

INTRODUCTION
AUX **DOCTRINES**
ET AUX **IDÉES POLITIQUES**

INTRODUCTION
AUX **DOCTRINES**
ET AUX **IDÉES POLITIQUES**
Une approche structurale

Frédéric CLAISSE
Maxime COUNET
Pierre VERJANS

Préface d'Yves DÉLOYE

Pour toute information sur notre fonds et les nouveautés dans votre domaine de spécialisation, consultez notre site web : www.deboecksuperieur.com

© De Boeck Supérieur s.a., 2017
Rue du Bosquet, 7 – B-1348 Louvain-la-Neuve

1^{re} édition

Tous droits réservés pour tous pays.
Il est interdit, sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, de reproduire (notamment par photocopie) partiellement ou totalement le présent ouvrage, de le stocker dans une banque de données ou de le communiquer au public, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit.

Imprimé en Belgique

Dépôt légal :
Bibliothèque nationale, Paris : mai 2017
Bibliothèque royale de Belgique, Bruxelles : 2017/13647/062

ISBN 978-2-8073-0658-5

Sommaire

Préface	7
Chapitre 1 Introduction	9
Chapitre 2 Aperçu général	17
Chapitre 3 Analyse « structuro-fonctionnaliste » des institutions politiques	21
Chapitre 4 Qui sommes-nous ?	55
Chapitre 5 Pourquoi vivons-nous ensemble ?	89
Chapitre 6 Comment produisons-nous ?	129
Chapitre 7 Comment distribuons-nous nos richesses ?	147
Conclusions	175
Bibliographie	179
Index des personnes	185
Table des matières	187

Préface

L'ouvrage que le lecteur va découvrir offre un point de vue original sur une sous-discipline importante de la science politique. L'intérêt porté par la discipline aux grandes œuvres politiques – à la pensée politique, de manière plus générale – est ancien, voire même fondateur du regard porté par les politistes sur la vie politique moderne. On se souviendra ici que lors de la refonte de son programme d'enseignements après la Seconde Guerre mondiale, l'École libre des sciences politiques, alors devenue l'Institut d'Études Politiques de Paris, avait justement considéré comme urgent d'introduire un enseignement nouveau consacré à « la littérature politique » dont André Siegfried évoquait en ces termes le périmètre et la raison d'être : « Il s'agissait, dans notre pensée, d'enseigner la littérature politique, dans le même esprit où nos Lycées et nos Facultés enseignent la littérature générale. Le besoin, nous semblait-il, s'en faisait sentir. Autant, en France, notre connaissance des grands auteurs peut passer pour suffisante, autant celle des écrivains politiques est souvent ignorée. On sait le nom de leurs œuvres, le sens général de leurs doctrines et c'est à peu près tout. C'est beaucoup plus tard qu'au cours de la vie on éprouve le besoin de se reporter aux textes, non pour les relire, mais en réalité pour les découvrir¹ ». Et l'auteur de cette préface de dessiner un projet de cours allant de Machiavel à Hitler en passant par La Fontaine, Frédéric II ou encore Léon XIII²... Ce goût de l'éclectisme allant de pair avec le souci d'inscrire ces différents corps de doctrine dans le cours de l'histoire générale de l'Europe.

Depuis cette date fondatrice (nous sommes alors en 1949), l'enseignement de l'histoire des idées politiques s'est à la fois fortement développé dans les programmes de science politique tant en Europe qu'en Amérique du Nord, tout en conservant longtemps cet attachement à la présentation des « grands » auteurs, des doctrines et pensées politiques « majeures », des textes politiques³ « essentiels » au risque de laisser de côté des acteurs plus marginaux et, plus encore, d'occulter la dynamique d'ensemble de ces *corpus* de textes. Plus encore d'oublier que la pensée politique ne saurait se résumer à ce que la trace imprimée a permis de conserver dans les bibliothèques privées ou publiques. Là est d'ailleurs l'une des provocations des auteurs de ce livre : commencer leur généalogie avec Jeanne d'Arc, soit une femme politique qui n'a rien écrit et dont les traces littéraires attestent d'une absence.

¹ André Siegfried, « Lettre-préface » à Jean-Jacques Chevallier, *Les grandes œuvres politiques de Machiavel à nos jours*, Paris : Armand Colin, coll. « Sciences politiques », 1966 (1^{re} édition 1949), p. x.

² Témoignage éloquent d'une époque heureusement dépassée, la liste proposée par A. Siegfried ne comprend aucune femme... condamnant ces dernières au silence doctrinal..., au mieux au domaine de la littérature générale...

³ Voir, par exemple, l'ouvrage classique de Dominique Colas, *La pensée politique*, Paris : Larousse, coll. « Textes essentiels », 1992.

INTRODUCTION AUX DOCTRINES ET AUX IDÉES POLITIQUES

Mais l'apport principal du livre est ailleurs. Il est de bousculer sensiblement la façon de présenter et d'enseigner les doctrines et les idées politiques. On savait depuis Albert O. Hirschman que les discours, notamment ceux des penseurs et hommes politiques ayant contesté avec vigueur les idées libérales nées avec la Révolution française et les autres révolutions politiques du XVIII^e siècle, obéissaient à des formes rhétoriques stables, à des types d'arguments et de discours qui se répètent d'un auteur à l'autre, car ils sont « déterminé[s] non pas tant par des traits fondamentaux de caractère, mais tout simplement par les *impératifs du raisonnement* – et cela presque indépendamment des aspirations, de la personnalité ou des convictions du protagoniste⁴ ». Poussant encore plus loin le souci de dépoussiérer l'histoire des idées politiques, l'ouvrage proposé par Frédéric Claisse, Maxime Counet et Pierre Verjans entend défendre une approche « structurale », au sens où Ferdinand de Saussure utilisait le terme. Ce faisant, l'ouvrage propose de présenter les doctrines, discours et auteur.e.s retenus en structurant le livre autour des principales questions (Qui sommes-nous ? ; Pourquoi vivons-nous (ensemble) ? ; Comment produisons-nous ? ; À qui distribuons-nous nos productions ?) qui clivent durablement les débats politiques depuis le XV^e siècle.

La proposition analytique peut paraître ambitieuse... mais le lecteur tient entre ses mains un ouvrage novateur et qui réussit, à mes yeux, un double pari intellectuel : objectiver la structure pérenne des débats idéologiques et doctrinaux qui traversent nos sociétés depuis de longs siècles tout en insistant sur les inflexions historiques, voire conjoncturelles, qui donnent son sens aux idées ainsi devenues **cumulatives**. Une façon originale et forte de concilier le souci de la contextualisation historique cher à de nombreux spécialistes des idées politiques avec la capacité d'identifier les permanences rhétoriques, les structures argumentatives qui dépassent les auteur.e.s et les interprétations littérales et parfois concurrentes des textes.

Yves Déloye
Professeur de science politique à Sciences Po Bordeaux,
ancien Secrétaire général de l'AFSP

⁴ Albert O. Hirschman, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, Paris : Fayard, coll. « L'espace du politique », 1991, souligné par l'auteur.

Chapitre 1

INTRODUCTION

Sommaire

1.1. Des discours et des pratiques en concurrence	11
1.2. Doctrines et idées politiques : une approche structurale	12
1.3. Une approche (partiellement) (dé)chronologique : quatre grandes questions politiques	13
1.4. Une autre approche des œuvres et des auteurs	16

À l'ère des réseaux sociaux, de nombreux sites proposent des batteries de tests permettant de « se situer » sur « l'échiquier politique ». À l'approche des élections, de grands quotidiens se prêtent au jeu avec leurs propres questionnaires, parfois élaborés avec des équipes universitaires ou des instituts de sondage. « Une société multiculturelle est-elle préférable à une société homogène¹ ? » « Combien les entreprises devraient-elles payer d'impôt² ? » « Les valeurs et principes religieux devraient être davantage respectés en politique³. » « L'Union européenne doit forcer les États membres à mettre en place un revenu d'intégration sociale⁴. » En quelques minutes, après avoir marqué son accord ou son désaccord (et l'intensité de celui-ci) sur une série d'items, le lecteur découvre de quel candidat ou parti il est censé être le plus proche.

Certains tests de portée plus générale, davantage détachés des enjeux dictés par l'agenda du moment, proposent de positionner le lecteur sur des échelles politiques plus complexes, le plus souvent sous forme d'axes. « Gauche » et « droite » y prennent alors des significations différentes selon qu'on aborde des questions économiques (sur un *continuum* allant du plus « interventionniste » au plus « libéral ») et sociales (du plus

¹ Première question du test de la société Crowdpac (basé selon ses concepteurs sur un algorithme développé par un politologue de l'Université de Stanford), proposé au lecteur du quotidien *Sud Ouest* en vue des élections présidentielles françaises. Cf. <https://www.crowdpac.fr/alter-ego-politique> (consulté le 1^{er} février 2017).

² L'une des trente questions de la « boussole électorale » de Radio-Canada (en collaboration avec la société *Vox Pop Lab*), qui, depuis les élections fédérales de 2015, situe le lecteur par rapport à l'offre de partis politiques du Canada. Au 1^{er} février 2017, près de deux millions de personnes avaient répondu au test. Cf. <https://boussole.radio-canada.ca/>

³ L'un des vingt items d'un « système d'aide au vote » (SAV) sur lesquels les lecteurs du *Washington Post* ont été invités à se prononcer (sur une échelle à cinq degrés, du complet désaccord au complet accord en passant par une case « neutre »), pour mesurer leur affinité avec les candidats aux primaires des élections présidentielles américaines de 2016. Cf. <http://www.washingtonpost.com/graphics/ns/societly-vaa/> (consulté le 1^{er} février 2017).

⁴ Une question de la partie européenne d'un « test électoral éducatif » (de la famille des SAV, Systèmes d'Aide au Vote ou *Voting Advice Applications*), imaginé par des équipes des Universités de Louvain et d'Anvers, pour les internautes belges des sites de la Radio-Télévision belge francophone et de La Libre. Cf. <http://www.testelectoraleducatif.be/> (consulté le 1^{er} février 2017).

« progressiste » au plus « conservateur »⁵, ou du plus « autoritaire » au plus « libertarien »⁶). Ces exercices, dont le succès ne peut manquer d'étonner au moment où l'on ne cesse de répéter l'essoufflement de la démocratie et des anciens clivages, souffrent d'un défaut majeur : toutes les questions traitées s'y trouvent comme aplaties en deux dimensions. Sentiment national (les relations aux autres nations, le rôle et la légitimité des institutions internationales, l'intégration des immigrés), sécurité (lutte contre le terrorisme, dispositifs de surveillance de la population), politique économique (contrôle du budget et de l'inflation, protectionnisme, (dé)régulation du marché) et fiscale (taxation des plus riches, contrôle et responsabilité sociale des multinationales), libertés individuelles et questions éthiques (droit à l'avortement, droits des minorités, consommation de stupéfiants), justice sociale (accès aux soins de santé, finalité et financement des politiques éducatives et culturelles) et répartition des richesses : tous ces thèmes sont certes passés en revue, mais construits de manière à distribuer les répondants en quatre grandes familles idéologiques selon les critères d'opposition retenus. Si le découpage en quatre « quadrants » présente le mérite de la simplicité, il est très insatisfaisant en termes de modélisation et s'avère trompeur dès qu'il s'agit de décrire plus finement la richesse des positions et leur évolution dans le temps.

Poussant plus loin l'intuition tapie derrière ces approches, l'introduction aux doctrines et idées politiques que nous présentons ici se veut *multi-dimensionnelle* et *analytique*.

Elle est d'abord *multi-dimensionnelle*, au sens où les clivages observables s'articulent sur plusieurs plans parallèles (selon le type de réponse donnée aux grandes questions politiques), et ce à différents niveaux de profondeur (selon l'importance et la priorité donnée à telle ou telle question). En superposant quatre grilles comprenant chacune deux axes, les « matrices » que nous proposons permettent un très grand nombre de combinaisons en fonction des positions doctrinales et des intérêts pratiques des acteurs politiques.

Bien entendu, ces combinaisons ne sont jamais toutes entièrement « activées » à un moment donné ; certaines d'entre elles n'ont même sans doute jamais été portées en tant que telles dans le champ politique concret. C'est en cela que notre démarche est *analytique* : il s'agit pour nous de montrer les « unités de base » qui permettent de composer (et surtout de décomposer) les principaux énoncés politiques, quelle que soit l'étiquette sous laquelle ils circulent. Plus précisément, notre approche est *structurale*⁷ : si le lecteur retrouvera sans peine, au fil de l'analyse, quelques-unes des grandes doctrines et idées politiques, celles-ci ne sont pas présentées en groupes homogènes développés chronologiquement, mais selon des clivages plus fondamentaux, construits et enrichis historiquement du fait des transformations et révolutions qui ont marqué l'histoire humaine.

⁵ Selon les catégories du test de la société Crowdpack déjà cité.

⁶ Comme dans le « *political compass* », d'ancrage anglo-saxon (même s'il prétend à une validité pour le monde occidental dans son ensemble) – l'un des tests plus anciens sur ce marché, dont les sources et la méthodologie sont cependant assez opaques. Cf. <https://www.politicalcompass.org/> (consulté le 1^{er} février 2017).

⁷ Avant de clarifier ce concept (chapitre 3, en particulier les sections 3.1 et 3.4), nous pouvons renvoyer déjà à l'un ou l'autre travaux paradigmatiques ou critiques de cette approche : Roland BARTHES, « Introduction à l'analyse structurale des récits », *Communications*, 8, 1966, pp. 1-27 ; Jean-Pierre HIERNAUX, « Analyse structurale de contenu et soutiens logiciels : une introduction au projet Anaconda », *Recherche qualitative*, Hors-série n° 9, 2010 ; *contra*, pour les précautions épistémologiques, voir également Raymond BOUDON, *À quoi sert la notion de « structure » ? Essai sur la signification de la notion de structure dans les sciences humaines*, Paris : Gallimard, 1968.

1.1 | Des discours et des pratiques en concurrence

L'objectif de cet ouvrage est donc de présenter comment s'organisent les discours politiques à la base des actions et des pratiques politiques.

Plusieurs précautions sont nécessaires avant de lâcher le lecteur dans l'analyse structurale proposée ici. À l'aune de l'hémicycle européen où les conservateurs, les socialistes et les libéraux regroupent les élus les plus nombreux, les énumérations de doctrines et idées politiques se basent souvent sur cette trinité dont les motifs de cohésion semblent faibles et où l'opportunité semble parfois l'emporter sur les soucis d'alignement idéologique⁸. Durant le xx^e siècle, la majeure partie de la vie politique interne en Europe occidentale a été partagée entre ces familles libérale, conservatrice et socialiste. Il y a vingt-cinq ans, Étienne Balibar pouvait encore introduire une réflexion sur les trois idéologies dans un texte intitulé « Conservatisme, libéralisme, socialisme »⁹. Depuis lors, la pertinence de ces seules idéologies apparaît de moins en moins significative.

Voilà pourquoi nous allons prendre un chemin inverse : au lieu de supposer une cohérence des traditions politiques, nous allons tenter de reconstituer la composition des discours politiques. À revers donc, nous partirons en quelque sorte à la recherche d'unités sémantiques politiques et, depuis la décomposition des discours en unités, essayerons de comprendre comment des discours politiques peuvent s'articuler sur différentes questions. La grille d'analyse que nous développerons ici ne présuppose pas une continuité intergénérationnelle des discours politiques. Certains acteurs politiques utilisent des références à des prédécesseurs qui, forcément, ne s'étaient pas positionnés sur des questions intemporelles ni décontextualisées, et dont l'héritage politique reste donc accessible à tous les dialecticiens habiles. Nous entendons montrer que les éléments de stabilité des grands courants sont composés de multiples discours très diversement articulés.

On évoque assez souvent l'écart entre les « pratiques » politiques et les « discours » des responsables. En effet, les déclarations d'intentions peuvent ne pas correspondre aux possibilités d'action, et nombre de vœux politiques ne rencontrent pas de possibilité de réalisation. Certains prennent prétexte de cet écart (que l'on retrouve dans tous les registres de l'action) pour imaginer que des intentions jusque-là cachées font surface une fois le pouvoir atteint. Nous ne discuterons pas ici de ce type de *grande trahison* ; on considérera plutôt les discours comme des propositions d'actions mises en concurrence avec d'autres propositions, qui tentent de se rendre hégémoniques. Les discours qui essaient de défendre les programmes des candidats dans une démocratie représentative se présentent comme explicitement concurrentiels, situés dans un contexte sécuritaire, politique, économique et social particulier.

Cette concurrence rend leur confrontation significative ; en effet, ce n'est pas la même attitude politique qui consiste à vouloir établir une couverture médicale pour tous les citoyens ou à dénoncer les abus de cette couverture incomplète. Même si les résultats finaux (les politiques publiques effectivement menées) ne sont parfois pas si éloignés, grâce à des systèmes de contrepouvoirs installés depuis longtemps et nécessitant

⁸ Thierry COOSEMANS « Les partis politiques européens », *Courrier hebdomadaire* du Centre de Recherche et d'Information Socio-politiques, 2013/36 (n° 2201-2202), Bruxelles.

⁹ Étienne BALIBAR, « Conservatisme, libéralisme, socialisme. », *Genèses*, 9, 1992, pp. 2-6.

souvent des consensus plus ou moins explicites¹⁰, les déclarations d'intentions constituent néanmoins des balises permettant de différencier les politiques souhaitées.

On peut analyser d'autres discours politiques, depuis les vœux de nouvelle année aux déclarations gouvernementales, suivant des méthodes très différentes¹¹. L'outil que nous montrons ici peut être utilisé dans de nombreux contextes dans le but de tenter de « mettre de l'ordre » dans les doctrines et idées utilisées en politique. Dans ce travail, nous visons les discours ayant marqué l'évolution des doctrines et idées politiques, soit parce que leurs auteurs ont publié des textes d'une cohérence et d'une pertinence particulière, soit parce que les auteurs ont été utilisés ultérieurement comme points de repère pour de nombreuses actions politiques.

1.2 | Doctrines et idées politiques : une approche structurale

Par **doctrines** politiques, on vise ici les ensembles cohérents d'idées politiques articulés de manière à servir de guides pour l'action politique. Là où les **théories** politiques sont considérées comme des ensembles de concepts destinés à expliquer la réalité sociale et politique, les doctrines ont pour ambition ou pour effet de conduire à agir pour transformer le monde, comme on le verra plus loin. Autrement dit, ce type de définition implique que si l'on veut élaborer une doctrine, il vaut mieux utiliser une théorie pour expliquer le monde, puis des moyens d'agir pour le changer.

Dans ce cadre, les **idées** politiques peuvent alors désigner des unités de « ce que l'esprit conçoit ou peut concevoir »¹² : soit de simples positions sur des oppositions d'intérêts ou de valeurs, soit des articulations entre plusieurs positions de valeurs et intérêts. Notons que suivant l'usage qui en est fait, le terme **d'idéologie** peut, quant à lui, recouvrir le sens que nous donnons ici au mot doctrine ; parfois, cependant, l'idéologie est conçue plus largement comme un ensemble d'idées plus ou moins cohérentes qui imprègnent un groupe social. Dans ce dernier usage, alors, l'idéologie devient inanalysable dans notre grille, car imprécisable sur certaines positions.

L'analyse que nous proposons se base sur une logique semblable à celle utilisée par Ferdinand de Saussure pour étudier le langage, à savoir : un système d'oppositions sur des questions qui se révèlent récurrentes dans les sociétés modernes et contemporaines. Il est important d'insister sur le fait qu'un système d'oppositions n'implique une vision ni binaire, ni intemporelle des logiques politiques. Le système politique ne se perpétue pas de génération en génération. À une analyse synchronique montrant les *paradigmes* et les *syntagmes*, Saussure ajoutait une analyse *diachronique* pointant les évolutions et de sens et de forme des expressions linguistiques (cf. chapitre 3).

¹⁰ Arend LIJPHART, *Patterns of Democracy. Government Forms and Performance in Thirty-six Countries*, New Haven : Yale University Press, 2012 [1999].

¹¹ Jean-Marie LEBLANC, *Analyse lexicométrique des vœux présidentiels*, Londres : ISTE Éditions, 2016 ; Corinne GOBIN et Jean-Claude DEROUBAIX, « Les temps sociaux et le discours politique. Repérages de la notion de temps dans les déclarations gouvernementales belges », *Histoire & Mesure*, 1989, IV-1/2, pp. 147-171.

¹² Définition du mot « idée » du Laboratoire ATILF CNRS, <http://atilf.atilf.fr> (consulté le 1^{er} février 2017).

Pour Saussure également, les oppositions, tant de signifiant que de signifié, ne s'opéraient qu'à l'intérieur de différenciations d'avec les sons voisins et les sens proches. Les oppositions n'étaient absolues ni sur le plan matériel ni sur le plan du sens. « Mais en fait les valeurs restent entièrement relatives, et voilà pourquoi le lien de l'idée et du son est radicalement arbitraire. À son tour, l'arbitraire du signe nous fait mieux comprendre pourquoi le fait social peut seul créer un système linguistique. La collectivité est nécessaire pour établir des valeurs dont l'unique raison d'être est dans l'usage et le consentement général. L'individu à lui seul est incapable d'en fixer aucune »¹³. Autrement dit, chaque société est capable de produire une langue comme chaque société est capable de produire de la politique, articulant les intérêts en jeu et les valeurs invoquées. Chaque différenciation est sociale, dépendant des historiques, des actualisations, des besoins, des idées de l'ensemble des acteurs produisant du social et du politique. Les négociations tant des valeurs que des intérêts, ainsi que le soulignait Olgierd Kutyl¹⁴, marquent les divers courants d'analyse de la sociologie comme ils marquent les divers courants des doctrines politiques. Si des négociations sont nécessaires, cela est dû à l'existence d'oppositions. Ces oppositions ne sont donc en rien des « éléments importés du dehors »¹⁵, mais des constructions sociales relatives à la situation précise dans laquelle les locuteurs/acteurs politiques se trouvent. Bipolarité ne veut pas dire binarité : on sait la situation politique plus complexe qu'elle ne se dit et qu'elle ne se construit. Les systèmes d'opposition sont des systèmes qui se créent collectivement, par répercussion sociale des intérêts en place et des intérêts qu'ils suscitent en retour, en utilisant un répertoire de valeurs – déjà là ou en construction – pour les besoins de la cause.

1.3 | Une approche (partiellement) (dé)chronologique : quatre grandes questions politiques

Voilà en partie pourquoi nous n'avons pas privilégié la présentation des doctrines de manière continue. La doctrine socialiste – pour autant qu'on puisse utiliser le singulier pour cette succession diachronique –, par exemple, répond, dans un premier temps, à l'impuissance des doctrines libérales à prendre en compte les besoins de la classe ouvrière qui avait réussi à emporter le suffrage universel, mais dont la situation dans la deuxième révolution industrielle avait empiré ; puis au communisme d'après l'appel de Lénine à la troisième internationale ; puis à la construction social-démocrate mitigée de l'État social actif après l'effondrement du pouvoir bolchevique. Couvertes par le même terme, toutes ces positions n'en sont pas moins très différentes dans leurs adversaires et dans leur logique programmatique.

Souvent aussi, les oppositions sont *graduelles* : on préfère tel adversaire politique à tel autre parce que l'autre se trouve plus éloigné sur des positions fondamentales. Ainsi, on peut dire que les oppositions politiques que nous tentons de mettre à jour ne sont

¹³ Ferdinand DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, publié par Charles BALLY et Albert SECHEHAYE, avec la collaboration de Albert RIEDLINGER (1915). Édition critique préparée par Tullio DE MAURO, Paris : Payot, 1995, p. 157.

¹⁴ Olgierd KUTYL, *La Négociation des valeurs. Introduction à la sociologie*, Louvain-la-Neuve : De Boeck, 2007.

¹⁵ SAUSSURE, *op. cit.*, p. 157.

pas simplement binaires au sens où elles s'opposent forcément, mais peuvent s'étendre sur un spectre entre deux pôles. Chaque position est plus ou moins proche d'un pôle et se distancie ainsi d'un autre, l'opposition venant de la distance relative entre chaque point. Il s'agit donc de fait d'un *continuum* sur lequel des positions s'étalent, à divers degrés de proximité ou d'éloignement. Pour simplifier la présentation, nous avons adopté un schéma binaire ou toutes les subtilités de positions se résument à deux cases opposées, regroupant près des deux pôles des positions qui auraient pu être beaucoup plus nuancées si on avait représenté les positions sur des lignes continues. C'était aussi la voie qu'a choisie Arend Lijphart en répartissant entre deux pôles ce qu'il appelle des « contrastes dichotomiques »¹⁶. Par souci de pédagogie, nous restons avec des variables dichotomiques, tout en rappelant au lecteur que les situations sont plus complexes qu'elles ne le paraissent à la lecture de l'ouvrage.

Suivant les travaux de Stein Rokkan, nous ancrons dans l'histoire longue les positions politiques et leurs variations dans le temps et entre pays. Dans la publication posthume de sa dernière conférence, « Un modèle géo-économique et géopolitique : de quelques sources de variation en Europe de l'Ouest »¹⁷, on rappelle que les principales questions politiques varient suivant le développement national et économique des pays. Derrière la déchronologie apparente qui nous fait passer de Fichte à Machiavel et de Hayek à Marx, la présentation que nous offrons des quatre grandes questions des systèmes politiques repose donc sur un suivi chronologique implicite développé par Rokkan.

D'après ce dernier, dans la plupart des pays européens – et on pourrait étendre cette observation à la plupart des pays membres de l'ONU, moyennant quelques précautions que nous devrions développer dans un autre ouvrage, la révolution nationale a précédé la révolution industrielle. La révolution **nationale** peut être décomposée en deux dimensions, celle de l'appartenance et celle de la participation.

Les trois premiers États-nations européens, la France, l'Angleterre et l'Espagne, se construisent autour d'un centre politique fort, une capitale centrale défendue par des périphéries étendues. L'appartenance à la nation devint la question centrale ; la construction d'un État souverain, indépendant des anciens pouvoirs féodaux ou ecclésiastiques, allait s'ensuivre. Cette première question politique, « qui sommes-nous ? », se décline à la fois en termes d'intérêts et de valeurs. Les intérêts des centres et ceux des périphéries peuvent s'opposer, dans une volonté d'homogénéiser la nation ou au contraire d'en marquer les différences, que celles-ci soient linguistiques, religieuses ou plus largement culturelles. La volonté de protection de l'ensemble unit les adversaires, mais les moyens d'organiser cette protection sont évalués différemment. Les valeurs qui sont mises en jeu dans cette dimension d'appartenance sont celles de l'ouverture ou de la fermeture du droit de cité : veut-on une citoyenneté accessible à de nouveaux entrants ou au contraire, pratique-t-on une sélection rigoureuse, exigeant de chaque membre des preuves d'appartenance sur plusieurs générations ? Cet exclusivisme ou inclusivisme d'appartenance va, d'une part, organiser la confiance ou la méfiance des élites nationales entre elles et, d'autre part, donner une patrie commune ou des patries disjointes aux derniers

¹⁶ Arend LIJPHART, *Patterns of Democracy. Government Forms and Performance in Thirty-six Countries*, *op. cit.*, p. 17.

¹⁷ Stein ROKKAN, « Un modèle géo-économique et géopolitique : de quelques sources de variations en Europe de l'Ouest », *Communications*, 45/1, 1987, pp. 75-100.

intégrés au territoire. La concurrence entre États va mener au processus décrit par Norbert Elias dans la *Dynamique de l'Occident*, à savoir l'agrandissement ou l'élimination des territoires soumis à la pression des entités déjà intégrées et organisées¹⁸. La construction étatique dans les entités voisines sera également marquée à l'intérieur par les tensions entre *centre* et *périphérie* et entre *exclusivisme* et *inclusivisme*.

Le deuxième effet de la révolution nationale, la participation ou le « pourquoi vivons-nous ensemble ? », consiste à réduire la place de l'Église qui, au Moyen Âge, était considérable : la dimension de la participation, des élites d'abord, du peuple ensuite, à la prise de décision construit une tension entre l'État, qui tend à prendre le monopole de la légitimation du vivre-ensemble à la place de l'Église, et les traditionalistes, convaincus que la dimension religieuse ne doit pas céder à la question de la défense de l'État et à son organisation. La réforme protestante s'est propagée, notamment, à partir de la question de la **mainmorte** du clergé sur des terres dont le rendement fiscal était réduit. Dans les pays restés catholiques, les versions nationales (comme le gallicanisme) ont buté sur la résistance d'un clergé organisé à la fois à partir de Rome et d'enjeux nationaux. Les valeurs d'*autonomie* de la collectivité se heurtaient aux valeurs d'*hétéronomie*, les intérêts des partisans des privilèges du clergé à ceux des constructeurs d'un État standardisateur. Les logiques de souveraineté nationale, de contrat social s'opposaient à celles de respect de l'autorité religieuse et de maintien des traditions.

Après les blocages puis les révolutions mouvementées en France, la concurrence entre grands États monta d'un cran sur le plan technique : la révolution industrielle, transposée dans les moyens de transport, augmentait les tensions des concurrences interétatiques pour le contrôle des territoires. Bon gré, mal gré, les élites dirigeantes durent se lancer dans une modernisation non seulement politique mais technique, de manière à garder une armée capable de résister aux voisins tant sur le plan de l'armement que sur le plan des moyens de transport. La révolution industrielle était disponible car elle s'était développée dans un climat britannique avec des aristocrates agraires convertis en capitaines d'industrie, capables de produire en masse avec des capitaux importants nécessitant l'apport des banques et une valorisation du gain.

Dès lors, la question « comment produisons-nous ? » (la production de biens textiles, militaires et annexes) devint une question centrale. Les élites se posaient la question du moyen de produire ces richesses indispensables à défendre les pays contre les envahisseurs potentiels. Les raisonnements des économistes, dont Montesquieu et Adam Smith, élaborés à une époque où la production de masse n'existait pas encore, furent adoptés comme règles du développement de l'industrie de masse. Dans nombre de pays, la résistance de l'aristocratie agraire à la transformation du système économique fut à la base d'une tension entre les tenants des villes, où la logique de marché prédominait, et les tenants de la logique du terroir, monde rural comprenant à la fois les paysans et leurs maîtres. Derrière ces oppositions d'intérêts se jouait l'opposition entre les partisans d'une vision *individualiste* de la responsabilité économique, chacun devant trouver son travail et nourrir sa famille avec son salaire, et les tenants d'une vision *holiste* de la responsabilité, la collectivité étant alors jugée comme indissociablement chargée du bien-être de tous, y compris des plus pauvres.

¹⁸ Norbert ELIAS, *La Dynamique de l'Occident*, trad. fr., Paris : Pocket, coll. « Agora », 2003 (Paris : Calmann-Lévy, 1975) [1939].

Une fois réalisé le basculement dans le monde de la révolution industrielle, la masse de la classe ouvrière, urbanisée, paupérisée et travaillée par les slogans d'égalité qui avaient été répandus, devint acteur d'une volonté de transformation de la société, revendiquant plus de justice sociale dans la distribution de la plus-value produite. Se pose alors la quatrième et dernière question : « à qui distribuons-nous les richesses ? ». Les possédants et la classe ouvrière s'opposèrent sur des valeurs tiraillées entre la volonté d'égalité et la volonté de confier les responsabilités à une élite capitaliste, détentrice des actions des entreprises.

L'évolution des sociétés européennes relève donc d'une succession de questions centrales, répondant aux défis auxquelles ces sociétés doivent faire face. L'ordre des chapitres sur les questions traitées dans cet ouvrage, suivant le raisonnement de Stein Rokkan, reflète donc l'histoire longue des évolutions politiques et des doctrines et idées qui les expriment.

Cependant, à chaque période, des questions qui ont été ou qui seront centrales à d'autres époques peuvent venir à l'avant-plan des préoccupations de l'air du temps. Si notre présentation est chronologique, la grille d'analyse ne l'est donc pas toujours, chaque auteur pouvant traiter de questions qui paraissent d'un autre temps. L'éternel retour de la question identitaire en est un exemple significatif, comme le surgissement précoce de questions de justice distributive dans les premiers temps. Si certaines questions sont centrales à certaines périodes, nous avons ainsi délibérément glissé des auteurs qui ne respectent pas l'ordre chronologique, de façon à mieux faire prendre conscience de l'aspect analytique et non historique de l'analyse structurale.

1.4 | Une autre approche des œuvres et des auteurs

Rassurons le lecteur qui s'inquiéterait de cette présentation quelque peu atypique : un simple coup d'œil à la table des matières montrera que l'ouvrage couvre certes des doctrines, mais aussi des auteurs, dont nous soulignons l'apport à la transformation des structures par lesquelles nous produisons du politique. Si elle ne se présente pas comme une histoire des idées politiques¹⁹, cette introduction aux doctrines et idées politiques comprend donc néanmoins le commentaire, aussi didactique que possible, d'un grand nombre d'œuvres écrites par des figures capitales de la pensée politique, de Machiavel à Marx et de Bodin à Rawls en passant par Hobbes, Locke ou Adam Smith.

On s'étonnera sans doute de l'absence de certains noms, de l'importance donnée à d'autres, ou encore de voisinages singuliers ; c'est qu'il s'agit moins d'être exhaustif que d'illustrer des dynamiques de positionnement et de contre-positionnement. Cela s'est traduit par le choix de traditions de pensée qui peuvent sembler mineures en termes d'œuvres, mais dont l'influence politique fut considérable sur le plan des pratiques (comme les mouvements contre-étatiques de désobéissance civile, de La Boétie à Gandhi, Martin Luther King et Nelson Mandela), ou des projets politiques (comme les penseurs anti-utilitaristes, de Mauss à Bataille).

