi reconnaît ouvertement que « leur attachement à la personne de Gandhi a joué un rôle prépondérant dans leur foi en l'action non-violente » (et les sacrifices qu'elle impose).

En 2009, Hourya Bentouhami, agrégée de philosophie, soutint sa thèse sur la non-violence en partant des théories critiques post-coloniales et des théories de la reconnaissance. Le quatrième chapitre est consacré à la question qui nous intéresse. A l'instar de Balibar, dont elle revendique la paternité et qui participa à son jury de thèse, Bentouhami élabore sa théorie de la révolution non-violente à travers une confrontation entre Gandhi et, non plus Lénine, mais Fanon. A dire vrai, Bentouhami s'intéresse moins à la « révolution non-violente » qu'à la « non-violence révolutionnaire » puisque son entreprise revient à démontrer la possibilité pour la non-violence d'être véritablement une action révolutionnaire¹⁰. Mais au-delà de ce chiasme il suffit de constater que ces deux notions recouvrent une même réalité – à savoir la théorie gandhienne, la décolonisation de l'Inde et tous leurs héritiers – pour reconnaître que le travail de Bentouhami traite bien de la révolution non-violente.

Partant, elle se propose d'examiner la tension *apparente* entre les deux modèles révolutionnaires de Gandhi et de Fanon. Alors que tout semble les opposer, Bentouhami insiste sur « ce qu'il y a de commun » entre le projet de la violence révolutionnaire et celui de la non-violence révolutionnaire. Il y a, bien sûr, l'implication dans un mouvement de libération nationale et l'importance accordée à la théorie de l'action. Mais, plus profondément, Gandhi et Fanon se retrouvent au niveau de la fin : l'édification d'un monde commun, la mise en place d'une société non-violente. Concrètement, cette société sans violence serait une société d'amis d'où les causes principales des maux sociaux auraient été éradiquées, notamment la propriété privée et l'État. Philosophiquement, ce monde « à édifier » est celui dont parle Arendt lorsqu'elle explique qu'un véritable monde est celui où existe un espace entre les hommes, des intervalles qui permettent en retour de distinguer les hommes et de les faire entrer dans une sphère de reconnaissance¹¹. On retrouve la poursuite de ce monde dans la violence révolutionnaire de Fanon autant que dans la non-violence révolutionnaire de Gandhi.

Cependant, si Gandhi a su reconnaître les vertus de la violence révolutionnaire (qui vaut toujours mieux que la lâcheté), on ne peut en dire autant de Fanon qui, pour sa part, se refuse à admettre chez la non-violence la moindre qualité révolutionnaire. Elle est selon lui passivité et lâcheté voire, pire, une forme hideuse de réformisme

¹⁰ BENTOUHAMI, Hourya, *Le dépôt des armes : la non-violence et la désobéissance civile comme déconstruction et reconstruction politique*. Ecole doctorale de Paris 7: Sciences Juridiques et Politiques, mention Philosophie Politique. Sous la direction d'Etienne Tassin, p. 255

¹¹ *Ibid.*, p. 277. Et ARENDT, Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1995, p. 59.

bourgeois qui se contente de dénoncer une partie du système qu'il faudrait en réalité mettre à bas dans sa totalité, ce que seule la violence est en mesure de réaliser. Ceci étant dit, Bentouhami précise à raison que Fanon se méprend ici profondément sur la non-violence. La non-violence telle que la prône Gandhi – mais aussi King, Zinn, Muller et d'autres – est incontestablement révolutionnaire (et non réformiste) puisqu'elle vise à éradiquer le mal social de la violence à sa racine.

Les critiques de Fanon sont certes infondées, elles n'en sont pas moins compréhensibles. Elles reflètent deux éléments majeurs qui, derrière le projet commun d'édification d'un monde, différencient la non-violence révolutionnaire de la violence révolutionnaire. C'est en premier lieu la question des moyens et des fins. Alors que Gandhi insiste sur leur consubstantialité, au sens où l'on ne peut choisir le mal pour faire le bien, Fanon défend résolument l'idée que la violence peut servir d'instrument pour la justice. Bentouhami identifie une seconde opposition entre non-violence et violence révolutionnaires : alors que la première se fonde sur une politique de l'espoir, la seconde s'appuie sur une politique du désespoir. En effet, explique-t-elle, « le gandhisme est certainement doué d'une espérance plus grande que celle qui habite Fanon, puisqu'à la triple question kantienne à propos de l'homme (que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? Qu'est-ce que l'homme ?), Gandhi répond qu'il suffit de repenser l'histoire non pas à partir de sa destruction mais à partir de sa survivance comme monde »¹². La manifestation éloquente de cette espérance réside dans les mots souvent cités de Gandhi : « Qu'il y ait autant d'hommes vivants dans le monde montre qu'il n'est pas fondé sur la force des armes mais sur celle de la vérité, ou de l'amour. Par conséquent, la preuve la plus positive et la plus incontestable du succès de cette force se trouve dans le fait qu'en dépit des guerres, le monde continue d'exister »¹³. A l'opposé de cette croyance en la survivance du monde, la politique de Fanon repose sur la crainte de sa disparition.

Ainsi, mettre en avant certains aspects de l'histoire plutôt que d'autres déterminerait nos existences et notre comportement face à l'avenir. Considérer le pire incline à la violence. En revanche, insister sur les lieux et les époques qui ont vu tant de gens se conduire avec générosité donne la force de lutter sans violence pour un autre monde¹⁴. Nous souhaiterions appuyer cette thèse du lien entre non-violence révolutionnaire et politique de l'espérance en invoquant le cas d'Howard Zinn, militant invétéré de la non-violence, qui – ce n'est pas anodin – intitule la conclusion de son autobiographie : « Des raisons d'espérer »¹⁵. Sa philosophie de l'histoire (les bonnes

¹² BENTOUHAMI, *op. cit.*, p. 289

¹³ GANDHI, *Résistance non-violente*, Paris, Buchet/Chastel, 2007, pp. 23-24

¹⁴ ZINN, Howard, *L'impossible neutralité*, Marseille, Agone, 2006, p. 356

¹⁵ *Ibid.*, p. 341

nouvelles sont toujours inattendues) et son analyse du monde contemporain (il y a partout, toujours, des petits groupes d'hommes et de femmes qui luttent en vue de changer le monde) fournissent déjà deux bonnes raisons de « ne pas perdre espoir » et de ne pas croire que ce dont nous sommes témoins dans le présent existera toujours. Gardons-nous cependant d'en déduire trop rapidement que les résistants non-violents le sont du fait de leur optimisme ou de leur foi en l'humanité. Dans bien des cas – la majorité peut-être – ceux qui résistent sans armes face à un adversaire armé le font non par conviction non-violente mais pour la raison très pragmatique qu'ils ne possèdent pas d'armes et n'ont pas les moyens de s'en procurer (c'est souvent le cas des opprimés). Leur non-violence n'est pas volontaire, elle est littéralement employée en *désespoir* de cause, faute de mieux.

B) Martin Luther King et le pouvoir de l'amour

Les recherches sur la non-violence se concentrent principalement sur la personne de Gandhi. C'est qu'il est légitime de reconnaître en lui le père de la non-violence. Mais il ne faudrait pas pour autant en déduire que la pensée de King ne serait qu'une reformulation christianisée du satyagraha gandhien. Comme l'a montré Thomas Weber, on surestime trop souvent l'impact de Gandhi sur King¹⁶. En conséquence, la pensée du second a fait l'objet de bien moins d'attention que celle du premier. Il y a en cela une part de justice, car au niveau de la réflexion éthico-politique, King fait preuve de moins d'originalité que Gandhi ; il a d'ailleurs lui-même reconnu l'ampleur de sa dette intellectuelle envers le Mahatma et sa doctrine de la non-violence. Mais la théorie politique de King mérite d'être examinée pour deux raisons. D'une part, parce qu'elle est élaborée dans un contexte autrement différent de celui de l'Inde gandhienne¹⁷. D'autre part, parce que King était un brillant théoricien et, aux dires de ses professeurs d'université, un chercheur d'exception. Au moment où l'horreur de l'injustice raciale a croisé son chemin et l'a définitivement voué à l'action militante, le docteur en théologie Martin Luther King se voyait déjà offrir des postes

¹⁶ WEBER, Thomas, *Gandhi as disciple and mentor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 173

¹⁷ En Inde, les opprimés constituaient une majorité numérique absolue, alors qu'en Amérique les Noirs ne représentaient que 10% de la population. Par ailleurs l'horreur et le nombre de vexations dont les Noirs américains furent victimes étaient – pour autant qu'on nous permette cette comparaison que King a lui-même mentionnée – d'un degré encore supérieur aux humiliations infligées aux Indiens par les colons britanniques. Enfin, pour le cas de l'Inde, il s'agit d'un peuple en lutte contre une invasion étrangère alors que les Noirs d'Amérique étaient appelés à vivre demain avec ceux-là mêmes qui les oppriment aujourd'hui.

d'enseignant dans les grandes universités américaines. Par ailleurs, on trouve chez lui, plus que chez Thoreau ou Gandhi, un véritable souci de légitimer la désobéissance civile, dont témoigne sa propension à débattre avec ses adversaires ségrégationnistes du bienfondé des actions du mouvement des droits civiques. Rappelons-nous que l'histoire des débats politiques télévisés commence le samedi 26 novembre 1960 sur le plateau de la NBC, où King et l'éditeur ségrégationniste James Kilpatrick s'affrontent concernant la constitutionnalité de la ségrégation et des manifestations des Noirs.

Nous nous intéresserons ici à ce qui est selon nous l'élément central de la réflexion politique de King, à savoir la *révolution non-violente*, le *principe d'espérance* qui la sous-tend, l'exigence d'*amour* qui l'anime, et les *logiques de consentement et de haine* auxquelles elle s'oppose. Mais avant de développer ce que signifie une « révolution animée par l'amour », remarquons que cette innovation théorique produit un tel écart avec la conception traditionnelle de la révolution – qui depuis Netchaïev sépare explicitement l'amour de la révolution¹⁸ – que, en conséquence, l'innovation de King risque de rompre toute possibilité de dialogue entre l'ancienne et la nouvelle conception de la révolution. Or cette rupture est indésirable car, tout comme la liberté des Modernes doit rester « comparable »¹⁹ à celle des Anciens en vue de les combiner, la révolution non-violente doit maintenir des préoccupations communes à celles de la révolution violente. En effet, dans cette dernière, il ne s'agit pas de tout rejeter. Au contraire, les deux types de révolution partagent un socle commun et, avant toute chose, un même objectif : l'avènement d'une société non-violente, d'un « monde commun ». Expliquons maintenant dans quelle mesure King est effectivement « révolutionnaire » au sens classique du terme. Nous pourrions ensuite nous attarder sur les innovations susmentionnées qu'il apporte à la théorie et la pratique révolutionnaires.

1/ King, la radicalisation inachevée d'un révolutionnaire traditionnel

Dans une lettre de jeunesse adressée à sa fiancée, King avoue préférer que le changement social vienne « d'une évolution et non d'une révolution ». Onze ans plus tard, il dénonçait ceux qui pour guérir le pays de la ségrégation ne proposaient que « la vaseline du gradualisme »²⁰. Si l'on s'en tient aux premières années de militantisme du

¹⁸ Au sens où pour aimer l'homme de demain il faut haïr celui d'aujourd'hui.

¹⁹ Le discours prononcé par Constant en 1819 s'intitulait bien « De la liberté des Anciens *comparée* à celle des Modernes ». Et si elles doivent rester comparables, c'est que Constant achève sa conférence en rappelant qu'il est nécessaire « d'apprendre à les combiner l'une avec l'autre ».

²⁰ KING, cité in OATES, Stephen B., *Martin Luther King*, Paris, Le Centurion, 1985, p. 316

jeune pasteur afro-américain, force est de constater qu'il se réfère davantage à la « réforme », la « Constitution » et « l'État de droit » qu'à la « révolution », la « démocratie économique et sociale » et « l'anticapitalisme ». Pourtant, ces trois derniers mots d'ordre deviendront progressivement ses orientations politiques majeures. La trajectoire politique de King est celle d'une radicalisation permanente. Plus son expérience des luttes grandit, plus il prend ses distances vis-à-vis de l'État et du mode de production capitaliste. En 1963, suite aux difficultés rencontrées lors du mouvement de Birmingham, il tire le constat que « le moment est venu d'aller plus loin dans la réflexion et dans l'action »²¹. King substitue progressivement au combat ponctuel et aux revendications timorées la mise en œuvre une action collective visant à subvertir le système jusque dans ses racines les plus profondes. En 1967, en pleine préparation de la Marche des pauvres – que son principal biographe Stephen B. Oates qualifie de « mouvement de classe à coloration révolutionnaire » –, King confie à ses associés : « Pendant des années, j'ai œuvré dans l'idée de transformer les institutions existantes dans le Sud: un petit changement par-ci, un petit changement par-là. Maintenant, je ressens les choses tout autrement. Je pense qu'il faut reconstruire toute la société, qu'il faut un renversement total des valeurs » et qu'il faut « affronter les fondements économiques du système » capitaliste²² puisque ce dernier, générateur d'inégalités, de misère, d'impérialisme et de matérialisme, est incapable de saisir l'essence sociale de la vie humaine.