¹⁹ Nous renvoyons sur ce point aux ouvrages classiques de Jean-Jacques CHEVALLIER, *Histoire de la pensée politique*, Paris : Payot, 2006 [1979] ; Jean-Jacques CHEVALLIER et Yves GUCHET, *Les grandes œuvres politiques : de Machiavel à nos jours*, nouv. éd., Paris : Armand Colin, coll. « U », 2001.

Chapitre 2

APERÇU GÉNÉRAL

Sommaire

2.1. Doctrines et pratiques politiques	17
2.2. Doctrines et théories politiques	18
2.3. Les quatre grandes questions	18

2.1 | Doctrines et pratiques politiques

Diverses *doctrines* politiques s'affrontent pour expliquer le monde et les rapports entre les hommes, mais aussi pour modifier ce monde. Cependant, ces idées ne prennent corps qu'à travers des *pratiques* politiques, avec des groupes concrets qui défendent des *intérêts* propres.

La réflexion développée ici s'intègre dans une approche sociologique des doctrines politiques. Ceci revient à se poser les questions suivantes : comment s'articulent les doctrines et les groupes sociaux ? Comment les acteurs politiques, individuels ou collectifs, organisent-ils leur pensée et leur action ? Qui défend quelles doctrines, contre quelles doctrines, pour quels intérêts et comment ? Ces questions trouvent des réponses en articulant les doctrines et les pratiques politiques, selon la perspective adoptée par Charles Tilly et Sidney Tarrow dans leur ouvrage sur la politique du conflit¹. En effet, pour qu'il y ait des groupes sociaux qui expriment des idées, il faut que les intérêts des individus se coalisent, et que ceux-ci s'organisent pour appuyer leurs revendications. En quelque sorte, on pourrait dire que Tilly et Tarrow décrivent socialement et concrètement comment se vit la *sociologie du conflit* apoligisée par Julien Freund², sans préjuger de la centralité ou non de la violence et en insistant sur l'aspect dialogique de ce que les auteurs nomment « représentations » et qu'on traduirait plus volontiers par revendications. Pour le chercheur qui travaille sur les mouvements sociaux, l'étude de l'expansion des mouvements sociaux et de l'articulation de leurs revendications semble plus importante que la question de l'hostilité ou du partenariat social.

¹ Charles TILLY et Sidney TARROW, *Politique(s) du conflit*, trad. fr., Paris : Presses de Sciences Po, « Références », 2008 [2006].

² Julien FREUND, *Sociologie du conflit*, Paris : Presses universitaires de France, 1983.

Pour une part, l'ouvrage s'attache à passer en revue un certain nombre d'auteurs et d'acteurs politiques. Ces auteurs sont envisagés non seulement du point de vue des doctrines qu'ils proposent, mais aussi pour la manière dont ces doctrines ont été mises en *pratique*, donnant ainsi naissance à de nouvelles formes d'organisation, de mobilisation ou d'institutionnalisation politiques. Il convient donc à tout moment de réfléchir à l'articulation de ces doctrines avec les groupes politiques et les mouvements sociaux qui les mobilisent.

2.2 | Doctrines et théories politiques

Une **doctrine** politique diffère d'une théorie politique par sa volonté de transformer le monde : elle comporte un corps de règles, de préceptes, de propositions d'actions sur le monde. Une doctrine constitue donc un objet d'étude pour la science politique.

En revanche, une **théorie** politique est une tentative d'explication de la manière dont fonctionne le système politique. Une théorie recourt à des concepts : c'est un outil pour et, en même temps, un objectif de recherche poursuivi par la science politique³.

2.3 | Les quatre grandes questions

À partir des quatre clivages mis au jour par Stein Rokkan, nous considérerons que les sociétés sont confrontées à *quatre questions fondamentales* qu'elles doivent résoudre, à savoir :

- 1) Qui sommes-nous ?
- 2) Pourquoi vivons-nous (ensemble) ?
- 3) Comment produisons-nous ?
- 4) À qui distribuons-nous nos productions ?

Qui sommes-nous ?	Pourquoi vivons-nous (ensemble) ?
Comment produisons-nous ?	À qui distribuons-nous la richesse ?

S'il fallait introduire schématiquement chaque question, on pourrait dire que :

- 1) La question « Qui sommes-nous ? » est celle de l'*identité collective*. Une communauté politique commence par se demander qui elle « inclut » et qui elle « exclut ». Dans l'Union européenne, les partis les plus sensibles à la question identitaire définissent comme identité première soit une identité régionale (Flandre, Écosse, Catalogne, Italie du Nord, etc.), soit l'identité nationale (partis issus de l'extrême droite comme le Front national, Fidesz et Jobbik en Hongrie, parti des Vrais Finlandais, etc.)

³ Étymologiquement, une théorie est une « manière de regarder le monde », ce qui suppose une mise à distance, une non-participation.

tout en utilisant, pour beaucoup d'entre eux l'espace européen comme territoire identitaire et repoussant les immigrés le plus souvent non européens hors des frontières de l'Europe. On verra plus loin que ce qui fait la différence entre ces groupes, outre l'intensité de l'opposition entre « ceux du dedans » et « ceux du dehors », c'est l'ordre de leurs priorités : s'il est possible de se sentir « régional », « national », « européen » et « citoyen du monde », l'important est de savoir dans quel ordre on place ces identités.

2) La question « Pourquoi vivons-nous (ensemble) ? » est celle de la *légitimité* politique. Dès la Renaissance, des auteurs se demandent si, pour le dire simplement, la réponse traditionnelle à cette question (« Dieu l'a voulu ainsi ») contraint forcément les hommes à « toujours faire comme ça ». Apparaît ainsi une nouvelle logique qui mène au **contrat social** : on commence à proposer une manière de vivre ensemble qui repose davantage sur la volonté commune que sur un ordre ou une norme (en particulier religieuse) ressentie **comme imposée de l'extérieur**. Cette forme de légitimité repose sur de nouvelles institutions chargées de justifier le fait de vivre ensemble, comme la désignation des gouvernants par un système représentatif puis le suffrage populaire.

3) La question « Comment produisons-nous ? » est celle de la *production*. La réponse moderne à cette question est que la production s'organise à travers le marché, par opposition à la réponse traditionnelle qui passe par le terroir, l'ancrage local dans des communautés. Le **taux de croissance de la production mondiale par habitant** passe de moins de 0,1 % avant la révolution industrielle à près de 1 % de 1820 à 1950 (marchandisation en Occident), puis plus de 2 % pour la période de 1950 à 2012 (mondialisation de la marchandisation)⁴. Les parutions en 1748 de *l'Esprit des Lois* de Montesquieu, puis en 1776 de *La Richesse des Nations* d'Adam Smith, textes fondateurs du libéralisme économique, marquent une date importante pour les doctrines de la production : pour ces auteurs, le marché régule mieux la production que si on se contente de répéter l'organisation traditionnelle qui reconduit les mêmes professions de génération en génération⁵.

4) La question « À qui distribuons-nous les richesses ? » est celle de la *justice sociale*. Beaucoup tendent à confondre cette question avec la précédente, mais on verra qu'elles diffèrent : il est par exemple possible, comme l'ont fait de nombreux pays émergents, de mener une politique de marché ouvert sur certains produits tout en excluant d'autres pour protéger des secteurs économiques considérés comme vitaux⁶.

Les quatre questions donnent lieu à autant de clivages et d'oppositions qui seront traités successivement au long de l'ouvrage au moyen d'une série de matrices structurales permettant de croiser sur deux axes :

- axe des *pratiques* : liées aux intérêts politiques, aux positions institutionnelles (ou encore à l'instituant politique) ;

⁴ Thomas PIKETTY, *Le capital au XXI^e siècle*, Paris : Seuil, 2013, p. 166 (voir le graphique en ligne à l'adresse : <http://piketty.pse.ens.fr/files/capital21c/pdf/G2.4.pdf>, consulté le 1^{er} février 2017). Nous faisons l'impasse sur les prévisions, trop incertaines.

⁵ Un texte comme *La Division du travail social* d'Émile Durkheim (1893) propose une interprétation sociologique du phénomène : la production s'organise sur un grand espace par la différenciation entre une multitude d'agents qui proposent leur compétence sur le marché du travail, sans qu'une coordination directe ou une concertation soit nécessaire entre eux. Il en résulte une nouvelle forme de solidarité que Durkheim qualifie d'« organique », par opposition à la **solidarité « mécanique »** des sociétés traditionnelles axées sur la communauté.

⁶ Paul BAIROCH, *Mythes et paradoxes de l'histoire économique*, Paris : La Découverte, 1999, p. 31 et suivantes.

CHAPITRE 2 **APERÇU GÉNÉRAL**

- axe des *doctrines* : valeurs, projets, intentions politiques (liées à l'institué politique)⁷.

Comme nous le verrons, notamment en exploitant le travail du politologue Stein Rokkan sur les clivages, chaque matrice peut être utilisée aux différents niveaux de l'analyse sociale (macropolitique, mésopolitique et micropolitique : cf. point 3.3), donnant ainsi chaque fois la possibilité d'une analyse structurale singulière.

⁷ Comme on le verra plus loin, les termes d'« instituant » et d'« institué » permettent d'aligner le vocabulaire sur celui de la linguistique structurale (où « signifiant » s'oppose à « signifié »).

Chapitre 3

ANALYSE « STRUCTURO-FONCTIONNALISTE »¹

DES INSTITUTIONS POLITIQUES

Sommaire

3.1. Structuralisme : signe linguistique et institutions politiques	21
3.2. Le fonctionnalisme en sciences sociales	27
3.3. La question des dimensions et des temps	29
3.4. Instituant et institué : la double articulation du politique	31
3.5. Quatre questions fondamentales	33
3.6. L'ordre des préférences : les syntagmes politiques	49
3.7. Auteurs étudiés	52

3.1 | Structuralisme : signe linguistique et institutions politiques

Avant de développer les matrices liées à ces quatre questions fondamentales, il faut encore clarifier ce qu'on entend par « analyse structurale » des institutions politiques.

L'idée consiste à appliquer aux institutions politiques la méthode structuraliste qui a permis à la linguistique d'expliquer le fonctionnement du langage comme moyen de communication. Le structuralisme en linguistique remonte à Ferdinand de Saussure (1857-1913). Son *Cours de Linguistique générale*, rassemblé et publié par ses étudiants (1916), a exercé une influence considérable sur le développement du structuralisme en sciences humaines².

¹ Les guillemets permettent de faire remarquer que l'analyse qui suit n'a que peu à voir avec celles de Parsons, qui a fondé le structuro-fonctionnalisme repris depuis lors par de nombreux sociologues, parfois de manière implicite.

² Pendant les années 1960 et 1970, les sciences sociales ont été véritablement dominées par le structuralisme : Lévi-Strauss pour l'anthropologie, Lacan pour la psychanalyse, Barthes pour la sémiologie, Althusser et Bourdieu en sociologie, ou encore le premier Foucault. Nous reviendrons plus loin dans cette section sur la conception bourdieusienne du structuralisme.

3.1.1. Signifiant et signifié

Envisagé comme structure, tout langage repose sur une *double articulation* avec :

- d'une part, des unités significatives de première articulation : des *signifiés*, dotés à la fois d'une forme phonique et d'un contenu de sens ;
- et, d'autre part, des unités distinctives de seconde articulation : des *signifiants*, autrement dit des sons, dotés uniquement d'une forme phonique et sans contenu de sens.

Un signe linguistique comprend donc deux « faces » : un signifiant et un signifié. Signifiant et signifié sont à ce point associés qu'ils sont, dit Saussure, comme le recto et le verso de la même pièce de monnaie.

Cependant, le rapport entre le signifiant et le signifié est un rapport dit *arbitraire*, c'est-à-dire qu'il est institué par une convention : il n'y a, dit Saussure, aucune « motivation », c'est-à-dire aucune relation « naturelle » entre le son (l'image acoustique d'un mot) et sa signification. L'allemand *Baum*, l'anglais *tree* et le français *arbre* constituent trois signifiants différents (et arbitraires) pour le même signifié³.

Pour le dire encore autrement, le langage repose sur l'articulation entre, d'une part, un système « sensible » reposant sur la pure différence (c'est l'ouïe, un organe des sens, qui perçoit la différence entre 'ch' et 's' dans 'chaise' et 'seize', différence sans laquelle ces deux mots seraient identiques) et, d'autre part, un système « conceptuel » renvoyant à notre organisation particulière du monde (un certain « découpage de la réalité » qui fait que nous marquons une différence entre une 'chaise' et un 'fauteuil'). Au niveau le plus élémentaire, un langage, c'est donc un jeu structural d'opposition et d'articulation entre des 'sons' et des 'sens'.

Prenons l'exemple d'un système de communication rudimentaire qui se laisse décrire comme un langage : le feu de circulation⁴. Dans ce système sémantique, les couleurs « rouge » et « vert » font office de signifiants : ils remplacent les sons articulés du langage parlé. Les signifiés de ce système correspondent aux injonctions « passe » et « passe pas ». On a bien affaire à un système d'oppositions qui se représente sous forme de matrice :

		Signifié	
		Passe	Passe pas
Signifiant	Feu vert	X	
	Feu rouge		X

Cette matrice montre bien la dimension arbitraire (c'est-à-dire non motivée, conventionnelle) des choix culturels et sociaux : la couleur « rouge » liée à l'interdiction de passage aurait tout aussi bien pu servir à porter la signification inverse.

³ Notons que Saussure n'envisageait pas le rapport à l'objet du monde réel auquel ces trois signes renvoient : les linguistes ont plus tard qualifié de *réfèrent* cet objet extérieur au langage (l'arbre du monde réel), et de *référence* la capacité du langage à se rapporter au monde. La sémantique est la partie de la linguistique qui s'intéresse à la signification.

⁴ Repris à Umberto ECO, adapté par Jean-Marie KLINKENBERG, *Le Signe*, Paris : Livre de Poche, 1992 (Bruxelles : Labor, 1988), p. 110.

Pour ceux qui ne sont pas sensibles à la qualité distinctive des couleurs, c'est la position du feu de circulation, tout aussi arbitraire, qui fera office de signifiant (haut vs bas). C'est une convention sociale qui lie les significations « passe » à la couleur verte (ou : bas) et « passe pas » à la couleur rouge (ou : haut).

3.1.2. « Instituant » (intérêts) et « institué » (idées)

Nous partirons d'un postulat semblable⁵ pour l'étude des doctrines politiques : il y a une double articulation entre des *intérêts* (l'équivalent politique des signifiants : des problèmes particuliers vécus par des individus ou des groupes particuliers, qui occupent la position d'« instituants ») et des *idées* (l'équivalent politique des signifiés : le sens, les valeurs, les intentions, les projets politiques, qui occupent la fonction d'« institués »). Un « énoncé » politique articule nécessairement les deux.

Au niveau le plus fondamental, quand un juriste essaie d'isoler l'« atome relationnel », la plus petite unité de base (comme « ensemble formé par les messages constituants déterminant des attentes ou des demeures avec le soutien d'un dispositif de pression par menace dont une même personne a la maîtrise indépendamment de toute délégation »⁶), il va souvent décortiquer les relations sociales à partir des questions concrètes, précises, individualisables que la réalité lui pose. Cet ensemble est social au sens où il implique deux acteurs au minimum dont l'un exprime une *volonté* sur l'action de l'autre, un projet motivé par une intention. Cette relation est aussi une relation de domination, c'est-à-dire une relation entre un dominant et un dominé, où chacun cherche à faire valoir son *intérêt*, au départ de positions sociales inégales. Domination ne veut pas dire subjugation, écrasement ; le pouvoir étant relationnel, il existe dans les deux sens. Comme l'a bien montré Michel Foucault, « le pouvoir [...] n'est jamais localisé ici ou là, il n'est jamais entre les mains de certains, il n'est jamais approprié comme une richesse ou un bien. Le pouvoir fonctionne. Le pouvoir s'exerce en réseau et, sur ce réseau, non seulement les individus circulent, mais ils sont toujours en position de subir et aussi d'exercer ce pouvoir. Ils ne sont jamais la cible inerte ou consentante du pouvoir, ils en sont toujours les relais. [...] Il ne faut pas [...] concevoir l'individu comme une sorte de noyau élémentaire, atome primitif, matière multiple et muette sur laquelle viendrait s'appliquer, contre laquelle viendrait frapper le pouvoir, qui soumettrait les individus ou les briserait »⁷.

Précisons qu'en adoptant ces termes d'instituant et d'institué, nous ne rentrons pas dans le schéma de Cornelius Castoriadis auquel ce vocabulaire est associé. Instituant et institué s'opposent chez lui de la manière suivante : « La société est œuvre de l'imaginaire *instituant*. Les individus sont faits par, en même temps qu'ils font et refont, la société chaque fois *instituée* : en ce sens, ils la *sont*. Les deux pôles irréductibles sont l'imaginaire radical instituant – le champ de création social-historique – d'une part, la psyché singulière d'autre part. »⁸ « La société instituée est toujours travaillée par la

⁵ Partant de la théorie des trois « i » (idées, intérêts, institutions) de Pierre MULLER et Yves SUREL, *L'analyse des politiques publiques*, Paris : Montchrestien, 2000 ; voir aussi Bruno PALIER et Yves SUREL, « Les "trois I" et l'analyse de l'État en action », *Revue française de science politique*, 55/1, 2005, pp. 7-32.

⁶ Lucien FRANÇOIS, *Le Cap des tempêtes. Essai de microscopie du droit*, Bruxelles/Paris : Bruylant/L.G.D.J., 2001, p. 130.

⁷ Michel FOUCAULT, « Il faut défendre la société ». *Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris : Seuil/Gallimard, 1997, pp. 26-27.

⁸ Cornelius CASTORIADIS, *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Paris : Seuil, 1990, p. 115.

société instituante, sous l’imaginaire social établi coule toujours l’imaginaire radical. »⁹ En d’autres termes encore, l’instituant, pour Castoriadis, c’est ce « qui fait surgir des formes de société autres et nouvelles »¹⁰. Notre division est totalement différente et ne recoupe en rien celle du découvreur de l’institution imaginaire de la société. Car tandis que lui-même part de la révolte individuelle contre une société lourde à bouger, nous considérons quant à nous que les deux termes sont totalement sociaux, l’un fait de valeurs partagées et l’autre d’organisation d’intérêts.

On peut représenter cette relation de base entre instituant et institué sous la forme d’une « matrice » où s’expriment deux dimensions du « langage social » :

- l’institué, la *volonté*, le projet ou l’intention du sujet – ou, d’un autre point de vue, les *doctrines* politiques. Elles correspondent au signifié politique.
- l’instituant, les *intérêts*, les positions, les données de l’objet social – ou, d’un autre point de vue, les *pratiques* politiques. Elles correspondent au signifiant politique.

Instituant et institué se croisent : on opposera deux volontés sur un axe (la plus égalitaire et la moins égalitaire), et deux intérêts sur un autre axe (celui du dominant et celui du dominé). Nous constituons ainsi une *double articulation du politique*, comme Saussure avait analysé une double articulation du langage croisant signifiant et signifié.

Dans nos matrices, nous représenterons la position majoritairement dominante au-dessus de la position dominée sur l’axe des pratiques. De même, pour des raisons qui seront éclaircies plus loin, on disposera la position la plus « égalitaire » (celle qui facilite le plus l’égalité) à gauche de l’axe des doctrines.

Axe des doctrines Volontés, projets Institué →	Plus égalitaire	Moins égalitaire
Axe des pratiques Intérêts, positions Instituant ↓	Dominant	Souvent, les dominants seront séduits par des doctrines moins égalitaires
	Dominé	Souvent, les dominés seront séduits par des doctrines plus égalitaires.

On verra que les positions institutionnelles ne sont pas figées au cours du temps : les acteurs dominants ou dominés ne le sont pas une fois pour toutes, mais à un moment donné qui est celui de l’observation. Par exemple, le clivage Église-État voit l’émergence lente et progressive de l’État comme dominant, et la relégation progressive de l’Église à une position dominée : la situation s’est complètement renversée au cours du dernier siècle.

⁹ *Ibid.*, p. 121.

¹⁰ Cornelius CASTORIADIS, *Domaines de l’homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris : Seuil, 1986, p. 222.

Remarque importante : on peut ici considérer les doctrines soit comme l'institué politique (sur un axe, celui des idées : c'est ce que nous avons fait jusqu'à présent), soit, à un niveau supérieur, comme le *produit du croisement* des deux axes (ce qu'on appellera plus loin une *institution*, cf. section 3.5.3). Ceci peut mener à confusion, mais il s'agit d'une pure question de vocabulaire : l'essentiel est bien de comprendre qu'il n'y a pas de doctrines sans référence à des pratiques, pas d'idées sans intérêts et que tout se joue en réalité au croisement des deux.

Prenons quelques exemples pour nous entraîner déjà à réfléchir sur cette relation entre idées, intérêts et institutions :

- Le mouvement démocratique en Europe a été porté (et remporté) par les ouvriers et les paysans : ils ont conquis le suffrage universel. Ce simple énoncé comporte les trois éléments qui nous intéressent : une idée (l'égalité entre les citoyens), des intérêts (la défense des plus pauvres) et une institution par laquelle passer (le vote au suffrage universel). Ce faisant, ils inventent les partis de masse permettant d'unir et d'ordonner les revendications. L'ère des partis de masse mettra fin au parlementarisme et donnera lieu à la « démocratie de partis », telle qu'illustrée par Bernard Manin (cf. section 5.1).
- À la même époque, le mouvement ouvrier revendique les huit heures de travail journalier : le croisement d'une idée (l'être humain est fait pour autre chose que le travail ou la reconstitution de la force de travail, les travailleurs ont droit à du temps pour eux) et d'intérêts (limiter la surexploitation de la force de travail) nécessite le passage par des institutions : la généralisation des horloges sur le lieu de travail, la législation sociale sur la limitation des heures de travail et l'inspection du travail pour la faire respecter.
- Ceux qu'on appelait encore les « antimondialistes » avaient, jusqu'au début des années 2000, une revendication emblématique qui cristallisait également les trois éléments : la Taxe Tobin, du nom de cet économiste (par ailleurs parfaitement libéral) qui proposait une taxe très faible, de l'ordre de 0,03 % suffisante selon lui à freiner certains mouvements purement spéculatifs de capitaux. Cette taxe portait une idée (pour les désormais « altermondialistes », l'argent ne peut être le but en soi de toutes les transactions boursières), des intérêts (le monde de la finance produit des inégalités au détriment des plus pauvres) et une institution (la mise en place de la taxation proprement dite). La taxe Tobin constituait un slogan politique efficace dans la mesure où elle réunissait les trois éléments.

Ces observations générales permettent de mieux nous situer par rapport au structuralisme « génétique » ou « constructiviste » de Pierre Bourdieu. Par ces termes (dont il se méfiait), le sociologue visait, d'une part, des « structures objectives, indépendantes de la conscience et de la volonté des agents » et, d'autre part la « genèse sociale » de ces structures ainsi que, chez les agents, des schèmes de perception, de pensée et d'action qui constituent leur habitus : « (...) d'un côté, les structures objectives que construit le sociologue (...) sont le fondement des représentations subjectives et elles constituent les contraintes structurales qui pèsent sur l'interaction ; mais, d'un autre côté, ces représentations doivent aussi être retenues si l'on veut rendre compte notamment des luttes quotidiennes, individuelles ou collectives, qui visent à transformer ou à conserver ces structures »¹¹.

¹¹ Pierre BOURDIEU, *Choses dites*, Paris : Minuit, coll. « Le sens commun », 1987, pp. 147 et 150.

Notre démarche présente plusieurs points communs avec cette version bourdieusienne du structuralisme : l'accent sur la dimension diachronique et la formation des clivages structuraux, les contraintes structurales pesant sur les acteurs, la conflictualité intrinsèque du politique (chacune de nos grilles est sous-tendue par des rapports de domination). Cependant, notre effort ne porte pas sur l'objectivation de structures (par exemple sous la forme de champs politiques déterminés) ou sur la mise en évidence de dispositions chez les agents sociaux. Les structures que nous mettons en évidence correspondent plus spécifiquement à des *manières de répondre*, sur le plan des doctrines comme sur le plan des pratiques, aux grandes questions politiques qui, schématiquement, se posent aux sociétés humaines. Il s'agit avant tout d'une combinatoire, dont les possibilités évoluent à mesure que se complexifient les sociétés, apportant de nouvelles réponses doctrinales et institutionnelles.

3.1.3. Paradigme et syntagme

Revenons à notre feu de circulation pour introduire une autre opposition qui nous sera utile par la suite.

Pour « fonctionner » correctement, le message adressé aux usagers par un feu de circulation repose sur un enchaînement particulier de signifiants : on a, par exemple, une séquence « rouge – vert » (qui signifie « passe pas – passe »). Mais à l'intérieur de cet enchaînement, chaque élément peut être remplacé par un élément de la même classe de signifiés : dans notre exemple, toute modification d'un élément entraînera une modification de la signification de la chaîne : « vert – rouge » (qui signifie « passe – passe pas »).

Il y a là deux phénomènes distincts : l'enchaînement proprement dit, qui constitue ce qu'on appelle un *syntagme*, et l'opposition entre eux d'éléments interchangeables du syntagme, qu'on appelle le *paradigme*. Le syntagme traduit une logique de *succession* : au feu rouge succède le feu vert. Le paradigme traduit une logique d'*opposition* : « passe » s'oppose à « passe pas ».

Si les usagers acceptent de ne pas passer, c'est parce qu'ils savent qu'à l'arrêt obligatoire succédera un redémarrage et la remise en circulation : ces syntagmes (arrêt puis marche) garantissent une bonne circulation des véhicules. Mais leur succession ne fonctionne que parce qu'à un autre niveau (le niveau paradigmatique), ils sont en opposition (arrêt vs marche). Inversement, le sentiment de sécurité de ceux qui voient le feu passer au vert vient du respect social de la norme et du fait que le feu est au rouge pour les usagers qui circulent de manière perpendiculaire. Ils savent qu'ils peuvent passer au vert parce qu'ils auront à s'arrêter au rouge suivant. La logique syntagmatique est d'ailleurs telle que si un conducteur se retrouve arrêté trop longtemps à son gré à un feu rouge, il se verra légitimé à penser que le système (sémantique) ne fonctionne plus et que le feu est en panne.

On verra plus loin que cette opposition entre une logique syntagmatique et une logique paradigmatique est fondamentale pour comprendre les phénomènes de priorisation dans les structures politiques : deux positions identiques d'un point de vue paradigmatique peuvent en effet différer selon le syntagme, c'est-à-dire la séquence adoptée.

3.2 | Le fonctionnalisme en sciences sociales

3.2.1. La notion de fonction

Comme son nom l'indique, le fonctionnalisme sociologique pense l'organisation de la société en termes de *fonctions*, par analogie avec la manière dont fonctionne un organisme biologique. Pour que l'organisme survive, il faut qu'un certain nombre de fonctions soient remplies : par exemple, la fonction respiratoire chez les animaux est d'apporter de l'oxygène (qui sert de comburant), à la différence de la fonction digestive, qui est d'apporter des glucides (servant de carburant). Il en va ainsi jusqu'aux fonctions les plus complexes, comme celle de reproduction qui sert à perpétuer l'organisme dans le temps.

Cette notion a inspiré les sciences sociales à chercher à quelles *fonctions* servent les *institutions* qu'on peut observer dans la société. Reprenons nos « quatre questions fondamentales » (cf. section 2.3.) :

- la question 1 (« Qui sommes-nous ? ») met en jeu la fonction d'*identification* et la fonction de *défense* ;
- la question 3 (« Comment produisons-nous ? ») renvoie à la fonction de *rationalisation* et à la fonction de *production* ;
- la question 4 (« À qui distribuons-nous nos richesses ? ») renvoie à la fonction d'*évaluation* et à la fonction de *distribution* ;
- enfin, la question 2 (« Pourquoi vivons-nous (ensemble) ? ») sert une fonction de *représentation* ou d'*initiation*, chargée en quelque sorte d'expliquer le système dans son ensemble, à transmettre un système de normes.

Les fonctions de défense, de production, de distribution et d'initiation sont associées à l'axe des pratiques : on verra qu'elles opposent à chaque fois deux pôles d'intérêts institutionnels (par exemple, l'opposition centre-périphérie pour la fonction de défense, ou le clivage Église-État pour la fonction d'initiation). Sur l'axe des doctrines se trouvent les fonctions d'identification, de rationalisation, d'évaluation et de légitimation, que nous verrons plus loin en détail.

On compte donc deux fonctions pour chaque « question fondamentale » : à chaque fois une fonction pour l'axe des pratiques croisée avec une autre fonction sur l'axe des doctrines, soit huit fonctions en tout.

3.2.2. Fonctions manifestes et fonctions latentes

Le fonctionnalisme introduit également une distinction essentielle entre « fonctions manifestes » et « fonctions latentes ». Parce qu'elles sont en quelque sorte cachées, dissimulées derrière les apparences et nécessitent un travail de dévoilement, ces dernières sont souvent plus intéressantes, parce qu'elles révèlent le fonctionnement en profondeur du système social.

Un exemple classique de ce type de démarche fonctionnaliste illustrant la fonction latente d'une institution est fourni par l'analyse qu'a réalisée Georges Lavau du parti communiste français dans les années 1960¹². Lavau observe une contradiction

¹² Georges LAVAU, *À quoi sert le parti communiste français ?*, Paris : Fayard, 1981.

apparente : en France, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, le parti qui est le mieux organisé, qui compte le plus de militants (et les militants les plus actifs), qui se donne pour objectif déclaré de faire la révolution et de renverser le système politique, économique et social est aussi un parti qui, en trente ans, malgré une capacité de mobilisation sans égale, ne parvient toujours pas à s'emparer du pouvoir.

Pour Lavau, ceci s'explique par le fait que le PCF exerce au sein du système politique français une fonction *latente*, qu'il appelle la fonction « tribunitienne », en référence aux tribuns de la plèbe sous la Rome antique qui parlaient pour les plus pauvres et exerçaient en leur nom une fonction à l'intérieur du système politique. Autrement dit, la fonction du PCF n'est pas tant de s'opposer au système politique (même si c'est l'objectif manifeste qu'il se donne) que d'y *intégrer* le monde ouvrier. Les militants, bien entendu, s'engagent pour des raisons opposées, mais l'effet le plus réel de leur action (par exemple, les dimanches passés à vendre *L'Humanité* pour faire avancer la cause du Parti et de la révolution) est bien plutôt de construire des liens entre le monde ouvrier et la classe politique que de détruire celle-ci.

3.2.3. Critiques et nuances

L'analyse fonctionnaliste a fait l'objet de sévères critiques. On lui a notamment reproché son caractère conservateur et son incapacité à comprendre le changement social : elle fait comme si l'organisation sociale était un donné et ne visait qu'à se reproduire à l'identique. Or, l'observation du système sur la longue durée montre qu'il peut changer énormément. Nous prenons acte que toute société ne se reproduit pas : il y a eu des disparitions de civilisations ; et qu'en tout cas, les sociétés ne se reproduisent jamais à l'identique. Posant cela, on peut donc considérer que le fonctionnalisme a quelque utilité pour décortiquer la reproduction et la transformation de beaucoup de sociétés. Le conservatisme du fonctionnalisme venait notamment de la pérennité qu'il supposait. Mais en l'inscrivant dans une logique paradigmatique et syntagmatique, nous lui donnons un aspect dynamique et une souplesse d'adaptation qui lui manquait. Autrement dit, la manière de gérer les fonctions varie.

Cette prise en compte de la dimension temporelle permet de tempérer quelque peu les critiques adressées au fonctionnalisme. Par exemple, Lavau ne néglige pas l'effet transformateur de la fonction tribunitienne pour le système politique lui-même : elle a aussi contribué, dans la durée, à ce que le système prenne en compte les populations au nom desquelles le PCF s'exprimait et, par corollaire, une partie des revendications concrètes de ces populations. Les travaux de Georges Lavau sont donc loin de conclure à une sorte d'immobilisme politique et social.

3.2.4. Le « structuro-fonctionnalisme »

En référence à – mais très différemment de – certains courants en sciences sociales, nous tenterons de combiner structuralisme et fonctionnalisme, c'est-à-dire une réflexion en termes d'*oppositions structurales* et de *fonctions*. Toutes les matrices qui seront présentées dans l'ouvrage mettent en œuvre cette double dimension structuro-fonctionnaliste. On se demandera ainsi quelles institutions remplissent quelles fonctions, et dans quels jeux d'oppositions.

Comme tous les juristes le savent, les institutions peuvent remplir différentes fonctions au cours du temps ; réciproquement, une même fonction peut être assumée par différentes institutions. Autrement dit, il faut intégrer une dimension temporelle dans l'analyse et faire une place à la dynamique de création institutionnelle dans les processus de revendication politique.

3.3 | La question des dimensions et des temps

La question des dimensions et des temps est celle de l'unité d'observation des phénomènes politiques et sociaux. L'action sociale peut en effet s'inscrire sur la *courte*, la *moyenne* ou la *longue* durée. En outre, elle peut être observée à différentes échelles, de la plus petite (*micropolitique*) à la plus grande (*macropolitique*) en passant par l'échelon intermédiaire (*mésopolitique*).

On peut dès lors présenter les dimensions et les temps de l'action sociale ainsi que leur croisement de la manière suivante :

Dimensions du politique	Courte durée	Moyenne durée	Longue durée
Macropolitique			Géopolitique
Mésopolitique		Social	
Micropolitique	Interactions individuelles		

Le croisement de ces dimensions ne relève pas strictement d'une logique structurale (le tableau ci-dessus n'est pas une matrice au sens où nous l'avons développée jusqu'ici), mais il révèle néanmoins des propriétés intéressantes. En effet, on remarquera que seules trois cases du tableau sont remplies : elles correspondent en quelque sorte au « meilleur ajustement » pour le niveau d'observation et l'horizon temporel considérés. Les autres cases correspondent à des postures d'observation théoriquement envisageables mais plus problématiques, dans le sens où elles comportent un risque de commettre des erreurs de perspective :

- Le niveau « micro » est le niveau de réalité sociale le plus immédiatement perceptible, celui des interactions individuelles. Il correspond aussi à la plus courte durée d'observation et souvent, à la plus courte durée d'action. On peut expliquer beaucoup d'actions individuelles par des calculs de courte durée : tel homme politique peut faire telle concession à un adversaire pour obtenir tel avantage direct pour lui et non nécessairement pour son parti ou pour sa cause. Il est possible de récolter des données à moyenne durée avec des données au niveau micro : c'est ce qui se passe quand, par exemple, on observe à travers des récits de vie deux individus à une génération de distance, en tâchant de comparer leurs trajectoires relativement à un même processus (« Que produit sur une femme, en 25 ans, le fait de se marier ? »). Toutefois, les récits de vie produisent un matériau réélabo-

par la mémoire. De plus, ils ont eux-mêmes leur propre cadre d'interaction micro-situé (la rencontre avec le chercheur qui sollicite le récit) : en ce sens, ils ne donnent pas vraiment accès à un matériau micro sur la moyenne durée. Il en va *a fortiori* de même pour les matériaux encore plus longitudinaux, visant la longue durée.

- Le niveau « méso » est celui des organisations, des groupes, des mouvements sociaux. C'est le niveau où se situent le plus souvent Tilly et Tarrow, les auteurs de *Politique(s) du conflit*¹³. On observe alors les associations, les groupements, les acteurs collectifs qui souhaitent obtenir des modifications du système politique et social ; par exemple, l'histoire du mouvement ouvrier peut être vue comme la construction d'un système de sécurité sociale permettant de protéger la classe ouvrière des dangers de la sur-exploitation.

La première question que l'on se pose souvent face à un mouvement de contestation émergent est celle de son caractère durable ou non. Par exemple, des mouvements suscités par les effets sociaux de la crise bancaire de 2007-2008 n'ont, pour la plupart, pas réussi à s'implanter politiquement : ils n'avaient probablement pas atteint un niveau d'action et de coordination collective qui dépasse la simple agrégation momentanée d'individus. Cette question ne trouve souvent de réponse que sur la moyenne durée : que pèseront ces mouvements aux prochaines élections ? quelles seront leurs revendications institutionnelles ? Très souvent, la longue durée convient tout aussi peu à ce type de mouvements sociaux, qui peuvent connaître des issues très différentes : institutionnalisation, démobilisation, escalade...

- Le niveau « macro » correspond au niveau, parfois appelé sociétal, des États voire des civilisations et de leurs interactions dans la société globale. Après la Seconde Guerre mondiale, on peut aussi parler de gouvernance mondiale, qui est venue ajouter un niveau de complexité incontournable à la compréhension de la réalité géopolitique. Il est évidemment possible de se poser des questions au niveau macro avec un horizon de temps de courte durée, mais cela comporte de sérieux risques de distorsions.

Par exemple, les travaux de Francis Fukuyama après la chute du Mur de Berlin l'ont amené à proposer une nouvelle défense de l'argument de la « fin de l'Histoire » : l'écroulement des régimes communistes en Europe marquerait la fin de l'affrontement idéologique, l'Histoire toucherait à son but avec l'expansion mondiale puis le triomphe sans partage de la démocratie libérale (voir section 6.5). Mais à la même époque, Samuel Huntington proposait déjà l'hypothèse inverse : après le temps des chocs idéologiques, les affrontements ne cesseront pas, nous connaissons même, en réalité, un « choc des civilisations » (lesquelles recouvrent, selon lui, de grands ensembles géopolitiques partageant au bout du compte le même substrat culturel, souvent religieux). Le monde de la dernière décennie du siècle passé semblait donner raison à Fukuyama, avant que les attentats du 11 septembre 2001 ne fassent resurgir de manière spectaculaire les thèses de Huntington. Mais en réalité, les deux théories ont été vigoureusement contestées et souffrent sans doute du même défaut de perspective : juger de l'évolution de grands ensembles sur des durées trop courtes, avec tous les risques liés à l'exercice de prospective. À court terme, il est pour ainsi dire impossible de (pré)dire qui a raison ou tort.

Notons que dans la très longue durée, le niveau macro est aussi celui des civilisations¹⁴.

¹³ Charles TILLY et Sidney TARROW, *Politique(s) du conflit*, *op. cit.*

¹⁴ C'était le niveau des mouvements de fond, mis en évidence par un historien comme Fernand Braudel, à qui on doit cette division en trois temps de l'analyse historique. Fernand BRAUDEL, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. XV^e-XVIII^e siècle*, Paris : Armand Colin, 1979.

Il est donc très important de savoir à quel niveau d'observation on se situe, et en fonction de quel horizon temporel, pour éviter de commettre d'éventuelles erreurs de perspective.

Dans certaines disciplines, ces différences de niveau ont également des conséquences quant aux méthodes et aux cadres d'analyse mobilisés. Ainsi, les observations réalisées au niveau microéconomique (à l'échelle d'une entreprise) peuvent aller totalement à contresens des analyses macroéconomiques (à l'échelle de l'économie d'un pays ou d'une région). Pour certains, il s'agit de différences radicales qui rendent ces niveaux inconciliables ; pour d'autres, elles sont plutôt l'indice qu'on n'a pas encore réussi à les intégrer dans un cadre commun.

Notons enfin que, tout comme dans l'analyse sémantique, les questions contextuelles sont posées comme une série d'emboîtements successifs : l'unité de taille supérieure « conditionne » en quelque sorte l'unité de taille inférieure en même temps qu'elle est construite par celle-ci ou par l'ensemble de celles-ci.

3.4 | Instituant et institué : la double articulation du politique

Nous venons de voir que le système politique pouvait se décomposer en ensembles de tailles différentes observables à des horizons temporels différents.

Revenons à présent à la matrice structurale produite par le croisement des deux axes, celui des doctrines (l'institué politique) et celui des pratiques (l'instituant politique). Cette matrice a l'avantage de proposer une structuration de l'action politique quelle que soit la taille des ensembles et l'échelle de temps envisagés. Les deux dimensions du politique offrent des oppositions structurales de base qui sont présentes partout où des revendications politiques trouvent à s'exprimer.

3.4.1. Axe des doctrines politiques

Avec le temps, les *volontés* qui s'affrontent dans la relation juridique de base (qui nous avait servi de point de départ) s'articulent sur des principes d'action plus globaux. Elles finissent par mettre en œuvre une « grille de lecture » et des jugements de valeur différents entre le dominé et le dominant. Les principes évoqués s'opposent entre eux, évoquant une tension entre deux pôles. Deux volontés exprimant des valeurs opposées peuvent ainsi s'affronter et se figer jusqu'à devenir des « idéologies », des constructions théoriques élaborées qui marquent des valeurs générales – des « choix de société », en quelque sorte, ce que nous avons choisi d'appeler des doctrines.

D'un point de vue structural, ces polarités, normalement étalées sur un *continuum*, entre deux extrêmes, peuvent être représentées par deux « blocs ». Il s'agit là bien entendu, en réalité, d'une simplification utile pour l'analyse. Par analogie avec l'analyse du langage, on peut appeler cette polarité une polarité *instituée*, donnant du signifié, c'est-à-dire du *contenu* politique et idéologique large à l'institution politique.

C'est aussi une manière d'insister sur l'universalité des mêmes valeurs fondamentales : nous postulons qu'on retrouve les mêmes conflits de valeur partout où l'on trouve des structures politiques.

3.4.2. Axe des pratiques politiques

Le *contenant* de l'institution politique, l'*instituant*, répète quant à lui des *intérêts* liés aux positions institutionnelles.

Les doctrines politiques sont en effet incarnées dans des groupements d'hommes et de femmes qui cherchent à améliorer leur sort à travers des *pratiques* concrètes : les idées défendues ont besoin d'un « contenant » qui leur donne forme et présentation. Les polarités sont ici fournies par les positions institutionnelles de ces groupes.

Par rapport à chaque institution, on peut en effet imaginer une projection dans l'avenir qui favorise un pôle géographique ou fonctionnel dans la société. Si cette institution devient un enjeu central dans le débat politique, les polarités vont se marquer et des intérêts divergents vont s'opposer. L'institution, au sens commun du terme, existe s'il y a répétition de la relation interindividuelle singulière, si les positions sont marquées « d'entrée de jeu ». La relation devient en quelque sorte une relation préprogrammée, répétition ou modification de relations antérieures, marquée par le suivi dans le temps. Il s'agit bien du « contenant » des politiques suivies.

Au niveau de l'axe des instituteurs, nous avons repris, dans notre logique structurale, les quatre couples d'opposition développés par Stein Rokkan, qui les observe sous forme de *clivages* durant la période de l'après-Seconde Guerre mondiale. Ces clivages sont, selon Rokkan, l'héritage du double processus des révolutions nationale et industrielle :

- La révolution nationale a donné les clivages entre Centre et Périphérie, ainsi qu'entre État et Église.
- La révolution industrielle a donné quant à elle les clivages entre Villes et Campagnes (que nous généralisons à Marché et Terroir), ainsi qu'entre Travail et Capital.

3.4.3. Croisement des deux axes

L'avantage de l'analyse structurale est de pouvoir croiser, sur un axe, les intérêts des instituteurs politiques (les positions institutionnelles, les groupes et les *pratiques* concrètes) et, sur un autre axe, les volontés, les projets, intentions des sujets institués (les *doctrines*).

Ce croisement, sous forme de matrices structurales, constitue l'objet du présent ouvrage, autour des quatre questions fondamentales qui se posent à toute société humaine.

3.5 | Quatre questions fondamentales

3.5.1. Qui sommes-nous ?

- Sur l'axe des doctrines, la question « qui sommes-nous ? » (qui est celle de l'identité collective) remplit la *fonction d'identification*. Cette fonction est tiraillée entre deux grands courants d'idées, l'un basé sur l'*inclusivisme* et l'autre sur l'*exclusivisme*.
- Sur l'axe des pratiques, la question remplit la *fonction de protection*. Cette fonction est quant à elle tiraillée entre deux entités présentes dans les États : le *Centre* et la *Périphérie*.

1. Qui sommes-nous ?	Doctrines Volontés, projets Institué →	Fonction d'identification	
	Pratiques Intérêts, positions Instituant ↓	Inclusivisme	Exclusivisme
Fonction de protection	Centre	-	X
	Périphérie	X	-

a) *fonction de protection : Centre-Périphérie*

La fonction de protection que l'État remplit dans les sociétés modernes peut être considérée comme fondamentale dans les systèmes politiques développés.

Mais cette fonction de protection peut être remplie de manière différente. En fait, tous les habitants ne bénéficient pas de cette protection ni ne participent au coût humain et financier au même titre. C'est ici qu'intervient l'opposition entre le centre et la périphérie, fait géopolitique de base, donnée de départ de la construction de l'État. En effet, au fur et à mesure que l'État grandit au détriment des unités sociales voisines, il englobe de nouvelles périphéries. Celles-ci étant les dernières venues dans l'ensemble étatique, elles maintiennent avec le centre de la formation des différences linguistiques, religieuses ou encore ethniques au sens large. Ces différences liées au temps d'incorporation dans l'État se doublent du fait que les zones éloignées du centre sont moins facilement défendables que la zone centrale.

Ce premier mouvement de centralisation, fruit de la révolution nationale depuis la sortie du Moyen Âge jusqu'aux guerres du XX^e siècle, constitue une tendance lourde qui a provoqué de nombreuses résistances locales et des tensions permanentes entre ceux qui défendent le centre et ceux qui, aux périphéries, ont des intérêts parfois différents du centre.

Exemples :

- en 1917, les généraux français pratiquaient ce qu'ils appelaient l'« offensive à outrance », consistant à envoyer par vagues entières, des masses de soldats sur le front ; il s'agissait pour la plupart de soldats des périphéries (tirailleurs sénégalais, soldats corses, bretons, catalans), après qui venaient enfin les Parisiens. Le Centre était donc réellement, militairement protégé par la Périphérie.
- Pour de nombreux mouvements nationalistes au XIX^e et au XX^e siècles, un Centre composé d'une riche bourgeoisie urbaine et anticléricale imposait sa domination sur une Périphérie pauvre, rurale, parfois différente sur le plan religieux et de toute façon différente sur le plan dialectal. L'Écosse, l'Irlande, la Catalogne, le Pays basque et de nombreuses autres régions d'Europe se trouvent dans ce cas. Le mouvement flamand se trouve en outre dans la situation paradoxale que cette minorité en termes de pouvoir est majoritaire en nombre dans la population belge.

Il ne faut pas perdre de vue que la logique derrière la fonction de protection est la centralisation de la *violence*¹⁵. Le niveau de sécurité augmente avec la centralisation.

Exemples :

- au niveau des relations internationales, la diffusion progressive du secret atomique a paradoxalement empêché la survenance de nouvelles guerres mondiales, tout en augmentant la sensibilité à des conflits plus mineurs ou locaux. La doctrine stratégique et militaire reposant sur la menace d'annihilation mutuelle assurée (M.A.D. : *Mutual Assured Destruction*) a ainsi écarté le spectre d'un conflit nucléaire entre les grandes puissances. Aucune grande puissance, parmi les membres permanents des Nations unies disposant du droit de veto, ne menace aujourd'hui l'autre de destruction (ce n'était pas le cas encore dans les années 1980, quand Ronald Reagan parlait de « détruire l'axe du mal »). En revanche, nous sommes devenus très sensibles à la perspective de conflits régionaux entre puissances secondaires (comme celui qui éclaterait entre Israël et l'Iran, ou entre l'Inde et le Pakistan).
- Pendant la guerre froide, durant les années 1970-1980, « les budgets de la défense captaient une portion significative du PIB (8 à 10 %) et constituaient souvent la principale dépense des gouvernements. Cela est peut-être moins pertinent aujourd'hui alors que les dépenses militaires se situent plus rarement au-dessus de la barre du 5 % du PIB »¹⁶. La dispersion de la capacité d'action militaire entre deux superpuissances obligeait les pays engagés dans les alliances militaires à participer à une course à l'armement.

¹⁵ Cette centralisation de la violence est au cœur du « processus de civilisation » analysé sur la longue durée par le sociologue Norbert Elias. Elias définit l'État comme un monopole de la violence doublé d'un monopole de centralisation de l'impôt. Voir Norbert ELIAS, *La Dynamique de L'Occident*, trad. fr., Paris : Pocket, coll. « Agora », 2003 (Paris : Calmann-Lévy, 1975) [1939].

¹⁶ Yves BÉLANGER et Aude FLEURANT, « Les dépenses militaires : la fin des cycles ? », *Revue Interventions économiques* [En ligne], 42 | 2010. URL : <http://interventionseconomiques.revues.org/1206> (consulté le 1^{er} février 2017).

b) fonction d'identification : inclusivisme-exclusivisme

Le terme grec πόλις (polis) qui avait, avant de désigner la cité, le sens de « forteresse », « citadelle » (conservé dans ακρόπολις, acropole¹⁷) marque bien ce caractère originaire de la fonction de protection de la collectivité.

Mais le mur de la cité qui donne protection dépend aussi de l'identification collective, de la détermination du « droit de cité » : il établit une limite entre ceux qui sont « dedans » et ceux qui sont « dehors ». Il s'agit là d'une autre question fondatrice pour toute collectivité : la question d'appartenance (qui est dedans, qui est dehors ?). Cette question renvoie à la *fonction d'identification*, qui constitue l'autre axe de cette matrice structurale. Nous traiterons cette fonction à travers l'opposition inclusivisme/exclusivisme.

Le but n'est pas de donner ici ne serait-ce qu'un aperçu de la littérature politologique sur le nationalisme, qui couvre des murs entiers de bibliothèques¹⁸. L'essentiel, à nouveau, réside dans la logique d'opposition. La fonction d'identification institue une opposition systémique entre deux conceptions de la collectivité ou de l'identité politique : une conception *exclusiviste* basée sur un repli *versus* une conception *inclusiviste* basée sur l'ouverture. Définit-on la collectivité comme potentiellement ouverte à de nouvelles affiliations, ou au contraire comme refermée sur des appartenances préétablies ? Entre une identification politique vécue comme un « donné » (exclusiviste) ou comme quelque chose de toujours à refaire, reproduction continue (inclusiviste), les acteurs politiques penchent d'un côté ou de l'autre, sont attirés par l'un ou l'autre pôle.

À titre d'exemple, on peut opposer la manière d'acquérir la nationalité américaine et allemande. Aux États-Unis, il suffit d'avoir résidé légalement cinq ans sur le territoire et de demander la nationalité, ce qui constitue (en principe du moins), une ouverture très large ; en Allemagne, à l'inverse, il fallait jusqu'en l'an 2000 naître de parents allemands : la transmission de la nationalité se faisait par le sang, restreignant l'accès à la communauté politique. Les travailleurs immigrés étaient appelés en Allemagne les « Gastarbeiter », travailleurs invités, illustrant qu'ils n'étaient pas « chez eux ».

Gardons également toujours à l'esprit qu'inclusivisme et exclusivisme représentent en réalité deux pôles sur un *continuum* : le curseur n'est jamais totalement placé à l'une ou l'autre extrémité, il faut se représenter les positions dans le tableau comme un « nuage de points » statistique.

¹⁷ Émile BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2. « Pouvoir, droit, religion », Paris : Minuit, 1969, p. 367.

¹⁸ Retenons que, d'après Marco Martiniello, les groupes sociaux qui se définissent par une même identité (leur ethnicité au sens large) peuvent porter une revendication, définie comme la recherche d'une reconnaissance spécifique à l'intérieur de l'État dans lequel ils vivent, ou qui dépasse les frontières de plusieurs États. Un glissement peut s'opérer d'une revendication ethnique à une revendication nationaliste. Le nationalisme se définit alors comme la revendication à l'autodétermination, à la création d'une communauté politique distincte et souveraine pour chaque nation, chaque peuple. Cf. Marco MARTINIELLO, *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*, Paris : Presses Universitaires de France, 1995, p. 91.

c) croisement des deux axes

Dans l'histoire, les polarisations centre/périphérie et exclusivisme/inclusivisme n'ont pas toujours été liées de la même manière. En schématisant, nous pouvons dresser le tableau suivant :

- Les positions représentées par le tiret (-) dans la matrice illustrent le système politique des XVIII^e et XIX^e siècles, époque où, d'un côté, le jacobinisme incarnait un patriotisme à vocation universelle (centre & inclusivisme) et où, de l'autre, le régionalisme vendéen, par la défense des particularismes et des traditions, plaçait des frontières internes à l'extension de la citoyenneté et dressait les paysans, les « pays », les uns contre les autres (périphérie & exclusivisme).
- Durant la deuxième moitié du XX^e siècle, le système s'inverse : le langage politique est illustré par les positions marquées d'un (X) dans le tableau. À l'époque du feu nucléaire, le patriotisme caractérise un refus d'ouverture au monde (centre & exclusivisme), tandis que le retour aux racines que de nombreux régionalismes affirment se propose comme une ouverture à d'autres (périphérie & inclusivisme) : défendre la périphérie tout en déclarant que tout le monde est le bienvenu – on peut penser ici, par exemple, à l'ouverture vers la francophonie des Québécois ou des mouvements régionalistes continentaux vers l'intégration européenne.

Le raisonnement en termes de fonctions et de polarités permet de comprendre de tels glissements. Ainsi, par exemple, des partisans de l'Europe (en Belgique, en France, en Italie, voire en Allemagne) deviennent progressivement partisans des régions au sein des différents États européens : on note un glissement d'une position centre-inclusivisme à périphérie-inclusivisme.

Exemple : dans *L'avenir est notre affaire* (1977)¹⁹, l'intellectuel suisse Denis de Rougemont tente de fonder un fédéralisme européen sur l'émergence des régions. En déplaçant le centre de gravité vers les régions, Rougemont espère contribuer au désarmement des États-Nations, qui représentent selon lui un facteur de guerre au XX^e siècle. Il s'agit donc d'une logique périphérique, mais pacifiste et progressiste (inclusiviste).

De la même façon, des « périphéristes-exclusivistes » peuvent glisser vers une position « centre-exclusiviste ». Le discours du Front national en France s'est ainsi en partie construit contre le régionalisme.

« La France aux Français » est un slogan qui neutralise les appartenances régionales (Jean-Marie Le Pen est lui-même Breton, mais se définit avant tout comme Français). Ce glissement explique en partie la longévité politique du parti (Le Pen se présente à ses premières élections présidentielles en 1974), par opposition à certains concurrents d'extrême droite qui sont restés périphéristes-exclusivistes.

On verra que les matrices suivantes correspondant aux trois autres questions fondamentales présentent la même logique de fonctionnement : les positions ne sont pas vouées à rester figées et peuvent se renverser au cours du temps. C'est là aussi un autre trait de l'approche structuraliste : ce qui est valable en *synchronie* (à un

¹⁹ Denis DE ROUGEMONT, *L'avenir est notre affaire*, Paris : Stock, 1977.

moment donné) n'est pas nécessairement valable en *diachronie* (quand on prend en compte l'évolution dans le temps).

La deuxième partie de l'ouvrage permettra d'étudier le positionnement de différents auteurs avec plus de précision. Ainsi, afin de proposer des réponses à la question « Qui sommes-nous ? », nous étudierons population, territoire et sacré d'après Jeanne d'Arc ; aborderons Bodin et le principe de souveraineté ; avant d'évoquer la servitude volontaire de La Boétie et les luttes menées par Gandhi, Luther King et Mandela. L'État, ses limites et ses enjeux seront également discutés par le biais des analyses de Machiavel. La fonction d'identification trouvera une illustration dans les écrits d'Ernest Renan, Johann G. Fichte et Charles Maurras relatifs à la nation.

3.5.2. Pourquoi vivons-nous ensemble ?

2. Pourquoi vivons-nous ensemble ?	<i>Doctrines</i>	Fonction de légitimation	
	Volontés, projets Institué →		
<i>Pratiques</i>		Auto-référentialisme	Hétéro-référentialisme
Intérêts, positions Instituant ↓			
Fonction de représentation/ d'initiation	État	X	-
	Église	-	X

À la question : « pourquoi vivons-nous ensemble ? » correspondent les *fonctions de légitimation* (au niveau des doctrines) et *d'initiation* (au niveau des pratiques).

a) **fonction d'initiation : Église-État**

Du côté des pratiques politiques (que nous situons, pour rappel, du côté des intérêts, des positions institutionnelles, de l'instituant politique), la fonction d'initiation oppose l'Église et l'État.

Cette fonction d'initiation revêt une dimension « rituelle » : on entend bien par « initiation », les épreuves telles celles qui sont étudiées en anthropologie, marquant un changement de statut – notamment l'entrée dans la société, le passage à l'âge adulte, ou le retour à l'état de bien-portant après la maladie (qu'on pense par exemple aux rituels de guérison shamaniques ou du certificat médical permettant à l'individu d'éviter des contraintes sociales). Dans les sociétés contemporaines occidentales, ces rites d'initiation (inscription au registre des naissances, des mariages, diplômes, etc.) se présentent bien souvent comme de purs fruits de la rationalisation ; il n'empêche qu'ils continuent de marquer l'entrée de l'individu dans le système social²⁰.

²⁰ Comme le dit Madeleine GRAWITZ, ils « communiquent aux jeunes un savoir sur la société qui les accueille, non pas une connaissance extérieure mais un savoir de la société, de ce qui la constitue. La fidélité à ses normes doit assurer la continuité de la communauté », in *Lexique des sciences sociales*, Paris : Dalloz, 2004 [1981], p. 229.

Historiquement, les tensions entre l'Église catholique et l'État ont structuré le système politique (du moins dans les pays catholiques). Par exemple, quand l'enregistrement des naissances au registre des baptêmes ne suffit plus, et que le nouveau-né doit être inscrit dans le registre des communes, une étape importante dans le processus de décléricalisation a été accomplie (c'était l'une des réformes entreprises par Joseph II dans ses États)²¹. Il en est de même pour le mariage : après la Révolution française, le mariage civil prime sur le mariage religieux aux yeux de l'État – et ainsi de suite pour les autres institutions chargées de faire entrer l'individu dans la société et de lui inculquer ses normes (enseignement, soins de santé, etc.). Les rites d'appartenance marquent la continuité de la société d'une génération à l'autre.

Le processus de sécularisation commencé en France avec la Révolution poursuit un travail de décléricalisation qui achèvera de faire de l'État l'institution dominante du point de vue de la fonction d'initiation (ou de représentation) :

« En novembre 1789, pour redresser les finances publiques dont la situation calamiteuse avait été la cause et la raison d'être de la convocation des États généraux et conjurer la banqueroute dont Mirabeau avait évoqué le spectre en termes pathétiques, l'Assemblée avait décidé, sur proposition de Talleyrand, ancien agent général du clergé, la mise à disposition de la Nation des biens du clergé, le plus grand propriétaire du royaume. En contrepartie, l'Assemblée s'était engagée à assurer au clergé une rémunération décente : c'est l'origine du budget des cultes. Initiative grosse de conséquences : d'une part, la sécularisation des activités de bienfaisance et d'éducation qui faisaient partie depuis des siècles de la fonction sociale de l'Église ; d'autre part, dépossédé désormais de ses biens propres, privé de leurs revenus, le clergé tombait pour sa subsistance dans la dépendance de l'État : les ecclésiastiques devenaient *ipso facto* des agents rétribués sur fonds publics. »²²

La décision de l'Assemblée n'avait pas pour but de diminuer les moyens d'action de l'Église, mais de chercher à augmenter ceux de l'État. Le résultat fut de toute façon identique : la standardisation des procédures de formation va transformer l'État en un appareil complexe alphabétisant les masses, tandis que l'extension et la rationalisation des activités de bienfaisance vont ouvrir l'ère des politiques de contrôle hygiénique, puis de santé. L'État tendra ainsi à se substituer ou à concurrencer l'Église dans sa fonction d'initiation.

Même dans les États catholiques modernes, les tensions entre Église et État, ou entre cléricaux et anticléricaux, illustrent toujours cette fonction d'initiation. Les querelles du village imaginaire français de Clochemerle (imaginé par Gabriel Chevallier dans son roman satirique, 1934) trouvent encore des échos dans l'Italie de Don Camillo (qui livre une véritable guerre d'influence à Peppone, le maire communiste du village de Brescello dans l'Italie post-fasciste).

²¹ On peut aussi penser au *Kulturkampf* lancé par Bismarck contre l'influence de l'Église catholique romaine en Allemagne.

²² René RÉMOND, *Religion et Société en Europe. La sécularisation aux XIX^e et XX^e siècles (1789-2000)*, Paris : Seuil, 2001, p. 57.

Le clivage demeure au moins jusqu'à l'*aggiornamento* réalisé par l'Église catholique avec le concile de Vatican II (1962-65)²³, mais est loin d'avoir perdu toute actualité. La plus grande manifestation contre François Mitterrand eut lieu en 1984 et visait à protéger l'enseignement catholique subventionné par l'État depuis une loi votée sous Napoléon III.

b) fonction de légitimation : hétéroréférentialité-autoréférentialité

Si l'on cherche à dépasser la question des positions institutionnelles et qu'on étend la réflexion aux doctrines qui s'opposent, on peut définir les tenants d'une ligne cléricale traditionnelle comme partisans d'une logique *hétéroréférentielle*, tandis que les anticléricaux seraient plutôt favorables à une logique *autoréférentielle*. Ces positions sont marquées d'une (X) dans la matrice – répétons toutefois qu'il ne s'agit pas de positions « absolues » et que, comme on le verra, elles peuvent changer au cours du temps.

De manière générale, une société autoréférentielle cherche ses valeurs, ses raisons d'être et de fonctionner « en elle-même », tandis qu'une société hétéroréférentielle²⁴ cherche « ailleurs qu'en elle-même » ses raisons de vivre, son mode de légitimation. Dans une société autoréférentielle, la seule justification au fait de vivre ensemble réside dans la volonté qu'ont ses membres de vivre ensemble, non dans une référence extérieure à la volonté des membres. Ce type de définition présente l'avantage d'ouvrir la contradiction à d'autres institutions que l'Église catholique et l'État moderne. Si une société poursuit une logique autoréférentielle, elle devra se forger ses propres règles, quelles que soient les institutions qui les prennent en charge ; si, en revanche, la communauté politique soutient que la tâche des hommes est d'accomplir la volonté divine ou de perpétuer les divisions qu'ont fabriquées les ancêtres, elle n'a plus aucune prise sur son être collectif, la légitimité de ce dernier est hétéroréférentielle²⁵.

Remarque : on peut, si on le souhaite, recourir à une autre terminologie plus fréquente, basée davantage sur la notion de règle, qui opposera alors « autonomie » et « hétéronomie ». La notion de « référence » a tout de même l'avantage de renvoyer à l'origine de la règle plutôt qu'à la règle proprement dite : elle se situe plus en amont (ou en profondeur) dans la fonction de légitimation.

En Europe catholique, tant le clivage Église-État que l'opposition hétéroréférentialité-autoréférentialité ont structuré les rapports politiques au moins jusqu'au seuil de l'*aggiornamento* de Vatican II. Ces logiques d'opposition se retrouvent encore de nos jours, mais sous une forme atténuée et moins mobilisable – en témoignent les controverses récurrentes autour des enjeux posés par la laïcité, à propos, cette fois, de la place de l'islam dans la société.

²³ Pour la première fois dans l'histoire de l'Église catholique, la liberté de conscience est reconnue dans la déclaration *Dignitatis humanae* de 1965.

²⁴ André LOUIS, « La norme et la médiation », Cercle Condorcet, Liège, 1994, <http://www.cerclecondorcetdeliege.be/publications/la-norme-et-la-mediation-par-andre-louis-louwar89yahoo-fr/>, (consulté le 1^{er} février 2017).

²⁵ La fonction de légitimation pose ainsi, sur un plan plus philosophique, le débat social et politique de la *transcendance* (terme opposé à *immanence*) et de l'humanité : comme le dit Marcel Gauchet, « [le souverain] ne "représente" plus l'extériorité effectuant le fondement, il répond à l'intérieur du corps politique aux nécessités immanentes de son tenir-ensemble » (*Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris : Gallimard, 1985, p. 250).

La légitimation moderne repose sur une gestion de la population plus subtile que la simple domination dont l'État pouvait se contenter quand il demandait peu aux contribuables et quand il promettait peu aux citoyens. L'époque moderne a vu se généraliser, contre le système traditionnel de légitimation, un système représentatif qui obtient une efficacité légitimante supérieure aux autres systèmes qui n'ont pas pu résister. Dans le domaine de la légitimation, on observe une généralisation de la représentation puis de la représentation populaire dans différents pays du monde et une mimétique de cette représentation dans les organisations internationales en quête de légitimité.

Bernard Manin a bien étudié les principes qui justifient l'engouement généralisé pour des procédures mieux représentatives : « L'élection [...] accomplit deux choses à la fois : elle sélectionne les titulaires des charges, mais en même temps elle légitime leur pouvoir et crée chez ceux qui ont désigné un sentiment d'obligation et d'engagement envers ceux qu'ils ont désignés »²⁶. En mettant en évidence l'alchimie de la légitimation à l'œuvre dans le système représentatif, Bernard Manin souligne l'effet d'autoréférentialité qu'il entraîne, à l'inverse d'un système de droit divin dépassé par les faits humains, leur technologie et leur croyance. L'explication de Manin repose sur les deux faces de la représentation politique : le représentant doit, d'un côté, être à l'« image » de l'électeur, représentant « mimétique » de celui qui l'a élu, mais, d'un autre côté, agir en tant qu'expert, spécialiste délégué pour sa compétence, représentant « légal » (et non plus mimétique), comme un banquier ou un tuteur. En somme, on compte sur des qualités d'élite en même temps que sur une appartenance populaire. Cette ambiguïté, cette contradiction dans le mandat politique explique à la fois son efficacité légitimante et sa capacité de décision face au danger.

c) *croisement des deux axes*

Comme dans la matrice précédente, les positions peuvent s'inverser et aboutir à celles marquées d'un trait (-) dans la matrice :

- L'hétéroréférentialité peut prendre une forme moins religieusement institutionnalisée, une sorte de sacralisation laïque du contrat social ou du mandat du peuple, menant à un respect inconditionnel de la raison d'État (un système décrit par Max Weber comme « bureaucratique ») : hétéroréférentialité-État. On en verra un exemple plus loin avec l'expérience du militant politique décrite par Paul Nothomb (cf. section 5.6). Plus récemment, ce renversement est dénoncé dans certains discours critiques qui présentent le monde associatif ou la société civile comme davantage en prise sur le « monde réel », tandis que les représentants et les élus seraient davantage soucieux de considérations carriéristes, clientélistes ou de *marketing* politique, enfermés dans une « bulle », un microcosme qui leur fait oublier le peuple « tel qu'il est » pour se référer à un peuple imaginaire avec qui ils ont perdu contact. Les plus radicaux de ces discours promeuvent une forme d'autoréférentialité qui ferait en quelque sorte l'économie de la médiation institutionnelle de l'État, au nom de la « société civile » (ou du « peuple ») et contre la « société politique » – ce qui constitue un des ressorts du populisme.

²⁶ Bernard MANIN, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris : Flammarion, 1996, p. 115.

- La position Église-autoréférentialité se rencontre plus difficilement. Les courants fondés sur la théologie de la libération en fournissent un bon exemple. Au travers des « Communautés Ecclésiastiques de Base » (CEB), certaines Églises d'Amérique latine s'étaient lancées, dans les années 1960 et 1970, dans un vaste mouvement révolutionnaire visant à refonder l'Église sur une base autogérée, sans passer par le haut clergé ou d'autres instances institutionnelles. Il s'agissait d'un mouvement d'expression par la base de son autonomie sociale réelle. Ironie du sort, ce mouvement fournira aussi le socle des futurs élus des années 2000 : ceux-ci sont donc passés dans le quadrant « État-autoréférentialité » de la matrice²⁷.