Dans un éditorial d'avril 1967 intitulé « L'erreur du docteur King », le New York Times décréta que le Vietnam et la cause de l'égalité des Noirs étaient deux problèmes « distincts et séparés » et reprocha à King de les mêler « trop facilement », « ce qui desservait l'une et l'autre cause et, loin d'apporter des solutions, ne faisait qu'accroître la confusion »²³. Mais, conscient des causes profondes des maux sociaux, King se rallie à la stratégie révolutionnaire de la convergence des luttes. Il savait en effet que le racisme servait les plus riches au détriment des plus pauvres, que la ségrégation interne aux États-Unis n'était que l'envers de l'impérialisme américain et que donc le mouvement des droits civiques se devait d'être solidaire des luttes anticolonialistes du Vietnam et d'Afrique, que l'exploitation économique et le chômage touchaient autant les Blancs que les Noirs, que la guerre était un phénomène de classes, bref, que toutes les formes d'oppression étaient intimement liées et qu'en conséquence la question de l'unité des luttes et des travailleurs était cruciale pour leur victoire. Il y avait entre ces problèmes une « relation manifeste, des plus faciles à percevoir »²⁴.

²¹ KING, Martin Luther, *Révolution non-violente*, p. 194

²² Les trois citations qui précèdent sont respectivement extraites des pp. 10, 485 et 507 de OATES, Stephen B., *Martin Luther King*, Paris, Le Centurion, 1985

²³ OATES, *ibid.*, p. 480

²⁴ KING, cité in OATES, p. 476

Mais le caractère révolutionnaire du mouvement des droits civiques et des idées de King ne semble pas admis par tout le monde. Aux États-Unis, plusieurs théoriciens de la désobéissance civile considèrent que l'usage de la persuasion morale plutôt que de l'insurrection violente et la soumission de King à la peine juridique traduisent son acceptation du régime politique en vigueur, son respect de l'autorité légale et sa reconnaissance de l'existence d'une obligation morale à se conformer aux lois²⁵. D'après nous, ils imputent ainsi à King des idées qui ne sont pas les siennes et ils dressent un portrait historiquement erroné de son action. Chez King, l'acceptation de la peine répond à des choix stratégiques et nullement à un principe éthique. Par ailleurs, son engagement dans des méthodes non-violentes ne manifestait pas son respect du système établi. La radicalité n'est pas pour lui synonyme de violence. Cette dernière au contraire détourne l'attention des vrais problèmes, délégitime le mouvement et finit par nuire à l'amélioration de la situation des Noirs. Comment comprendre alors que certains aient pu faire de King le promoteur de réformes modestes plutôt que d'un changement radical ? Outre un probable aveuglement idéologique par lequel ces penseurs attribuent au pasteur américain leurs propres idées, il se peut qu'en se focalisant sur les premières années du militantisme de King – celles qui précèdent sa radicalisation – ils aient obtenu une image faussée de son positionnement politique.

Une révolution ne saurait se dérouler selon un plan soigneusement préétabli. Il serait absurde de vouloir transformer – au sens propre de donner une nouvelle forme – le social à partir d'un idéal déjà finalisé. On n'élabore pas en pensée un nouveau modèle de société que l'on s'applique ensuite à réaliser dans et par la pratique. Car, et l'on peut supposer que King souscrirait ici aux mots de Castoriadis, « l'idée centrale de la révolution, c'est que l'humanité a devant elle un vrai avenir, et que cet avenir n'est pas seulement à penser, mais à faire »²⁶. Une révolution ne se règle pas comme un ballet. Action créatrice et réflexion théorique avancent d'un même pas, s'alimentant l'une l'autre. Et la révolution de King, à l'instar de l'autonomie de Castoriadis, n'est pas une fin en soi. Au contraire d'Arendt, pour qui l'action politique est à elle-même sa propre finalité, la révolution et l'autonomie font advenir un Autre. Mais quel Autre ? Pour les Grecs, répond Castoriadis, « il s'agit de la création d'êtres humains vivant avec la beauté, vivant avec la sagesse, et aimant le bien commun »²⁷. King, lui, appelle « pouvoir neuf » ce que la révolution est censée rendre possible.

²⁵ LYONS, David, « Moral judgement, historical reality, and civil disobedience », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 27, n°1, 1998, pp. 32-33. Cette position est notamment celle de Anthony D. WOZLEY, disciple de Austin, dans « Civil disobedience and punishment », *Ethics*, Vol. 86, n°4, 1976, pp. 323-331.

²⁶ CASTORIADIS, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 95

²⁷ CASTORIADIS, *Les carrefours du Labyrinthe II*, Paris, Seuil, 1986, p. 306

Qu'est-ce que ce pouvoir neuf dont King fait la finalité de l'action révolutionnaire ? Selon lui, l'origine des maux sociaux dénoncés plus haut « vient de ce qu'en Amérique [le pouvoir] est inégalement distribué »²⁸. King se soucie ici moins du pouvoir économique que du pouvoir politique, par lequel il désigne le « droit de vote » et l'accès à une citoyenneté normale dont, par des mesures discriminatoires de toutes sortes, 90% des Noirs du Sud étaient privés. Or, King cite Cicéron qui remarquait à raison qu'« être libre, c'est participer au pouvoir ». Sans un « pouvoir neuf », c'est-à-dire équitablement réparti entre nations, groupes et personnes, il est donc impossible de résoudre les problèmes sociaux (le racisme bien sûr, mais aussi la pauvreté et l'impérialisme).

Mais King prévient deux fausses pistes. Tout d'abord, s'il est légitime et nécessaire que les Noirs américains participent enfin au pouvoir, cela ne signifie pas qu'ils doivent s'en emparer dans sa totalité. En effet, un pouvoir exclusivement noir n'est pas plus une garantie contre l'injustice qu'un pouvoir exclusivement blanc. Une telle situation ne saurait aboutir qu'à une oppression raciale inversée. Deuxièmement, les Noirs doivent faire attention à ne pas être dupés par ce que King appelle le « tokenisme », qui consiste à intégrer quelques Noirs aux élites blanches. En réalité, selon King, la diversification de l'élite permet de masquer et de maintenir les inégalités au sein du reste de la société. La volonté des Blancs d'exhiber quelques exemples de réussite personnelle de Noirs n'est qu'un « trompe-l'œil destiné à masquer la réalité persistante de la ségrégation et de la discrimination »²⁹. Au sein de la pyramide du pouvoir, le mouvement des droits civiques ne vise pas la diversité au sommet mais l'égalité à la base.

Contrairement à une « révolte », qui ne touche que les hommes, une révolution est donc un mouvement qui transforme les hommes *et* les institutions, puisqu'elle procède à rien moins qu'une redistribution intégrale du pouvoir, selon la logique du « pouvoir neuf ». Mais si nous avons dit que le changement ne se fait pas selon un programme préétabli, il n'en résulte pas moins que pour King une révolution victorieuse ne peut faire l'économie d'une méthodologie adaptée aux circonstances. Il s'agit pour lui de la méthode non-violente. En adaptant la pratique révolutionnaire traditionnelle à la philosophie gandhienne de la non-violence, King opère un changement de paradigme philosophico-politique que nous souhaitons maintenant aborder.

2/ Pour une révolution non-violente

²⁸ KING, Martin Luther, *Black Power*, Paris, Payot et Rivages, 2008, p. 30

²⁹ KING, *Révolution non-violente*, p. 37

Nous adoptons la proposition « pour » car, en même temps que King théorise la révolution non-violente, il travaille ardemment à la légitimer. Élevé dans le christianisme, converti adolescent à la non-violence et adulte à la révolution, sa pensée se tient au croisement de ces trois traditions a priori bien distinctes. De leur articulation, King déduit deux idées : que l'amour peut être un puissant instrument de transformation sociale ; et que la traduction politique de l'*agapè* est la révolution non-violente, fondée sur l'espérance.

A la dichotomie habituelle qui prétend que sous le joug de leurs maîtres les opprimés n'ont le choix qu'entre la soumission et la révolte, King substitue la trichotomie soumission, révolution violente, révolution non-violente. Mais attention, la distinction entre révolutions violente et non-violente n'est pas de second ordre. Autrement dit, le couple soumission/révolte est définitivement invalidé, politiquement et épistémologiquement.

La première réaction des opprimés à l'oppression est donc l'acceptation. Ils se résignent au sort qui leur est fait, supportent sans broncher la situation, s'y adaptent et, parfois, finissent par s'en satisfaire. Tout mouvement d'émancipation connaît ses opprimés qui préfèrent le rester, ne serait-ce que parce qu'on désire rarement ce qu'on ne connaît pas : la liberté. Mais aux dires de King, la soumission n'est pas la solution ; ou plutôt, elle est la solution des lâches. Car, accepter passivement un système injuste, c'est en fait collaborer avec lui. Celui qui ignore le mal s'en fait complice. En effet la force réelle de la ségrégation est qu'elle bénéficie de la tolérance de la majorité dite silencieuse. L'émotion, face à la violence, est légitime, mais elle n'est pas suffisante. Pour ne pas qu'elle s'estompe et se transmue en résignation et en accommodation, l'émotion doit rapidement devenir action. Il s'agit d'une obligation morale, sans laquelle l'opprimé devient autant pêcheur que l'opresseur, puisque accepter passivement l'injustice, c'est signifier discrètement mais clairement à l'opresseur que ses actes sont moralement bons.

La seconde réponse à l'oppression revient à réagir par la violence physique et la haine. C'est l'attitude au fondement des révolutions violentes, qui n'obtiennent que des résultats éphémères, mais n'apportent jamais de paix durable et ne résolvent aucun des problèmes sociaux. Au contraire, elle ne fait qu'en produire de nouveaux, plus profonds que les premiers. Selon King, la violence révolutionnaire est aussi inefficace qu'immorale. Inefficace car elle engendre une spirale de violence conduisant à l'anéantissement général. Si régnait la loi du talion, le monde serait rapidement peuplé d'aveugles. Immorale car elle veut humilier l'adversaire et non le convaincre, l'anéantir et non le convertir. Reposant sur une telle haine d'autrui, elle rend impossible toute fraternité humaine. La solution est donc à chercher ailleurs. Elle réside, pour King,

dans l'action directe non-violente.

Tirant leçon de la synthèse hégélienne, la révolution non-violente refuse l'immoralité de l'acceptation et de la violence, mais cherche à concilier ce qu'il y a de vrai dans chacune d'entre elles. « Le résistant non-violent reconnaît, comme ceux qui se résignent, qu'il ne faut pas attaquer physiquement l'adversaire ; inversement, il reconnaît, avec les violents, qu'il faut résister au mal »³⁰. Les groupes et les individus employant la méthode non-violente s'abstiennent grâce à elle de se résigner au mal et de recourir à la violence. A l'exact opposé du consentement et de la haine, King fait valoir l'amour, comme *principe* de la révolution non-violente.

Mais l'amour peut-il avoir un sens politique ? Depuis que Gunther Anders a fait du « mignon » une catégorie politique, on a du mal à voir ce qui ne pourrait pas constituer une notion politique. Et si la théologie politique a depuis longtemps acquis ses lettres de noblesse, c'est davantage en mobilisant le droit naturel, la souveraineté divine et le rapport entre cités céleste et terrestre qu'en s'adonnant à des réflexions sur l'amour proprement dit. Ce dernier n'a a priori jamais été constitué comme objet de philosophie politique. Mais Martin Luther King nous semble justement poser les prémisses d'une *théorie politique de l'amour*.

King s'élève contre ceux, nombreux, qui jugent que l'amour – au sens d'*agapè* – et le pouvoir s'opposent, se contredisent. Ceux-là identifient « l'amour à une démission du pouvoir et le pouvoir à un déni de l'amour »³¹. King attaque Nietzsche, d'une part, qui parce qu'il glorifiait la « volonté de puissance » a cru devoir rejeter le concept chrétien d'amour³². Il attaque les Églises chrétiennes, d'autre part, qui au nom de l'amour ont refusé tout engagement dans les affaires temporelles et se sont cantonnées à la quête de l'au-delà. Or, pour King, l'Évangile chrétien est social, autant que spirituel. L'amour appelle l'engagement politique : « une religion qui prétend avoir le souci des âmes, mais qui se désintéresse d'une situation économique et sociale qui peut les blesser, est une religion spirituellement moribonde, condamnée à disparaître »³³. Contre cette disjonction induite, King ne dit pas que l'amour et le pouvoir *peuvent* aller de pair, mais qu'ils le *doivent*. Désirer le pouvoir sans éprouver d'amour est téméraire et abusif, et un amour impuissant ne témoigne que d'une sorte de sentimentalité falote. Ainsi, le véritable amour désire le pouvoir, non pour lui-même,

³⁰ KING, Martin Luther, *Combats pour la liberté*, Paris, Payot, 1958

³¹ KING, *Black Power*, p. 30

³² Il faudrait ici marquer un recul avec la lecture que King fait de Nietzsche. Son rapport au christianisme mérite une étude bien plus approfondie qu'une évocation sommaire de la « volonté de puissance ». Nous savons notamment que Nietzsche, qui se qualifia d'« hyper-chrétien », affirmait n'avoir réfuté le christianisme qu'en tant que « morale ».

³³ KING, *Combats pour la liberté*, p. 94

mais en tant que moyen permettant d'accomplir la justice.