Les positions dominantes et dominées dans la matrice peuvent donc être amenées à changer au cours du temps. Chaque position, qui n'est qu'une « possibilité structurale », peut être vraie à un moment donné. Mais la logique structurale est telle que si une position est donnée, la position opposée est forcément donnée avec elle. Les positions ne sont pas figées, elles sont réversibles.

Remarque : d'une manière générale, pour ce quadrant comme pour les autres, les positions « pures » n'ont pas de sens. Le « pur » autoréférentialisme est une illusion : souvent, on ne fait que légitimer le poids de l'histoire, des traditions, de la simple habitude de vivre ensemble. Le « pur » hétéroréférentialisme est tout aussi intenable en pratique (même si on peut le soutenir sur le plan doctrinal, comme on le verra avec Maurras). La plupart des acteurs politiques vivent ces positions comme un *continuum* entre deux pôles.

Les conditions au gouvernement représentatif de Bernard Manin seront exposées dans la deuxième partie de l'ouvrage (section 5.5), ainsi que les questions levées autour de l'agrégation des choix individuels par le chevalier de Borda, Condorcet, Kenneth Arrow et Amartya Sen (section 5.4). Nous commenterons également l'opposition au niveau référentiel entre Locke et Hobbes (section 5.3), une fois la rivalité mimétique de René Girard passée en revue (section 5.2).

3.5.3. Comment produisons-nous ?

3. Comment produisons-nous ?	<i>Doctrines</i> Volontés, projets Institué →	Fonction de rationalisation	
		Individualisme	Holisme
<i>Pratiques</i> Intérêts, positions Instituant ↓			
Fonction de production	Marché	X	-
	Terroir	-	X

²⁷ *Les Piliers de la Terre* (roman de Ken Follett, Paris : Stock, 1990 [1989]) sur les constructeurs de cathédrales au XII^e siècle, fait tenir une position similaire à l'Église, opposée au pouvoir et à l'aristocratie quant à la légitimité des règles.

La question : « Comment produisons-nous ? » correspond, sur l'axe des doctrines (signifiés politiques), à la *fonction de rationalisation*, polarisée entre l'individualisme et le holisme et, sur l'axe des pratiques (signifiants politiques), à la *fonction de production*, écartelée entre le Marché et le Terroir²⁸.

a) fonction de production : Marché-Terroir

Ce clivage, hérité de la révolution industrielle, oppose une logique de marchandisation du monde (quand les relations sociales passent par la monnaie) aux résistances locales qu'elle suscite. Il s'agit bien d'une opposition quant à la fonction de production : au niveau des instituants politiques, la défense du Terroir s'incarne, par exemple, dans des mouvements de défense de modes de production pré-industriels ou écologistes²⁹. Dans ce cas, le terroir change de dimension et englobe la sphère terrestre.

À l'opposition entre Marché et Terroir correspondent également deux types d'attente à l'égard des individus, que les sociologues américains ont caractérisés par les notions d'*achievement* et d'*ascription*. La logique d'*ascription* est celle des communautés traditionnelles : on est inscrit dès la naissance dans un système de places préassignées, une hiérarchie sociale et professionnelle compartimentée (le fils de forgeron deviendra forgeron : il connaît son rôle et sait ce qu'on attend de lui). L'*achievement* est l'exigence propre aux sociétés modernes, qui sont des sociétés marquées par l'impératif d'auto-réalisation : on y est en permanence en train de se créer, chacun y est libre (formellement) de donner l'orientation (notamment professionnelle) qu'il souhaite à son existence. Aucune place n'est préassignée à l'individu dans le système social de production³⁰.

b) fonction de rationalisation : individualisme-holisme

À cette opposition entre le Marché et le Terroir au niveau de la production, répond l'opposition doctrinale, au niveau de la fonction de rationalisation, entre l'individualisme et le holisme, que nous empruntons à Louis Dumont : « Là où l'Individu est la valeur suprême, je parle d'*individualisme* ; dans le cas opposé, où la valeur se trouve dans la société comme un tout, je parle de *holisme* »³¹. Une doctrine holiste insiste sur l'intégration de l'individu à une totalité (grec : ὅλος, *holos*) qui le dépasse et qui représente davantage que la somme des individus qui le composent : le destin de l'individu dans une société holiste est en quelque pré-écrit par le collectif dans lequel il s'insère et face auquel il est responsable. Une doctrine individualiste laisse en revanche à chaque individu la main sur son destin : chaque individu est libre de composer son projet de vie et en est responsable face à lui-même.

²⁸ Rokkan parle quant à lui de ville vs campagne.

²⁹ Pour reprendre Daniel-Louis SEILER : « La contradiction opposant en définitive Nature et Production relève donc, à la fois, de l'infrastructure – le mode de production – et du territoire, l'écosphère. Les mouvements sociaux qu'engendre cette contradiction sont : vers la fin du siècle passé, la défense du mode de production pré-industriel minifundaire – les agrariens existent dans les pays qui ne connurent pas la Féodalité – avec la sous-famille des partis agrariens et, alors qu'on la croit moribonde, le retour à ce mode de production enrichi des progrès de la biologie que prône la sous-famille des partis écologistes. » Daniel-Louis SEILER, *De la comparaison des partis politiques*, Paris : Economica, 1986, p. 120.

³⁰ La logique d'*achievement* constitue évidemment une source de stress importante pour les individus : une société qui en a fait son impératif rend les personnes non seulement responsables de leur bonheur, mais aussi de leur malheur.

³¹ Louis DUMONT, *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris : Seuil, 1983, p. 35.

Gardons-nous d'une confusion : individualisme n'est pas du tout synonyme d'égoïsme. Pour Louis Dumont, l'individualisme est notamment un sous-produit des religions monothéistes. Le croyant se voit promettre la vie éternelle en récompense de son bon comportement ici-bas et son bon comportement, quels que soient sa position sociale ou le comportement de ses ancêtres, implique une vie avec les autres et non contre eux : il est donc responsable de son accès au Royaume des Cieux et du Jugement que Dieu portera sur sa vie présente.

La Bible elle-même présente une évolution sensible d'une position holiste, présente dans l'Ancien Testament, qui voit les Justes collectivement récompensés et les méchants châtiés (cf. Deutéronome 5 : 9 : « car je suis l'Éternel ton Dieu, un Dieu jaloux, punissant les crimes des pères sur les fils, sur la troisième et sur la quatrième génération pour ceux qui me haïssent », trad. Bible annotée), à une position plus individualiste selon laquelle les individus sont chacun pour eux-mêmes responsables de leur salut. Par exemple, dans la Passion selon saint Jean, Ponce Pilate répète qu'il n'a aucun motif de condamnation à l'encontre de Jésus et lui donne à maintes reprises, au cours de leur dialogue, une chance de ne pas le crucifier. Mais Jésus ne cesse de renvoyer Pilate, comme en miroir, à ses propres choix et décisions et refuse de lui donner l'argument qui le sauverait³². Cette manière de renvoyer chacun à ses propres responsabilités est un ressort de la logique individualiste. Il faut également relativiser cette réflexion par le fait que ces textes religieux s'inscrivaient dans des sociétés très holistes. L'individualisme du salut n'empêchait pas un holisme dans le fonctionnement social. Pour que l'individualisme social ou politique s'impose, il faudra, bien entendu, attendre de multiples transformations, mais l'individualisme est déjà pensable.

À travers ses modes de délibération et de légitimation basés sur la connaissance de son propre intérêt individuel, l'État moderne déploie une dynamique de *rationalisation* qui tend à dépasser les contraintes sociales des collectivités d'autrefois. Ce processus de développement de l'État ouvre à l'individu des possibilités de réalisation de soi, de développement personnel inimaginables il y a seulement quelques décennies.

Dans l'idéologie libérale, le marché est libérateur car il permet l'émergence du choix du possesseur d'argent. Friedrich von Hayek estimait même, dans *La Route de la Servitude* (publié en 1944), que le marché présentait l'avantage d'obliger l'individu à devenir rationnel et à anticiper les risques personnels qu'il prenait. Les résistances collectives aux conséquences sociales dramatiques de l'application de règles uniformes à des individus inégaux en termes de ressources et d'information se manifestent depuis peu sous la forme des mouvements altermondialistes et environnementalistes. Plusieurs auteurs-clefs de la pensée libérale, dont Hayek (cf. section 6.4), seront étudiés dans le chapitre 6 de cet ouvrage.

c) *croisement des deux axes*

La matrice oppose les deux positions marquées d'une croix (X) : dans les sociétés occidentales modernes, la défense du Marché a longtemps coïncidé avec une position individualiste et, inversement, la défense de la Nature (qu'elle fût aristocratique, agrarienne ou écologiste) à une position holiste. Dans la mesure où la

³² On pourrait trouver des passages similaires dans le Coran : le croyant sera jugé selon ses actes.

marchandisation du monde constitue une tendance lourde des sociétés contemporaines, on comprend que les résistances prennent une forme holiste.

Cependant, la logique reste structurale et les positions sont en principe réversibles, bien que cette réversibilité soit un peu plus problématique concernant cette matrice :

- À partir des années 1980 (c'est-à-dire après les travaux de Rokkan), certains mouvements écologistes fournissent l'exemple d'un mouvement de résistance au marché fondé sur un environnementalisme cette fois non holiste, mais individualiste : non plus la défense du « terroir de nos ancêtres », mais de la planète tout entière, sur la base des efforts de chacun. On assiste peut-être, avec ces mouvements, à un renouveau du cynisme de Diogène : une attitude foncièrement individualiste, mais fondée sur des valeurs de frugalité, d'insoumission à la marchandisation (et à la propagande qui l'accompagne), chacun restant responsable de sa vie face à lui-même. Elle correspondrait bien à la position terroir-individualisme dans notre matrice. Cependant, la responsabilité à l'égard des « générations futures » est indissociablement individuelle et collective : difficile à dire, de ce point de vue, s'il s'agit d'une logique davantage individualiste ou holiste (sans doute entre les deux, sur un *continuum*).
- La position Marché-holisme demeurerait plus rare. On pourrait par exemple la voir à l'œuvre dans des négociations internationales dans lesquelles un ambassadeur agit comme représentant d'un tout (l'Union européenne) et se défend sur le marché en tant que tel. Un tel personnage défend-il une logique individualiste ou holiste ? Ici aussi, c'est le niveau d'analyse qui permet de comparer les attitudes les unes aux autres.

Remarque : à mesure que nous progressons dans l'analyse structurale des quatre questions, on s'aperçoit de liens privilégiés ou paraissant plus « naturels » entre certaines positions. Par exemple, il semble y avoir des affinités entre les positions inclusivistes, autoréférentialistes et individualistes, comme il y en a entre les positions exclusivistes, hétéroréférentialistes et holistes. Ces liens sont souvent constatés, mais l'avantage de la démarche structurale est de ne pas les présupposer : d'autres combinaisons sont possibles et les positions sont réversibles.

3.5.4. À qui distribuons-nous nos richesses ?

4. À qui distribuons-nous nos richesses ?	<i>Doctrines</i>	Fonction d'évaluation	
	Volontés, sujets Institué →		
<i>Pratiques</i>		Partagisme	Méritisme
Intérêts, positions Instituant ↓			
Fonction de distribution	Capital	-	X
	Travail	X	-

- En plus d'être à l'origine du clivage Marché-Terroir (cf. question « Comment produisons-nous ? »), la révolution industrielle a fourni un second clivage qui, au niveau des signifiants politiques, répond cette fois à la question : « À qui distribuons-nous nos richesses ? ». C'est la question de l'allocation des ressources, à travers la *fonction de distribution* dynamisée, d'un côté, par la transformation du système de production en une gigantesque accumulation de *Capital*, de l'autre par l'organisation du *Travail*, les luttes syndicales pour une amélioration du niveau de vie.
- Le contenu idéal, les doctrines s'affrontent quant à elles dans la *fonction d'évaluation*. Ces principes, synthétisés par Norberto Bobbio dans *Droite et Gauche* (1994) sont, d'un côté, le *partagisme* (le terme 'égalitarisme' a été évité car Bobbio réserve le terme d'égalitarisme à la volonté d'une égalité parfaite) et, de l'autre côté, un *méritisme*, par exemple néo-libéral, concevant que les risques sociaux pris par les investisseurs justifient les profits individuels qu'ils peuvent engranger. Bien que peu élégants, ces termes ont été choisis pour leur précision, ainsi qu'on le verra plus loin.

a) *fonction de distribution : Capital-Travail*

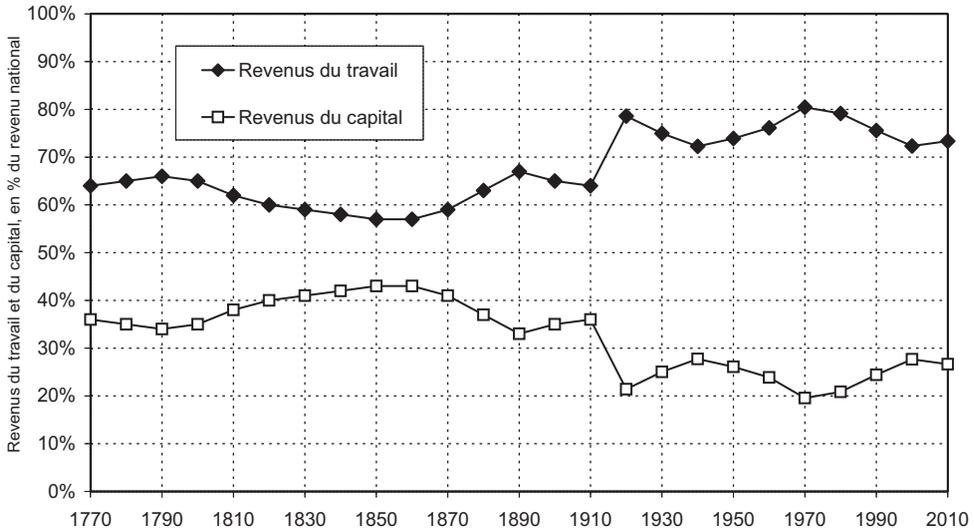
Le choc qu'a créé l'irruption de l'État dans la société va pousser l'ensemble du système européen à passer à un stade plus avancé du capitalisme, l'industrialisation, de façon à ne pas être distancié par les États concurrents en termes de capacité de production. La société va alors être confrontée à un nouveau problème, celui de la répartition de la plus-value entre, d'une part, les propriétaires des moyens de production et, d'autre part, les travailleurs qui mettent en œuvre ces moyens de production. Il s'agit d'un conflit d'intérêts que nous traduisons, dans notre grille d'analyse, par la polarisation de positions institutionnelles autour du Capital et du Travail, conçus comme instituants politiques.

Malgré les affirmations réitérées de la fin du conflit entre les forces du travail et les forces du capital, la théorie de Marx reste d'une actualité totale quant à la clarification des *choix* politiques opérés dans les appareils étatiques. Il est ainsi possible de calculer, à partir de la comptabilité nationale, la part de la richesse nationale qui sert à rétribuer le capital et la part qui sert à payer la reproduction de la force de travail.

Les deux graphiques suivants³³, tirés de l'ouvrage de Thomas Piketty, *Le Capital au XXI^e siècle*, illustrent le fait que l'on peut répartir les revenus globaux de nations entre les revenus qui sont redistribués au capital (loyers, profits, dividendes, intérêts, etc.) et les revenus distribués au travail (salaires directs et indirects comme la sécurité sociale). Pour ce qui concerne les dernières périodes, on peut observer, tant en France qu'au Royaume-Uni, que, de 1950 à 1980, les revenus du travail augmentent, puis que la tendance s'inverse de 1980 à 2010. Ces deux périodes correspondent au triomphe successif du keynésianisme puis du monétarisme dans les politiques économiques des deux pays.

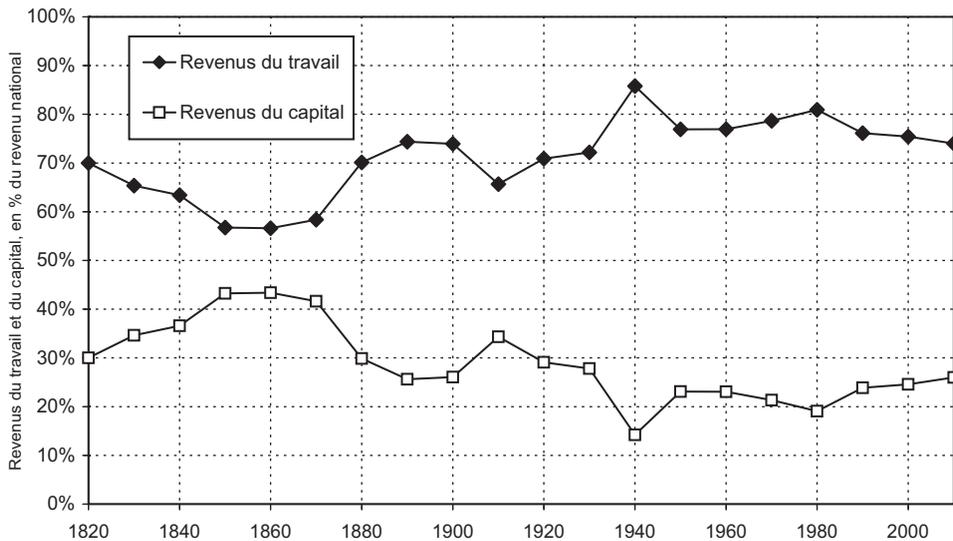
³³ Thomas PIKETTY, *Le Capital au XXI^e siècle*, Paris : Seuil, 2013, p. 317.

GRAPHIQUE 3.1. LE PARTAGE CAPITAL-TRAVAIL AU ROYAUME-UNI, 1770-2010



Lecture : au XIX^e siècle, les revenus du capital (loyers, profits, dividendes, intérêts...) représentent environ 40 % du revenu national, contre 60 % pour les revenus du travail (salarié et non salarié). Sources et séries : voir piketty.pse.ens.fr/capital21c.

GRAPHIQUE 3.2. LE PARTAGE CAPITAL-TRAVAIL EN FRANCE, 1820-2010



Lecture : au XXI^e siècle, les revenus du capital (loyers, profits, dividendes, intérêts...) représentent environ 30 % du revenu national, contre 70 % pour les revenus du travail (salarié et non salarié). Sources et séries : voir piketty.pse.ens.fr/capital21c.

Mais, contrairement à ce que croient les marxistes en général, la réduction de tous les choix politiques à cette unique grille d'analyse serait une erreur oblitérant les autres dimensions du système. Dans le schéma conceptuel de Stein Rokkan, le conflit Capital-Travail prend toute sa place sans faire table rase des autres composantes des systèmes socio-politiques européens. Ainsi, le drame du nationalisme effréné y a sa place (cf. question 1 : « Qui sommes-nous ? »), irréductible à l'affrontement capitalistes-prolétaires ;

le rôle politique de l'Église garde également toute son ambiguïté sans qu'on doive le simplifier à l'extrême (cf. « Pourquoi vivons-nous ensemble ? ») ; de même, la position instable de l'aristocratie agraire, puis celle des défenseurs de la nature (cf. « Comment produisons-nous ? ») prennent toute leur dimension sans qu'on cherche *a priori* à les réduire au statut de « laquais » de ceci ou de « compagnons de route » de cela. Les hypothèses sur la « dictature du prolétariat », de la forme de celle-ci, de sa durée et des transitions vers des mondes imaginés comme découlant « inéluctablement » de celui dans lequel on vit peuvent être traitées comme des motivations d'action dans un jeu de positionnements politiques, et non plus comme des préalables théoriques à un regard posant comme absolument prioritaire la question de l'appropriation de la plus-value. Pour le dire autrement, il s'agit d'objets d'étude pour le politologue, et non de modèles d'explication : le politologue ne fait pas nécessairement sienne l'hypothèse de l'extorsion de la plus-value comme variable principale, il peut étudier cette question comme un instituant politique qui clive le monde social.

b) fonction d'évaluation : partageisme-méritisme

Dans un essai tardif (1994), le philosophe du Droit et politologue italien Norberto Bobbio a tenté de définir ce qui serait le trait discriminant entre gauche et droite politiques³⁴.

Si Bobbio parvient sans peine à caractériser la gauche comme une revendication d'*égalité* (ou en tout cas de plus d'égalité), il peine à trouver un trait équivalent qui identifierait la droite et l'opposerait à la recherche d'égalité. La liberté est un candidat souvent avancé, mais qui ne convainc pas Bobbio. Il est vrai que les communistes ont fait le sacrifice de la liberté pour l'égalité, mais ce n'est pas l'attitude partagée par tous les gens de gauche, loin s'en faut : les sociaux-démocrates ont, par exemple, choisi la liberté, ou du moins choisi de ne pas la sacrifier. Il y eut, à gauche, une opposition au stalinisme au nom de la liberté. Par ailleurs, sa lutte contre le fascisme lui avait enseigné qu'il existe à droite des gens pour qui la liberté ne représente pas une valeur intéressante. On pourrait représenter la matrice bobbioenne égalité-liberté de la manière suivante – si on ne définit que les partisans des valeurs liberté et égalité, les opposants étant situés dans la case de refus :

	Égalité	Non-égalité
Liberté	Socialistes	Libéraux
Non-liberté	Communistes	Fascistes

Quel serait, dès lors, le trait qui définirait la droite, son « fondement valoriel » en quelque sorte ? On peut tenter ici de prolonger la réflexion de Bobbio : si la liberté n'est pas un critère satisfaisant, il est possible que l'élitisme ou le *méritisme* corresponde davantage au pôle que nous cherchons. Le *méritisme* est l'attitude qui consiste à conférer la gestion d'une ressource aux personnes qu'on juge les meilleures ou les plus compétentes pour cette tâche, éventuellement au détriment de personnes jugées naturellement moins aptes, et à lier la rétribution de cette fonction au mérite, à l'effort qu'ils ont déployé, voire à leur participation au bien

³⁴ Norberto BOBBIO, *Droite et gauche. Essai sur une distinction politique*, trad. fr., Paris : Seuil, 1996 [1994].

commun. Ceci correspond à l'intuition de Bobbio pour qui l'opposition gauche-droite est avant tout une logique d'ordonnement.

Dans les sociétés traditionnelles, les soi-disant méritants sont ceux qui occupent déjà le pouvoir. Dans les sociétés modernes, en revanche, la compétition est ouverte et le méritisme est le principe visant à récompenser ceux qui participent à l'intérêt général par leur travail, leur fonction, leur rôle. S'opposent ainsi les doctrines qui visent à assurer l'égalité et à lutter pour un partage plus égal des ressources à celles qui s'accommodent d'inégalités si elles viennent récompenser leur travail particulièrement bien rémunéré ou leur investissement apprécié³⁵.

Le méritisme s'oppose bien au partagisme relativement à la question : « À qui distribuons-nous les richesses ? ». La polarisation correspond à deux manières opposées de traiter la *fonction d'évaluation* : quelles doctrines justifient la distribution de la plus-value et à qui ?

c) croisement des deux axes

Les positions marquées d'une croix (X) sont les plus fréquentes dans le débat politique au sein d'une société capitaliste : la position méritiste se prête aisément à une position institutionnelle de défense des intérêts du Capital ; inversement, la défense des intérêts du Travail est le plus souvent associée à des justifications normatives exprimées en termes partagistes. La question de la distribution de la plus-value est souvent reliée à la question de la valorisation d'une élite créatrice *versus* la valorisation d'une égalité fondatrice.

Mais les positions inverses marquées d'un trait (-) peuvent se rencontrer :

- Ainsi, la politique stalinienne de rémunération à la production et d'émulation de la force de travail, connue sous le nom de stakhanovisme, constitue une version rare de cette matrice. Stakhanov était un ouvrier mineur soviétique qui, dans les années 1930, aurait réussi à réaliser un travail équivalent à 14 fois la norme d'extraction de charbon. Objet d'une propagande effrénée de la part du régime qui voulait en faire un exemple de productivité pour tous les ouvriers, il a donné son nom au stakhanovisme, qu'on peut comprendre comme une rémunération au mérite dans un système de production communiste qui, par ailleurs, continue de rémunérer le capital sur la base de choix politiques globaux et non sur des rendements individuels des capitaux (position travail-méritisme ; système qualifié parfois de « capitalisme d'État »).
- De même, les tentatives de privatisation par la distribution d'actions aux travailleurs, dans l'Angleterre de Margaret Thatcher, correspondent bien à une sorte de « capitalisme populaire », partagiste – même si beaucoup de travailleurs ont par la suite revendu leurs actions, marquant le retour à un système capitaliste plus classique où le Capital est entre les mains des plus riches.

³⁵ Le rapport interdécile (c'est-à-dire le ratio entre les 10 % de contribuables les plus riches et les 10 % les moins riches) permet la comparaison entre pays du point de vue des inégalités de revenu : à titre indicatif, avec un ratio de 6, la société américaine paraît plus inégalitaire que le ratio européen qui tourne autour de 4 (et même inférieur à 4 pour les pays fondateurs de l'Union).

3.6 | L'ordre des préférences : les syntagmes politiques

3.6.1. Syntagmes et paradigmes

Si on s'en tient à la simple juxtaposition de ces matrices structurales, la description des systèmes politiques risque bien de rester purement unidimensionnelle. Quand on a décrit les positions d'un acteur social, qu'il soit individuel ou collectif, à l'aide des matrices ci-dessus, et qu'on sait à quoi cet acteur s'oppose, le travail est loin d'être terminé : il faut encore se demander *dans quel ordre* il range les choix qu'il a faits, à quel problème il donne la *priorité*.

Le philosophe Alain exprimait bien cette question qui est celle, si l'on veut, de la hiérarchie ou de l'« échelle de valeur » des problèmes :

« [...] l'Économique n'est pas le premier des besoins. Le sommeil est bien plus tyrannique que la faim. On conçoit un état où l'homme se nourrirait sans peine ; mais rien ne le dispensera de dormir ; si fort et si audacieux qu'il soit, il sera sans perception, et par conséquent sans défense pendant le tiers de sa vie à peu près. »³⁶

La primauté accordée par les soi-disant matérialistes à l'économique a été en effet mise en cause par la réalité des luttes identitaires où s'engageaient des masses importantes de travailleurs. Traduite dans les termes de notre analyse, on dira que, pour eux, à ces moments-là, la *priorité* résidait dans la fonction de protection et d'identification (question 1 : « Qui sommes-nous ? ») plutôt que dans celle de la répartition de la plus-value (fonctions de distribution et d'évaluation : « À qui distribuons-nous nos richesses ? »).

Cette priorité dans les choix, l'arrangement des préférences, peut être traduite en termes de succession ou, mieux, de *syntagmes* au sens de l'analyse structurale (cf. *supra*, section 3.1.3).

Prenons un exemple linguistique. D'un point de vue *paradigmatique*, les deux phrases suivantes sont équivalentes :

- 1) Le cheval mange l'herbe.
- 2) L'herbe mange le cheval.

Elles sont en effet construites sur le même paradigme (sujet + verbe + complément) et composées des mêmes éléments. L'interversion du sujet et du complément entre les phrases (1) et (2) n'a pas fait basculer de paradigme, mais a provoqué un changement important au niveau du sens. Ce changement est l'effet d'un *glissement syntagmatique* : une modification au niveau de la séquence, de l'ordre des mots, sans en modifier le paradigme, a provoqué un changement sémantique.

Il en va de même en politique : l'accent mis sur telle ou telle logique doctrinale plutôt que sur telle autre aboutit à des conséquences politiques radicalement différentes.

³⁶ ALAIN, *Propos sur les pouvoirs. Éléments d'éthique politique*, propos choisis et classés par Francis Kaplan, Paris : Gallimard, coll. « Folio-essais », 1985, p. 26.

Ces différences sont manifestes quand les choix eux-mêmes semblent correspondre à des paradigmes différents. Par exemple, une logique doctrinale qui met l'inclusivisme en avant, puis défend le partagisme (ouverture aux autres dans ce qui nous définit + davantage d'égalité dans la gestion des ressources) sera très différente d'une logique qui met la priorité sur un autoréférentialisme complété d'individualisme (la société trouve en elle-même ses propres règles + l'individu constitue la valeur suprême) :

- 3) inclusivisme > partagisme
- 4) autoréférentialisme > individualisme

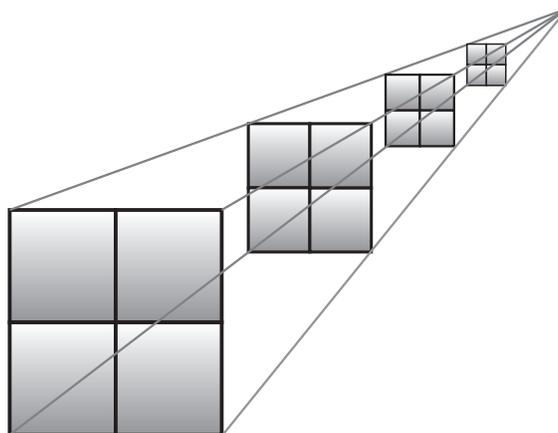
Cependant, il se peut qu'en complétant ces syntagmes, on s'aperçoive que les deux logiques doctrinales opèrent en réalité au sein du même paradigme :

- 5) inclusivisme > partagisme > individualisme > autoréférentialisme
- 6) autoréférentialisme > individualisme > inclusivisme > partagisme

Les logiques (5) et (6) sont composées à l'aide des mêmes éléments (ils sont équivalents sur le plan paradigmatique), mais leurs syntagmes sont très différents. Les choix doctrinaux sont en apparence identiques, ces deux « programmes » semblent s'accorder sur les mêmes valeurs, mais ils s'opposent quant à l'agencement des priorités politiques. Un syntagme comme celui exprimé en (5) correspondrait à la logique doctrinale d'un Jean-Luc Mélenchon ; celui réagencé en (6) pourrait être celui d'un Alain Juppé. Tout paraît opposer ces deux hommes politiques : une analyse structurale montre pourtant qu'ils s'opposent peut-être davantage par l'ordre de leur priorité que par leurs choix doctrinaux.

On voit que la question n'est pas seulement « à quoi on s'oppose », mais aussi « ce qu'on veut faire d'abord ». C'est la dimension syntagmatique qui permet de penser cette question des priorités et nous verrons au long de la deuxième partie du présent ouvrage que les oppositions entre courants de pensée peuvent s'observer sur un plan paradigmatique et syntagmatique.

Par commodité, on pourra se représenter l'agencement des priorités en termes d'*avant-plan* et d'*arrière-plan* : quelle logique sera mise au premier plan, au second plan, au troisième plan, etc.



Même si, bien souvent, c'est le choix des deux premiers éléments qui s'avère le plus déterminant, il importe de bien saisir le syntagme dans sa totalité. En effet, contrairement à ce que des références parfois confuses à Kuhn³⁷ et ses basculements de paradigmes scientifiques pourraient laisser croire, la plupart des modifications dans les systèmes politiques se sont opérées, si l'on suit notre intuition structurale, non par renversement paradigmatique, mais plutôt par glissement syntagmatique, une fonction – ou une modalité d'explication – semblant devenir plus importante et le choix opéré dans cette fonction remplaçant alors, en termes de priorité, le choix précédent qui devient, du même coup, secondaire.

3.6.2. La mise à l'agenda politique : notions d'urgence et d'importance

La question de l'ordre des préférences devient, au niveau mésopolitique, la question de l'agenda politique, à savoir quel problème est jugé prioritaire par une collectivité. Les luttes d'influence des groupes de pression ont pour objet principal la mise à l'agenda des préoccupations qui les animent.

Il faut, de ce point de vue, faire une différence entre l'*importance* et l'*urgence* des questions mises à l'agenda. Comme le dit un vieil adage russe, ce qui est urgent n'est pas important, et ce qui est important n'est pas urgent. L'établissement du budget est une question importante ; répondre à une situation de crise, dégager des moyens rapides ou se rendre présent sur les lieux sont des questions d'urgence. Certains agendas sont d'une lecture aisée tant la question de l'urgence y est saillante : c'est le cas, nous le verrons, de celui de Jeanne d'Arc. La matrice dite de Dwight Eisenhower exprime, en théorie des organisations, les principes d'articulation de l'urgence et de l'importance, en fonction de situations qui seraient ou peu urgentes ou fort urgentes et peu importantes ou fort importantes. Mais la matrice en question ne propose pas de solution pour gérer ce qui est en même temps très urgent et très important.

D'autre part, la question mise à l'agenda peut être d'ordre exécutif ou législatif. Ainsi, il peut être urgent OU important d'appliquer les règles déjà votées (exécutif) OU d'en adopter de nouvelles (législatif).

3.6.3. Les institutions : application de l'analyse structurale aux politiques publiques

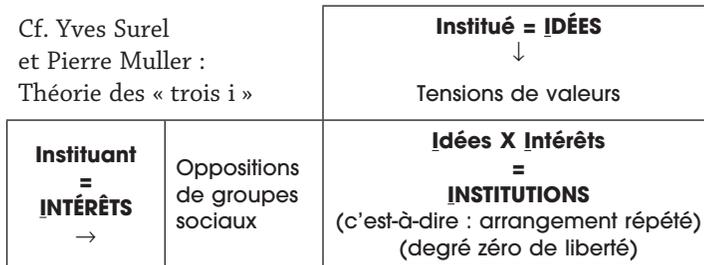
Il est possible de transposer l'analyse structurale telle que nous l'avons décrite jusqu'à présent avec ce qu'on appelle la « théorie des trois i » (intérêts, idées, institutions) en analyse des politiques publiques³⁸.

Deux des « trois i », à savoir « *intérêts* » et « *idées* », correspondent en effet aux deux axes de chacune de nos matrices : les *intérêts* sont analogues à ce que nous avons décrit comme l'instituant politique, l'opposition de groupes sociaux ; les *idées* expriment quant à elles des tensions de valeurs, des oppositions doctrinales, et renvoient à la question de l'institué.

³⁷ Thomas KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, trad. fr., Paris : Flammarion, coll. « Champs », 1999 [1962].

³⁸ Pierre MULLER et Yves SUREL, *L'analyse des politiques publiques*, op. cit.

Le troisième i, les institutions, se situe au croisement des deux autres i, les intérêts et les idées.



Au sens juridique, il s'agit des dispositifs déjà prévus, existant à l'avance pour régler les rapports entre les êtres humains. La vente, par exemple, est une institution (venant du droit romain) reposant sur un contrat, par lequel une personne cède un bien ou un droit en échange d'une somme d'argent préalablement convenue. Pour opérer le transfert de propriété, l'acheteur a l'obligation de payer le prix, le vendeur de livrer la chose. L'institution de vente met en place des rôles prescrits à l'avance, des échanges complexes d'obligations et de droits, qui permettent une certaine anticipation de ce que l'autre fera.

En science politique et en sociologie, une institution désigne également un ensemble de règles prévues à l'avance, relativement stables, qui donnent de la prévisibilité aux rapports sociaux et politiques. L'institution se situe au croisement des intérêts et des idées car elle correspond bien à une logique de consensus qui cadre les rapports de force et régule les tensions de valeurs. Mais cette logique finit par fonctionner par elle-même, par s'autonomiser sans plus se connecter aux intérêts ou aux idées de départ. Elle constitue de ce fait un « arrangement répété ». C'est ce cadrage préalable et cette répétition qui fondent la logique institutionnelle.

L'application de la « théorie des trois i » à notre analyse structurale est d'un grand intérêt pour l'analyse des doctrines et des pratiques politiques. Elle permet en effet d'expliquer non seulement les antagonismes sociaux (en termes d'intérêts) et les oppositions d'idées, mais aussi les institutions mises en place, qui sont comme des consensus d'intérêts arc-boutés sur des consensus d'idées. La dynamique d'innovation institutionnelle n'oppose pas du neuf à de l'ancien : en réalité, l'institutionnel se fabrique sur de l'institutionnel³⁹.

3.7 | Auteurs étudiés

Le présent ouvrage sera, pour une large part, consacré à l'étude d'auteurs et d'acteurs qui ont façonné l'histoire de la pensée politique, à travers leur réponse ou leur contribution aux quatre questions fondamentales qui se posent aux sociétés

³⁹ On peut faire remonter les débuts de l'institutionnalisation à la révolution néolithique : la sédentarisation de l'homme, née d'un désir de maîtriser l'espace, donnera naissance à l'agriculture et à l'élevage. Plus tard, l'invention de l'écriture (liée à l'arpentage et à la comptabilité) perpétue cette logique d'institutionnalisation.

humaines. Ils seront envisagés question par question, parfois en opposition les uns aux autres, parfois en complémentarité, selon l'ordre de leurs priorités politiques.

Même si nous avancerons quadrant par quadrant, il sera souvent difficile de ne pas présenter leurs doctrines sans anticiper sur les quadrants ultérieurs : un auteur qui, par exemple, a traité en priorité la fonction de protection peut très bien avoir exposé, en arrière-plan, une logique de légitimation ou de distribution ; de même, un auteur dont la priorité réside dans la fonction de production peut également avoir mis à l'ordre de ses priorités une logique d'identification.

Pour chaque auteur, il s'agira donc d'un exercice d'analyse de la logique politique qu'il a mise en œuvre : quelle question pose-t-il ? quelle était sa doctrine et à qui s'est-il opposé ? quels étaient les groupes d'intérêt en jeu et les rapports de force ? quelles étaient ses priorités politiques, autrement dit quel « syntagme » a-t-il composé ? En chaque cas, analyser doctrines et pratiques politiques suppose l'explication du contexte politique sous-jacent et la compréhension des enjeux propres à son temps.

<p>1. Qui sommes-nous ? Jeanne d'Arc, Bodin La Boétie ; Gandhi/Mandela/Luther King Renan, Maurras, Fichte Machiavel</p>	<p>2. Pourquoi vivons-nous ensemble ? Girard Hobbes, Locke Condorcet, Sen</p>
<p>3. Comment produisons-nous ? Quesnay, Smith, Ricardo, Hayek, Fukuyama Mauss, Bataille</p>	<p>4. À qui distribuons-nous la richesse ? Marx, Polanyi Rawls</p>

Chapitre 4

QUI SOMMES-NOUS ?

Sommaire

4.1. Jeanne d'Arc (1412-1431)	55
4.2. Jean Bodin (1529-1596)	57
4.3. Étienne de La Boétie (1530-1563)	60
4.4. Gandhi, Mandela, Luther King	62
4.5. Nicolas Machiavel (1469-1527)	70
4.6. Johann Gottlieb Fichte, Ernest Renan et Charles Maurras : la question du nationalisme	85

4.1 | Jeanne d'Arc (1412-1431)

Il peut paraître étonnant de commencer cette partie consacrée à l'analyse de doctrines par un auteur qui n'en est pas vraiment un – Jeanne d'Arc n'a rien publié et meurt à 19 ans. Son agenda politique est pourtant d'une grande clarté pour illustrer et comprendre les choix politiques qui se posent quand on se demande, à propos d'un système politique, qui est « dedans » et qui est « dehors ». Comment définit-on les éléments d'un ensemble politique ? En cette fin de Moyen Âge, elle est au fond la première à poser cette question qui deviendra celle de l'émergence de l'État moderne et de la révolution nationale. L'utilisation du mythe de Jeanne d'Arc constitue un repère significatif du nationalisme français¹.

4.1.1. Contexte

Nous sommes en 1429, à la fin de la guerre de Cent Ans. Après une interruption momentanée du conflit, les Anglais entreprennent le siège d'Orléans. Alors que l'armée française est désorganisée et la monarchie très affaiblie, Jeanne, une jeune fille de 16 ans venue de Lorraine, va trouver le dauphin, futur Charles VII et le reconnaît comme « vrai héritier du trône de France ». Elle affirme avoir reçu de Dieu des visions qui lui ont ordonné de sauver Orléans et de restaurer la couronne. La rapidité avec laquelle le siège est levé dès l'intervention de Jeanne fait croire à un miracle. Jeanne marche ensuite sur Reims, où elle réussit à faire sacrer le Roi la

¹ Jérôme NOSSENT, « L'instrumentalisation de figures historiques : comparaison des utilisations de Jeanne d'Arc par le FN et de Saint George par l'UKIP », in Jérôme JAMIN (dir.), *L'extrême droite en Europe*, Bruxelles : Bruylant, 2016, p. 504 ; Michel WINOCK, « Jeanne d'Arc », in Pierre NORA (dir.), *Les lieux de mémoire*, t. 3, Paris : Gallimard, coll. « Quarto », 1992, pp. 4427-4473.

même année. Une fois Charles VII sacré, l'influence de Jeanne décline ; capturée en 1430, elle sera brûlée par les Anglais à Rouen au terme d'un procès en hérésie confié à l'évêque Cauchon. Le régent anglais est couronné à Notre-Dame en 1431, mais Jeanne a réussi à infléchir la situation : la situation ne cessera de se dégrader pour les Anglais. Il faudra encore quelque vingt ans pour mettre fin au conflit, mais en 1453, seule Calais fait encore partie du Royaume d'Angleterre.

4.1.2. Agenda

Pendant sa courte mais décisive période d'influence, Jeanne ne cessera de marteler deux phrases qui résument l'ordre de ses priorités politiques :

1) « Il faut bouter les Anglois hors de France »

Jeanne répète cette phrase à une époque où le pouvoir du Roi est purement théorique, et ce pour au moins trois raisons. Tout d'abord, le Traité de Troyes, signé en 1420, stipulait que la couronne de France, à la mort de Charles VI, serait cédée au Roi d'Angleterre ; même empêché par la mort précoce de l'héritier Henri V, le Traité écarte théoriquement le dauphin Charles de toute prétention au trône. Ensuite, la légitimité même du dauphin est mise en question : on parle, à mots couverts, de bâtardise mais, surtout, on l'accuse d'avoir commandité l'assassinat de Jean sans Peur, duc de Bourgogne et père de Philippe III (allié des Anglais). Enfin, même en cette fin de Moyen Âge, le règne du Roi est encore très indirect : la féodalité construit une logique sociale autour de la fidélité personnelle.

La phrase de Jeanne repose sur deux concepts essentiels : (1) population et (2) territoire. L'efficacité de ce slogan suppose la conscience de l'évidence que deux camps sont opposés : d'un côté les Anglais, de l'autre la France, avec chacun son territoire et sa population. Il s'agit d'un agenda qui met la priorité sur une logique *centre-exclusiviste*, qui sera la base de l'émergence des États-Nations en Europe et reste une logique de revendication toujours active dans le monde². Jeanne d'Arc sera régulièrement réinvestie comme symbole politique de construction de l'identité nationale française.

Territoire et population sont aussi mis en avant comme outils de *légitimation* du pouvoir. Jeanne est instrumentalisée par le futur Charles VII, à un moment où l'armée française se réorganise (Charles, une fois sacré, cessera de la soutenir et cherchera surtout à conforter sa couronne). Cette dimension de légitimation est encore plus marquée dans le second leitmotiv de Jeanne :

2) « Il faut sacrer le bon Roi à Reims »

Pour comprendre la portée de cette injonction, il faut se souvenir de l'importance de l'Église pendant toute la durée du Moyen Âge. L'Église était la seule institution qui permettait un moyen de communication intracontinental en Europe, grâce au latin, mais aussi à la structure administrative qui avait survécu à la chute de l'Empire romain. La Pax Romana avait en effet instauré un ordre qui modifiait complètement les rapports sociaux dans les territoires conquis : la soumission à un État qui

² On peut penser, pour prendre un exemple plus récent, au discours de nombreux dirigeants occidentaux accusant en 2017 l'étranger d'être responsable des problèmes agitant l'intérieur de leur pays.

apportait bien-être et sécurité, mais attendait en retour le respect d'une série de règles et d'autorités. L'équilibre reposait sur la terreur militaire, mais aussi sur l'enrichissement des populations qui participaient de l'Empire – les routes facilitaient tant le commerce que le transport des troupes. Le déclin et la chute de l'Empire romain avaient provoqué l'effondrement de cet équilibre.

Or, en 496, Clovis, roi des Francs, s'impose contre les Alamans, après avoir promis de se convertir si le « Dieu des chrétiens », qui était celui de sa femme Clotilde, lui accordait la victoire. Exaucé dans son vœu, il recevra, quelque temps plus tard, le baptême des mains de l'évêque de Reims, devenant ainsi le premier roi de France chrétien.

L'événement marque un tournant : l'Église est en train de gagner le combat de la légitimité. Le pouvoir spirituel tend à prendre le pas sur le pouvoir militaire. Alors que les chefs partageaient jusque-là la foi de leur peuple et de leurs soldats (les Francs étaient encore païens), Clovis cherche à se concilier le pouvoir des évêques et du clergé gallo-romain, véritables détenteurs du pouvoir local et continuateurs du pouvoir antique.

En répétant l'urgence de sacrer le roi à Reims, Jeanne rappelle ainsi qu'il n'y a de légitimité que religieuse : est roi celui qui est sacré roi, c'est l'Église qui consacre la royauté. Le sacre du roi est un sacrement, qui relie le monde des humains au divin.

4.1.3. Syntagme politique

- On comprend dès lors que les deux motifs répétés par Jeanne se complètent et sont indissociables. Le premier, « bouter les Anglais hors de France », exprime un embryon de patriotisme, mais empreint de et inséparable d'une religiosité traditionnelle qu'exprime le second impératif (« sacrer le bon roi à Reims »). Les logiques d'identité et de légitimation sont imbriquées.

Notons qu'on est encore très loin du patriotisme de la Révolution française, quant à lui autoréférentiel : le sentiment que la patrie appartient aux gens qui la défendent et à eux seuls (« Aux armes, citoyens ! »).

- L'agenda de Jeanne est donc marqué par l'urgence d'accomplir un programme situé autour des positions centre-exclusivisme et Église-hétéroréférentialisme dans nos matrices. En pratique, c'est cette seconde position qui constitue l'avant-plan du syntagme – alors que les Anglais voient surtout la revendication centre-exclusivisme, le sacre du bon roi passant à l'arrière-plan.

4.2 | Jean Bodin (1529-1596)

Entre Jeanne d'Arc et Jean Bodin, il s'écoule plus d'un siècle – et le monde européen a profondément changé.

Le principal ouvrage de Bodin, les *Six Livres de la République* (1576), est à l'origine de la représentation moderne de la vie politique³. Il est le premier à affirmer

³ Jean BODIN, *Les Six Livres de la République*, Paris : Le Livre de Poche, 1993 [1576].

des principes qui sont pour nous autant d'évidences, mais font alors accomplir de grands progrès à la pensée politique.

4.2.1. Principe de souveraineté

Tout d'abord, Bodin introduit la conception de l'État moderne en tant qu'État qui doit se faire respecter. L'État est là pour le bien du peuple, c'est-à-dire sa protection par les armes, contre l'invasion par d'autres puissances. Les outils de cette protection sont l'armée et la police. D'une certaine façon, c'est la continuation de la logique de Jeanne d'Arc : l'exercice, sur un territoire, du pouvoir acquis par une autorité acquise et légitimée.

Mais le principe qui fait tenir l'ensemble, c'est celui de *souveraineté*, dont Bodin introduit le concept. Le terme lui-même était connu dans la littérature politique, mais désignait l'attribut, le caractère déterminé d'un puissant non-vassal. Avec Bodin, la souveraineté est désormais pensée non plus comme attribut, mais comme substance, définition même de la « république ». Le pouvoir souverain n'est plus le pouvoir du chef, mais ce qui constitue l'État : c'est la capacité d'un pouvoir à agir sans rendre de comptes à personne. Autrement dit, cette souveraineté-là n'a plus besoin du roi pour fonctionner : le pouvoir tire de lui-même sa propre légitimité sans devoir recourir à la personne royale. Il n'est dès lors plus soumis au temps : le pouvoir se *perpétue* par-delà la personne du souverain⁴.

« J'ai dit que cette puissance est perpétuelle parce qu'il se peut faire qu'on donne puissance absolue à un ou plusieurs à certain temps, lequel expiré, ils ne sont plus rien que subjects ; et tant qu'ils sont en puissance, ils ne se peuvent appelés Princes souverains, veu qu'ils ne sont que dépositaires, et gardes de cette puissance... »

La nouveauté de l'entreprise est radicale, ce dont les contemporains s'étaient bien aperçus. À partir de Bodin, la souveraineté sera « la clé de voûte de l'édifice du droit politique, c'est-à-dire du *système* théorique des concepts et catégories présidant à la naissance et au développement de l'État moderne »⁵.

On peut également soutenir qu'en établissant le principe de la souveraineté, Bodin est à l'origine de la *raison d'État*. Dans le système de Bodin, le souverain ne connaît pas de limitation – ou plutôt, il ne trouve de limitation qu'en lui-même. La république est réputée « indivisible » : il ne saurait y avoir, sans contradiction dans les termes, de second souverain institué qui serait juge du premier. La souveraineté

⁴ C'est ce qui fera dire à Tancrède qu'il faut « tout changer pour que rien ne change » (*Se vogliamo che tutto rimanga come è, bisogna che tutto cambi*). La continuité de l'État fait que ceux qui veulent maintenir leurs positions ont tout intérêt à le faire non contre l'État, mais à l'intérieur de l'État. Voir Giuseppe TOMASI DI LAMPEDUSA, *Le Guépard*, trad. fr., Paris : Seuil, coll. « Points », 2007 [1958].

⁵ Gérard MAIRE, article « Jean Bodin », in : François CHÂTELET, Olivier DUHAMEL et Évelyne PISIER, *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2001 [1986], pp. 154-158. Comme le dit encore le sociologue Anthony Giddens, le concept de souveraineté illustre bien la « réciprocité d'interprétation » entre les sciences sociales (naissantes) et le monde qu'elles se chargent de décrire : aujourd'hui, ce concept « fait partie intégrante de la réalité sociale qu'il a] contribué à créer », il a « participé à l'organisation du monde social dans lequel nous vivons aujourd'hui » (Anthony GIDDENS, *La Constitution de la société. Éléments de la théorie de la structuration*, trad. fr., Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Sociologies », 1987, p. 45).

étant le principe qui fonde l'État, s'il s'agit de sauver celui-ci, la raison d'État doit permettre de déroger aux lois (dont il est l'auteur).

4.2.2. « Il n'est de richesse que d'hommes »

On cite souvent cet aphorisme sous cette forme, même si la phrase exacte, extraite du Livre V des *Six Livres de la République*, est : « il n'y a richesse ni force que d'hommes ».

À un moment où les Espagnols ramènent de l'or des Amériques et sont en train de conquérir l'hégémonie en Europe, Bodin affirme que la véritable source de richesse réside au fond dans les hommes, c'est-à-dire (même s'il ne peut pas encore le penser ainsi) dans le travail. En plaçant le travail productif des hommes au centre de l'économie, Bodin ouvre la voie à Adam Smith, Ricardo, puis Marx. Bodin ne peut pas en avoir une pleine compréhension : il faudra encore plus de deux siècles pour construire une doctrine cohérente autour des questions « Comment produisons-nous ? » et « À qui distribuons-nous nos richesses ? » Le rappel de la puissance économique et sociale des rapports humains, montre qu'il ne faut pas craindre l'or espagnol s'il n'est mis à profit par un travail continu. L'arrivée de l'or volé aux civilisations précolombiennes ne doit pas déstabiliser un royaume aux relations fortes.

4.2.3. Syntagme politique

- Dans nos matrices structurales, Bodin contribue à renforcer la fonction de protection : le principe de souveraineté affirme la capacité du Centre à imposer ses règles sur un territoire. La fonction d'identification est moins prioritaire que chez Jeanne d'Arc, mais il est sous-entendu que ce centre puissant est également exclusiviste.
 - Sur le plan doctrinal, Bodin contribue aussi à construire la fonction de légitimation. On sort d'une logique prépondérante, qui était celle du Moyen Âge (et de Jeanne d'Arc), dans lequel le roi tenait sa légitimité de l'Église : il ne peut faire ce qu'il veut, il a des comptes à rendre à Dieu. Or, le principe de souveraineté rend le roi non seulement maître chez lui, mais indépendant de l'autorité religieuse. On a déjà dépassé, avec Bodin, les problèmes liés à la légitimation par l'Église : l'État trouve désormais en lui-même les raisons d'agir qui justifient son action. C'est le sens de la raison d'État : une raison tellement impérieuse qu'elle écrase toute autre considération, en particulier liée à la morale⁶.
- L'innovation permet donc de commencer à construire des logiques de légitimation *autoréférentielles*, dans un monde européen qui était jusque-là principalement fondé sur une légitimation hétéroréférentielle, par l'Église. La logique de base de cette matrice peut ainsi progressivement se mettre en place.
- Richesse et force humaine : Bodin, à l'arrière-plan montre que ce n'est pas l'or, intermédiaire dans les échanges marchands, qui rend un pays puissant, mais la gestion des hommes : on pourrait dire que le marché international de l'or est subordonné à la valeur économique du terroir et à la valeur militaire d'un centre déjà plus autoréférentiel qu'hétéroréférentiel.

⁶ On pourrait dire qu'il s'agit de « machiavélisme » avant la lettre, mais le machiavélisme, au sens trivial de l'expression, ne fait jamais que désigner cette primauté de la raison d'État.

4.3 | Étienne de La Boétie (1530-1563)

4.3.1. Contexte littéraire et politique

Quand il décède prématurément, à l'âge de 33 ans, Étienne de La Boétie ne laisse derrière lui que quelques sonnets et, surtout, ce *Discours de la servitude volontaire*, texte inédit qui ne connaissait alors qu'une circulation restreinte dans les cercles humanistes de Bordeaux. C'est le choc de la rencontre avec ce texte qui décide Michel de Montaigne à connaître son auteur, donnant naissance à une des amitiés les plus célèbres de la littérature française (« parce que c'était lui, parce que c'était moi »). Le *Discours* devait constituer la pièce centrale des *Essais*, dédiés à l'ami disparu ; malheureusement, Montaigne doit renoncer à son projet, pris de court par des partisans calvinistes qui publient la première édition (pirate) du *Discours* en 1574, sous le titre de *Contr'Un*.

Cette première diffusion marque aussi le premier malentendu d'un texte qui a souvent été écartelé entre une interprétation restreinte, tendant à le cantonner à l'histoire littéraire, et une interprétation politique beaucoup plus forte, qui le présente comme une sorte de pamphlet démocratique, véritable réquisitoire contre la tyrannie.

La Boétie rédige le *Contr'Un* à un moment où la raison d'État commence à s'emparer de l'Europe. Quand les grands penseurs de l'État se nourriront de son contemporain Bodin, La Boétie envoie un message opposé : l'État n'est pas cette autorité qui se légitime elle-même, mais une puissance collective captée, dérobée, aspirée par le pouvoir d'un seul. Ce qu'il écrit est à vrai dire impensable à son époque et n'avait guère de chances d'être lu : l'anarchie ne serait-elle pas préférable à cette autorité unique ? Ne vaut-il pas mieux que les gens cessent de se soumettre à ce pouvoir central qui leur fait perdre leur liberté ? La voix que La Boétie fait entendre contre cette logique globale, étatique qui commence à dominer le terrain sera toujours présente, souterraine et minoritaire⁷. Elle ne triomphera vraiment au XX^e siècle qu'avec les figures de Gandhi, de Martin Luther King et de Mandela que nous verrons dans la section suivante. Entre La Boétie et l'action de ces personnages, on peut tracer comme un arc en pointillés : une même logique politique les traverse, marquée par le refus du pouvoir central et l'affirmation d'une légitimité « populaire ».

Le contexte politique est aussi celui des guerres de religion, moment où le pouvoir central doit faire face sur son territoire à une véritable guerre civile entre catholiques et protestants (huguenots). Henri IV lui-même devra changer de religion à quatre reprises avant de monter sur le trône (« Paris vaut bien une messe », aurait-il dit en abjurant une seconde fois le protestantisme en 1593, pour se faire sacrer roi l'année suivante). Selon la tradition, le « bon roi Henri » aurait eu à cœur « que chaque laboureur de [s]on royaume puisse mettre la poule au pot le dimanche » (un programme invraisemblable vu l'état de la France à cette époque). Ce souci du bien-être du peuple lui vaudra le respect posthume des révolutionnaires français. Sur le plan politique, Montaigne, bien que discret sur ses activités diplomatiques, a servi les intérêts du futur Henri IV.

⁷ Aux XVII^e et XVIII^e siècles, le *Discours* retrouvera une vie confidentielle, du côté des libertins et des républicains, pour resurgir aux XIX^e et XX^e dans les périodes de lutte contre l'État autoritaire.

4.3.2. La servitude volontaire

Le *Discours* pose, pour la première fois, une question centrale qui est peut-être la « question par excellence »⁸ du politique : pourquoi les individus, pourtant beaucoup plus forts en nombre, acceptent-ils la domination d'un seul, qui n'est pas plus fort qu'eux et serait même « le plus souvent le plus lâche, le plus femmelin de la nation » ? C'est le caractère *volontaire* de cette soumission ou « servitude » au « tyran » que La Boétie interroge, dans des termes qui font de cette question une énigme. Pour lui, s'il ne s'agit pas de force, il ne peut s'agir non plus de couardise ou de peur de la mort, puisque les mêmes hommes vont bravement à la guerre pour les intérêts d'un seul qu'ils acceptent de servir. Quel est le fondement de cette obéissance ?

La réponse de La Boétie est une analyse au vitriol de la fonction royale : si la tyrannie parvient à se maintenir avec une certaine efficacité, c'est qu'elle trouve le ressort de sa domination *dans le désir même* de ses sujets. L'origine sacrée du pouvoir, par exemple, n'aurait aucune efficacité sans la croyance des sujets en la divinité du souverain. On retrouve ici le motif autoréférentialiste à l'œuvre chez Bodin à la même époque : « si le pouvoir n'est pas un donné naturel ou divin, reste en effet qu'il relève de la seule volonté humaine »⁹. La Boétie nomme « malencontre » ce moment où la société, par un retournement de son désir, passe de l'état de liberté à celui de servitude.

4.3.3. Sources de la servitude volontaire : habitudes et « idéologies » (réduction de la dissonance cognitive)

En définitive, quel est le ressort de la servitude volontaire ? Pour La Boétie, la domination repose sur la combinaison d'« habitudes » et de ce qu'on pourrait appeler aujourd'hui des *idéologies* : les sujets se fabriquent, en quelque sorte, une représentation du monde qui justifie la position dans laquelle ils se trouvent.

Il serait possible d'interpréter cette « habitude » comme une sorte de « réduction de la dissonance cognitive », selon ce processus théorisé par les psychologues sociaux à la suite de Leon Festinger (1956). Supposons un individu dans une situation de conflit entre deux états cognitifs : par exemple, l'écart désagréable entre un désir (« j'aimerais tant attraper ces raisins »), et le constat de l'impossibilité de réaliser ce désir (« je n'arrive pas à attraper ces raisins, ils sont trop hauts »). Face à cette situation, l'individu mettra en place des stratégies inconscientes visant à réduire cet état de tension désagréable et à restaurer un « équilibre cognitif » : il se mettra, par exemple, à « rationaliser », en ajustant ses désirs à la réalité (« de toute façon, je ne voulais pas de ces raisins, ils ne sont pas assez mûrs »). Autrement dit, il procède à une réduction de la dissonance cognitive.

Pour La Boétie, il en va à peu près de même : dans une situation de soumission à l'autorité, confronté à leur impuissance, les personnes réduisent en quelque sorte

⁸ Miguel ABENSOUR et Marcel GAUCHET, (1976) « Présentation. Les leçons de la servitude et leur destin », in Étienne DE LA BOÉTIE, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris : Payot, 2002 [1576].

⁹ Alain GAROUX, article « La Boétie », in François CHÂTELET, Olivier DUHAMEL et Évelyne PISIER, *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2001 [1986], p. 569.

la dissonance cognitive en justifiant leur propre assujettissement : « si celui qui est au pouvoir est le plus fort, c'est qu'il y a une bonne raison à cela » ; « après tout, il faut bien que d'autres décident pour moi ». Si l'expérience qu'ils ont du pouvoir est très différente de ce qu'on leur a enseigné (un maître méchant, par exemple), ils s'arrangeront de cet écart en le justifiant : si le maître est mauvais, c'est pour leur bien ; ou bien : « on ne peut que prendre des coups à vouloir se mesurer avec les puissants ». Les sujets acceptent ainsi la normalité de leur condition et finissent par adhérer à leur servitude. Au cours des siècles, la plupart des peuples se soumettent passivement à l'autorité et acceptent de se laisser dominer.

Le diagnostic de La Boétie débouche sur un sentiment de révolte : si la servitude trouve son origine dans nos habitudes, si nous sommes le jouet de nos désirs, il suffira aussi d'un peu de volonté pour retrouver la liberté perdue :

« Soyez donc résolu à ne plus servir et vous serez libres. »

Notons que quelques penseurs contemporains retrouveront cette leçon d'une domination sinon volontaire, du moins produite en partie grâce à la participation des sujets à leur propre servitude. Chez Michel Foucault, par exemple, revient comme un *leitmotiv* l'idée que le pouvoir consiste en quelque sorte à fournir à la pensée et aux désirs de l'autre un cadre pour qu'il y situe son action. De même, chez Bourdieu, un concept comme celui de « violence symbolique » s'enracine dans l'idée d'une complicité active des dominés à leur domination¹⁰.

4.3.4. Syntagme politique

En résumé :

- La Boétie s'oppose à la logique centre-exclusivisme ; en prenant le parti de la multitude contre le pouvoir d'un seul, on peut dire qu'il s'attache à promouvoir une position périphérie-inclusivisme (ce sera aussi la position adoptée par Gandhi, Luther King et Mandela que nous développerons à la section suivante).
- Il met aussi en évidence une nouvelle forme de légitimité autoréférentielle, différente de celle que Bodin mettait en avant car basée sur la puissance collective des sujets. La souveraineté exercée par l'autorité centrale et unique a été dérobée à la collectivité : c'est donc elle qui est hétéronome par rapport au pouvoir (autoréférentiel) que le peuple pourrait exercer s'il pouvait « se résoudre à être libre ».

4.4 | Gandhi, Mandela, Luther King

La question de la servitude volontaire posée par La Boétie au XVI^e siècle resurgit de manière spectaculaire au XX^e siècle à travers le thème de la « désobéissance civile » et l'action politique de trois grands « libérateurs » : Gandhi, Martin Luther King et Nelson Mandela. Du *Discours de la servitude volontaire* au combat de ces trois figures pour l'émancipation, il y a certes un saut temporel important, mais surtout, du point

¹⁰ Parallèle proposé par Rodolphe GOUIN, « servitude volontaire », notice réalisée dans le cadre du projet DicoPo (Dictionnaire de théorie politique), disponible à l'adresse : <http://www.dicopo.fr/spip.php?article51> (consulté le 1^{er} février 2017).

de vue qui nous occupe, continuité et approfondissement de deux logiques importantes qui étaient déjà celles de La Boétie : résistance des périphéries face au pouvoir du centre et légitimation populaire face à l'extériorité et l'arbitraire du pouvoir d'État.

Il faut néanmoins tempérer la logique de résistance au centre, qui ne résonne pas de la même tonalité anarchisante que chez La Boétie. Comme on le verra, ni Gandhi, ni Luther King, ni Mandela ne remettent foncièrement en cause la nécessité d'un centre de décision légitime et fort, pour autant que celui-ci reconnaisse le principe du suffrage universel, « un homme, une voix ». Ils visent donc à réintégrer dans le système politique des catégories entières de la population qui en étaient exclues (périphérie-inclusivisme). Sur le plan stratégique, ils ont adopté la même ligne d'action basée sur la désobéissance civile, la résistance passive et la non-violence : aucun ne remet fondamentalement en cause le fonctionnement général de l'État central, mais seulement un *aspect* de ce fonctionnement jugé injuste et illégitime, auquel ils refusent d'obéir.

La désobéissance civile n'est en effet pas tenable sur tous les fronts de la lutte contre l'État : c'est un outil précis censé agir sur un plan déterminé. Gandhi ne remet pas en cause l'État en soi (le système étatique en tant que tel), seulement la présence de l'État colonial britannique en Afrique du Sud puis en Inde (il avait même encouragé les Indiens à s'engager dans l'armée pour aider les Britanniques lors de la Première Guerre mondiale) ; Martin Luther King n'a pas cherché à agir sur les pratiques non légales de discrimination dans les États du nord des États-Unis, mais s'est uniquement attaqué à son régime légal (les lois de ségrégation raciale) dans le Sud ; Mandela a immédiatement reconnu le gouvernement en place une fois tombé le régime d'*apartheid* et sera même élu à la Présidence du pays en 1994. La logique de légitimation prédomine donc sur celle de centralisation : le combat pour la périphérie contre le centre est en réalité mené dans un respect du centralisme qui débouche sur une *relégitimation* du pouvoir central une fois l'objectif des luttes atteint (quelles que soient les inégalités sociales susceptibles d'en résulter, et quelle que soit la logique de production, marché ou terroir qui prévaudra).

4.4.1. Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948)

a) *désobéissance civile et non-violence*

« Quand je pense à ces gens qui flattent le tyran pour exploiter sa tyrannie et la servitude du peuple, je suis presque aussi souvent ébahi de leur méchanceté qu'apitoyé de leur sottise. »

Ces mots de La Boétie auraient très bien pu être placés dans la bouche de Gandhi. Néanmoins, c'est dans un autre ouvrage de cette tradition, le court traité de l'Américain Henry David Thoreau, *Civil Disobedience* (publié d'abord sous le titre *Resistance to Civil Government* en 1849)¹¹ que Gandhi trouvera la première justification théorique de sa lutte. Découvert lors d'un de ses séjours en prison en Afrique du Sud, le principe de désobéissance civile développé par Thoreau donne une consistance à la méthode

¹¹ De très nombreuses éditions de ce texte relativement court sont disponibles en traduction française, parfois réunis à d'autres œuvres du même auteur. Parmi les plus récentes, mentionnons : Henry David THOREAU, *La Désobéissance civile*, suivi de *La Vie sans principe*, trad. fr., Paris : Librio, 2016 [1849].

de protestation non violente expérimentée par Gandhi pour la défense des droits de la communauté indienne du Natal et du Transvaal, en butte aux pratiques très dures de discrimination de l'Empire britannique. De retour en Inde, son combat non violent contribuera dans une mesure significative à l'accès à l'indépendance de son pays.

Einstein disait que la désobéissance civile constituait, avec la bombe atomique, la seconde grande invention du XX^e siècle. À voir l'extraordinaire succès de la stratégie de Gandhi, on comprend pourquoi : en 1914, l'Empire britannique règne sans partage sur la moitié du globe ; en 1948, ce n'est plus qu'une puissance européenne parmi d'autres. Gandhi a contribué pour une large part à la fin de cette hégémonie. Il incarne presque à lui seul la fin du colonialisme.

Le geste même d'insoumission à une autorité centrale de la part de colonies revendiquant leur intégration dans le système politique n'est pas nouveau en soi : on le retrouve par exemple dans le slogan « *no taxation without representation* » utilisé par les colonies britanniques en Amérique dans les années 1760 (comme on le sait, le mouvement débouchera sur la Révolution américaine et l'indépendance à l'égard de la métropole britannique en 1776).

Gandhi répète en quelque sorte ce geste, mais dans une situation de déséquilibre exceptionnel – à titre d'illustration, plus d'un millier de personnes sans défense sont tuées en une quinzaine de minutes par des soldats de l'armée britannique qui déchargèrent sans sommation leurs armes sur une foule pacifique lors du massacre d'Amritsar en 1919. La désobéissance civile selon Gandhi n'est donc pas, comme on pourrait le croire, une logique d'évitement de la violence : ce que Gandhi demande à ceux qui le suivent, c'est au contraire de faire face, sans armes, aux Anglais, en pleine connaissance de ce qui les attend. La confrontation recherchée se veut un dépassement radical du rapport à la violence :

« Il y a beaucoup de causes pour lesquelles je suis prêt à mourir, mais aucune cause pour laquelle je suis prêt à tuer »¹².