King, en réconciliant amour et pouvoir, résout indirectement la dialectique de l'amour et de la justice. En quoi consiste cette dialectique, cette « impossible synthèse »³⁴ ? Luc Boltanski, dans *L'amour et la justice comme compétences*, a brillamment décrit l'incompréhension et le désarroi résultant de la rencontre entre une personne en régime de justice et une autre en régime d'amour. Tandis que celui qui est en régime d'*agapè* donne gratuitement sans se préoccuper de recevoir en retour, puis oublie, celui qui est dans la justice interprète ce don dans la logique du don/contre-don, et s'efforce de satisfaire à la règle qui prévaut dans ce cas (respect du délai, choix d'un objet différent mais de valeur équivalente)³⁵. Paul Ricœur insiste lui aussi sur l'alternative « amour ou justice » davantage que sur l'articulation « amour et justice »³⁶. La pratique individuelle de l'amour du prochain et l'exercice collectif de la justice garante d'équité s'inscrivent dans deux univers éthiques incompatibles. D'un côté prévaut la logique du don sans attente de retour, de l'autre prévaut la stricte équivalence dans distribution des biens et des charges, des droits et des devoirs. Ricœur ne cherche à aucun moment à nier l'incompatibilité entre le langage de la surabondance et celui de l'équivalence et la réciprocité attendues. Il convient au contraire de saisir le potentiel émancipateur de ce conflit des deux logiques. La négation d'un des deux pôles entraîne inévitablement des effets pernicieux. Le pur amour risque de glisser vers l'immoralité, tandis que la seule logique de l'échange

³⁴ ABEL, Olivier, « Pouvoir, amour et justice », in *Etudes théologiques et religieuses*, 1997, n°4, disponible sur : <http://olivierabel.fr/ethique-et-politique/pouvoir-amour-et-justice-a-partir-de-tillich-ricoeur.html> (consulté le 31 mars 2011)

³⁵ « Celui qui est en état d'*agapè* donne, sans se préoccuper de retour, puis oublie. Celui qui est dans la justice interprète ce don dans la logique du don/contre-don et, incorporant dans le geste de son partenaire une attente d'un retour de sa part, s'efforce de rendre en conséquence en satisfaisant à la règle qui prévaut dans ce cas (observation d'un délai et choix d'un objet différent, de valeur approximativement équivalente). Il attend un retour. Le premier accepte l'offre comme un pur don, qui n'est pas mis en rapport avec ce qu'il a donné au coup précédent, en sorte qu'il n'est pas lui-même tenu au contre-don. Sa conduite peut prendre différentes formes qui ont toutes le même effet. Soit il ne donne rien; soit il donne autre chose sans commune mesure; soit il donne tout de suite sans respecter le délai; soit il laisse passer un grand laps de temps si son partenaire n'apparaît plus en sa présence, etc. Lorsque celui qui se trouve dans la justice reçoit à nouveau quelque chose, il interprète ce geste comme un retour à son propre don. Mais, à ses yeux, les règles de l'échange n'ont pas été respectées, ce qui le plonge dans le désarroi. Il peut chercher à poursuivre les opérations en s'en tenant à son programme, mais, au bout d'un nombre indéfini de coups, il ne peut plus ignorer la conduite erratique de son partenaire, dont l'attitude étrange n'a aucune raison, nous le savons, de se modifier à ce stade du jeu, puisqu'il poursuit imperturbablement et quelle que soit la réponse qui lui est apportée, son œuvre d'amour ». In BOLTANSKI, Luc, *L'amour et la justice comme compétences*, Paris, Métailié, 1990, pp. 241-242.

³⁶ RICOEUR, Paul, *Amour et justice*, Paris, Points, 2008

porte en germe une dérive utilitariste. La philosophie kingienne offre une tentative de conciliation. King, en élaborant une théorie politique de l'amour, donne à ce dernier la dimension collective et publique permettant d'envisager sa réconciliation avec la notion de justice. Le politique constituerait ainsi la passerelle – jusqu'ici introuvable – susceptible de combiner enfin justice et *agapè*.

Lorsque King parle du pouvoir qu'a l'amour de réaliser des améliorations sociales, il s'agit de l'amour chrétien au sens d'*agapè*, non d'*éros* et/ou de *philia*. De même, lorsque King et Gandhi élèvent l'amour au-delà des relations entre individus et affirment que les maximes « tendez l'autre joue » et « aimez votre ennemi » valent entre groupes et nations, il s'agit aussi de l'amour en tant qu'*agapè*, qui signifie compréhension, bonne volonté envers les hommes, amour désintéressé de l'humanité. Il serait en effet absurde de demander aux hommes d'aimer leur adversaire comme ils aiment leur femme ou leurs amis (*philia*), ou d'éprouver pour eux du désir (*éros*).

Ayant ainsi fait de l'amour un concept politique – ce qui n'empêche pas qu'il reste aussi bien sûr un concept théologique –, King est en mesure d'en donner les implications politiques. Il ne s'agit pas pour l'amour de prôner l'irénisme, l'idéalisme, de nier l'histoire et de récuser les conflits. Il se met au contraire au service de la lutte puisque King n'hésite pas à en faire le fondement de la révolution non-violente. S'opposant à la haine et la violence physique, l'amour anime la révolution non-violente comme pour Montesquieu la vertu anime la république et l'honneur la monarchie. Elle est « ce qui la fait agir », son *principe*, c'est-à-dire la passion humaine fondamentale qui se répand dans la conscience et le cœur des résistants non-violents, qui structure leurs attitudes et leurs comportements politiques. L'amour est aussi le principe qui, une fois la révolution terminée, caractérise le « pouvoir neuf », la société non-violente. Elle facilite son avènement, son existence et son maintien.

Étroitement liée à l'amour, l'espérance constitue le second fondement de la révolution non-violente. Nous disions plus haut que Gandhi s'oppose à la crainte fanonienne de disparition de l'homme, lui préférant une politique de l'espoir, entendue comme croyance en la survivance du monde. Mais contrairement à Gandhi, qui n'a pas théorisé son opposition au désespoir, King s'en fait le fervent pourfendeur. Aux révolutions anciennes, c'est-à-dire fondées à la fois sur l'espoir – de voir poindre à l'horizon la liberté et la justice – et sur la haine – des responsables de l'ancien régime – la décolonisation de l'Inde et le mouvement des droits civiques ont substitué un nouveau modèle révolutionnaire, fondé uniquement sur l'espérance en un monde meilleur. Évacuée, donc, la haine et ses effets destructeurs. Le désespoir initial est transformé en une énergie féconde, celle de la non-violence. Mais comme nous l'avons dit plus haut, la révolution n'est pas chez King un but en soi. Si elle ne parvient pas à

obtenir les objectifs fixés, l'espérance disparaît et la haine se concentre sur ceux qui l'avaient fait naître. Le *paradoxe de la révolution* est le suivant : son feu s'attise de la flamme de l'espérance, mais si les espoirs ne sont pas rapidement satisfaits, ils laissent place au désespoir, qui conduit à la colère, la violence et la perte de la révolution puisque dans l'esprit de King « plus il y a de violence, moins il y a de révolution ». Pour sortir de cette impasse, il faut apprendre à distinguer la déception du désespoir. Les échecs sont toujours possibles. Lorsqu'ils surviennent, ils doivent être acceptés et vécus comme une déception momentanée qui n'altère pas l'espoir persistant au-delà du temps présent. Par-delà la contingence des vents du triomphe et du succès – qui peuvent à certains moments nous être favorables tandis qu'à d'autres ils nous seront durement contraires –, il faut maintenir au fond de soi un courage d'être. Il ne s'agit pas de nier échecs et déceptions, mais de maintenir, envers et contre tout, l'espérance qui permet d'avancer sans violence. « Tel est le sens des instants où l'on revient à soi, écrit Karl Jaspers : ils inspirent une attitude fondamentale qui persiste derrière tous les états affectifs et tous les mouvements de la journée, qui vous lie, et qui jusque dans les égarements, la confusion, les mouvements passionnés, empêche que l'on sombre tout à fait »³⁷. Par-delà la déception, l'espérance. Ce leitmotiv est au fondement de la conception kingienne de la révolution non-violente.

En guise de conclusion : foi et révolution

Nous savons désormais qu'amour et espérance sont selon King les deux piliers d'une révolution non-violente. Mais l'expérience nous apprend qu'un corps physique trouve plus facilement son équilibre sur trois points d'appui que sur deux. Or, amour et espérance, si on y ajoute la foi, ne forment-elles pas les trois vertus théologiques ? Lorsqu'on connaît l'influence du christianisme sur la pensée de King, on est tenté de prolonger sa réflexion en étudiant la relation entre foi et révolution. Le nombre de références religieuses dans les ouvrages de ce que Razmig Keucheyan appelle les « nouvelles pensées critiques » est édifiant³⁸. C'est le cas par exemple de l'ouvrage d'Alain Badiou consacré à saint Paul³⁹, ou de celui de Žižek sur le « fragile absolu », sous-titré *Pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu ?*⁴⁰ On connaît aussi

³⁷ JASPERS, Karl, *Introduction à la philosophie*, Paris, 10/18, 1965, p. 135

³⁸ KEUCHEYAN, Razmig, *Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Paris, La Découverte, 2010, pp. 36-38

³⁹ BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1998

⁴⁰ ŽIZEK, Slavoj, *Fragile absolu*, Paris, Flammarion, 2008

l'influence de Pascal sur Agamben ou Bensaïd qui, dans *Le Pari mélancolique*⁴¹, dresse l'analogie entre l'engagement révolutionnaire et le pari pascalien. Pour Keucheyan, le rapport des pensées critiques contemporaines à la religion est loin d'être anecdotique. Il a trait à un problème spécifique, celui de la croyance. La question soulevée par Paul ou Pascal est de savoir comment continuer à croire lorsque tout semble aller à l'encontre de la croyance, lorsque les circonstances lui sont radicalement hostiles. L'échec presque systématique de l'ensemble des expériences socialistes du XXe siècle rend cette question parfaitement légitime. « Comment continuer à croire en la faisabilité du socialisme alors que les faits ont brutalement et à de nombreuses reprises invalidé cette idée ? » Selon Keucheyan la théologie, dont la spécialité est de croire en l'inexistant, offre bien des ressources à ce problème. Lorsque le démenti empirique invalide une fois pour toutes le déterminisme historique d'un certain marxisme orthodoxe, les tenants de la révolution se tournent logiquement vers la question de la foi⁴².

Si l'on en revient à la question de la révolution proprement non-violente, il semblerait alors que la foi exigée soit inversement proportionnelle à l'efficacité qu'on attribue à la méthode non-violente. Autrement dit, l'adhésion à l'impératif éthique non-violent doit être d'autant plus ferme que l'on considère la non-violence comme une stratégie politique peu efficace. La confession de Jacques Ellul confirme cette logique de vases communicants : « Par conviction spirituelle, je ne suis pas seulement non-violent mais je suis pour la non-puissance. Ce n'est sûrement pas une technique efficace. [...] Mais c'est ici qu'intervient pour moi la foi. [...] On ne peut pas créer une société juste avec des moyens injustes. On ne peut pas créer une société libre avec des moyens d'esclaves. C'est pour moi le centre de ma pensée »⁴³. Pour Ellul, l'engagement non-violent résulte très clairement d'une croyance de nature quasi-religieuse, et non d'un choix pragmatique. L'élément spirituel prime sur les considérations d'ordre utilitariste. L'opposition kantienne du savoir – suffisant subjectivement et objectivement – et du croire – suffisant subjectivement mais insuffisant objectivement⁴⁴ – prend alors tout son sens. Les révolutionnaires ne sachant pas si la non-violence portera des fruits optent malgré tout pour elle à cause de leur foi en sa validité morale et de leur croyance en sa possible efficacité –

⁴¹ BENSAÏD, Daniel, *Le Pari mélancolique*, Paris, Fayard, 1997

⁴² Les nouvelles théories critiques, en partant de la question de la révolution pour aboutir à celle de la foi, parcourraient ainsi le même chemin, mais dans le sens inverse, que celui des théologiens de la libération qui, pour leur part, aboutissent à un rejet radical du capitalisme en raison de leur prise en compte du souci du Christ pour les pauvres.

⁴³ ELLUL, Jacques, *Entretiens avec Jacques Ellul*, Paris, La Table Ronde, 1994, p. 52

⁴⁴ La suffisance objective étant définie par Kant comme conviction (pour moi-même) et la suffisance subjective renvoyant à la certitude (pour tout le monde).

croyance qui n'est donc pas un savoir. La foi en la non-violence se déploie ainsi selon deux axes : *foi en sa validité morale*, qui ne va de soi, puisqu'il existe de nombreux arguments en faveur de la légitimité éthique de la violence révolutionnaire ; et *foi en sa possible victoire*, car ne pas savoir que la violence est efficace n'empêche pas d'espérer qu'elle le sera. Cette double disposition gnoséologique se donne à voir dans l'étude sociologique des satyagrahas de Rajkot, Pardi et Bardoli mentionnée plus haut. Les témoignages des participants recueillis par Amrut Nakhre révèlent en effet que la majorité d'entre eux (84%) définit la non-violence comme une « foi », davantage que comme une « tactique » (13%).

Manuel Cervera-Marzal est diplômé de Sciences Po Paris et actuellement en Master 2 à l'Université Paris-Diderot (Paris 7). Il rédige un mémoire de recherche sous la direction de M. Etienne Tassin.

echos

Antoine Janvier : « **Pour une analyse matérialiste,**

généalogique et métapsychologique de la religion.