Quelle que soit la cause, aucune ne justifie de tuer :

« Quelle différence cela fait-il aux morts, aux orphelins et aux sans-abri, que la destruction aveugle ait été amenée au nom du totalitarisme ou au nom sacré de la liberté et de la démocratie ? »

Gandhi pousse ce principe jusqu'à son extrême logique : après l'indépendance de l'Inde, face aux nouvelles flambées de violence qui avaient éclaté entre hindous et musulmans, Gandhi entame une dernière grève de la faim qu'il n'acceptera d'arrêter que lorsque les milices hindoues lui eurent promis que plus aucun musulman ne serait tué à Calcutta.

La non-violence se pose en rupture d'une longue chaîne de vengeance qui ne peut mener qu'à l'annihilation réciproque :

« Œil pour œil et le monde finira aveugle ».

¹² GANDHI, *Autobiographie ou mes expériences de vie*, Paris : Presses Universitaires de France, 2012.

b) insoumission à l'autorité et construction de soi : Diogène

On retrouve également dans la posture de Gandhi quelque chose de l'attitude de Diogène face à Alexandre le Grand. Celui-ci, venu consulter le philosophe, lui aurait demandé s'il y avait une faveur particulière qu'il aurait pu lui obtenir. À quoi Diogène rétorqua simplement : « Ôte-toi de mon soleil ! ».

Même si le dialogue appartient sans doute à la légende, sa popularité même et les commentaires qu'il a suscités tendent à montrer qu'il touche à quelque chose de fondamental du point de vue de la relation à l'autorité. Face au discours officiel affirmant que l'État ou l'autorité centrale sont là pour nous protéger et nous combler (c'est une faveur qu'Alexandre propose au philosophe), le seul désir de Diogène est que les puissants nous laissent vivre, se tiennent à l'écart de notre soleil. D'une certaine façon, cette attitude illustre aussi un mode de construction de la citoyenneté. Comme celui de La Boétie, ce type de discours circulera toujours souterrainement, à côté ou au-dessous de ceux visant à légitimer l'autorité.

L'anecdote de la rencontre entre Alexandre et Diogène a circulé sous un grand nombre de versions. Dans l'une d'elles, Alexandre menace ensuite Diogène de le punir de son impertinence, à quoi Diogène aurait répondu : « Ma tête, tu peux la couper, mais mon impertinence, tu ne peux faire en sorte de ne pas l'avoir entendue. »¹³ Cette version insiste sur l'audace du geste de Diogène : oser *se construire soi-même* dans un rapport d'insoumission qui représente déjà, en soi, une conquête sur les prétentions de l'autorité à soumettre ses sujets.

Diogène semble dire qu'il n'y a rien de plus important que d'oser dire non. Les praticiens de la non-violence retrouveront quelque chose de cette audace, qui pose la question de l'*examen de conscience* : face à un ordre considéré comme injuste, il peut être juste de ne pas se soumettre.

Ce principe a été consacré après la Seconde Guerre mondiale par l'article 8 de la charte réglant le statut du Tribunal militaire international de Nürnborg chargé de juger les criminels de guerre nazis :

« Le fait que l'accusé a agi conformément aux instructions de son gouvernement ou d'un supérieur hiérarchique ne le dégagera pas de sa responsabilité, mais pourra être considéré comme un motif de diminution de la peine, si le Tribunal décide que la justice l'exige. »¹⁴

Le fait d'avoir obéi à un ordre injuste, voire criminel émanant d'une autorité politique supérieure ne constitue donc pas une excuse qui suffirait à exonérer la personne de sa responsabilité morale. Ce devoir d'examen de conscience n'est pas loin de l'obligation de désobéissance civique à laquelle Gandhi s'est astreint.

¹³ COLLECTIF, *Les cyniques grecs*, éd. et trad. fr. Léonce PAQUET, Paris : Le Livre de Poche, 1992.

¹⁴ *Accord concernant la poursuite et le châtement des grands criminels de guerre des Puissances européennes de l'Axe et statut du tribunal international militaire. Londres, 8 août 1945, conclu entre la France, les USA, la Grande-Bretagne et l'URSS.*

c) *indépendance économique et frugalité*

La pensée de Gandhi comprend également un éloge de la frugalité. L'individu ne trouvera le repos qu'en restreignant ses besoins :

« L'esprit est un oiseau sans repos ; le plus il obtient et le plus il désire et n'est jamais satisfait. Plus nous satisfaisons nos passions et plus elles deviennent débridées. Nos ancêtres avaient compris cela et placé une limite à nos indulgences. Ils avaient remarqué que le bonheur était surtout une condition mentale. »

Cet appel à la pauvreté volontaire contient en réalité un véritable programme économique. Gandhi pensait que, pour se rendre indépendants, les Indiens devaient tisser eux-mêmes leurs tissus. Le symbole du rouet (qui figurait sur le drapeau indien adopté par le Parti du Congrès, avant d'être remplacé par une « roue de la loi » juste avant l'indépendance) et l'activité manuelle de tissage (à laquelle l'image de Gandhi reste associée) s'opposent aux machines textiles anglaises, emblème mécanique et mercantile. La pauvreté volontaire fait ainsi figure de solution politique au problème économique national : Gandhi croyait qu'en se passant volontairement des bienfaits de l'industrie textile, l'Inde pourrait ruiner les Anglais. Désobéissance civile et pauvreté volontaire représentent bien les deux faces d'un même programme politique : tout se tient.

Dans le langage de nos matrices politiques, on pourrait dire que Gandhi propose une réflexion sur le Terroir qui traduit une certaine résistance, de sa part, à la logique de Marché (fonction de production)¹⁵. Sur ce point, il n'aura pas été suivi : l'Inde ne deviendra une puissance économique mondiale qu'en allant à l'encontre de ce programme symbolisé par le rouet.

d) *syntagme politique*

Reprenons les éléments avancés dans les sections précédentes :

- Comme on l'a vu, la logique de défense des périphéries appuyée sur la désobéissance civile et la non-violence se veut en opposition au centre, mais a aussi pour effet de relégitimer celui-ci. Toute sa vie, Gandhi s'est opposé au centre anglais, mais a aussi contribué à créer un nouveau centre indien (ce qu'il ne pouvait ni savoir ni anticiper).
- En ce qui concerne la fonction d'identification, le combat de Gandhi est bien entendu inclusiviste : il s'agit d'intégrer au système politique des catégories de la population qui en étaient exclues. Dans cette volonté d'inclusion, aucune porte ne semble fermée *a priori*, en témoigne la manière dont il a eu à cœur de ne pas tenir compte des différences religieuses cohabitant en Inde.
- La position de Gandhi quant à la fonction de légitimation est plus complexe. Son combat politique, on l'a vu, vise à restaurer une légitimité « par le bas » face à une autorité extérieure et injuste. Mais la partie « frugalité » de son programme politique introduit une composante hétéroréférentielle : elle subordonne les passions et les désirs en vertu de normes supérieures tendant au dépassement de l'individu. Cependant, nulle instance supérieure ne dicte cette conduite.

¹⁵ Comme la non-violence, ce rapport à la production a du reste une longue histoire dans les traditions religieuses de l'Inde.

- Ceci dit, même s'il était hindou, Gandhi ne se résigne jamais à dire qu'une Église (au sens large) pourrait nous dicter ce que nous devrions penser. Son attachement à la religion semble plutôt embrasser des valeurs communes, des traits communs aux religions mondiales¹⁶. L'équilibre à trouver entre nos désirs et leur dépassement doit être le fait de chacun. De plus, pour en rester à la fonction d'initiation, sa position est plus proche de la logique de promotion d'un État indien à venir que d'une Église, quelle qu'elle soit : Son ouverture peut être considérée comme une sorte de laïcité.
- Enfin, nous avons dit que la frugalité participe d'une logique qui va à l'encontre du Marché (fonction de production) : – en tout cas de la recherche effrénée de profit par le marché.

4.4.2. Martin Luther King (1929-1968)

a) *non-violence et logique centre-périphérie*

L'action du pasteur afro-américain dans l'Amérique des années 1950 et 1960 présente de nombreux parallèles avec celle de Gandhi. Comme pour ce dernier, la lecture de Thoreau impressionne durablement le jeune Martin Luther King, qui fera de la désobéissance civile la clé de voûte de son action politique. Fort du succès historique de Gandhi en Inde, il appliquera à la situation américaine les méthodes de résistance passive et de non-violence dans la lutte pour les droits civiques. Comme Gandhi s'opposait à la loi du talion et à la spirale de la vengeance, il défendra une forme d'éthique de la réciprocité :

« L'ultime faiblesse de la violence est que c'est une spirale descendante, engendrant la chose même qu'elle cherche à détruire. Au lieu d'affaiblir le mal, elle le multiplie. En utilisant la violence, vous pouvez tuer le menteur, mais vous ne pouvez pas tuer le mensonge, ni rétablir la vérité. En utilisant la violence, vous pouvez assassiner le haineux, mais vous ne pouvez pas tuer la haine. En fait, la violence fait simplement grandir la haine. Et cela continue... Rendre la haine pour la haine multiplie la haine, ajoutant une obscurité plus profonde à une nuit sans étoiles. L'obscurité ne peut pas chasser l'obscurité : seule la lumière peut faire cela. La haine ne peut pas chasser la haine : seul l'amour peut faire cela. »¹⁷

La non-violence propose une sortie par le haut du problème de la violence, alors que la solution la plus courante consiste au contraire à opposer la violence à la violence – souvent d'ailleurs avec une violence accrue. La clé du succès de Gandhi, Luther King et Mandela aura été d'avoir mené des actions de masse sur ce principe de non-violence. Sans eux, il n'est pas sûr que les processus engagés n'auraient pas été malgré tout achevés : cependant, ils ne l'auraient pas été à la même vitesse et auraient impliqué de verser infiniment plus de sang. La nouvelle « lecture » des rapports humains qu'ils proposent a tout simplement transformé le monde. Luther King renverse la logique de ségrégation aux États-Unis comme Gandhi contribue à défaire le régime

¹⁶ Quand on lui demandait s'il était Hindou, il répondait : « Oui je le suis. Je suis aussi un chrétien, un musulman, un bouddhiste et un juif. » De l'Islam, il disait aussi : « Les paroles de Mahomet sont un trésor de sagesse, pas seulement pour les musulmans mais pour l'humanité entière. »

¹⁷ Martin LUTHER KING, *Minuit, quelqu'un frappe à la porte*. Sermons, Paris : Bayard, 2000 [1967 pour le discours « Where Do We Go From Here? Chaos or Community? »]

colonial britannique en Inde. Dans les trois cas également, un regard extérieur à leur action relativiserait leur efficacité en soulignant que d'autres, à leurs côtés, pratiquaient une violence réelle et que cette menace de généralisation de la violence a peut-être aussi poussé les dirigeants contre qui ils luttèrent à accepter un peu moins lentement les exigences posées par les peuples au nom de qui ils parlaient.

La non-violence nous rappelle aussi une dimension fondamentale de la fonction de protection : depuis Bodin, le centre souverain, y compris dans ses relations avec la périphérie, est un centre *armé*. Or, Gandhi et Luther King ne remettent pas en cause ce monopole de la violence. Ils affirment au contraire qu'il est possible de défier le pouvoir d'utiliser les armes qui sont le moyen de sa souveraineté (« Vas-y, tire ! ») : si cette première impertinence est entendue et prise au sérieux, il peut y avoir effet d'entraînement. C'est le ressort sur lequel repose la désobéissance civile.

b) les fins et les moyens

Martin Luther King était également sensible à l'adéquation entre la moralité des fins et celle des moyens utilisés :

« J'ai toujours prêché que la non-violence demande que les moyens que nous utilisons doivent être aussi purs que la fin que nous recherchons. J'ai essayé de rendre clair que c'est mal d'utiliser des moyens immoraux pour atteindre une juste fin. Mais je dois affirmer maintenant que c'est aussi mal, voire pire encore, d'utiliser des moyens moraux pour préserver une fin immorale. »

On pourrait, au départ de cette citation, s'amuser à dessiner une matrice croisant moralité des fins et des moyens :

		Fins	
		morales	immorales
Moyens	moraux	+1	-2
	immoraux	-1	(-3)

Les moyens sont toujours subordonnés aux fins poursuivies : il est encore plus immoral de poursuivre des fins immorales avec des moyens moraux que d'utiliser des moyens immoraux pour atteindre des fins morales¹⁸.

c) critique du matérialisme

Enfin, sans aller, comme Gandhi, jusqu'à promouvoir l'ascèse et la pauvreté volontaire, le discours de Martin Luther King comportait une dimension critique à l'égard du matérialisme. Cependant, moins qu'à un retour au Terroir (spécifique au « syntagme » politique de Gandhi), c'est plutôt à une « révolution des valeurs » qu'il en appelle :

¹⁸ Luther King n'envisage pas la poursuite de fins immorales à l'aide de moyens eux-mêmes immoraux, mais on comprend implicitement qu'il s'agit d'une combinaison encore plus condamnable que les deux autres entachées d'un signe « moins » dans la matrice.

« Nous devons rapidement commencer à passer d'une société "orientée vers les choses" à une société "orientée vers la personne". Quand les machines et les ordinateurs, les motifs de profits et les droits de propriété sont considérés comme plus importants que les individus, les triplés géants du racisme, du matérialisme et du militarisme sont impossibles à battre. » (1967)

Remarque : la référence au militarisme parmi les « triplés géants » ne pouvait manquer de faire écho, pour les contemporains de Luther King, au fameux « *Farewell address* », discours de fin de mandat du Président Dwight D. Eisenhower prononcé le 17 janvier 1961, qui avait mis en garde les citoyens américains contre l'émergence du « complexe militaro-industriel » : le risque que l'industrie de la défense prenne tellement d'importance au sein du gouvernement qu'elle ne s'autonomise et finisse par mettre en danger les libertés¹⁹.

4.4.3. Nelson Mandela (1918-2013)

a) *non-violence et réconciliation*

Dans un premier temps, Mandela inscrira son action politique dans la continuité de celle de Gandhi. Cependant, malgré l'admiration sincère qu'il voue au guide spirituel indien, son adhésion à la non-violence est peut-être chez lui davantage instrumentale et stratégique que strictement idéologique²⁰. En prison, alors que la violence fait rage, Mandela retrouve des accents gandhiens et prône de nouveau le dialogue et la réconciliation :

« Je ne suis pas vraiment libre si je prive quelqu'un d'autre de sa liberté. L'opprimé et l'opresseur sont tous deux dépossédés de leur humanité. »²¹

Cette garantie qu'il sera mis fin à la spirale de la violence sera déterminante dans le succès des négociations.

Libéré en 1990 après vingt-sept années d'emprisonnement, il joue en effet un rôle important, aux côtés du Président Frederik de Klerk dont il soutient le gouvernement, dans la transition démocratique de son pays, avant de devenir le premier Président noir d'Afrique du Sud en 1994, menant une politique de réconciliation nationale. Beaucoup de Blancs pensaient que les Noirs leur feraient payer cher les violences pratiquées durant le régime d'apartheid. Mais Mandela ne cessera de rappeler que les Noirs n'ont aucun intérêt à perpétuer la logique d'oppression dont ils ont été victimes. Il transforme ainsi en profondeur les relations entre majorité et minorités dans son pays. Il est vrai que les Blancs détiennent encore le pouvoir économique et qu'il est sans doute préférable de chercher à se les concilier : mais il s'agit quand même, malgré tout, d'un nouveau contrat social, une nouvelle manière de vivre ensemble.

¹⁹ « *In the councils of government, we must guard against the acquisition of unwarranted influence, whether sought or unsought, by the military-industrial complex. The potential for the disastrous rise of misplaced power exists and will persist. We must never let the weight of this combination endanger our liberties or democratic processes. We should take nothing for granted. Only an alert and knowledgeable citizenry can compel the proper meshing of the huge industrial and military machinery of defense with our peaceful methods and goals, so that security and liberty may prosper together.* »

²⁰ Face au manque de résultats de la résistance pacifique, il finit en effet par diriger la branche militaire de l'ANC (Congrès National Africain) qui se livrera à des dizaines d'actes de sabotage en Afrique du Sud.

²¹ Nelson MANDELA, *Un long chemin vers la liberté*, trad. fr., Paris : Fayard, 1995.

Créée en 1995, la Commission de la vérité et de la réconciliation dirigée par Monseigneur Desmond Tutu participait de cette logique. Chargée de recenser toutes les violations des droits de l'homme en Afrique du Sud, elle a permis aux victimes de s'exprimer comme aux auteurs de confesser leurs crimes, souvent les uns face aux autres. Bien que ses résultats aient été critiqués, la Commission illustre de manière remarquable, étant donné le lourd passé sud-africain, la volonté de vivre ensemble marquée par les victimes et la rupture d'avec la logique de retour à la violence²².

Le combat de Mandela ne traduit donc pas seulement l'expression d'une minorité opprimée : il est passé, à un moment, de l'autre côté de la barrière du pouvoir et a pratiqué, une fois parvenu au « centre », la logique qui avait prévalu dans son combat pour l'intégration des périphéries.

b) *Ubuntu*

Comme Gandhi et Luther King, l'éthique politique de Mandela comporte une dimension spirituelle qui donne une coloration particulière à la logique de légitimation qui est la sienne. Elle s'enracine dans la philosophie africaine d'*Ubuntu*, terme qui exprime le rapport fraternel des individus entre eux et vis-à-vis de la communauté.

« Respect. Serviabilité. Partage. Communauté. Générosité. Confiance. Désintéressement. Un mot peut avoir tant de significations ; c'est tout cela l'esprit d'*Ubuntu*. *Ubuntu* ne signifie pas que les gens ne doivent pas s'occuper d'eux-mêmes. La question est donc, est-ce que tu vas faire cela de façon à développer la communauté autour de toi, et permettre de l'améliorer ? Ce sont les choses importantes dans la vie. Et si on peut faire cela, tu as fait quelque chose de très important qui sera apprécié. »

Comme chez Gandhi et Luther King, le lien social mis en avant dans le programme politique de Mandela comporte donc aussi quelque chose qui ressemble à un projet économique : la possibilité d'intégrer la poursuite de l'intérêt individuel dans l'intérêt collectif.

4.5 | Nicolas Machiavel (1469-1527)

Le « moment machiavélien » d'après John Pocock représente un tournant dans la pensée politique. En donnant au Prince pour objectif de maintenir l'État (*mantener lo stato*), Machiavel se comporte en « ingénieur du social » : il parachève ainsi la construction de ce que nous avons appelé la fonction de protection et jette les bases de ce que deviendra la science politique.

Nous nous focaliserons essentiellement sur *Le Prince* (1513), texte le plus connu de Machiavel qui est aussi devenu un véritable manuel de politique, en faisant parfois appel à d'autres textes de l'auteur pour mettre en perspective certaines interprétations étroitement « machiavéliques » qui ont pu en être faites.

²² Voir Desmond TUTU (dir.), *Amnistier l'apartheid : Travaux de la Commission Vérité et Réconciliation*, édition établie par Philippe-Joseph SALAZAR, Paris : Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2004 ; Barbara CASSIN, Olivier CAYLA, Philippe-Joseph SALAZAR (dir.), *Vérité, Réconciliation, Réparation*, Paris : Seuil, coll. « Le genre humain », 2004.

4.5.1. La Renaissance italienne

L'Italie du Quattrocento (les années 1400, autrement dit, le xv^e siècle en français) représente le foyer de la Renaissance, vaste mouvement culturel et intellectuel dans lequel Machiavel s'inscrit. Période de transition entre le Moyen Âge et l'Époque moderne, la Renaissance représente ce moment de basculement où l'Europe occidentale, grâce à la redécouverte de l'Antiquité, invente un nouveau regard sur l'homme et la nature.

Dans son *Essai sur l'histoire humaine de la nature* (1968), le psychologue social Serge Moscovici revient sur l'invention d'une nouvelle figure à cette époque, celle de l'ingénieur, personnage qui pose un nouveau regard sur le rapport de l'homme à la nature. De ce point de vue, trois figures retiennent plus particulièrement notre attention :

- Léonard de Vinci (1452-1519), contemporain de Machiavel, invente littéralement le concept d'ingénieur : il est non seulement un artiste (peintre, sculpteur, poète), mais aussi un inventeur, c'est-à-dire quelqu'un qui ne se soucie pas seulement de beauté mais d'efficacité, dans un dépassement de la tradition. Le Moyen Âge avait certes développé des techniques et des savoirs, notamment architecturaux, mais les progrès étaient lents et demandaient le passage de plusieurs générations : en comparaison, la Renaissance représente un formidable moment d'accélération. Vinci repense les limites de ce que l'homme peut faire : il expérimente constamment, dessine des machines, développe des techniques, réfléchit à la résistance des matériaux, mesure et cherche des rapports entre les choses.
- Leon Battista Alberti (1404-1472) : écrivain et philosophe, il est un théoricien de l'architecture. À son arrivée à Florence, Alberti avait été marqué par les réalisations novatrices de Brunelleschi (qui avait construit le Dôme de la Cathédrale, inauguré en 1445) : il s'attachera dans son *Traité* à chercher les fondements scientifiques à ces constructions. Il applique le même raisonnement à l'urbanisme : comme l'architecture vise à développer des rapports harmonieux et nécessite de tracer des plans préalables, il cherche à penser rationnellement la ville en termes d'organisation des rapports sociaux dans l'espace. Le bâtiment doit exprimer un certain équilibre, avec les autres bâtiments et avec les gens – ce qui est aussi, d'une certaine façon, une manière de montrer le pouvoir.
- Plus tardivement, Galilée (1564-1642), père de la physique et de l'astronomie modernes, tentera de donner une confirmation à la conception copernicienne selon laquelle (à rebours de nos évidences les mieux ancrées) c'est bien la Terre qui tourne autour du Soleil, et non l'inverse²³. L'explication va à l'encontre de ce qu'affirment les Textes bibliques et perturbe l'ordre du monde. L'Église catholique romaine condamnera la théorie copernicienne (en 1616) et obligera Galilée à se rétracter – ce qui ne l'aurait pas empêché d'affirmer, à la sortie de son procès, « Eppur si muove » (Et pourtant, elle tourne).

²³ Le physicien français Léon Foucault imaginera, en 1851, le célèbre dispositif expérimental conçu pour établir la rotation de la Terre. Il consistait à suspendre un pendule du Dôme du Panthéon, et à mesurer les variations des oscillations du pendule par rapport à des repères gradués placés sur le sol. La hauteur du Dôme et donc la longueur de la chaîne garantissaient une oscillation lente et continue. Foucault constate qu'en quelques heures, le pendule s'était progressivement mis à osciller de quelques degrés dans le sens des aiguilles d'une montre : puisque le pendule lui-même n'a pas bougé, ce déplacement ne peut venir que de la rotation de la Terre. Galilée avait quant à lui été le premier à étudier de manière scientifique le mouvement du pendule : il avait établi qu'un pendule de longueur donnée oscillait de la même manière quelle que soit la masse attachée au bout du fil.

Le scientifique, l'architecte et l'ingénieur développent ainsi à la Renaissance un nouveau rapport de l'homme au temps, à l'espace et à la matière.

Moscovici ne parle pas de Machiavel, et pour cause : il ne s'intéresse qu'à l'histoire humaine de la *nature*. Mais la Renaissance voit le rapport de l'homme à l'homme changer dans les mêmes proportions. Le regard que pose Machiavel sur l'homme en tant qu'individu politique est similaire à celui que de Vinci, Alberti ou Galilée posent sur la nature²⁴. Machiavel réalisera dans le domaine de la pensée politique le même type de basculement : il se comporte en *ingénieur du social*.

4.5.2. Héritages antiques gréco-romain et judéo-chrétien

Les hommes de la Renaissance se saisissent de l'héritage antique sur fond de pensée judéo-chrétienne : de cette recombinaison inédite, quelque chose de nouveau va émerger qui change le sens que l'homme donne à son existence, en lui ouvrant une perspective à la fois plus *rationnelle* et plus *optimiste* sur le futur.

Le mythe de Pandore (que l'on trouve chez Hésiode, dans les *Travaux et les Jours*, environ 700 av. J.-C.) nous enseigne que les Grecs portaient sur le monde un regard pessimiste. Pour punir les hommes d'avoir reçu en cadeau le feu par Prométhée, les Dieux avaient envoyé une femme, Pandore, et avec elle une boîte (en réalité une jarre) qu'il lui était strictement interdit d'ouvrir. Pandore (littéralement : tous les dons) brave l'interdit²⁵ et, ce faisant, libère tous les maux de l'humanité qu'elle contenait : la Mort, la Maladie, la Vieillesse, la Tromperie, etc. Heureusement pour les hommes, dit le mythe, Pandore referme la boîte avant que le pire des maux ne parvienne à s'en échapper : l'espoir.

Le monde chrétien renverse totalement cette perspective et remet l'espoir au centre de l'agir humain. Le sermon sur la montagne, dans la traduction décapante qu'en a faite André Chouraqui dans les années 1980, en est une parfaite illustration : loin de la traduction traditionnelle des Béatitudes (« Heureux ceux qui ont faim et soif de justice, car ils seront rassasiés ! »), Chouraqui propose de redécouvrir la lettre du message évangélique : « En marche, les affamés et les assoiffés de justice ! Oui, ils seront rassasiés ! »

La Renaissance renoue avec cette ouverture d'espoir du monde judéo-chrétien, tout en retrouvant les vertus d'organisation rationnelle du monde latin. Il s'agit d'une grande nouveauté dans l'histoire de l'humanité. Le monde est en marche et ses limites vont bientôt être repoussées (grandes découvertes, essor du capitalisme, etc.).

C'est ce nouvel esprit qui anime les humanistes, parmi lesquels Machiavel. Chez ce dernier, on peut aussi parler d'une combinaison de cynisme (Diogène) et d'espoir : il pose pour la première fois un regard rationnel et sans illusion sur la manière dont les hommes se comportent réellement, mais en y introduisant une dose d'espoir. Cette combinaison est aussi une autre dimension de l'expression « ingénieur du social » que nous avons déjà utilisée pour caractériser sa pensée politique.

²⁴ Dans un ouvrage qui tient autant de l'essai que de l'érudition, *Léonard et Machiavel* (Paris : Verdier, 2008), l'historien Patrick Boucheron a tenté d'imaginer, au départ de rares indices, la rencontre entre ces deux personnages, afin de saisir ce moment où émerge une nouvelle conception de l'homme.

²⁵ On notera la parenté évidente avec le récit de la *Genèse*, tout aussi phallosocrate et misogynne.

4.5.3. Saisie sociale de l'ouvrage : le machiavélisme, entre réalisme et utopie

Le Prince (Il Principe) a commencé à circuler dès 1513 sous un titre latin (« De Principatibus », des principautés), mais n'a été publié qu'en 1532, après la mort de son auteur. Il bénéficiera d'une grande diffusion dans toute l'Europe (grâce à l'imprimerie) et jouira d'une fortune considérable : des générations entières de gouvernants y recevront les bases de leur éducation politique²⁶. Comme il porte à la fois sur les relations internationales (le Prince et les États voisins) et sur les « affaires intérieures » à l'État, il sera utilisé aussi bien au niveau de la diplomatie que de celui du gouvernement. Le texte sera lu comme un manuel d'ingénierie sociale à l'adresse du Prince :

« Le Prince doit seulement étudier à n'être point haï. » (Chapitre XVII)²⁷

« Étudier à n'être point haï » implique que le Prince ne doit pas nécessairement chercher à se faire aimer : son seul et unique but est de réussir à rester Prince. Pour y parvenir, il a, à sa disposition, un ensemble de techniques de manipulation et de contrôle social que lui enseigne le texte de Machiavel.

C'est là ce qu'on pourrait appeler la « saisie sociale » du *Prince* : l'interprétation strictement « machiavélique » est cette lecture réduisant le texte à la maxime « la fin justifie les moyens » (qui, d'ailleurs, ne s'y trouve pas).

On se dispute pourtant encore sur l'interprétation à donner à l'ouvrage : nous tenterons ici de porter le doute sur cette lecture « majoritaire » qui en a été faite aux époques moderne et contemporaine, en mettant en évidence des éléments qui donnent à penser que Machiavel pouvait avoir eu en tête un autre destinataire que le Prince et une visée à la fois plus ironique (l'ironie socratique est une méthode d'interrogation d'autrui l'amenant à découvrir la réalité) et émancipatrice que celle qu'on lui prête habituellement.

a) *L'Art de la Guerre*

Rédigé vers 1519, *L'Art de la guerre* offre un point de comparaison intéressant avec *Le Prince*. Sur l'essentiel, ce texte ne nous apprend rien que nous ne sachions déjà du rôle des armes et de la guerre dans la conduite des États.

« (...) tous les **arts** que l'on ordonne en une cité pour le bien commun des hommes, toutes les **institutions** qu'on y fonde pour y faire régner la crainte de Dieu et des lois, ne serviraient de rien si l'on ne créait aussi des **armes** pour les défendre, lesquelles, si elles sont bien **réglées**, puissent sauvegarder ces institutions, même plus ou moins dérégées.

Et sans l'appui de ces armes, la meilleure police s'écroule bien vite, ni plus ni moins que feraient les logements d'un superbe et royal palais, tout orné fût-il de

²⁶ Mobutu l'avait reçu en cadeau d'un ami de la CIA, avant de s'emparer du pouvoir : il en avait fait son livre de chevet ; cf. Larry DEVLIN, *J'étais chef de la CIA au Congo. Mémoires*, Waterloo : Éditions Jourdan, 2009.

²⁷ Nicolas MACHIAVEL, *Le Prince*, trad. fr., in *Ceuvres complètes*, Paris : Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », 1952, p. 341.

gemmes et d'or, s'il n'était pas couvert de quelque chose qui le défendit contre la pluie. »²⁸

Sans des armes « bien réglées », dit Machiavel, tous les arts et toutes les institutions ne serviraient à rien. L'armée et la police sont comme le « toit » qui protège le palais : « l'art de la guerre » est en quelque sorte ce qui fera que le bâtiment résiste aux intempéries²⁹. Rien de ce que Machiavel écrit là ne contredit vraiment ce que nous avons déjà vu au sujet de la fonction de protection.

Mais d'autres passages du texte prennent une tonalité presque utopique – Machiavel s'y montre en tout cas étrangement irréaliste, ingénument civique. Par exemple, pour éviter que les armées en campagne ne soient trop encombrées dans leurs déplacements, il recommande de donner de la farine aux soldats au lieu de pain (plus lourd et plus volumineux), dans l'idée qu'ils le cuiront après leur journée.

« Si vous y faites attention, vous verrez combien par là j'écarte de difficultés, de combien de peines et d'embarras je soulage une armée et son capitaine, et quelle aisance je leur donne pour toutes leurs entreprises. »³⁰

L'idée devait pourtant paraître absurde aux contemporains : comment convaincre des soldats, déjà difficiles à recruter, fatigués par une journée de marche, de vivre dans des conditions encore plus difficiles qui les obligeraient à renoncer au plaisir d'un repas immédiat ? Il y a là un idéal de frugalité, de pauvreté volontaire qui rappelle davantage l'organisation de l'armée romaine visant à la réduction des *impedimenta*, que la réalité militaire de son temps, où le soldat est le plus souvent un mercenaire capable de changer d'allié au milieu d'une bataille. Il suppose des citoyens défendant leur patrie avec un enthousiasme peu courant à l'époque.

En réalité, *L'Art de la guerre* est un texte à l'image de son auteur : fondamentalement *républicain*³¹. D'un côté, il se présente comme une étude réaliste de l'armée en tant qu'institution indispensable au maintien d'un État. Mais de l'autre, il défend un idéal républicain qui le fait pencher du côté de l'utopie : le soldat auquel ce passage est destiné est un véritable citoyen qui part défendre sa partie et est prêt à mourir

²⁸ Nicolas MACHIAVEL, *L'art de la guerre*, trad. fr. in *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 723.

²⁹ Notons que dans cette métaphore architecturale, l'armée figure le toit, non la fondation du palais : l'édifice repose donc sur autre chose mais on ne peut supposer à Machiavel une analogie marxiste.

³⁰ Nicolas MACHIAVEL, *L'art de la guerre*, trad. fr. in *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 838.

³¹ Il faut rappeler que la cité-état de Florence avait connu une longue période de gouvernement républicain, avant que les Médicis ne conquièrent la cité et ne donnent une forme seigneuriale à leur pouvoir (1434). Pendant les années 1494-1497 (après le renversement des Médicis par la France), Florence avait retrouvé une courte période durant laquelle une sorte de dictature théocratique avait été proclamée, sous couleur de République, dirigée par le frère dominicain Jérôme Savonarole. Celui-ci avait instauré un régime de pauvreté et de terreur, traquant sans relâche la corruption spirituelle et la dépravation. Ironie du sort, le même Savonarole qui avait élevé un « Bûcher des Vanités » pour y consumer des milliers d'objets luxueux ou licencieux finira brûlé sur la même place en 1498. Dans le chapitre VI du *Prince*, Machiavel classe Savonarole parmi les « prophètes désarmés » ; et, dans le *Discours sur la Première Décade de Tite-Live*, il semble critiquer la naïveté du peuple florentin, pourtant « ni ignorant ni rustre », qui s'est laissé persuader que le frère dominicain « s'entretenait avec Dieu ». C'est durant ses années au service de Piero Soderini, dirigeant de la cité de 1498 à 1512, que Machiavel pourra le mieux exprimer son attachement à l'idéal républicain.

pour elle³². Machiavel fait là preuve d'une certaine naïveté qui détonne par rapport à l'interprétation classiquement « machiavélique » du *Prince*.

b) une lecture ironique du Prince ?