Présentation de André Tosel, *Du retour du religieux :*

***scénarios de la mondialisation culturelle I, Paris, Kimé, 2011* »**

Dans ce premier tome des *Scénarios de la mondialisation culturelle*, le travail effectué par André Tosel consiste en ceci : replacer les phénomènes dits de « retour du religieux » dans le triple cadre des rapports sociaux générés par la mondialisation capitaliste, des mutations symboliques des formations politiques modernes et, sur un plan métapsychologique, des procès de subjectivations corrélatifs à cette double dimension du monde contemporain. Cette triple perspective révèle trois aspects fondamentaux d'une même crise organique de la civilisation capitaliste moderne : crise des rapports sociaux ; crise de la symbolisation politique ; crise des subjectivités. Vu sous cet angle, le retour du religieux apparaît paradoxalement comme le double ou l'envers de la destruction de sa permanence. Si le religieux fait retour, c'est parce qu'il est mis à mal. Pour comprendre ce paradoxe, il faut se donner un concept de « religion » plus large que celui qui préside à notre précompréhension des religions empiriques, que celles-ci soient reconnues comme telles par les instances officielles ou non. C'est aux *Formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim que Tosel se réfère :

Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, qui unissent en une même communauté morale des individus. Ceux-ci reconnaissent une supériorité à ces choses et obéissent à ce qu'elles sont représentées prescrire.¹

¹ André Tosel, *Du retour du religieux – scénarios de la mondialisation culturelle I*, Paris, Kimé, 2011, p. 61.

Tosel dégage ici avec Durkheim la fonction de solidarité sociale propre à tout système de relations au sacré, c'est-à-dire à un *Autre* auquel les individus se rapportent et qui les unit du même coup, sur un mode déterminé. Dans cette définition sociologique de la religion, Tosel voit la préfiguration de la « vraie découverte de l'anthropologie française », celle « qui lui assure une hybridation féconde avec la psychanalyse freudienne et lacanienne » : l'idée que toute société implique un ordre symbolique qui en définit la structure.² L'Autre « divin ou sacré ou transcendant » fonde en effet le lien social, dans la mesure où il est ce point d'unité où se projettent l'ensemble des rapports sociaux et où ils trouvent à se figurer.³

La référence à une Altérité fondatrice, à un Autre qui définit par cette fonction référentielle même un espace de position et d'assignation à la fois interindividuelle et transindividuelle, est comprise à partir de la thèse que cet Autre est une hypostase de la société, une configuration symbolique du pouvoir et de l'autorité de la société comme telle.⁴

Avec une telle conception, Tosel se donne à la fois les moyens de répondre au pragmatisme de nombreuses théories de la religion et la possibilité de déplacer le débat. On peut dire que toute société requiert une religion, au sens où elle ne s'institue que par la référence à un Autre qui l'ordonne et lui confère sa consistance. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'il est nécessaire à toute organisation sociale et à toute communauté humaine de s'appuyer sur les religions. Car l'Autre a plusieurs figures, il s'incarne empiriquement selon plusieurs manières, dont les religions concrètes font partie, mais pas seulement. Il s'agit de rompre « le cercle réenchanteur de la religion » tracé par les partisans du religieux contre toute forme de critique de la religion comme telle : « L'économie théorique de la religion est celle d'une auto-immunisation. La religion ne peut être effectivement critique que si on remplace la religion critiquée par quelque chose d'autre qui ne peut être qu'une religion. »⁵ Tour de passe-passe que dévoile Tosel, et surtout qu'il réduit à néant, avec la thèse de l'ordre symbolique : toute société mobilise une référence à un Autre, mais pas de la même manière, pas pour les mêmes raisons, pas avec les mêmes effets.

² *Ibid.*, p. 85.

³ *Ibid.*, p. 62.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 58.

Ainsi Tosei transforme-t-il le problème : la question n'est pas de savoir s'il faut ou non du religieux, mais d'évaluer les formes de religiosité d'une société donnée – en l'occurrence la nôtre –, c'est-à-dire de rapporter les types de symbolisations sociales aux puissances d'agir et de penser socio-historiquement (ou matériellement) déterminées qu'ils permettent.

Si on ne sort jamais de la religion sans la remplacer par une autre religion, comment discerner les traits qui permettront de dire si le remplaçant est meilleur que le remplacé ? Comment définir les traits de la bonne religion dans son opposition à la mauvaise ? Cette question à son tour se déplace et devient : si nous avons besoin de la religion, de quoi avons-nous vraiment besoin dont la religion est la satisfaction ? Quelles sont les raisons objectives préférables à d'autres, qui permettent de définir ce besoin ? Si notre société éprouve et formule le besoin de retrouver le trésor perdu des croyances religieuses ou d'en inventer d'autres, quelles sont ces croyances ? [...] Il faut ici, si l'on pense un tant soit peu, se demander si toutes les croyances s'équivalent parce que toutes répondent à besoin de croire.⁶

D'où la méthode de Tosei : réinscrire la question religieuse dans le mode de production qui, aujourd'hui et depuis la Renaissance, surdétermine les rapports sociaux, le capitalisme – analyse matérialiste ; déterminer les différentes formes de religiosité fondamentales, c'est-à-dire les ordres symboliques et leurs transformations, qui définissent les différents modes de socialité encore agissant dont nous avons hérité – analyse généalogique ; diagnostiquer les modes de subjectivations que produit le capitalisme et sa crise organique à l'époque contemporaine, en particulier les modes de subjectivations sociales et politiques, pour en évaluer les puissances et les limites – analyse métapsychologique.

Il n'est pas possible de rendre ici dans le détail la richesse des analyses de Tosei aussi bien du point de vue des ressources théoriques que des matériaux empiriques mobilisés. Mettons en évidence quelques points forts de cette critique matérialiste, généalogique et métapsychologique du religieux. S'inscrivant dans un champ de recherches sur les limites immanentes ou les contradictions internes du capitalisme qui, depuis plusieurs années, réactive

⁶ *Ibid.*, p. 58-59

l'une des voies les plus originales et les plus fortes de Marx⁷, Tosel met en évidence la dimension mortifère de la mondialisation capitaliste. Si le capital produit de la valeur, il le peut parce qu'il produit aussi de la mort. Le mode de production capitaliste a pour envers une triple destruction. Premièrement, la radicalisation des inégalités propre au développement du capital a pour conséquence l'apparition de populations poubelles croissantes, hommes superflus exclus du monde, marge plébéienne inutilisée et inutilisable parce que rejetée au dehors des rapports sociaux – que ce soit ici ou ailleurs, dans les « banlieues » ou dans les régions dites du « tiers-monde ».⁸ C'est pourquoi l'on est face au spectre d'une destruction plus ou moins active de « ces vaincus de la vie », entre indifférence pour ces populations qu'on laisse mourir (et indifférence en retour pour les formes de socialisation et de politisation qui n'apparaissent que comme des instruments de domination) et violence brute portée à la moindre occasion par les classes intégrées au capital et leurs représentants policiers, entraînant une chaîne infinie de violences réciproques et menaçant de se heurter à une pure suppression des uns ou des autres. Deuxième destruction provoquée par le capitalisme, celle de la guerre et de sa globalisation. Le mouvement d'expansion du capital implique sur le plan politique un impérialisme, dont la militarisation est le moyen et l'effet tout à la fois, face aux résistances qu'il provoque. Dans des pages allusives, Tosel montre qu'il ne s'agit pas là d'une forme historique heureusement dépassée après la seconde guerre mondiale, mais bien d'une structure interne au capitalisme, économiquement (expansion de l'exploitation) et politiquement (externalisation des conflits).⁹ Enfin, il est une troisième destruction entamée par la mondialisation du capital : celle qui se heurte à l'Autre du monde en question, cela qui résiste à sa transformation en « matériau d'exploitation, en objet de manipulation », la Terre.¹⁰ On aimerait que Tosel développe ce qui reste ici à l'état d'intuitions ou d'esquisses d'analyse, de cette troisième altérité interne au capitalisme, qui « est le rappel ontologique d'une condition irréductible » :

⁷ Voir par exemple les travaux d'Étienne Balibar, en particulier *La crainte des masses et Violence et civilité*.

⁸ Pour comprendre d'un point de vue marxiste la logique de cette contradiction du capitalisme, on se rapportera aux travaux de Guillaume Sibertin-Blanc.

⁹ Voir André Tosel, *Du retour du religieux*, *op. cit.*, les thèses 29 à 33, p. 40-43.

¹⁰ Voir la formule suggestive : « Le (non) monde ne coïncide pas avec la Terre », *ibid.*, p. 49.

La transcendance aveugle d'un capitalisme mondial irresponsable se heurte désormais à l'altérité d'une Terre qui nous a laissé être mais qui ne nous veut pas, qui demeure indifférente à notre destin et qui peut répondre à notre démesure productive et consumériste par sa propre démesure. Mais cette dernière est simplement une autre mesure, celle qui renvoie à l'autre inassimilable.¹¹

Mais ces trois destructions réelles bien que tendanciennes ne peuvent se comprendre seulement comme le simple effet d'une logique économique contradictoire. Elles prennent leur sens de la dimension symbolique du capitalisme, c'est-à-dire du type de rapport social qu'il mobilise et, par là, des subjectivations qui s'y construisent.

Tosel propose alors une généalogie des figures de l'ordre symbolique – s'écartant ainsi de tout fantasme anhistorique du symbolique, c'est-à-dire de toute réduction du symbolique à l'une des formes empiriques qu'il a connues à travers l'histoire.¹² Quelles Autres ont constitué un espace d'identification et de subjectivation sociale et individuelle, au cours de l'histoire du capitalisme ? Tosel part du complexe théologico-politique, longuement étudié par Lefort durant les années 1980, dans le sillage des travaux d'Ernst Kantorowicz, pour en décrire les mutations sous l'effet des révolutions démocratiques bourgeoises et de la soumission consécutive des masses subalternes au travail salarié libre. La hiérarchie du théologico-politique marquée dans la figure imaginaire du rapport entre la tête et le corps, et le corps et ses membres, est renversée par l'avènement du *populus* sur la scène politique elle-même. Le peuple n'est plus alors « un troupeau de mineurs qui intériorisent à divers degrés le devoir d'obéissance et qui se soumettent à l'autorité de leurs pasteurs. »¹³ Il n'est plus le corps dont le Législateur royal est la tête, en tant que son propre corps participe du Législateur divin. Il devient « une assemblée d'individus désincorporés, libres et égaux, déliés de leur appartenance corporative. Il constitue la source du pouvoir et de la légitimité. »¹⁴ Tosel prolonge ces analyses bien connues en portant le regard sur les nouvelles formes de

¹¹ *Ibid.*

¹² On pense évidemment à Legendre ; Tosel aussi. Voir *ibid.*, p. 102 : « Rien ne serait plus obscurantiste que de ne prendre en compte qu'une forme de l'Autre et de lui donner la fonction d'être la figuration absolue de l'Autre comme le fait Pierre Legendre qui ne connaît que le Dieu chrétien et développe une conception moniste de l'ordre symbolique. »

¹³ *Ibid.*, p. 97.

¹⁴ *Ibid.*

religiosité, qui ne sont pas pour autant, simplement, de nouvelles religions, mais des figures inédites d'un ordre symbolique ayant rompu avec l'extériorisation de l'Autre dans une Transcendance absolue.

Aucune société ne peut exister sans actualiser la fonction symbolique de référence à un Tiers, un Autre. La Nature des Anciens, avec ses dieux, le Dieu révélé des juifs, des chrétiens, des musulmans, le Dieu du complexe théologico-politique qui a dominé le Moyen âge ne sont pas les seuls Autres qui ont présidé aux rapports des religions et des peuples. Les Temps Modernes ont inventé d'autres Autres en des conditions nouvelles marquées surtout par l'exigence de l'autonomie, par une théorie du pouvoir engendré d'en bas *ex parte populi*.¹⁵

Le Peuple, la République, la Nation, la Démocratie, mais aussi la Race, sont autant de Tiers auxquels les puissances d'agir et de penser se rapportent et se rapportent les unes aux autres, en fonction desquels elles trouvent leurs autorisations et leurs interdits, leurs places et leurs fonctions. Cette médiation symbolique définit l'ordre social, au sens où il inscrit les rapports sociaux dans un régime de reproduction, où il leur donne une durée en régulant et en ordonnant la violence qui résulte(ra)it de leur affrontement direct :

Le lien politique qui doit révolutionner le lien théologico-politique et ses contradictions ne peut pas se constituer sans référence à un Tiers auquel se réfèrent les libertés. Ce Tiers assure la possibilité des relations duelles horizontales entre individus en les empêchant de s'abîmer dans une violence réciproque et spéculaire. Ce Tiers est cet Autre qui transcende dans l'immanence, en une sorte de verticalité propre, les autres, lesquels ne peuvent recevoir leur identité que de cette référence.¹⁶

C'est le risque d'un effondrement dans une violence réciproque qui menace tout ordre symbolique, puisque c'est précisément pour le conjurer et inscrire dans une économie productrice de socialité les rapports interindividuels qu'il est institué. Or, on sait que l'histoire du capitalisme est l'histoire des actualisations de cette menace : dans des formules célèbres, le *Manifeste* avait identifié la dissolution des rapports sociaux dans « les eaux glacées du calcul égoïste » impliquée par le capitalisme.¹⁷ Tosel nous en montre les effets sur le plan du symbolique. Car face à cette menace, des constructions y répondent et lui

¹⁵ *Ibid.*, p. 101.

¹⁶ *Ibid.*, p. 100-101.

¹⁷ Karl Marx et Friedrich Engels, *Le manifeste du parti communiste*, Paris, Éditions Sociales, p. 14.

donnent une structure du même coup. Ainsi de la ligne tendancielle qui va du Peuple à la Race en passant par la Nation : il y a là les différentes formes de réaction à l'effondrement du symbolique, c'est-à-dire à la dissolution des rapports sociaux ; formes paradoxales en ce qu'elles n'y réagissent qu'en le précipitant, par une rigidification de l'Autre en une figure exclusive, ce qui entraîne une radicalisation de la violence, exercée sur ces autres qui ne s'y intègrent pas.¹⁸ À cet égard, la Race fait figure de représentant-limite :

La Race est la figuration la plus cruelle de l'Autre, sa pathologie objective. En son cas, le Tiers assume explicitement l'infini d'un procès d'exclusion au terme duquel tous les autres sont potentiellement en trop, c'est-à-dire du non humain à traiter comme du déchet. On remarquera dans la série de ces Autres qui représente aussi dans la succession historique la permanence de la structure de l'élection qui autorise un peuple, une nation, une race à se présenter et à agir comme représentant unique et exclusif de son Autre.¹⁹

L'activation de ces identifications imaginaires rigides occupe l'un des deux champs de conflictualité propres à la mondialisation capitaliste, avec celui des conflits sociaux : le champ des conflits identitaires.²⁰

On peut en conséquence préciser le statut du « retour du religieux ». Ce n'est pas en soi un phénomène nouveau. Car si la Modernité a introduit une rupture dans l'ordre théologico-politique, et s'est donné, du même coup, d'autres formes de religiosité, la religion comme telle n'a pas été purement et simplement écartée des affaires de l'organisation politique. La rupture n'a pas renvoyé chacun chez soi, le spirituel pour l'un, le temporel pour l'autre. Elle a reconfiguré l'espace symbolique dans lequel la religion, du même coup, a pris d'autres fonctions. Concrètement, le cadre symbolique de la Modernité s'instancie dans la figure d'un État laïc qui ne peut faire coïncider à soi l'ensemble du champ social traversé par des conflits de classes irréductibles, produits du capitalisme naissant. Comme promesse d'une communauté réconciliée à venir, la religion prend un sens singulier dans cette configuration

¹⁸ C'est-à-dire potentiellement tout le monde : c'est là la tendance suicidaire ou autodestructrice du totalitarisme et du fascisme, comme l'ont montré des auteurs aussi différents que Hannah Arendt, Gilles Deleuze et Félix Guattari, et Claude Lefort.

¹⁹ André Tosel, *Du retour du religieux*, *op. cit.*, p. 106.

²⁰ Sur ces deux conflits et sur leurs rapports, voir la conclusion, p. 153-158.

nouvelle : elle occupe la fonction de l'impolitique, c'est-à-dire de la négation des conflits sociaux que la politique a pour objet de traiter et, éventuellement, de régler. En tant que le monde dont elle parle est un autre monde, la religion se retire d'une intervention directe dans l'organisation socio-politique des affaires humaines. Mais cet autre monde peut être mis au service de deux modes d'intervention politique, qui sont les deux usages possibles de la fonction impolitique. D'un côté, la religion est le moyen d'assujettissement idéologique des classes dominées par les classes dominantes, soustrayant l'exigence égalitaire du monde temporel pour la projeter dans l'autre monde de la morale des fins de l'homme détachées des conditions socio-historiques. D'un autre côté, la religion est le moyen de revendication égalitaire de la réalisation de l'autre monde dans ce monde, de la projection de la transcendance dans l'immanence et non dans une transcendance purement intérieure, qui exacerbe la contradiction entre l'idéal de la communauté réconciliée et la réalité des conflits de classes.²¹ L'un et l'autre usage sont portés par une contradiction : contradiction de la prétention à la suspension de toute politique avec la fonction politique de cette même prétention ; contradiction de la prétention à l'effectuation ici et maintenant de l'impolitique avec la politique comme traitement de conflits constitutifs du champ social-historique. Cette double contradiction n'invalide pas le retour du religieux ; au contraire, elle apparaît comme sa raison d'être et rend ce retour structurel.

Mais surtout, elle permet de comprendre les formes plurielles de la religion, ses divisions internes, et sa présence croissante dans les conflits identitaires. Rapportant la fonction impolitique à ses deux usages effectifs dans le cadre politique de la Modernité, Tosel ouvre à une analyse matérielle et métapsychologique de la religion. La portée universelle enveloppée dans le contenu de la proposition religieuse à l'époque moderne, c'est-à-dire sa formule égalitaire, apparaît en même temps, une fois réinscrite dans la fonction qu'elle sert, comme un facteur d'identification et de construction d'un sentiment d'appartenance collective. Si la religion joue, en tant qu'impolitique, une fonction politique, elle se trouve en retour jouée par et dans les conflits politiques eux-mêmes, qui la divisent (ainsi du christianisme) et, plus encore, en font un moyen de division et d'exclusion. Tosel peut alors démystifier l'idéologie de l'universalité portée par le christianisme : c'est bien un idéal qui

²¹ Voir *ibid.*, p. 68-69, p. 71 et p. 95-96.

se heurte, du point de vue matériel, aux autres idéaux, et se présente alors sous la forme d'une particularité comme les autres.

Cette demande politique sollicite et réactive le vieux fond du monothéisme qui ne peut complètement renoncer à sa dimension théologico-politique parce qu'il est la religion vraie du seul vrai Dieu qui ne peut être qu'unique, parce qu'il ne peut concevoir son universalisme de principe que comme impliquant l'appropriation exclusive du vrai face aux autres religions, monothéistes ou non. Le monothéisme peut affirmer la filiation divine des hommes et leur condition de frères en la même humanité, mais ce principe se heurte à l'existence des autres qui ne croient pas en la vraie religion et qui contestent l'unicité du Dieu chrétien au profit de leur Dieu. L'altérité peut devenir ennemie et l'ennemi peut être diabolisé, ethnicisé aussi, déspecifié, exclu de l'humain.²²

Le retour du religieux à l'époque moderne est ainsi nécessairement entraîné dans une collusion avec les signifiants majeurs de la symbolique moderne : la religion tend à se diviser comme se divisent les peuples, les nations et les races ; elle prend part à leurs conflits, en renforçant les processus de subjectivations identitaires.

Ce n'est pas tant la religion qui tend à se faire politique qu'une politique qui demande à se parer des fins politiques de l'impolitique religieux. Sur cette base il devient possible de réactiver des mécanismes identitaires – identité française, européenne, occidentale – pour rassembler des populations majoritaires, en les unissant contre des étrangers jugés menaçants. Il s'agit de se préparer à les transformer en majorités prédatrices en faisant du marqueur religieux la marque de la démarcation au-delà de laquelle exclusion, violence et extermination peuvent être des recours pour consolider une société qui peut ainsi fuir la compréhension de ses déchirures et la résolution de ses violences dans ses identités imaginaires.²³

Que ce soit sous la forme conservatrice de l'assujettissement des dominés ou sous la forme révolutionnaire de la revendication égalitaire, il nous apparaît maintenant que la fonction impolitique de la religion menace toujours de déplacer le conflit social vers le conflit identitaire, pas seulement parce qu'elle le dénie : également parce que sa réalité matérielle est porteuse d'identifications imaginaires qui concrétisent, en quelque sorte, la promesse égalitaire.

²² *Ibid.*, p. 72.

²³ *Ibid.*

La question est maintenant de savoir quelle forme singulière prend le retour du religieux, inhérent à la Modernité, à l'heure actuelle. Il apparaît que ce retour prend une forme plus insistante, en raison de la transformation de l'organisation symbolique de la Modernité. La thèse de Tsel est que la mondialisation du capital et l'exacerbation de ses contradictions internes entraînent une désymbolisation des sociétés, qui se traduit, sur le plan subjectif, par la réactivation d'identités imaginaires dans laquelle la religion tient une place importante, issue de sa fonction impolitique. Cette désymbolisation tient à la soumission réelle de l'ensemble des secteurs de l'activité humaine au Marché, c'est-à-dire au régime de la valeur d'échange, l'argent devenu capital. C'est l'argent qui occupe désormais le statut de Tiers ; c'est lui qui donne au symbolique sa figure : l'ordre social – ses partages, ses hiérarchies, les relations qui s'y nouent – repose sur la quantité d'argent, mieux, sur la puissance financière, c'est-à-dire la capacité à accroître la quantité d'argent disponible. De cette capacité de production, de circulation et de consommation dépend la place de chacun.

Aujourd'hui plus qu'hier la forme valeur en tant que forme capital argent a réussi à épaissir l'opacité fétichiste et à dominer non seulement la sphère de l'échange, mais l'ensemble des pratiques sociales. Le fétichisme est celui de l'argent comme équivalent général. L'argent est, comme le dit encore Balibar (2003), ce *médium* aussi envahissant qu'évanouissant. Il ouvre l'infini mobile des commutations et met en relation des sujets de plus en plus inégaux selon qu'ils « ont » ou « n'ont pas d'argent », selon leur degré de solvabilité.²⁴

Il s'ensuit une transformation des subjectivités, sur un double plan : objectivement, l'ordre social tend à devenir un non-ordre, puisqu'il est réduit à la variation des flux de capitaux qui ne cesse de transformer les places des uns et des autres dans la hiérarchie, et cette hiérarchie elle-même, dissoute dans l'équivalence généralisée de la valeur d'échange (« tout se vaut ») ; subjectivement, les individus ne se rapportent les uns aux autres, et à eux-mêmes, que sous la forme du capital, qui les engage dans un cercle infini du désir, d'avoir et d'être plus. Le désir n'est plus médiatisé par la figure d'un Autre qui lui assigne ses points d'accroches et de réalisations partielles, ses interdits et ses autorisations, et qui crée ainsi les conditions de sa socialisation. Il est

²⁴ *Ibid.*, p. 142.

replié sur lui-même, porté au carré, et laissé à l'indéfini de sa pseudo satisfaction. L'individu n'a donc plus pour principe que lui-même, mais c'est un lui-même qui n'a lui-même aucun principe, et donc aucune consistance, sinon la volonté infinie de satisfaction pulsionnelle.

L'individu sujet de désir (de consommer) se perçoit et se désire comme son propre principe ; il se veut et s'imagine causa sui alors qu'il est dépossédé de toute consistance et qu'il vit dans l'inconscience et l'ignorance des processus qui le causent ab alio et in alio. Il se trouve ainsi renvoyé au néant de sa rage et à l'abréaction de sa violence aveugle, surtout quand il est assigné hors entreprise et hors marché et particulièrement hors marché du travail.²⁵

C'est l'argent-capital qui donne la mesure : mais c'est la mesure d'une démesure. Les subjectivités sont ainsi entraînées sur une double pente : la pente collective d'une dissolution des rapports sociaux et donc d'un morcellement et d'un renforcement à la fois des identités collectives ; la pente individuelle de la dissolution du rapport à autrui et donc de la confrontation autoréférentielle du désir, destructrices de la temporalisation nécessaire à sa réalisation. Tsel peut alors reprendre les thèses de Lacan sur la dimension psychotique de la société capitaliste, qui constitue, sous diverses formes (paranoïa, schizophrénie, mélancolie, dépression, etc. : toute une typologie reste à faire), les seules échappatoires des individus tendanciellement empêchés d'être sujets, c'est-à-dire de se rapporter à autrui par la construction d'une économie du désir qui en régule la violence potentielle.²⁶ L'effondrement du symbolique comme tel sous l'effet du capitalisme conduit à l'effondrement du sujet qui ne trouve plus de point d'accroche par lequel se rapporter à lui-même comme un sujet ayant une place dans un ordre social, des relations avec autrui, des fonctions déterminées.

Le libre sujet qui vise son autofondation n'est relié à rien, ou plutôt il est relié à un rien d'Autre ; il est voué à une solitude générale [...]. Son autonomie est imaginaire elle consiste à subir l'injonction d'être soi, d'être l'entrepreneur de soi, habilité comme tel à être efficace pour jouir toujours plus. Toutefois cette injonction coïncide avec l'impossibilité d'être ce soi. La soumission à ce désir impossible est plus lourde à porter que la soumission à l'Autre. Le sujet postule quelque chose ou quelqu'un qui n'existe pas encore pour s'en autoriser, pour engager une action où il doit se produire comme sujet. Le sujet se vit comme

²⁵ *Ibid.*, p. 111.

²⁶ Voir *ibid.*, p. 115.

impossible alors que la fonction de l'Autre était de permettre au sujet en se référant) lui d'accéder à une subjectivité.²⁷

On comprend alors la singularité du retour du religieux dans ce cadre de désymbolisation. La religion remplit une double fonction. Sur le plan collectif, les religions se donnent comme des opérateurs majeurs de la conjuration de l'effondrement du monde commun, en tant qu'impolitiques ; mais elles sont aussi, du même coup, des vecteurs d'identifications imaginaires exclusives, porteuses de violence symboliques et matérielles dans le champ des conflits culturels et identitaires. Sur le plan individuel, les religions sont des substituts symboliques forts nécessaires à la subjectivation. Mais elles sont aussi des moyens de réenchantement mystificateur du monde capitaliste et de retrait de la vie politique, comme le montre Tosel en déterminant une nouvelle figure de l'impolitique religieux, celle du marché des croyances et de la spiritualité (folklorisation de la religion), qui dénie le problème de la désymbolisation et de la violence consécutive dans la société capitaliste, voire qui y participe.²⁸

Il convient, pour terminer cette présentation, de souligner la relecture de Marx que propose Tosel en fin d'ouvrage, pour construire une analyse matérialiste de la désymbolisation capitaliste. À partir d'une synthèse théorique de la question de l'idéologie et du fétichisme chez Marx, Tosel évite le registre convenu de la plainte face la gangrène de l'échange marchand, en rapportant cette extension de la subsumption réelle du capital à sa source, à savoir au rapport social d'exploitation d'une classe dominée par une classe dominante, à sa violence propre et à sa tendance autodestructrice.