La question qui se pose à la lecture du *Prince* est dès lors la suivante : ne peut-on pas faire la même hypothèse et y lire, en miroir, une défense de l'idéal républicain ?³³ Faut-il prendre pour argent comptant tout ce que dit Machiavel au sujet des techniques de gouvernement ? Ne peut-on suspecter chez lui une prise de distance *ironique* à l'égard de son modèle ? Qui Machiavel instruit-il au juste : le Prince ou ses sujets ?

Après tout, *Le Prince* est rédigé à une période où paraissent plusieurs chefs-d'œuvre humanistes qui reposent au moins en partie sur ce procédé de l'ironie :

- En 1509, Érasme rédige *l'Éloge de la Folie*, texte à l'influence considérable dans lequel la folie, en faisant l'éloge de son propre personnage, dénonce les travers de son temps (notamment les superstitions et les pratiques de l'Église catholique), sur le mode de l'humour et de la satire.
- En 1516, Thomas More, ami d'Érasme, publie *l'Utopie*, description d'une cité idéale, située littéralement dans un lieu qui n'existe pas (ou-topos : non-lieu en grec). D'une interprétation malaisée (notamment quant à l'adhésion sans réserve de More au projet de cité qu'il décrit), il contient également de nombreux éléments de satire et de mise à distance.
- En 1532, Rabelais publie *Pantagruel*, puis deux ans plus tard sa suite *Gargantua* (et il y en aura d'autres, signe d'un certain succès de la Renaissance en France), les aventures truculentes, souvent très crues, de deux géants aux appétits extravagants : farce énorme qui fait retentir un rire tonitruant à l'encontre des vieux « sorbonnards » encore enlisés dans le Moyen Âge.

Ces trois œuvres humanistes témoignent toutes d'une grande ouverture et d'une tolérance très neuve (dont participent également, dans la seconde moitié du siècle, Montaigne et La Boétie). Elles disent aussi, à leur manière, qu'il faut essayer de vivre ensemble différemment, dans un plus grand respect mutuel, et non sans y prendre un certain plaisir.

Ironie, distance, second degré : ce ton ne serait-il pas aussi celui du *Prince* ? En analysant de manière cynique et réaliste la manière dont le Prince peut réussir à se maintenir, Machiavel le Florentin ne dit-il pas, d'une certaine façon, le contraire de ce qu'il pense ? En attirant ainsi l'attention sur des techniques qui font si peu de cas de la morale et ne visent qu'à la réussite politique de celui qui les applique, n'est-il pas par là même en train de les dénoncer ?

La question n'a d'autre but que d'inviter à lire autrement *Le Prince* : une fois le doute insinué, la lecture se trouble, le message devient ambigu.

³² Durant les années 1503 à 1506, Machiavel fut responsable de la création d'une milice florentine de citoyens-soldats pour assurer la défense de la cité : cet idéal décrit plus tard dans *L'Art de la guerre* s'était certes éloigné, mais était tout de même fondé sur une expérience personnelle.

³³ Ce ne serait pas la seule marque d'adhésion à l'idéalisme républicain dans l'œuvre de Machiavel – en témoigne le *Discours sur la Première Décade de Tite-Live*.

c) un point de comparaison : Technique du coup d'État (Malaparte, 1931)

Pour comprendre l'expérience de lecture du *Prince* que nous proposons, nous ferons un détour par un texte beaucoup plus récent qui se présente lui aussi comme une sorte de guide pratique expliquant la meilleure manière de s'emparer d'un État moderne : *Technique du coup d'État*, publié par Curzio Malaparte en 1931³⁴.

Adhérent et théoricien du fascisme, Malaparte³⁵ s'en était progressivement distancié à la fin des années 1920 avant de publier son manuel, qui lui vaudra une disgrâce définitive et cinq années d'exil passées en résidence surveillée (aux îles Lipari). Pour s'emparer du pouvoir, dit-il dans *Technique du coup d'État*, il suffit de quelques groupes d'une vingtaine d'hommes organisés et déterminés, chargés d'occuper simultanément les nœuds stratégiques de communication (ponts, centrales électriques, radio, téléphone,...), de manière à bloquer rapidement tout le pays. C'est ainsi que Trotski avait procédé à Saint-Pétersbourg et à Moscou en 1917 avant de proposer le pouvoir à Lénine – à la grande incrédulité de celui-ci, qui mit d'ailleurs douze heures avant de l'accepter. C'est aussi de cette manière que Mussolini avait en réalité pris le pouvoir : la « Marche sur Rome » qui montre le *Duce* entrer dans la ville en conquérant, sous les acclamations populaires, est un mythe politique construit rétrospectivement par les fascistes pour maquiller le coup d'État.

Sous couvert de procéder à une analyse pratique et réaliste de la meilleure manière de s'emparer de l'État, Malaparte démystifie ainsi un des gestes fondateurs du pouvoir fasciste en Italie. Mussolini ne le lui pardonnera pas : le livre est interdit de publication en Italie et son auteur mis en quasi-réclusion³⁶.

La posture de Malaparte paraît étrangement familière : et si Machiavel s'était prêté au même jeu ? Son ouvrage ne pourrait-il pas être lu comme une démystification des techniques utilisées par le *Prince* ? Et si l'auteur avait voulu autant instruire ce dernier que dessiller les yeux de ses sujets ? Bref : *Le Prince* ne serait-il pas écrit « au second degré »³⁷ ?

³⁴ Curzio MALAPARTE, *Technique du coup d'État*, trad. fr. Paris : Grasset, coll. « Les cahiers rouges », 1966 [1931].

³⁵ Pseudonyme qui signifie la mauvaise part et dont il disait : « Napoléon s'appelait Bonaparte, et il a mal fini : je m'appelle Malaparte et je finirai bien. ».

³⁶ Libéré, il sera encore correspondant de guerre sur le Front de l'Est et fera paraître en 1943 un roman, *Kaputt*, texte tragique qui rend compte des horreurs dont il a été témoin. Malaparte a alors rompu définitivement avec le fascisme.

³⁷ La lecture républicaine, voire jacobine, du *Prince* était courante en France au XVIII^e siècle. Rousseau voyait Machiavel comme un éducateur des peuples : « En feignant de donner des leçons aux rois, il en a donné de grandes aux peuples. Le *Prince* de Machiavel est le livre des républicains » (*Du Contrat Social*, Livre 3.6). L'article « machiavélisme » écrit par Diderot pour l'Encyclopédie donne du *Prince* une interprétation clairement satirique : « Lorsque Machiavel écrivit son traité du prince, c'est comme s'il eût dit à ses concitoyens, lisez bien cet ouvrage. Si vous acceptez jamais un maître, il sera tel que je vous le peins (...). Ainsi ce fut la faute de ses contemporains s'ils méconnurent son but : ils prirent une satire pour un éloge » (cf. projet ARTFL de l'Université de Chicago, en ligne : <https://encyclopedie.uchicago.edu/node/48>, consulté le 1^{er} février 2017). Pour une interprétation des interprétations de l'œuvre de Machiavel, voir l'ouvrage classique de Claude LEFORT, *La Travail de l'œuvre Machiavel*, Paris : Gallimard, coll. « Tel », 1986 [1972].

d) dédicace du Prince

La dédicace à Laurent de Médicis³⁸, devenu dirigeant de la ville de Florence en 1516, peut être interprétée comme un indice allant dans ce sens. Quand il écrit *Le Prince*, Machiavel était un auteur contraint à l'oisiveté, après la disgrâce dans laquelle le retour au pouvoir des Médicis l'avait plongé. Son éloge courtisan est en réalité une offre de services déguisée : Machiavel cherche à revenir à son métier, les affaires publiques.

Mais d'un autre côté, il sait que cette tentative a peu de chances d'aboutir : dès lors, on peut se demander s'il n'y a pas quelque chose d'ironique à offrir au jeune dirigeant un traité dans lequel il prétend partager avec lui sa « connaissance des actions des grands hommes ». Après tout, il s'agit d'un ouvrage où il enseigne au Prince à demeurer au pouvoir par la ruse, le mensonge et la tromperie : la dédicace peut être lue comme un cadeau empoisonné...

e) le « moment machiavélien »

Il est donc possible que la « saisie sociale » majoritaire du texte soit passée à côté d'un autre texte à l'intérieur du *Prince*, un texte plus ironique au message ambivalent. Ceci donne un autre éclairage au renversement qu'opère Machiavel dans l'analyse de l'art de gouverner :

« Mais étant mon intention d'écrire choses profitables à ceux qui les entendront, il m'a semblé plus convenable de suivre la vérité effective de la chose que son imagination. Plusieurs se sont imaginés des Républiques et des Principautés qui ne furent jamais vues ni connues pour vraies. Mais il y a **si loin de la sorte qu'on vit à celle selon laquelle on devrait vivre**, que celui qui laissera ce qui se fait pour cela qui devrait se faire, il apprend plutôt à se perdre qu'à se conserver ; car, qui veut faire entièrement profession d'homme de bien, il ne peut éviter sa perte parmi tant d'autres qui ne sont pas bons. »³⁹ (chapitre XV)

L'intention de Machiavel est d'expliquer ce qui *est* plutôt que ce qui *devrait être*, dire la vérité *effective* de la République et non *l'imagination* qu'on peut s'en faire. Ce passage fondamental exprime bien ce que l'historien des idées politiques John Pocock appelle le « moment machiavélien »⁴⁰. Machiavel écrit à un moment où l'écart était maximal entre les idéaux républicains et la réalité politique. *Le Prince* est une réponse hyper-réaliste aux problèmes de stabilité que connaissent les États de son temps, mais une réponse qui ravive aussi des idéaux républicains classiques.

Il n'empêche qu'après Machiavel, plus personne ne pourra envisager la politique de la même façon ; on ne pourra plus faire comme si *Le Prince* n'avait pas été écrit – quelle qu'ait été l'intention déguisée de son auteur, le message de « premier

³⁸ Petit-fils de Laurent le Magnifique et futur père de Catherine de Médicis (qui sera reine de France par son mariage avec Henri II). On sait par sa correspondance que Machiavel avait d'abord pensé dédicacer *Le Prince* à Julien de Médicis.

³⁹ Nicolas MACHIAVEL, *Le Prince*, trad. fr., *op. cit.*, p. 335.

⁴⁰ John G.A. POCKOCK, *Le moment machiavélien : La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, trad. fr., Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Léviathan », 1997. La thèse de Pocock est que de pareils « moments machiavéliens » apparaissent dans des républiques en crise : il met en perspective la Florence de Machiavel avec des penseurs d'avant la guerre civile anglaise et de la Révolution Américaine.

degré » sera entendu, répété et enseigné. Le Prince doit fonder son pouvoir sur un jugement de réalité, non sur un jugement de valeur. S'il veut « faire profession d'homme de bien », il ne doit pas oublier qu'il évolue parmi des hommes dont la plupart *ne sont pas bons*. S'il veut se conserver, il devra être sans illusion sur la nature humaine. Agir à l'encontre de ce constat mènerait tout simplement à sa perte.

4.5.4. *Virtù et fortuna*

a) *histoire et science sociale*

« Et examinant bien, par les exemples qu'on peut tirer des choses anciennes et modernes, la cause de ceci... »⁴¹ (chapitre XX)

Machiavel procède par exemples, empruntés tant à l'histoire récente qu'à l'Antiquité gréco-romaine. Mais son but est la recherche de *causes* : il y a bien chez lui une démarche qui est celle des sciences sociales. On a raison de voir en lui un pré-curseur de la sociologie.

b) *réussite et probabilités*

« L'ordre des choses humaines est tel qu'on ne peut fuir un inconvénient sinon que pour encourir un autre. Toutefois la prudence gît à savoir connaître la qualité de ces inconvénients et choisir le moindre pour bon. »⁴² (chapitre XXI)

Machiavel pose la question des possibilités qui sont offertes à l'homme de changer son destin. Le contexte de décision dans lequel se trouvent les hommes est marqué par une incertitude irréductible. On peut certes « fuir un inconvénient », dit Machiavel, on n'est jamais sûr de ne pas en « encourir un autre ». Logique du pire, par certains égards, puisqu'il s'agit de choisir le « moindre inconvénient ». Mais elle signifie aussi que l'homme peut malgré tout parvenir à prendre des décisions qui maximisent ses intérêts. C'est en cela que consiste la « prudence ».

Ce raisonnement est déjà probabiliste : chaque joueur a une série de possibilités d'actions, chaque action a ses conséquences, parmi lesquelles il faut procéder à une évaluation. On retrouve ici ce balancement entre l'espoir de Pandore (pessimisme : l'espérance mauvaise conseillère) et une certaine ouverture à la rationalité. C'est ce même balancement qui est au cœur de l'opposition de deux concepts que Machiavel place au cœur de son ouvrage, ceux de *virtù* et de *fortuna*.

c) *virtù et fortuna*

Virtù et *fortuna* sont les deux éléments qui, par leur combinaison plus ou moins heureuse, font le succès ou l'échec des entreprises humaines.

- La *virtù* est la qualité du *vir* latin, un ensemble de vertus considérées à l'époque comme masculines et guerrières : audace, intelligence, apprentissage, réflexion, compétence. C'est une qualité qui se travaille, sur laquelle nous avons prise : on peut s'entraîner à la développer.

⁴¹ Nicolas MACHIAVEL, *Le Prince*, trad. fr., *op. cit.*, p. 355.

⁴² Nicolas MACHIAVEL, *Le Prince*, trad. fr., *op. cit.*, p. 359.

- La *fortuna* représente la « fortune » au sens d’opportunité, de conjoncture (bonne ou mauvaise) : ce qui peut arriver et sur lequel nous n’avons par contre aucune maîtrise⁴³. C’est le contexte imprévisible dans lequel évoluent également les autres *virtù*, qui sont de ce point de vue logées à la même enseigne.

Si la fortune ne s’apprivoise pas, on peut donc au moins mettre une partie des chances de son côté en se travaillant soi-même (*virtù*). Machiavel procède à un raisonnement sur l’action humaine qui préserve une part de notre libre arbitre :

« Néanmoins, pour que notre libre arbitre ne soit éteint, j’estime qu’il peut être vrai que la fortune soit maîtresse de la moitié de nos œuvres, mais qu’*etiam* elle nous en laisse gouverner à peu près l’autre moitié. (...) Ainsi en est-il de la fortune, laquelle démontre sa puissance aux endroits où il n’y a point de force dressée pour lui résister, et tourne ses assauts au lieu où elle sait bien qu’il n’y a point remparts ni levées pour lui tenir tête. »⁴⁴ (chapitre XXV)

Machiavel ne peut faire abstraction du contexte théologique : il garde l’hypothèse du libre arbitre qui était aussi celle de l’Église catholique. La fortune n’est donc maîtresse que de la *moitié* de nos œuvres, elle nous en laisse quand même une moitié : face à elle, on peut toujours dresser une « force », celle de nos œuvres, notre *virtù*.

Le raisonnement peut être présenté sous forme matricielle :

		extérieur subi <i>fortuna</i>	
		avec <i>fortuna</i>	sans <i>fortuna</i>
maîtrisable agi <i>virtù</i>	avec <i>virtù</i>	GRAND	* (petit mais courageux)
	sans <i>virtù</i>	** (petit : chanceux sans mérite)	(misérable)

Est « grand »⁴⁵, dans ce modèle, celui qui a tout : *virtù* et *fortuna*. Certains ont fait ce qu’il fallait pour réussir, mais ont manqué de chance (*). D’autres se sont élevés par la seule *fortuna* (**): ils ne doivent rien à leur travail et ne sont pas, quelle que soit leur réussite, de grands hommes et risquent de perdre à la première déconvenue ce qu’ils ont obtenu sans mérite.

4.5.5. La *virtù* du Prince

De quoi le Prince doit-il faire preuve ? Quelles seront les qualités qu’il sera amené à travailler ? À quoi doit-il être particulièrement attentif dans la conduite de ses affaires ?

⁴³ Ce n’est pas pour rien que les noms de « hasard », « providence » et « bonne fortune » aient été donnés à des charbonnages (liégeois, en l’occurrence). Il fallait en effet non seulement des compétences et du travail (*virtù*) à l’ingénieur pour localiser une veine de charbon, mais aussi de la *fortuna*...

⁴⁴ Nicolas MACHIAVEL, *Le Prince*, trad. fr., op. cit., p. 365.

⁴⁵ Pour utiliser le vocabulaire de Luc Boltanski et Laurent Thévenot ; cf. *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris : Gallimard, coll. « nrf essais », 1991.

Nous commenterons dans cette section quelques passages particulièrement célèbres (ou simplement intéressants de notre point de vue) qui illustrent la teneur des conseils donnés par Machiavel au Prince.

- La première priorité du Prince sera la préparation militaire :

« Un Prince ne doit avoir autre objet ni autre penser, ni prendre autre matière à cœur que le fait de la guerre, l'organisation et discipline militaire ; car c'est le seul art qui appartienne à ceux qui commandent, ayant si grande puissance que non seulement il maintient ceux qui sont de race Princes, mais bien souvent fait monter à ce degré les hommes de simple condition... »⁴⁶ (chapitre XIV)

La guerre sera donc sa seule préoccupation. Tout doit tendre au rapport de forces militaires, même si l'affrontement n'a pas lieu. Comme le dira plus tard Clausewitz dans son traité sur la guerre (1833)⁴⁷, le « règlement final » est l'horizon de la préparation, mais il n'est en réalité jamais atteint : le duel est à la guerre ce que le règlement final est au commerce. Un très grand nombre de transactions peuvent avoir lieu sans que personne n'ait jamais à sortir d'argent (c'est-à-dire à « dégaîner », si l'on suit la comparaison de Clausewitz). La masse monétaire est beaucoup plus importante que la quantité de liquidités disponible : l'horizon du règlement final s'éloigne avec la capacité de toujours transférer les dettes de quelqu'un sur quelqu'un d'autre (c'est-à-dire de produire davantage de crédit).

De ce point de vue, la bonne guerre est avant tout celle qu'on ne fait pas : ce fut, par exemple, le cas de la guerre froide, dont le règlement final n'a jamais eu lieu – ce qui n'a pas empêché des rapports de forces incessants et de fréquents changements de position. Le célèbre aphorisme de Clausewitz selon lequel la guerre est la continuation de la politique par d'autres moyens signifie aussi que la politique est menée comme un duel, avec le règlement final en perspective.

En passant, on notera également dans cet extrait le coup de griffe porté aux « hommes de simple condition » qui parviennent à s'élever à la dignité de Princes : Machiavel pouvait avoir en vue les banquiers, maison Médicis en tête qui avait conquis un pouvoir financier considérable en Europe.

- Sur la question de savoir qui doit faire la guerre, Machiavel retrouve des accents républicains :

« (...) c'est un Prince ou une République qui fait la guerre. Le Prince doit y aller lui-même en personne et faire le devoir de bon Capitaine ; une République enverra de ses citoyens... »⁴⁸ (chapitre XII)

La qualité d'une République se mesure à la mobilisation de ces citoyens pour la défendre : c'est un nouveau regard sur la collectivité. Un système politique

⁴⁶ Nicolas MACHIAVEL, *Le Prince*, trad. fr., *op. cit.*, p. 332.

⁴⁷ Dans *De la Guerre*, Carl von Clausewitz théorise ce qu'il a vu mettre en œuvre par Napoléon. Son ouvrage exercera une influence considérable sur la pensée stratégique européenne, de Bismarck aux généraux de la Première Guerre mondiale.

⁴⁸ Nicolas MACHIAVEL, *Le Prince*, trad. fr., *op. cit.*, p. 325.

sera protégé s'il parvient à transformer les sujets en soldats-citoyens patriotes. Machiavel répète plus loin que des mercenaires étrangers ne permettent pas d'assurer la sécurité : la République doit se servir de ses propres armes. La milice de citoyens apparaît ainsi comme institution au croisement des fonctions de protection et d'identification. Mais le Prince devra aussi pouvoir s'assurer lui-même du contrôle militaire et ne pas craindre d'exposer sa personne.

– se faire aimer sans se faire piéger :

Même pour un pouvoir assis, à l'intérieur d'une principauté, « il est nécessaire qu'un Prince se fasse aimer de son peuple : autrement il n'a remède aucun en ses adversités. » En cas de revers de fortune, si le Prince n'a pas su se faire aimer, il ne lui reste plus rien.

Mais cela n'implique pas pour autant qu'il doive, en retour, aimer son peuple. Le Prince doit être sans illusion sur la nature des hommes :

« on peut dire généralement une chose de tous les hommes : qu'ils sont ingrats, changeants, dissimulés, ennemis du danger, avides de gagner ; tant que tu leur fais du bien, ils sont tout à toi, ... »⁴⁹

« (...) les hommes oublient plus tôt la mort de leur père que la perte de leur patrimoine. »⁵⁰ (chapitre XVII)

Appauvrir les hommes en touchant à leur patrimoine revient à s'en faire des ennemis. Tel est le contexte dans lequel le Prince peut développer sa *virtù*.

– entretenir une réputation de cruauté :

Le Prince doit pouvoir se faire cruel dans la conduite de ses armées, vis-à-vis de ses propres soldats :

« Mais quand un Prince conduit une armée, gouvernant une multitude de soldats, c'est alors qu'il ne se faut nullement soucier du nom de **cruel**, car, sans ce nom, une armée n'est jamais unie ni prête à aucune opération. »⁵¹ (chapitre XVII)

Mais il s'agit du *nom* de cruauté : autrement dit, la réputation de cruauté suffit. La menace de mort est utilisée dans un souci de rationalité et d'économie du pouvoir.

Machiavel retrouve ici une leçon déjà connue de Sun Tzu, auteur d'un autre *Art de la guerre* quelques deux millénaires plus tôt. On rapporte souvent au sujet du stratège chinois l'anecdote suivante : afin de tester ses capacités militaires avant d'en faire son général en chef, le roi demande à Sun Tzu d'entraîner ses 180 concubines pour en faire de vrais soldats. Sun Tzu les divise alors en deux groupes, avec à leur tête les deux favorites du roi. Au premier commandement, les concubines rient et n'obéissent pas. Il répète son ordre, et les concubines rient à nouveau. Il ordonne alors de couper la tête des deux commandantes – concubines, à la grande protestation du roi, en expliquant

⁴⁹ Nicolas MACHIAVEL, *Le Prince*, trad. fr., *op. cit.*, p. 339.

⁵⁰ Nicolas MACHIAVEL, *Le Prince*, trad. fr., *op. cit.*, p. 340.

⁵¹ *Ibid.*

qu'il est de la responsabilité des officiers de se faire obéir, et qu'il n'y a rien de pire pour un ordre que d'avoir été entendu, mais non suivi. De nouveaux commandants de section sont alors désignés, et les concubines réalisent parfaitement les manœuvres qu'on leur ordonnait.

– prêter attention aux « habitudes » des États conquis :

« Mais quand on gagne des États sur une nation différente de langage, de coutumes et de gouvernement, il y a là de l'affaire... »⁵² (chapitre III)

Une Principauté se gagne plus facilement quand on en est proche par la langue, les mœurs, le mode de gouvernement. Si ce n'est pas le cas, « il y a là de l'affaire », le Prince s'expose à des difficultés majeures. Machiavel anticipe ici les problèmes qui émergeront avec les nationalismes européens.

Les plus difficiles à conquérir seront les Principautés ecclésiastiques :

« (...) les Principautés ecclésiastiques (...) sont soutenues par la grande ancienneté qui est dans les institutions de la religion, lesquelles sont si puissantes et de telle nature, que leurs princes restent en place, de quelque sorte qu'ils se comportent et qu'ils vivent. »⁵³ (chapitre XI)

Les peuples confèrent aux institutions religieuses une légitimité en soi : la tradition y est plus forte que le pire comportement de leurs gouvernants (la papauté à Rome en était la parfaite illustration : sur ce point, Machiavel reste fidèle à son parti-pris réaliste et juge ces Principautés sur ce qu'elles sont plutôt que sur ce qu'elles sont censées être).

– inégalités sociales et césarisme :

« Car en toute cité on trouve ces deux humeurs différentes, desquelles la source est que le populaire n'aime point à être commandé ni opprimé de plus gros. Et les plus gros ont envie de commander et opprimer le peuple. »⁵⁴ (chapitre IX)

Machiavel constate dans la cité des inégalités de conditions entre les « gros » et les « petits », auxquels correspondent des « humeurs » ou tempéraments contradictoires à l'égard du fait de commander et d'être commandé. Il ne s'agit pas, pour lui, à proprement parler de lutte des classes, mais ces tensions (qui traduisent déjà un clivage gauche-droite) ne sont pas sans poser des problèmes au Prince : qui doit-il contenter ? À choisir, dit Machiavel, mieux vaut contenter les petits :

« On ne peut honnêtement et sans faire tort aux autres contenter les grands, mais certes bien le peuple ; car le souhait du peuple est plus honnête que celui des grands, qui cherchent à tourmenter les petits, et les petits ne le veulent point être. »⁵⁵ (chapitre IX)

⁵² Nicolas MACHIAVEL, *Le Prince*, trad. fr., *op. cit.*, p. 293.

⁵³ Nicolas MACHIAVEL, *Le Prince*, trad. fr., *op. cit.*, p. 322.

⁵⁴ Nicolas MACHIAVEL, *Le Prince*, trad. fr., *op. cit.*, p. 317.

⁵⁵ *Ibid.*

L'écart de conditions entre les grands et le peuple est plus important qu'entre le Prince et les grands. En conséquence, il est plus facile de contenter le peuple, pourtant plus important en nombre, qu'une cour de grands qui n'aspirent qu'à renverser le Prince pour tourmenter les petits.

C'est le fondement de ce qu'on a appelé le césarisme : défendre les petits contre les exigences des grands, tout en s'arrangeant pour maintenir entre eux un écart maximal. Ce sera le ressort de nombreux régimes autoritaires aux XIX^e (Bonaparte, puis Napoléon III s'en souviendront) et XX^e siècle (totalitarismes d'extrême droite et d'extrême gauche).

Machiavel introduit ici un peu de moralisme dans sa description : le souhait du peuple, dit-il, est plus « honnête » que celui des grands, de sorte qu'on ne peut contenter ceux-ci sans faire tort aux petits. On peut y lire une prise de position implicite de l'auteur, ou du moins une indication vers où allaient ses inclinations.

– Un peu de « machiavélisme » :

« Les hommes se doivent ou caresser ou occire ; car ils se vengent des légères injures, et des grandes ils ne peuvent ; de sorte que le tort qui se fait à l'homme doit être fait tel qu'on n'en craigne point la vengeance. »⁵⁶ (chapitre III)

On a ici un autre exemple de l'espace de calcul qui doit être celui du Prince. Les hommes en général (qu'ils soient grands ou petits) sont tels qu'il faut constamment se situer dans un rapport de forces, évaluer rationnellement les possibilités d'actions et leurs conséquences. Le Prince a tout intérêt à se faire aimer du peuple, mais s'il doit jamais causer un tort aux hommes, il devra faire en sorte de ne pas craindre la vengeance de celui qui l'a subie.

C'est la même moralité instrumentale et utilitariste qui s'applique dans les situations où intérêts particuliers et intérêt général doivent être mis en balance :

« Le Prince, donc, ne se doit point soucier d'avoir le mauvais renom de cruauté pour tenir tous ses sujets en union et obéissance ; car, faisant bien peu d'exemples, il sera plus pitoyable que ceux qui, par être trop miséricordieux, laissent se poursuivre les désordres, desquels naissent meurtres et rapines ; car ceci nuit ordinairement à la généralité, mais les exécutions qui viennent du Prince ne nuisent qu'à un particulier. »⁵⁷ (chapitre XVII)

Quand l'ordre public est en jeu, une punition même excessive sera préférable au désordre qui résulterait de l'absence de punition ou d'une trop grande indulgence. La miséricorde nuit à tout le monde ; le châtement ne nuit qu'à quelques-uns. Il y a donc tout intérêt à donner la plus grande publicité aux exemples : quand la terreur règne, l'ordre règne aussi (effet dissuasif de la peine).

On retrouve ici le ressort de la raison d'État, mais aussi une anticipation du *Léviathan* de Hobbes (cf. *infra*, section 5.3) : tuer une seule personne peut éviter d'en laisser mourir beaucoup d'autres en laissant le désordre perdurer – c'est là une

⁵⁶ Nicolas MACHIAVEL, *Le Prince*, trad. fr., *op. cit.*, p. 294.

⁵⁷ Nicolas MACHIAVEL, *Le Prince*, trad. fr., *op. cit.*, p. 338.

leçon de politique totalement à contre-courant par rapport à la morale judéo-chrétienne ou à la future éthique des Droits de l'homme.

Du reste, cette logique de l'exemple et du spectacle s'applique aux vertus du Prince lui-même. Au fond, dit Machiavel, peu importe que le Prince ait ou non les qualités de sa fonction, il suffit qu'il paraisse les avoir :

« Il n'est donc pas nécessaire à un Prince d'avoir toutes les qualités dessus nommées, mais bien il faut qu'il paraisse les avoir. Et même j'oserai bien dire que, s'il les a et qu'il les observe toujours, elles lui portent dommage ; mais faisant beau semblant de les avoir, alors elles sont profitables ; comme de sembler être pitoyable, fidèle, humain, intègre, religieux ; et de l'être, mais arrêtant alors ton esprit à cela que, s'il faut ne l'être point, tu puisses et saches user du contraire. »⁵⁸ (chapitre XVIII)

Plus que la constance, la première règle que suivra le Prince sera l'utilité : toutes les qualités doivent pouvoir être réversibles, selon les opportunités qui se présentent. Rien ne sert d'être fidèle s'il est incapable de se montrer infidèle quand les circonstances l'exigent. Cela fait partie de sa *virtù*, et doit en conséquence être intégré à son entraînement politique.

Là encore, une lecture « au second degré » donne une coloration nettement satirique à ce passage : Machiavel instruit-il le Prince, ou dénonce-t-il son amoralisme ? Quelle que soit l'interprétation ou l'esprit dans lequel on le lit, il introduit le soupçon dans le regard sur le politique.

4.5.6. Un nationalisme avant la lettre ?

C'est un Machiavel de nouveau très républicain qui exhorte son dédicataire et sa maison à délivrer l'Italie des Barbares dans le dernier chapitre du *Prince*⁵⁹. Au moment où il entreprend cet ouvrage, l'Italie est fragmentée en une multitude d'États d'importance et de taille très diverses. Il y a bien une certaine idée de l'Italie, déjà présente chez Dante et Pétrarque, mais en aucun cas une nation. Depuis 1494, la descente des armées de Charles VIII bouleverse durablement l'échiquier politique de la région. La réunification italienne n'aura lieu que très tardivement (1861 : proclamation du Royaume d'Italie).

Le chapitre est étonnant si l'on considère tout ce qui précède : pourquoi un Prince qui aurait suivi les conseils si « amoralistes » de Machiavel irait-il tenter une aventure de libération nationale ? Est-ce une manière de sous-entendre que Laurent de Médicis n'en est pas capable ? Ou cela fait-il partie de son offre de services ? À moins que Machiavel n'y révèle simplement son véritable tempérament et ses aspirations politiques profondes ? Aucune interprétation n'épuise ce texte, qui est redécouvert par chaque génération ou presque.

⁵⁸ Nicolas MACHIAVEL, *Le Prince*, trad. fr., *op. cit.*, p. 342.

⁵⁹ Chapitre XXVI, « Exhortation à prendre l'Italie et la délivrer des barbares. »

4.6 | Johann Gottlieb Fichte, Ernest Renan et Charles Maurras : la question du nationalisme

Avec les auteurs et acteurs étudiés jusqu'à présent, c'est la *fonction de protection* (centre-périphérie) de la question « Qui sommes-nous ? » qui a surtout été développée : la construction du sujet politique est prise dans une tension entre la soumission à des intérêts centraux ou la défense d'intérêts périphériques :

- Jeanne d'Arc, puis Jean Bodin affirment la nécessité de construire un centre fort ;
- Face à l'émergence de la raison d'État, La Boétie initie un courant minoritaire de résistance périphérique et d'affirmation de l'individu qui sera entendu au XX^e siècle, avec l'action de Gandhi, Luther King ou Mandela ;
- Machiavel renouvelle ensuite profondément la question du maintien de l'État tout en la situant dans une tension entre réalisme cynique et affirmation de valeurs républicaines.

L'opposition entre Renan et Maurras met davantage en lumière la *fonction d'identification* de la question « Qui sommes-nous ? ». Tous deux posent la question de la nation (et du nationalisme) en des termes remarquablement opposés qui continuent aujourd'hui de structurer le débat politique. Les réflexions sur Fichte dans la section suivante visent à introduire ces deux auteurs.

4.6.1. Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)

D'abord enthousiasmé par la Révolution française, Fichte s'en détache après les invasions napoléoniennes. Il construit alors dans les *Discours à la nation allemande* (1807) un nationalisme avec un ancrage culturel et populaire fort, mais destiné à faire partie d'une humanité qui inclurait toutes les nationalités et langues. Ses projets pédagogiques prennent une place considérable dans ses réflexions sur la question nationale.

S'adressant aux Allemands dans une situation de crise, il met en avant le rôle de l'éducation pour construire un genre humain. Refusant un nationalisme prussien géographico-ethnique, il souhaite construire un nationalisme culturel et populaire à visée universaliste. « Dès qu'existe la volonté dominante que le but du genre humain soit atteint, elle ne reste pas inactive, mais elle jaillit, travaille et agit dans cette direction qui est la sienne. Elle ne peut toutefois intervenir que dans le milieu qui l'entoure immédiatement, c'est-à-dire là où elle existe comme force vivante »⁶⁰. Contrairement à l'interprétation qui a souvent été donnée de l'œuvre de Fichte, Marc Maesschalck insiste : « Cette culture est un point de départ et non une fin en soi. Elle est appelée à être dépassée dans la rencontre des autres cultures nationales. »⁶¹. L'interprétation la plus répandue de l'œuvre de Fichte lui attribue cependant un rôle fondamental dans la mise en évidence que les langues comme

⁶⁰ FICHTE, *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*, trad. fr., Paris : Payot, 1981, p. 95.