Le lien marchand dissimule toujours davantage le rapport de production fondé sur l'exploitation. En mettant en relation des sujets de plus en plus inégaux en solvabilité, il continue l'œuvre de liquidation, de mise en fluctuation de tous les autres liens et de leur configuration symbolique. Il accrédite l'image monstrueuse d'une impossible société qui serait réduite au seul échange marchand solvable, qui poursuivrait sans relâche, sans pitié, la destruction des formes de solidarité et de leurs formes symboliques, qui expulse de l'humain les sujets insolubles. L'idéal d'une société d'individus libres et autonomes, tous sujets solvables se confrontant sur le marché, est une impossibilité active parce qu'elle est une société qui se désocialise indéfiniment. Cette société qui

²⁷ *Ibid.*, p. 114.

²⁸ Voir *ibid.*, p. 80-83.

n'en est plus une, ce monde qui est un non-monde, refoule en fait sous la loi de l'équivalence les inégalités structurales entre ceux qui sont sur-solvables et ceux qui sont sous-solvables ou insolubles.²⁹

De cette manière, il réinscrit l'analyse matérielle (ou historico-économique) et métapsychologique des formes de religiosité et de leurs substituts en régime capitaliste dans le champ traité par son analyse généalogique, le champ de la lutte politique, et conduit le lecteur vers de nouvelles perspectives pratiques ouvertes par la *fiction*, le *factum* et le *fictum*³⁰ du « Tiers rationnel d'une coopération à construire, d'une production d'un bien commun, c'est-à-dire d'un monde commun »³¹.

Collaborateur scientifique du FRS-FNRS au sein de l'« U.R. en philosophie politique et philosophie critique des normes » de l'Université de Liège, Antoine Janvier a réalisé une thèse de doctorat intitulée *Vitalisme et philosophie critique : genèse de la philosophie politique de Gilles Deleuze autour du problème de l'illusion*. Ses travaux portent sur la philosophie politique contemporaine (Arendt, Lefort, Balibar, Rancière) et le rapport problématique qu'elle entretient avec la philosophie moderne (principalement la tradition française – Montesquieu, Rousseau – et allemande – Kant, Fichte) comme avec le marxisme, autour du problème de la citoyenneté, en particulier sur des questions d'éducation. Il est membre du comité de rédaction des *Cahiers du GRM* et de *Dissensus*.

²⁹ *Ibid.*, p. 142-143.

³⁰ Voir *ibid.*, p. 150.

³¹ *Ibid.*, p. 145.

intervention

Vincent Bonnet : « **Act Up : “Mon identité n’est pas nationale” ... ni homosexuelle** »

Le 10 décembre 2009, en plein « grand débat sur l'identité nationale », Act Up-Paris choisit d'éditer le badge imaginé deux ans plus tôt par le groupe, ami et allié, des Panthères Roses : « Mon identité n'est pas nationale. »* Sitôt exhibé, l'énoncé, dans sa banale insistance, provoque un trouble, suggère une brèche dans le raisonnement : il y a un écart entre *ce que* je suis et *qui* je suis. Act Up se définit comme une association de lutte contre le sida « issue de la communauté homosexuelle » ; les Panthères Roses, quant à elles, luttent pour un féminisme ouvert à toutes les pratiques réprimées. À considérer cette double signature, le slogan ferait glisser vers un autre repérage, d'autres coordonnées pour une affirmation identitaire : non plus celle de la nation, mais celles du genre et de la sexualité, — de l'homosexualité, surtout, s'agissant d'Act Up. Non, l'émission ne déclare pas forfait, l'énoncé n'est pas tronqué, lorsqu'il est saisi dans la forme qui le donne à voir : le badge étant un emblème revendicatif d'un engagement individuel, il y a donc ici quelque chose d'une affirmation, plus qu'une négation, en suspens. L'affirmation « *identitaire* » aurait bien quelque chose à voir avec *le politique*. Mais dans quel sens ?

On se propose ici d'exposer les questions d'identité, de visibilité et de mobilisation, à travers le cas d'Act Up. Que signifie l'affirmation « *identitaire* » par l'engagement à Act Up ? Quel sens y prend l'idée de « communautarisme » ? Quelle place y tient l'action ? Dans le recueil des paroles de militants, on essaiera de démêler ces questions, ainsi que les résonances qu'elles peuvent avoir dans notre actualité politico-médiatique récente, celle du « grand débat sur l'identité nationale ».

* Les idées exposées dans cet article ont été discutées dans le séminaire qu'animent Marc Bessin et Numa Murard à l'EHESS ; je les en remercie. Certains passages ont donné lieu à une première formulation dans « Puissance du groupe. Ce que fait un collectif de malades (Act Up-Paris) », in *Cosmopolitiques*, n°14, 2007, p. 177-190 (disponible en ligne : http://cosmopolitiques.phpnet.org/IMG/pdf/19_Bonnet_Cosmo_14.pdf).

L'autonomie de l'individu

L'affirmation « identitaire » par l'engagement à Act Up ne veut pas dire que par son engagement le militant verrait son existence coïncider avec la vérité de ce qui le caractériserait : « L'homosexualité d'Act Up n'est pas une identité ; elle est un point de vue sur la question du sida¹. »

L'approche de la vérité doit être détachée du fond des choses, duquel elle attendrait sa révélation, pour se référer au cours de l'action. Retracer le parcours d'apprentissage des malades du sida amène ainsi à s'interroger sur la manière dont identité et subjectivité se nouent dans une aventure qui embrasse tout à la fois les corps, les esprits et les imaginaires. On achopperait à comprendre quel est le ressort de l'activisme actupien si on ne saisissait pas le *devenir-problème soi-même*² dans l'événement qu'est le sida, qui fait la texture éthique et, pourquoi pas, la dimension politique de l'expérience de la militance.

Devenir et lutte s'entrecroisent, se relancent mutuellement. C'est, au dire de Victoire, militante arrivée à vingt ans dans l'association, un mouvement de personnalisation « un peu clandestin » :

J'en ai vu tellement des filles et des garçons qui sont venus à Act Up et qui, par Act Up, ont trouvé là la force de pouvoir dire à d'autres gens qu'ils étaient homosexuels, et pas forcément des gens jeunes, c'est ça qui était troublant, je me souviens d'une femme qui n'était pas du tout ouvertement lesbienne et qui après l'est devenue. Le fait de pouvoir dire qu'on est séropo[sitif] à sa famille ou à des amis. C'est bizarre, parce que ce n'est pas une des dimensions explicites du groupe, on ne sait pas exactement par quoi ça passe, mais de fait les gens trouvent là une force³.

Il y a là un mouvement d'allure (faussement) paradoxale, tant s'est ancrée l'évidence de l'autonomie de l'individu : le renforcement de l'individu, de son « identité », n'opère pas individuellement, mais *transindividuellement*. L'altérité, le rapport à autrui, ou plutôt le malaise dans la différence, mais aussi la différence de soi à soi, a ici une place primordiale :

¹ *Action, la lettre mensuelle d'Act Up-Paris*, n°1, juillet 1991.

² L'expression nous vient de Nietzsche : « Nous nous faisons aujourd'hui violence à nous-mêmes, il n'y a pas de doute, nous casse-noix de l'âme, poseurs de problèmes et problèmes nous-mêmes, comme si vivre n'était autre chose que casser des noix ; ainsi devons-nous nécessairement devenir toujours davantage des problèmes nous-mêmes, en même temps que nous devenons *plus dignes* d'en poser, peut-être aussi plus dignes — de vivre ? » (*La généalogie de la morale* in *Œuvres philosophiques complètes VII*, Paris, Gallimard, 1971, p. 303)

³ Victoire, entretien avec l'auteur, 25 février 2006.

Je me souviens, quand les premiers traitements sont arrivés, et qu'il n'y en avait pas assez, le Conseil National du Sida avait recommandé un tirage au sort, et Act Up a décidé de bloquer des usines pour obtenir plus de traitements. Je me souviens des départs au milieu de la nuit avec des camionnettes, des menottes pour s'enchaîner, des antivols, des pancartes. Je me souviens qu'on avait eu tellement froid lors de ces blocages d'usines, et que les salariés nous avaient apporté du café. Et je me souviens surtout qu'à la fin la France a été le pays qui a obtenu le plus de traitements en Europe.

Je me souviens aussi, des années plus tard, quand la *Marche nuptiale* a retenti dans l'église Notre Dame et que Rachel et moi nous sommes avancées vers l'autel, j'avais un grand tulle blanc et Rachel avait une immense traîne rose. Et le lendemain, *Le Figaro* a fait un article où il disait qu'il y avait eu un mariage à Notre Dame avec de fausses mariées et de vrais *drag queens*.

Je me souviens aussi que Barbara nous a offert une chanson, que Jean-Jacques Goldmann nous a écrit une lettre d'insultes.

Et je me souviens qu'à une *Gay Pride*, tous les garçons et les filles d'Act Up avaient la robe des *Demoiselles de Rochefort* et qu'on avait dansé derrière le grand camion d'Act Up en pensant à Jacques Demy⁴.

L'expérience de la frontière et de sa porosité au soin, le trouble du dedans et du dehors, l'affect transindividuel ou la capacité de contagion composent « l'expérience transgressive à travers laquelle nous découvrons les limites de notre appartenance, notre hétérogénéité réelle⁵ ». On parlera ici de dépersonnalisation, au sens de « moi, moi, moi », mais on parlera de personnalisation au sens où « la personne devient et se renforce avec le type d'interactions vivantes, exigeantes, qui ont réussi à se créer avec les autres, et dans ce savoir de ce qu'elle devient, elle le doit non pas à un savoir, à un autre (ou un grand Autre), mais grâce au réseau de relations que [le] groupe a réussi à constituer⁶ ». On ne devient pas seul, on devient avec :

Ce n'est pas un groupe très gentil, dit encore Victoire d'Act Up, mais ensuite, dans les possibilités de devenir qu'il y a à l'intérieur du groupe, il se passe des choses qui ne sont pas écrites au départ, et les gens peuvent trouver une force

⁴ Victoire, témoignage sur *Yagg*, « Act Up-Paris a vingt ans, des militants de l'association de lutte contre le sida témoignent sur *Yagg* », 27 juin 2009 (à voir en ligne : http://www.youtube.com/actupa20anssurayagg#p/u/20/YmYhsvg_ANU).

⁵ Jeffrey Escoffier, « Sexual Revolution and the Politics of gay Identity », *Socialist Review*, vol.82/83, 1985, p. 149 (ma traduction).

⁶ Isabelle Stengers, « Agencements collectifs et écologie des pratiques », émission radiophonique *Ondes d'Usages*, 3 décembre 2002 (à écouter en ligne : <http://cst.collectifs.net/Boite-a-outils-no2-Isabelle>).

de devenir autre chose de façon un petit peu désordonnée mais réelle... Et puis il y a des amitiés assez belles aussi parfois au fil des générations. Act Up permet des rencontres souvent très fortes, des rencontres improbables qui ne se passent pas ailleurs. Il y a des gens que je ne reverrais plus s’il n’y avait pas Act Up, une sorte de mélange, mais qui n’enlève pas la rugosité de départ. Mais c’est parce que, sur l’exemplarité par exemple, il y a une exigence de l’engagement extrêmement élevée à Act Up, mais qui amène aussi à faire des choses parfois assez incroyables, par rapport au nombre de personnes. On est sur un niveau, une qualité de l’engagement qui est quand même élevée, et les gens essaient d’être à la hauteur de ça, à la hauteur des exigences du groupe⁷.

L’évidence de l’autonomie de l’individu est tenace, disons-nous ; il s’agit de commencer par affirmer l’existence d’un individu « autonome », soustrait aux exigences du « reste » de la société, pour pouvoir dans un second temps « s’ouvrir » aux exigences de cette société, — mais par des canaux alors singulièrement étroits, où la concurrence tient une place de premier choix, et qui rendrait plutôt cet « individu » superflu. Entre l’individu et l’horizon intégratif capitaliste et républicain, l’épaisseur de la société civile est finalement assez mince, ce qui contribue grandement à fausser la discussion de « l’identité », en France pour l’exemple, où l’on s’évertue à parler d’*identité* en termes génériques, hypostasiés, non-discursifs. Ce système ne se prête guère au surgissement ou à la prolifération spontanée des identités collectives, dans lesquelles l’identité de groupe aurait un rôle actif. Car le cœur du débat identitaire, comme le rappelle récemment Yann Moulier-Boutang⁸, ce n’est pas l’identité, mais « l’augmentation de la puissance d’agir qui l’affirme ou au contraire la fragilise ». Tantôt l’identité sert à assigner à résidence l’altérité qu’elle définit *a priori*, qu’elle naturalise. Tantôt l’identité sert « à procurer la force intérieure et la fierté de se projeter dans le monde pour vivre une communauté de destin ». C’est ce qu’il faut entendre, dans les paroles de Philippe, autre militant actupien, sous le motif de la fierté :

Je suis arrivé à Act Up un an après la création de l’association, et je crois que j’ai été ébloui, avec le sentiment que j’allais trouver un vrai lieu politique, en tous les cas dans ses formes. Au point que, s’il est vrai qu’Act Up est un lieu où j’ai développé indiscutablement une fierté *que je ne croyais pas avoir* d’être pédé, une fierté de répondre comme je le faisais à la maladie — je crois que c’est le cas de tous les militants d’Act Up —, j’ai développé aussi une fierté d’en être, d’y être et d’avoir participé⁹.

⁷ Victoire, entretien avec l’auteur, 25 février 2006.

⁸ Dans « Nation ou nationalisme : la marge étroite », *Le Monde*, 6 novembre 2009 (disponible en ligne : <http://multitudes.samizdat.net/Nation-ou-nationalisme-la-marge>).

⁹ Philippe, témoignage sur *Yagg*, 27 juin 2009 (à voir en ligne : <http://www.youtube.com/actupa20anssurayagg#p/u/8/uzjOqfObTfo>).

C'est ainsi que les théâtralisations d'Act Up font partie d'un processus continu visant à forger dans l'action une « identité gay » tout en contestant la façon dont celle-ci avait été élaborée *pour* les gays à un moment où les stigmates de la maladie étaient liés à ceux d'une sexualité déviante :

les gens mouraient du sida, et on ne les voyait pas, ou bien on en parlait peu. Ça ne faisait finalement qu'entretenir et le cercle de la honte — ce qui était extraordinairement pénible, c'est-à-dire qu'on mourait du sida et, en plus, on était assigné à la honte de mourir du sida — et l'inaction politique, puisque de toute façon ça ne se voyait pas et que, jusqu'à preuve du contraire, un sujet devient politique, est l'objet d'une prise en charge et d'une prise en compte politique et d'une action politique *à partir du moment où il est mis sur la place publique...* Il s'agissait de reprendre le contrôle sur la représentation de soi et d'assumer pleinement la mise en scène de son propre corps plutôt que d'être assigné à une pure position de malade¹⁰.

Comme concept opératoire, dit encore Moulier-Boutang, « l'identité n'est que de projet, elle est constituante d'une expérience toujours à recommencer sous de nouvelles formes ».

Le collectif contre l'individualité

Dans la crise du sida, l' « urgence-désir comme engagement¹¹ » ne se dit pas seulement pour lutter contre l'indifférence ou dénoncer l'incurie des pouvoirs politiques. Avec Act Up, elle s'inscrit dans un questionnement plus global sur notre société : celui du désir, du droit et des moyens de changer les choses. La citation de Guy Debord que Didier Lestrade, l'un des co-fondateurs d'Act Up, choisit de mettre en exergue de son histoire de l'association l'énonce clairement : « La réalité dont il faut partir, c'est l'insatisfaction¹². »

¹⁰ Philippe, « Corps outils/corps en lutte », débat avec Act Up-Paris à la Maison Populaire de Montreuil, 11 décembre 2008 (à écouter en ligne : <http://www.maisonpop.net/spip.php?article1020>).

¹¹ Selon l'expression de Chantal Nadeau, in *Canadian Journal of Communication*, vol.31, 2006, p. 919 : « L'engagement ici n'est pas un mais multiple : une mixture où s'enchevêtrent une éthique de l'action publique et un discours hors de soi. L'engagement ici est celui du désir de séduire non pas seulement les autres, mais également soi-même, contre soi-même. L'engagement ici se veut résolument urgence : un geste qui émerge contre soi et en dehors de soi, qui échappe au calcul pour laisser place à l'appel de l'immédiat. » (Article disponible en ligne : <http://www.cjc-online.ca/index.php/journal/article/viewFile/1838/1939>).

¹² *Act Up. Une histoire*, Paris, Denoël, 2000, p. 13. Cette phrase n'est pas le fait de Jean-François Martos, ainsi que le prétend Lestrade ; elle a été écrite et prononcée, dès 1960, par Debord dans le

Si comprendre la subjectivité passe par des formes d’objectivation de la subjectivité qu’on veut étudier, saisir les expérimentations politiques à l’œuvre dans Act Up passe, entre autre, par les formes de visibilisation produites par les malades. Car il est notoire que la crise du sida a augmenté la visibilité des gays, mais les effets de cette nouvelle visibilité ne revêtent pas une signification univoque en rapport avec l’affirmation identitaire. Bien plutôt cette visibilisation, avec ses effets de contagion au reste de la société, soulève-t-elle une question, une question qui fait rupture dans le cours des événements ; une rupture ou une discontinuité qui serait comme la forme d’une promesse, funeste *et* libératoire, ambivalente au fond¹³. Car, forme enveloppée d’une promesse de mort, c’est la *fragilité* d’une vie qui ne peut pas guérir de la maladie qui l’emportera, et c’est l’image de l’homosexuel projeté comme martyr et victime ; forme enveloppante d’une promesse de vie « au travers » de la mort, c’est l’*héroïsme* d’une résistance qui se donne d’apprendre (ou de créer), en le repoussant, ce qui limite cette vie, et c’est l’image inverse projetée comme colère et opposition, lutte pour la reconnaissance :

Il ne s’agit pas seulement de trouver un vaccin contre le sida, de combattre nos putains de maladies opportunistes, il s’agit de ne plus être traités comme nous le sommes dans les hôpitaux, en tant que malades et en tant que pédés. Il s’agit d’être informés, écoutés, qu’on tienne compte de nos choix, de nos douleurs, de nos demandes et qu’on nous donne les moyens d’y répondre.

Dans les hôpitaux, bien sûr, parce qu’il y a urgence mais aussi partout ailleurs.

Nous n’acceptons pas d’être relégués à la porte de la chambre d’hôpital de notre mari malade, d’être condamnés à voir expulser nos concubins étrangers sans réagir, d’être chassés dans l’indifférence générale du logement de notre compagnon décédé, de vivre notre sexualité et nos attachements dans le secret, d’être considérés comme d’éternels célibataires, de cacher nos amants...

film *Critique de la Séparation*. On le vérifiera ici : http://www.youtube.com/watch?v=T32a2oi_mYQ.

¹³ De cette ambivalence Act Up a fait une arme de son combat dans la sphère publique de la manifestation : « On dénonçait le déni dans lequel on était, raconte une militante, mais il faut dire aussi que ça nous a servi parfois que *les gens aient peur de nous en tant que malades du sida*, parce que ça nous a aussi sauvé de violences [...]. On a beaucoup joué de cette peur. » Et Philippe de préciser : « Il y a une sorte de terreur de la part des policiers non seulement de toucher les malades du sida, mais encore de les violenter, et *a fortiori* devant les caméras. Ça fabrique une sorte de puissance très grande à partir de la mise en scène d’un corps malade, c’est-à-dire d’un corps faible. Là [...], il y a quelque chose de difficilement assignable dans le fait qu’il y a *une sorte d’aller-retour jamais stabilisable entre la faiblesse et la puissance* dans la façon dont on a employé notre corps. » (« Corps outils/corps en lutte », déjà cité)

Il s'agit de n'être plus négligeables. La base de notre engagement, c'est bien de ne plus nous poser en tant que victimes, non ? Combattre le sida ne suffit pas, nous sommes censés être les mieux placés pour le savoir...

Qu'on le veuille ou non, nous sommes des survivants et/ou des sursitaires. Nous avons un devoir de mémoire, mémoire des morts, mémoire de ce que nous avons dû supporter tout seuls, de nos proches disparus, de ce qu'ils nous ont donné, de ce qu'on leur et de ce qu'on nous a appris. Nous sommes notre propre mémoire¹⁴.

Act Up s'est construit dans la critique du modèle compassionnel (« La base de notre engagement, c'est bien de ne plus nous poser en tant que victimes, non ? ») dont le discours de la première génération d'associations de lutte contre le sida en général, et d'Aides en particulier, pouvait faire signe à ses yeux. Contre des formes militantes plus anciennes, et continuées dans une certaine manière d'être *de gauche*, s'imaginent d'autres formes de libération, inspirées elles-mêmes de formes de vie nouvelles déjà expérimentées : la libération gay est passée par là, et c'est ce *privilege* (« nous sommes censés être *les mieux placés* pour le savoir ») qu'Act Up revendique comme perspective ou « point de vue sur la question du sida ». Dans la forme nouvelle de libération qui s' imagine, la *conviction* appelle la modalité particulière d'être-ensemble (c'est-à-dire la *confiance*) qui le fonde : apprendre à bien agir ensemble produit un savoir qui compte dans la construction d'un mouvement qui puisse se donner quelques objectifs d'action, d'extension, de popularisation. D'où l'importance du motif communautaire¹⁵, et de la croyance¹⁶ — que celle-ci s'oriente vers une « esthétique de l'éblouissement »¹⁷ ou s'anime d'une « énergie plaintive »¹⁸.

Être *de gauche*, disons-nous. Quelle caractérisation peut-on en donner ?

Dépressive, défaitiste, masochiste, morale à l'excès, [la gauche] souffre d'un « sentiment d'infériorité », elle se sent toujours coupable et impuissante. Car elle déteste l'individu, et ne rêve que de la collectivité, elle est homogène à la société, à la socialisation qui est son alpha et son oméga, elle est en définitive

¹⁴ « Question d'identité » in *Action*, n°37, février 1996.

¹⁵ Il faut effectivement parler ici de la « communauté » comme d'un *motif* : « La communauté que nous voulons n'est pas celle que nous avons » dira Act Up dans une campagne d'affichage en juin 2004.

¹⁶ On utilise ce terme dans sa définition pragmatiste, au sens de William James ou John Dewey. La « croyance » est ici quelque chose qui nous *engage*, qui est le fil conducteur à partir duquel on agit, on a un cours d'action, on imagine un plan d'action.

¹⁷ *Act Up, op. cit.*, p. 18.

¹⁸ Pour emprunter une fois encore à Didier Lestrade : « La musique qui va avec [les] événements [catastrophiques] est triste, mais possède en elle une sorte d'énergie plaintive qui appelle à la rébellion. Elle devrait jouer le rôle d'excitateur du monde. » (*Cheikh*, Paris, Flammarion, 2007, p. 287)

« hypersocialisée ». Autrement dit, elle ne conteste en rien le système en vigueur, *tout ce qu'elle conteste est marginal*, et l'on peut entendre cette formule en deux sens : la gauche n'aime pas les marges, et ne conteste que peu. Elle conteste juste assez pour exprimer ce qu'en langage nietzschéen [...] on appellerait son *ressentiment*. Une politique hypersocialisée ne fait que confirmer le collectif dans lequel l'homme de gauche peut oublier l'individualité qui lui fait peur, qu'il s'empresse de ne pas cultiver et qui finit par lui faire véritablement défaut¹⁹.

On comprendra dès lors pourquoi l'ascèse (vue comme l'attitude à laquelle l'individu lui-même peut consacrer, de façon autonome, son attention et un travail de formation et de transformation) par laquelle s'opère à Act Up la reconnaissance de la question du sida²⁰ passera si facilement pour une hérésie : l'intime n'y est pas traité comme quantité « négligeable ». Quelles que soient les formes par lesquelles elle se donne à connaître et reconnaître, la question du sida, dans la science, l'expertise, la politique et la loi, conditionnera et intensifiera le tropisme homosexualité-sexualité (et s'emploiera notamment à discipliner la sexualité). Le vécu concret du sida est, quant à lui, indissociable, les premières années de l'épidémie, de celui de la perte. La question du rapport à soi est ainsi une dimension constituante de l'événement-sida. Si certaines relations de pouvoir sont en train d'être figées en relation de domination par les institutions, d'autres lui échappent ; il y a des processus d'assujettissement qui s'ébauchent ou se renforcent, mais aussi des processus de subjectivation (contre-conduites) qui émergent et se répandent. Avec la sortie à l'air libre de l'homosexualité masculine, rentrer dans le jeu de vérité, créer un nouveau discours qui ne se confonde pas avec le modèle compassionnel renvoie ainsi dans la militance actupienne aux questions croisées de la *subjectivation* et de l'*identification* : si « on ne peut comprendre la façon dont a été jusque là gérée l'épidémie de sida que dans la perspective de l'homosexualité²¹ » et comme tort fait aux homosexuels (résultat d'une pratique orientée par un point de vue politique), il s'agit d' « inverser les forces qui maintiennent [les homosexuels et malades du sida] dans un “privé” où il est commode de [les] gouverner²² ». La « stratégie d'occupation, avec des visages et des noms, d'un

¹⁹ Frédéric Neyrat, « Théodore John Kaczynski », in Alain Jugnon (coord.), *La révolution nécessaire, laquelle ?*, Villeurbanne, Golias, 2009, p. 253.

²⁰ Cette ascèse trouve l'une de ses formulations les plus explicites dans la bouche de Didier Lestrade, lorsqu'il affirme : « Il faut vivre avec la fragilité qu'apporte le sida » (*The End*, Paris, Denoël, 2004, p. 315). Sur la question de cette ascèse, je me permets de renvoyer à mon article « Puissance du groupe », *Cosmopolitiques*, n°14, 2007.

²¹ *Action*, n°1, juillet 1991.

²² Act Up-Paris, « Votre vie privée contre la nôtre », *Le Monde*, 26 juin 1999 (disponible en ligne : <http://www.actupparis.org/spip.php?article485>).

espace public habitué à parler d'[eux] sans [eux]²³ » est un premier signe, symbolique²⁴, de cette inversion.

La singularisation politique

Face à la difficulté de toute communauté organisée autour d'un objet particulier, celle de se retrouver coincée dans le vis-à-vis du pouvoir sous une image minoritaire (« Vous ramenez tout à votre "sida" » : souvent entendues et rapportées par les militants, ces paroles du pouvoir signent le *déni* d'une réalité quand elle serait prise en charge par d'autres que lui, mais aussi le renvoi du groupe vers son centre de gravité, son vide intérieur), le problème repose dès lors dans la façon de nourrir les expériences, de promouvoir une « éthique de l'intégrité » suffisamment puissante pour montrer qu' « il n'y a pas de *choses* séparées de leur contexte²⁵ » : le sens se cherche plutôt dans les relations²⁶. D'où l'exigence de

trouver une forme qui permette à tous ceux qui sont engagés, à un titre ou à un autre, dans la lutte contre le sida, de sortir d'une routine où les vrais enjeux ont parfois tendance à se perdre. On pourrait identifier les problèmes que nous rencontrons, témoigner de nos inquiétudes, envisager de nouveaux fronts et d'autres alliances. [...] On s'interrogerait sur ce qui nous lie effectivement, au-delà de nos rencontres rituelles et de nos relations réglées. [...] On voudrait que ce soit l'occasion d'un ressaisissement²⁷.

Aussi la lutte contre le sida lie pour Act Up la résistance gay et la politique sexuelle à une mobilisation sociale autour de questions multiples telles que celles de la « race », du genre, de la pauvreté, de la prison, de la toxicomanie, de la phobie du sexe, des représentations journalistiques, de la réforme du système de santé, des lois sur l'immigration, de la recherche médicale, du pouvoir et de la responsabilité des experts et/ou de l'industrie pharmaceutique. Chaque segment de la mobilisation est

²³ *Id.*

²⁴ Mais pas seulement : « Ce n'était pas seulement une affaire symbolique, au-delà des questions de représentation cette façon de mettre en scène son corps était aussi un discours. Dans la façon dont on affirmait finalement le fait qu'on *pouvait* faire quelque chose de notre corps, c'est-à-dire dans la façon dont on sortait de la posture traditionnelle du malade, on affirmait aussi quelque chose de notre rapport avec les puissances traditionnelles auxquelles s'affrontent les malades, en premier lieu les médecins : nous *savons* faire quelque chose de notre corps, nous ne sommes plus seulement dans la position du patient allongé ou du patient auscultable, nous nous le réapproprions et, dans une certaine mesure, nous avons un savoir à faire valoir sur ce corps à travers la présence que nous mettons en scène. » (Philippe, « Corps outils/corps en lutte », déjà cité)

²⁵ Starhawk, *Femmes, magie et politique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005, p. 68.

²⁶ Cette dimension, qu'on peut dire de *bien-être*, offre une acception spécifique de l' « activisme thérapeutique ».

²⁷ « Pour un électrochoc », conclusion au rapport d'activité de l'association, exercice 1997/98, p. 26.

invité à approfondir, étendre, complexifier sa propre thématique²⁸, étirer son univers dans toutes les directions et sortir de la place assignée. À lutter notamment, comme le précise Anne Querrien, « contre la contamination de son univers symbolique par les modèles de la classe dominante²⁹ ». Le schéma d’Alain Touraine pour qui la construction de l’identité du dominé se fait en miroir du dominant, pour dépasser l’opposition dialectique et devenir capable de gouverner le tout³⁰, est sérieusement mis à mal par cette problématique qui prône plutôt les alliances à l’écart entre groupes dominés, les parcours de ligne de fuite, et le dédain pour le symbolisme unifié du centre :

L’idée que la communauté est formée de minorités plus ou moins majoritaires occulte une certaine hiérarchie des douleurs vécues par le plus grand nombre. Ma génération, rappelle Didier Lestrade, affrontait le problème en changeant d’échelle et en adoptant une attitude plus pragmatique. Nous nous attaquons d’abord aux problèmes qui touchaient le maximum de personnes. Les réussites politiques servent de moteur pour résoudre les problèmes des petites minorités³¹.

²⁸ Fabrice Olivet, président d’ASUD (Auto-Support des Usagers de Drogues), raconte à propos d’une première collaboration avec Act Up-Paris (la *Toxipride*) : « cela m’a fait gamberger une décennie sur la question communautaire chez les usagers de drogues. La consommation de drogue, d’alcool, de psychotrope obéit-elle à une logique universelle ? Sont-elles inhérentes à l’homme ? Depuis je doute un peu. Les véritables abuseurs, les vrais chépers, les gros junks, les pochtrons confirmés ne sont pas légions. Peut-être se reconnaît-on entre nous, aux cicatrices qui décorent notre psychisme. Finalement il n’y a pas que du faux dans ces histoires de tribus. Ils n’avaient pas forcément tort, les camarades. En fait, pour une association comme Asud, Act Up-Paris fait office à la fois de poil à gratter (et c’est très irritant) et de pourvoyeur d’idées. » (*Action*, n°120, novembre 2009)

²⁹ Dans « Schizoanalyse, capitalisme et liberté. La longue marche des désaffiliés » in *Chimères*, n°54/55, automne 2004, p. 108 (disponible en ligne : <http://multitudes.samizdat.net/Schizoanalyse-capitalisme-et>).

³⁰ Ce schéma se retrouve, entre autre, en conclusion d’*Un nouveau paradigme* (Paris, Fayard, 2005) : « Le modèle de la modernisation *occidentale* a consisté à *polariser* la société en accumulant des ressources de tous ordres dans les mains d’une élite et en définissant négativement les catégories opposées, constituées comme inférieures. [...] Au cours des deux derniers siècles, les catégories infériorisées, en particulier les travailleurs, puis les colonisés et presque au même moment les femmes, ont formé des *mouvements sociaux* pour se libérer. Ils y sont en grande partie parvenus, ce qui a eu pour premier effet d’atténuer les tensions inhérentes au modèle occidental mais aussi son dynamisme. [...] Un nouveau dynamisme n’est susceptible de voir le jour que sur la base d’une action qui parviendrait à *recomposer* ce que le modèle occidental a séparé, en dépassant toutes les polarisations. [...] ce sont les femmes qui sont et seront les actrices principales de cette action, puisqu’elles ont été constituées en tant que catégorie inférieure par la domination masculine et qu’elles mènent, au-delà de leur propre libération, une action plus générale de recomposition de toutes les expériences individuelles et collectives. » (p. 338-9)

³¹ Et de poursuivre : « De nos jours, c’est l’inverse qui se passe. La personne qui crie dans le Berry écrase toutes les autres parce que nous sommes dans une hiérarchie de la victime ! » (Didier

Il faut en effet distinguer une conduite normative, qui sous quelque rapport renvoie toujours à une place assignée³², d'une pratique subjectivée (une « *thérapeutique* » si l'on veut) que l'on fait parce qu'elle incarne une position (morale, éthique). La confrontation de la seconde à la première se nomme politique. Affirmer sa différence individuelle, en tant que gay, en tant que « folle », en tant que malade du sida, est une rupture épistémologique (« partir de soi » pour investiguer la réalité) nécessaire, la condition d'une prise de parole publique, mais pas une fin en soi. Contre la *vie envahissante*³³, la vie réduite à la gestion des flux vitaux, le *bien-être* est du politique — mais au moment où le groupe s'efforce de « dépasser son propre rayon d'action³⁴ », et d'assumer le risque que ce mouvement comporte, comme le raconte un militant :

On adresse parfois le reproche aux militants que l'épidémie de sida sert de point d'accroche pour pousser des revendications toutes autres, des discours qui ne sont pas totalement liés aux contraintes que nous impose l'épidémie... Effectivement, on peut dire que la lutte contre le sida a donné l'opportunité à des luttes comme celles des personnes prostituées, des usagers de drogues ou des détenus de s'exprimer. Très clairement : le raisonnement autour d'un objet très concret — comment est-ce qu'on assure une prévention efficace, comment est-ce qu'on améliore les conditions de vie des malades, pour le dire schématiquement — appliqué à des groupes de population ou des communautés, en particulier marginalisés ou stigmatisés, ouvre un grand champ de lutte par élargissement progressif de la sphère de revendications... Act Up est un groupe fascinant pour ça... Ça me fascine comme un outil de lutte très concret. Daniel Defert, à la Conférence mondiale [sur le sida] de Montréal en 1989, parle du malade comme un « réformateur social ». Act Up est sur des modalités proches ; c'est un outil de transformation de la société, beaucoup plus intelligent et beaucoup plus intéressant qu'un parti politique³⁵.

Lestrade, entretien pour *Poptronics*, 24 juin 2008, disponible en ligne : <http://www.poptronics.fr/Didier-Lestrade-militant-gay-canal>) De fait, les plaintes sociales s'orientent de plus en plus vers la sphère du droit et de la justice et non plus du politique.

³² « Au-delà de ce qui fait la colère d'Act Up, il y a toujours eu aussi une dénonciation de la norme, de ce qui devrait décider de ce qui est bien, de ce qui est mal, de si nos vies sont correctes ou pas. » (Emmanuelle, témoignage sur *Yagg*, 27 juin 2009, à voir en ligne : <http://www.youtube.com/actupa20anssurayagg#p/u/5/bS10Mup892k>)

³³ Par *envahissante*, on veut marquer en quelque sorte le caractère d'une vie-sans-qualité déjà repéré par Hannah Arendt dans son mouvement de colonisation de la vie publique sur le mode d'un vivre rendu à sa nécessité auto-validante, hostile à l'imprédictible. Ce mouvement qualifie ainsi pour Arendt « l'avènement du social » (*Condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket, 1983, p. 76-89).

³⁴ « Ce fonctionnement est l'essence même de ce groupe » écrit même Didier Lestrade (*The End, op.cit.*, p. 271).

³⁵ François, entretien avec l'auteur, 11 mars 2006.

Une sorte de disponibilité à tous les événements est réclamée pour se déterminer dans l’action d’un type de rassemblement risqué d’expertises pragmatiques³⁶, entre prudence et démesure créatrice. S’en remettre à soi contient les exigences d’un passage à l’action, mais détient aussi, au seuil du décrochage de l’ordre du temps, de l’intuition d’un réel possible³⁷, une mise à l’épreuve de soi-même, des autres et du monde, sitôt arraché aux chaînes automatisées de la vie politique moderne. Comme l’explique Étienne Tassin,

Le *bios politikos* est le mode non pas d’une identification communautaire, mais d’une singularisation politique qui fait advenir *qui* je suis au lieu prédéfini de *ce que* je suis. Si toute identité résulte d’une identification à des repères et à ceux qui sont supposés les incarner, l’identification est condition d’une insertion ou d’une intégration dans une communauté, tandis que cette insertion est elle-même condition de l’identité individuelle. Ainsi reconnue, l’identification culturelle s’avère la condition de l’existence d’une collectivité suffisamment unie pour mener une politique commune. Condition *empirique* certes, et non transcendante, mais condition *sine qua non* puisqu’à défaut d’une identité collective minimale, à défaut de repères partagés d’appartenance commune, toute entreprise politique serait vouée à l’échec ou inenvisageable. Mais elle s’avère aussi, et c’est cet aspect qu’il faut souligner, *l’exact contraire d’une singularisation politique*. Car celle-ci s’élabore non pas dans le partage de valeurs identificatoires, mais au travers des conflits politiques, dans les actions et les paroles visant un bien public et déployées dans une confrontation à d’autres acteurs agissant et parlant³⁸.

Cette rectification, inspirée d’Hannah Arendt, permet d’établir clairement la problématique identitaire, quand cette problématique voudrait asseoir quelque chose comme une action politique, ou une définition de la citoyenneté. C’est-à-dire, le contraire d’un évitement du politique, ou d’un phagocytage des identités :

Parce qu’elle a toujours peu ou prou décidé de *ce que* sont les membres de la communauté — à défaut de leur laisser le soin et l’occasion d’affirmer *qui* ils sont —, la logique identitaire des communautés récuse en effet tout processus de singularisation politique qui passe, lui, par une confrontation réglée avec des forces adverses au sein d’un espace public, confrontation qui offre à chaque

³⁶ « À la fois une mobilisation de tous et le fait qu’on puisse avoir des luttes communes, faire se rencontrer des mobilisations différentes autour d’un objet qu’est l’épidémie », rend compte François.

³⁷ « La réalité, écrit Pascal Nicolas-Le Strat, est toujours une unification hâtive, qui congédie beaucoup d’hypothèses et néglige de nombreuses traces d’activité et de vie. C’est pourquoi elle demeure si souvent en déficit par rapport à elle-même, par rapport aux virtualités qui s’activent en elle, par rapport aux expériences qui la traversent. » (*Moments de l’expérimentation*, Montpellier, Fulenn, 2009, p. 26)

³⁸ Étienne Tassin, *Le trésor perdu*, Paris, Payot, 1999, p. 548-9.

acteur de la vie politique de révéler *qui* il est, c'est-à-dire de *se découvrir* lui-même, de se trouver en se révélant. Ce n'est que dans l'*action* menée avec d'autres — et contre d'autres — que l'acteur politique se révèle, à lui-même comme aux autres [...]. La subjectivation politique, cette manière de se singulariser dans l'action et de conquérir ainsi une consistance et une visibilité publique, est indissociable des confrontations politiques, des rapports de force et des échanges argumentatifs, puisque c'est de ceux-ci qu'elle surgit, puisqu'aucune entité communautaire ne lui préexiste³⁹.

L'agir politique, c'est l'agir permanent d'un revivre, un risque en direction d'un « nous ». Aussi, depuis les agencements et une certaine consistance de l'expérience actupienne, comprenant les « déclencheurs existentiels » (pour reprendre, en la généralisant, une formule de Lestrade) qui ont fondé le travail commun de séropositifs et de séronégatifs qui les exigeait, ce serait une écoute beaucoup plus large des attentes et des pratiques de santé de la population qu'il faudrait recommander à la classe politique, aussi contrariante que puisse être, pour l'entendement pétri d'individualisme, la reconnaissance du besoin que nous avons les uns des autres. Incidemment, le parcours d'apprentissage d'Act Up nous raconte encore autre chose, une expérience d'*empowerment* (rendre compte des réalités singulières sur un plan d'engagement collectif) riche d'enseignement pour notre actualité : qu'en démocratie l'égal se fonde sur le différent et l'exige. Au regard de quoi fixer des références limitatives pour l'accès et la reconnaissance de la citoyenneté et des forces sociales part d'une fausse perspective.

Vincent Bonnet est docteur en sociologie de l'université de Franche-Comté.

³⁹ *Id.*, p. 549.