⁶¹ Marc MAESSCHALCK, « Fichte et la question nationale », *Archives de philosophie*, 1996, 59/3, pp. 355-380.

l'allemand, plus proches de leur langue originelle et moins éloignées que les langues latines de leur genèse, donnent accès profondément à une vision globale de l'humanité. Parce que moins déformées, elles ouvriraient une voie plus facile à l'universalité de l'humanité.

Bien qu'ayant été souvent réduit à une sorte de chantre borné du nationalisme allemand, Fichte souhaitait construire un système d'éducation ouvrant, à partir d'une culture nationale particulière, vers les autres cultures nationales.

4.6.2. Ernest Renan (1823-1892)

Historien des religions et savant français, Renan est une des figures intellectuelles les plus importantes de la France de la seconde moitié du XIX^e siècle. Sa *Vie de Jésus* (1863), dans laquelle il applique la méthode historique et philologique à la biographie de Jésus, racontée comme celle de n'importe quel individu, fait scandale et lui vaut d'être révoqué du Collège de France. Opposé au bonapartisme de Napoléon III, attaché à l'État de droit, aux libertés de pensée et d'expression, Renan est un vrai libéral de son temps.

Dans *Qu'est-ce qu'une nation ?*, texte d'une conférence donnée à la Sorbonne en 1882, il s'oppose fermement à une définition de la nation qui serait basée sur l'homogénéité de race ou l'unité de langue. Une nation, c'est avant tout le « désir de vivre ensemble » :

« Une nation est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs ; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis. »⁶²

Une nation ne repose donc pas que sur un passé et des souvenirs communs : elle suppose « le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune » ; elle constitue un « plébiscite de tous les jours ». Ce que, dans un autre texte, Renan résume d'une formule qui connaîtra une certaine fortune : « une patrie se compose des morts qui l'ont fondée aussi bien que des vivants qui la continuent ». Au contraire de la conception nationaliste intégrale qui sera celle de Maurras (cf. *infra*, 4.6.3), les « vivants », c'est-à-dire les membres actuels de la nation sont une partie intégrante de celle-ci et ne se réduisent pas au simple produit des morts qui les ont précédés. Pour citer un autre passage de *Qu'est-ce qu'une nation ?* :

« L'homme n'est esclave ni de sa race, ni de sa langue, ni de sa religion, ni du cours des fleuves, ni de la direction des chaînes de montagnes. Une grande agrégation d'hommes, saine d'esprit et chaude de cœur, crée une conscience morale qui s'appelle une nation. Tant que cette conscience morale prouve sa force par les sacrifices qu'exige l'abdication de l'individu au profit d'une communauté, elle est légitime, elle a le droit d'exister. Si des doutes s'élèvent sur ses frontières,

⁶² Ernest RENAN, « Qu'est-ce qu'une nation? », CEGEP, Chicoutimi, 2010 [1882], p. 50, http://classiques.uqac.ca/classiques/renan_ernest/qu_est_ce_une_nation/renan_quest_ce_une_nation.pdf (consulté le 1^{er} février 2017).

consultez les populations disputées. Elles ont bien le droit d'avoir un avis dans la question. »⁶³

Renan explicite ainsi une conception ouverte, sur le présent et sur l'avenir, de la nationalité et de l'identité collective.

4.6.3. Charles Maurras (1868-1952)

Cette conception s'oppose à une conception qu'on pourrait dire « essentialiste » de la nation, représentée par Charles Maurras, penseur traditionaliste et réactionnaire, référence constante de l'extrême droite française. Bien qu'athée, il revendique la tradition catholique comme un moyen d'obtenir le maintien des traditions.

Pour Maurras, la nation dépasse la volonté, il ne peut s'agir comme chez Renan d'un vouloir vivre ensemble : on ne choisit pas, même collectivement, la nation à laquelle on appartient. Les vivants sont le produit d'un passé qu'ils continuent et dont ils doivent être respectueux. Sans pouvoir être qualifiée de « raciste », cette conception envisage bien la nation comme une sorte de totalité organique supérieure à l'individu, dont ne rendent pas compte les institutions artificielles du « pays légal », auquel Maurras oppose le « pays réel » constituant les véritables racines de la nation.

Le maurrassisme exerça une influence considérable sur la vie intellectuelle et politique française pendant la première moitié du XX^e siècle, à travers *L'Action française* (et le quotidien du même nom dirigé par Maurras), mouvement « nationaliste intégral », monarchiste, catholique et antisémite. Profondément réactionnaire, Maurras condamne sans appel les « erreurs » commises depuis la Révolution et rejette tous les principes démocratiques, jugés contraires à l'inégalité naturelle. Quoiqu'opposé au pangermanisme et au nazisme, Maurras soutiendra le régime de Vichy. À la libération, il sera néanmoins reconnu coupable de haute trahison et condamné à la réclusion à perpétuité.

Une interprétation au premier degré des œuvres de ces trois penseurs donne à Fichte et à Maurras une position exclusiviste et à Renan une position inclusiviste. Nous avons vu néanmoins que l'interprétation proposée par Marc Maeschalk attribue à Fichte une position finalement plus inclusiviste que ce que la plupart des commentateurs considèrent.

⁶³ Ernest RENAN, *op. cit.*, p. 52.

Chapitre 5

POURQUOI VIVONS-NOUS ENSEMBLE ?

Sommaire

5.1. Introduction : principes du gouvernement représentatif (Bernard Manin)	89
5.2. René Girard (1923-2015)	92
5.3. Thomas Hobbes et John Locke	100
5.4. Représentation et choix collectifs	105
5.5. Le triomphe du système représentatif	119
5.6. Une autre approche du militantisme politique : <i>Le Délire logique</i> de Paul Nothomb (1948)	123
5.7. Un auteur résolument hétéroréférentialiste : Bossuet (1627-1704)	126

5.1 | Introduction : principes du gouvernement représentatif (Bernard Manin)

Dans son ouvrage¹, Bernard Manin s'attache à déterminer quels sont les principes du gouvernement représentatif, c'est-à-dire les principes généraux qui légitiment un gouvernement par l'élection, présentée comme l'institution centrale des régimes démocratiques.

Manin isole quatre principes, qu'il déclinera ensuite selon trois « temps » du système représentatif correspondant approximativement aux XIX^e, XX^e et XXI^e siècles.

5.1.1. Quatre principes

1) les gouvernants sont désignés par élection à intervalles réguliers.

Ce qui compte, ce n'est pas tant l'élection que la *réélection*. Les élus doivent accomplir leur mandat avec la hantise de la sanction de l'électeur (soit le risque de ne pas être réélu). Rousseau se trompait quand il ironisait sur les Anglais qui « se croient libres », mais ne le sont que quand ils choisissent leurs représentants : c'est

¹ Bernard MANIN, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris : Flammarion, coll. « Champs », 1995.

en réalité l'inverse qui se produit. Dans l'intervalle entre deux élections, les élus doivent s'adapter à ce qu'ils croient être les attentes du peuple. C'est l'anticipation du jugement rétrospectif du peuple et la perspective de la réélection qui font le système représentatif.

- 2) les gouvernants conservent, dans leurs décisions, une certaine indépendance vis-à-vis des volontés des électeurs.

Les gouvernants doivent accomplir leur mandat en toute liberté et indépendance par rapport aux gouvernés. Les mandats impératifs (permettant le contrôle direct ou la révocabilité permanente des mandataires) sont incompatibles avec ce principe et en conséquence interdits (l'expérience qu'avait fait la Commune de Paris de la révocabilité des mandats reste exceptionnelle) : les représentants représentent la nation dans son ensemble, délibèrent en commun et ne rendent des comptes qu'à la fin de leur mandat.

- 3) les gouvernés peuvent exprimer leurs opinions et leurs volontés politiques sans que celles-ci soient soumises au contrôle des gouvernants.

De nombreux régimes autoritaires se targuent d'organiser des élections, voire des réélections (premier principe) et laissent le gouvernement faire son travail en toute indépendance entre deux termes (second principe). Mais ils exercent un contrôle continu sur l'opinion et son expression publique : ils ne constituent donc pas des gouvernements représentatifs.

- 4) les décisions publiques sont soumises à l'épreuve de la discussion.

Les élus discutent ensemble de chaque sujet qui nécessite une prise de décision. Cette délibération est parfois purement formelle : de nombreux débats dans les assemblées représentatives sont extrêmement ritualisés. Cela n'enlève rien à leur caractère indispensable : il doit pouvoir y avoir débat. Tout le monde (majorité et opposition) doit avoir été convoqué et avoir reçu la possibilité de discuter publiquement, sans quoi la décision est caduque.

5.1.2. Trois temps

On retrouve ces principes à chacun des trois temps du système représentatif identifiés par Manin :

- 1) le *parlementarisme*, correspondant au XIX^e siècle : c'est le temps des tribuns : la logique de parti ne prévaut pas encore, chaque parlementaire (les notables, élus au suffrage censitaire) vote selon sa conscience ;
- 2) la *démocratie de partis*, qui couvre la plus grande partie du XX^e siècle : la logique de parti domine la vie politique, privilégiant les figures du militant et de l'homme d'appareil soumis à une discipline de vote, éventuellement contre sa conscience individuelle ;
- 3) la *démocratie du public* (ou mieux : des médias), qui aurait commencé dès les années 1960 aux États-Unis et dans les années 1980 en Europe : les médias constituent désormais l'arène politique privilégiée, l'élection se faisant sur la

base d'images et de sondages d'opinion. L'opinion publique cesse de coïncider avec son expression électorale, l'électeur faisant de plus en plus preuve d'une attitude que les Anglo-Saxons appellent *escapism*, la fuite, l'échappée par rapport à une affiliation ou un choix antérieur, avec pour effet de faire perdre son point d'appui et sa puissance à la structure de parti.

5.1.3. Les principes et les temps

On peut comparer, au moyen d'un tableau, les modalités selon lesquelles les quatre principes auront été suivis au cours des trois temps du système représentatif :

Temps du système → Principes ↓	Parlementarisme (xix ^e siècle)	Démocratie de partis (xx ^e siècle)	Démocratie du public >1960 (USA) >1980 (Europe)
Réitération élections	<ul style="list-style-type: none"> • Choix d'une personne de confiance • Expression des liens locaux • Notables 	<ul style="list-style-type: none"> • Fidélité à un parti • Expression d'une appartenance de classe • Militant/homme d'appareil 	<ul style="list-style-type: none"> • Choix d'une personne de confiance • Réponse à l'offre électorale • Expert en communication
Indépendance gouvernants	Parlementaire selon sa conscience	Dirigeants libres de fixer les priorités au sein du programme	Élection sur la base d'images
Liberté opinion publique	<ul style="list-style-type: none"> • Non-coïncidence entre opinion publique et expression électorale • La voix du peuple « aux portes du parlement » 	<ul style="list-style-type: none"> • Coïncidence entre opinion publique et expression électorale • L'opposition 	<ul style="list-style-type: none"> • Non-coïncidence entre opinion publique et expression électorale • Sondages d'opinion
Épreuve de la discussion	• Au parlement	<ul style="list-style-type: none"> • Discussions au sein du parti • Négociations entre partis • Néo-corporatisme ^(a) 	<ul style="list-style-type: none"> • Négociations entre le gouvernement et les groupes d'intérêts • Discussion dans les médias/ électeur flottant

^(a) : néo-corporatisme : les décisions sont prises dans les bureaux de parti ou avec des représentants de la société civile organisée².

² Dans le corporatisme, les règles régissant les relations au sein d'un corps de métier sont prises à l'intérieur de ce corps avec surreprésentation des puissants ; dans le néo-corporatisme, elles sont prises par un système de concertation et de conventions sociales entre représentants du patronat et des travailleurs avec représentation paritaire.

5.2 | René Girard (1923-2015)

D'ouvrage en ouvrage, René Girard développe le même raisonnement qui tend à chercher la clé de compréhension du lien politique et social dans certains mécanismes selon lui au cœur du phénomène religieux traditionnel, puis chrétien. Les processus qu'il décrit (rivalité mimétique, bouc émissaire) offrent un regard anthropologique sur les questions liées aux quadrants 1 (identité collective) et 2 (légitimation).

Dans cette perspective, il est bon de rappeler, avec le linguiste Émile Benveniste³, la double étymologie du terme même de « religion ». Une première tradition fait remonter le terme à *religare*, c'est-à-dire « relier » : la religion serait ainsi une manière de relier les hommes entre eux et au monde. Mais une seconde étymologie lui donne comme origine *relegere*, « relire » : la fonction de la religion serait alors plutôt de fournir une lecture de l'histoire du monde et des rapports entre les hommes, de lui donner du sens. Bien que l'étymologie soit en elle-même indécidable, les deux hypothèses ne sont pas forcément antagonistes. Qu'il s'agisse d'un trait d'union (*religare*) ou d'un code commun (*relegere*), la religion fabrique du lien social dans les deux cas : elle répond à la fois aux questions « Qui sommes-nous ? » et « Pourquoi vivons-nous ensemble ? ».

5.2.1. Œdipe Roi

Le point de départ de Girard dans *La Violence et le Sacré* (1972)⁴ est le mythe d'Œdipe, tel qu'il est traité par Sophocle dans sa tragédie *Œdipe Roi* (jouée pour la première fois en 429 av. J.-C.).

Un oracle avait prédit au roi Laïos et à la reine Jocaste de Thèbes que, s'ils avaient un jour un fils, celui-ci tuerait son père et épouserait sa mère. Aussi, quand Jocaste donne naissance à un fils, Laïos, troublé par la prophétie, demande à un serviteur de l'emporter au loin dans la montagne, exposé à un rocher, après lui avoir lié les pieds. Le serviteur l'emporte, mais, ne pouvant se résoudre à l'abandonner, choisit plutôt de le confier à un berger, qui lui donne le nom d'Œdipe (qui signifie « pieds enflés ») et l'emmène à Corinthe pour le donner au roi Polybe alors sans descendance, afin qu'il l'éleve comme son propre fils, sans lui révéler son passé.

Devenu jeune homme, Œdipe entend une rumeur selon laquelle il ne serait pas le véritable fils de Polybe. Quand il les interroge, ses parents nient, mais Œdipe conserve un soupçon. Il consulte alors l'oracle, qui esquive la question de l'identité de ses parents, mais lui apprend néanmoins que son destin est de s'accoupler à sa mère et de verser le sang de son père. Convaincu qu'il peut échapper à son destin en laissant derrière lui ceux qu'il croit être ses vrais parents, Œdipe quitte Corinthe. Sur la route de Thèbes, il croise le cortège royal d'un homme qui est en réalité son père, Laïos. Une querelle de préséance éclate entre eux : qui doit céder le passage à l'autre ? Le roi tente de frapper de son sceptre le jeune insolent, mais Œdipe le tue

³ Émile BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2, « Pouvoir, droit, religion », Paris : Minuit, 1969.

⁴ René GIRARD, *La Violence et le Sacré*, Paris : Fayard, coll. « Pluriel », 2011 [1972].

en le jetant à bas de son char. Il fait également un massacre de la suite, ne laissant qu'un seul survivant. La première partie de la prophétie est ainsi réalisée.

Alors que Créon, le frère de Jocaste, assume la régence de Thèbes en l'absence de Laïos, le terrible Sphinx s'abat sur la cité. À la nouvelle de la mort du roi, Créon offre le trône de Thèbes et la main de la reine en récompense au héros qui parviendrait à débarrasser la cité de ce fléau. Arrive Œdipe, qui résout la fameuse énigme du Sphinx (« – Quel est l'animal qui a quatre pattes le matin, deux à midi et trois le soir ? – C'est l'homme, qui se déplace à quatre pattes lorsqu'il est enfant, marche sur deux jambes à l'âge adulte, et a besoin d'un bâton lorsqu'il est vieux »). Créon tient parole : voici Œdipe régnant désormais sur Thèbes avec Jocaste, qu'il ignore être sa mère. La seconde partie de la prophétie s'est accomplie.

Cet arrière-plan était bien connu du public qui assistait à la tragédie de Sophocle. Celle-ci débute alors que la peste, nouveau fléau, fait maintenant rage dans Thèbes. Créon revient de Delphes où Œdipe l'avait chargé d'interroger l'oracle à propos des maux qui accablent la cité. L'oracle informe Créon que Thèbes doit retrouver le meurtrier impuni de Laïos et ainsi effacer la souillure. Œdipe, encore auréolé de son triomphe sur le sphinx, jure de tout faire pour retrouver le coupable et résoudre ainsi les problèmes de la cité.

Il demande alors au prophète Tirésias de l'aider en révélant le nom du meurtrier. D'abord réticent à partager un savoir qui l'exposerait à la colère du roi, Tirésias accuse finalement Œdipe d'être l'impie responsable des maux de la cité. Furieux, Œdipe pense que Tirésias et Créon se sont ligüés pour inventer cette histoire afin de l'écartier du pouvoir. Alors qu'il s'apprête à condamner Créon à la mort ou à l'exil, Jocaste s'interpose pour sauver son frère et tente de rassurer Œdipe quant à la portée des oracles – d'autant que, de son point de vue, la prophétie qui lui avait été faite autrefois semblait ne jamais s'être réalisée. Mais le détail du récit de la mort de Laïos jette un trouble dans l'esprit d'Œdipe, qui ne peut s'empêcher d'y entendre comme un écho de son altercation avec l'inconnu qu'il avait tué, autrefois, à un carrefour sur la route de Thèbes. L'enquête qui s'ensuit ne fera que confirmer ses pires soupçons : la rencontre avec un messenger venu de Corinthe annoncer la mort du roi Polybe, puis avec le berger qui avait été chargé de l'abandonner et l'avait alors plutôt confié au roi, lui révèlent enfin sa véritable identité. De désespoir, Jocaste s'enferme dans son palais pour se pendre, tandis qu'Œdipe se crève les yeux et part en exil volontairement, levant ainsi par son sacrifice la malédiction sur la cité.

5.2.2. Marginalité des victimes, sacrifice et ritualisation de la violence

Coupable d'avoir enfreint un double tabou (parricide, inceste) qui renverse l'ordre social, Œdipe se reconnaît comme responsable et s'identifie au destin qu'on a préparé pour lui. Cette logique de désignation d'une victime sacrificielle responsable des maux de la collectivité est, selon Girard, au cœur du phénomène religieux traditionnel. Le sacrifice opère une transformation : de *maudite*, la victime devient *bénie*. « Sacri-fier », c'est littéralement « rendre sacré ». De ce point de vue, il est significatif qu'en quittant la cité de Thèbes, Œdipe la lave d'une souillure inexpiable et la sauve ainsi de la peste. Dans *Œdipe à Colone* (la tragédie qui fait suite à *Œdipe Roi*), le renversement est complet : parvenu au terme de son errance, le héros désormais sacralisé va faire offrande de son corps à la cité, en guise de protection.

Dans son analyse, Girard décèle un trait commun aux victimes désignées dans ces récits religieux archaïques : elles sont toujours à la *marge* du système. La marge est la situation de ceux qui, sans être tout à fait dehors, se trouvent dans un espace défini comme à la limite du corps social – un peu comme la relation de la marge au texte principal sur la page. Il y a, de ce fait, plusieurs manières d'être marginal par rapport au collectif :

- par le dessous : les esclaves, prisonniers de guerre, etc. Par exemple, certaines tribus emprisonnaient pendant quelques jours les guerriers ennemis capturés, avant de les relâcher progressivement, en leur donnant un peu plus de liberté et un statut d'entre-deux, jusqu'à ce qu'ils commettent un geste interdit qui déclenche un processus de victimisation : de nouveau enfermée, la victime sera obligée de fuir, puis traquée et tuée.
- par le côté : les animaux sacrifiés, souvent domestiques (poules, agneaux, etc. : créatures non humaines, mais familières et donc marginales, à la fois dehors et dedans).
- par le dessus : c'est le cas d'Œdipe, relevant de deux lignées royales (à Corinthe puis à Thèbes). De même, dans certaines traditions africaines, le roi qui n'assurait pas une bonne chasse était tué et mangé.

Pour Girard, la marginalité nous ouvre une définition de la victime, mais aussi de l'ordre social : en provoquant sur sa condition marginale un déchainement de violence, la victime nous révèle que ceux qui sont à l'intérieur du système en sont par là même protégés. En effet, en faisant porter la violence sur des marginaux, le risque est moindre de susciter des réactions de vengeance incontrôlée. C'est que la violence comporte en elle le danger d'une réaction en chaîne qui ne connaîtrait pas de terme ou de limite⁵. Les femmes mariées, par exemple, ne sont jamais sacrifiées dans ces récits : leur mise à mort risquerait de déclencher la vengeance des deux familles et de mener ainsi à une véritable spirale de violence. La vengeance fait peur aux hommes, à cause de la violence généralisée qu'elle déclenche et qui fait porter une menace de destruction pour l'ensemble du corps social – la peste qui fait rage à Thèbes dans *Œdipe Roi* peut de ce point de vue être interprétée comme un épisode de guerre civile, moment de « sinistre égalité » où les hommes se détruisent mutuellement, où tout le monde peut être tué à tout moment par n'importe qui.

La vengeance apparaît ainsi comme la clé inversée, le négatif du processus de victimisation : est désigné victime celui qui est le moins à même de déclencher en retour un processus de vengeance. La violence entraîne sa répétition : l'homme rentre dans un processus d'*imitation* (central chez Girard, cf. *infra*) qui peut l'amener à détruire la société tout entière. La désignation d'une victime sacrificielle qui va incarner les maux collectifs permet d'enrayer cette logique *mimétique*. Une fois la victime reconnue, la violence sera désormais ritualisée : le respect des règles de fonctionnement de la société passera par la répétition de cette violence sous une forme institutionnalisée. Le rite rappelle et conjure le risque de violence généralisée : il nous rappelle

⁵ Si violent qu'il nous paraisse, un principe tel qu' « Œil pour œil, dent pour dent » introduit, malgré tout, l'idée d'une proportionnalité, d'une équivalence qui met une limite au dommage causé et permet de tempérer le cycle de violence.

ce grand danger qu'est la violence inscrite chez l'être humain, du fait de sa capacité d'imitation.

La victime ritualisée par excellence est le *bouc émissaire* : dans la tradition rabbinique, le bouc émissaire était chargé de tous les péchés d'Israël et envoyé mourir dans le désert.

5.2.3. Violence et rivalité mimétique

L'effort de Girard porte donc bien sur l'explication de l'origine de cette violence. Selon lui, la source est à chercher dans le comportement foncièrement mimétique de l'être humain, la *mimésis*. L'homme se distingue des autres espèces et doit une large part de son succès à sa capacité d'imiter les siens. Par exemple, l'acquisition du langage par l'enfant se fait de manière privilégiée dans un face à face mimétique avec l'adulte, par un jeu d'interactions soulignant les ressemblances et les dissemblances phonétiques entre sa parole et celle du locuteur qu'il essaie d'imiter (« - C'est un jeval - Non, pas un 'jeval', un *cheval* »).

Or, l'imitation, en tant que processus général de comportement présent dans toutes les sociétés humaines, mène à un sentiment d'égalité, et l'égalité à la *rivalité* : si tel individu est mon égal, il devient aussi mon rival. Dans un système hiérarchique (étymologiquement, un « ordre sacré »), il est primordial que chacun reste à la place qui lui est dévolue et que rien ne vienne rompre l'ordre instauré par cette différence. Le plus grand danger vient précisément de l'indifférenciation : le moment où deux individus devenus égaux entrent en rivalité mimétique pour le même objet de désir, entraînant ainsi la perte du fonctionnement normal et risquant de déclencher un processus de violence généralisée.

Là résiderait, selon Girard, la véritable explication du complexe d'Œdipe. Sous sa forme freudienne, le complexe d'Œdipe ne concerne en effet que la moitié de l'humanité. Chez Freud, la volonté exprimée par le petit garçon de tuer son père pour épouser sa mère repose sur le double caractère, à la fois objectal et imitatif, que revêt pour lui sa mère : objectal dans le sens où la mère est un objet d'attraction, resté inconsciemment associé à une source de plaisir physique et alimentaire ; imitatif dans la mesure où il s' imagine en rivalité avec son père pour la possession de cet objet – au moins jusqu'à ce que son père le remette à sa place et le prie d'aller convoiter un autre objet sexuel en dehors de la famille.

Le problème d'une telle explication est qu'elle n'a, à l'évidence, aucun sens pour les filles. L'hypothèse de la nature mi-objectale de la mère, dit Girard, n'est pas nécessaire et peut être abandonnée. En fait, le petit garçon ne fait rien d'autre que respecter les règles implicites du système social et suit la voie de son désir mimétique : le père est pour lui un objet d'imitation, la rencontre avec lui est désir de ce qu'il convoite. De la même façon, la mère est un objet d'imitation pour la fille, qui veut faire comme elle et se pose en rivale pour les mêmes objets. Une fois réduite la rivalité à des relations d'imitation, le modèle œdipien fonctionne correctement, de manière pleinement symétrique, sans avoir besoin d'hypothèses annexes problématiques (nostalgie du pénis, mère castratrice, etc.).

À ce stade, Girard ne peut manquer de faire un détour par l'explication que donne l'anthropologue Claude Lévi-Strauss des contraintes réglant les structures de parenté, en particulier la prohibition de l'inceste (ne pas toucher ni à sa mère, ni à sa sœur, ni à sa fille) et l'obligation qui en découle d'échanger les femmes sur le marché matrimonial. Pour Girard, cette obligation, parfois très codifiée, de passer par un marché « externe », en quelque sorte, trouverait son explication dans la peur de la violence mimétique qui résulterait de mariages intrafamiliaux, en particulier la convoitise entre frères et sœurs. La règle serait en réalité de ne pas se mettre en situation de convoitise et risquer ainsi de briser la famille : la sœur doit être placée sur le marché matrimonial.

Le désir mimétique se trouve ainsi au cœur de toutes sortes de relations sociales (la relation Maître-disciple en est un autre exemple). Le cœur du processus est identique : la peur de l'imitation, pourtant inévitable car inscrite dans le fonctionnement même de l'être humain, se trouve inscrite dans un ensemble de rites et d'institutions pour en conjurer les conséquences (égalité, rivalité, violence).

Ce faisant, les religions traditionnelles se comportent, dit Girard, comme des *sciences sociales empiriques* : elles fabriquent des rituels, des dispositifs pour se rappler leur violence de manière à éviter sa généralisation à l'ensemble de la société, qui entraînerait sa destruction de l'intérieur.

En passant, la *catharsis* se voit donner une nouvelle fonction : non pas dans le sens d'une libération des pulsions ou d'une purification des passions, mais d'une organisation ritualisée de la perte de contrôle, l'occasion institutionnalisée de montrer les conséquences d'un désordre à grande échelle. Le carnaval, par exemple, s'il constitue peut-être un moment important de relâchement de la pression sociale (la « soupe de sécurité »), doit surtout être un moment rituel qui, en renversant l'ordre social, montre les conséquences du désordre et par la même combien la logique conformiste est indispensable pour le maintien du système⁶.

5.2.4. Les religions du Livre : la victime innocente

Dans *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978)⁷, Girard introduit un nouvel élément : il montre que la Bible sort de la logique de victimisation et de désignation de bouc émissaire à l'œuvre dans les religions traditionnelles et archaïques. La victime désignée est désormais *innocente* des crimes dont on l'accuse.

A priori, rien ne devrait distinguer le récit de Caïn et Abel de celui de Romulus et Remus : dans les deux cas, des jumeaux s'affrontent et l'un des deux finit éliminé par son frère. L'indifférenciation gémellaire pose en effet un risque de violence particulier pour l'ordre social, dans la mesure où elle rend difficile l'application du droit d'aînesse. Elle constitue un terrain privilégié pour le déchainement de la violence mimétique. Pourtant, Remus est effectivement coupable d'avoir enfreint une règle, tandis qu'Abel est *innocent*. Remus avait enfreint la limite de l'enceinte sacrée tracée

⁶ Tous les désordres sociaux ne reposent évidemment pas sur un ressort cathartique au sens où Girard le (re) définit. Il faut faire une distinction entre les désordres rituels et les agitations proprement révolutionnaires, qui remettent le système en cause jusque dans ses fondements. Certaines situations ne sont déterminables qu'après coup, sur la moyenne ou la longue durée.

⁷ René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris : Le Livre de Poche, 1983 [1978].

au sol par son frère : Rome est ainsi fondée sur le meurtre de Remus par Romulus, qui consacre l'opposition entre l'intérieur et l'extérieur de la ville. À l'inverse, le meurtre d'Abel est une injustice résultante de la jalousie de Cain à son égard, qui se paie de la culpabilité du meurtrier et de son errance pendant le reste de sa vie.

La Bible ne cessera de reproduire cette figure de la victime innocente, depuis le sacrifice d'Isaac jusqu'à la Passion du Christ, en passant par l'histoire de Job (dont la foi est mise à l'épreuve par Satan, mais qui continue à croire en Dieu malgré les malheurs à répétition qui l'accablent). Pour Girard, il s'agit d'un nouveau regard de l'humanité sur elle-même : désormais, la victime n'a peut-être pas tout à fait tort – il se peut même qu'elle ait eu raison. La Passion du Christ selon saint Jean (et le dialogue de Jésus avec Pilate, dont nous avons déjà parlé, cf. section 3.5.3) montre que l'homme fabrique lui-même sa propre violence et qu'il n'y a là aucune malédiction : c'est un effet miroir, qui ne peut être brisé que par un retour sur soi⁸ (« Pardonne-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font »).

Désormais, le fait d'être en dessous, à la marge, s'il ne garantit toujours pas de mettre fin à la violence mimétique, donne néanmoins un espoir qui faisait défaut jusque-là : être opprimé ne signifie pas nécessairement être maudit, il est possible de s'en sortir et d'être béni⁹.

5.2.5. Versions paulinienne et johannique du christianisme

On pourrait cependant reprocher à René Girard de ne pas prendre suffisamment en compte la dimension victimaire de la religion catholique. C'est par pure obéissance à Dieu qu'Abraham conduit son fils au sacrifice : il y a là une forme d'autoritarisme qui crée des effets de victimisation dont Girard ne rend pas compte. Plus tard, dans un autre contexte, Paul affirmera dans son épître aux Romains que « tout pouvoir vient de Dieu »¹⁰ : dès lors, gare aux rebelles contre l'ordre établi, car c'est à Dieu qu'ils s'opposent.

⁸ On pourrait également trouver dans l'islam (qui est aussi une religion du Livre) des exemples à l'appui de cette thèse. Le sens premier du *jihad* est celui d'une lutte sur soi-même, visant à une transformation de soi. Autre exemple : la sourate XXIV du Coran évoque le traitement à réserver à la femme adultère, accusation qui avait été portée contre Aïcha, l'épouse de Mahomet. Après un délai de réflexion, celui-ci répond aux notables qui étaient venus le trouver qu'ils doivent produire quatre témoins, sans quoi ils seront eux-mêmes punis. Les accusateurs devront ainsi regarder en eux-mêmes avant de porter une telle accusation. Jésus donnait une leçon comparable dans la même situation (« Que celui qui n'a jamais péché lui jette la première pierre ! »). Même si, pour Girard, c'est la religion catholique qui met le plus en avant cette innocence de la victime, on voit que cette thèse peut être discutée (et l'a d'ailleurs été).

⁹ Notons que dans un ouvrage d'entretiens plus récent intitulé *Achever Clausewitz* (Paris : Carnets Nord, 2007), René Girard applique sa grille d'analyse aux rapports entre nations européennes aux XIX^e et XX^e siècles. Selon lui, le cycle de violence qui marquera durablement les relations entre la France et l'Allemagne vient de la volonté des Allemands de reproduire l'efficacité napoléonienne pendant tout le XIX^e siècle (tentative dont l'ouvrage de Clausewitz déjà mentionné constitue le socle théorique). De la victoire prussienne de 1870 naîtra un désir de revanche française, lequel aboutit en 1918 avant que les Allemands ne veuillent eux-mêmes mettre fin à l'humiliation du Traité de Versailles – en somme, un cycle de violence et de vengeance qui ne s'arrête qu'au niveau supérieur, quand les États-Unis obligeront en quelque sorte les belligérants historiques à s'accommoder de la manne financière du Plan Marshall et des institutions de l'OCDE (tout en entamant eux-mêmes un processus de rivalité mimétique avec l'URSS).

¹⁰ « Que chacun se soumette aux autorités en charge. Car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu. Si bien que celui qui résiste à l'autorité se rebelle contre l'ordre établi par Dieu. » (Romains 13 : 1-2 ; trad. Bible de Jérusalem).

Une telle maxime sert une logique que Renan qualifie précisément de « *paulinienne* » : elle a dominé les institutions de l'Église catholique du Moyen Âge à la Renaissance, puis a servi à justifier l'absolutisme. Sous sa version paulinienne, le christianisme est une machine de pouvoir, attachée à la soumission à l'autorité.

Il est cependant une autre logique, qualifiée de « *johannique* », qui consiste au contraire à distinguer clairement les pouvoirs temporels et spirituels et à relativiser la soumission à l'autorité temporelle. Interrogé par les pharisiens sur l'obligation de payer les impôts romains, Jésus répond : « Rendez à César ce qui appartient à César, et à Dieu ce qui appartient à Dieu » (Matthieu 22 : 21), autre manière de dire que si l'on doit l'impôt à César, ce n'est pas à Dieu qu'on le doit et qu'il n'y a pas de relation entre les deux autorités.

De même, chez Jean, la fameuse affirmation de Jésus à Pilate, « Mon royaume n'est pas de ce monde » (Jean 18 : 36), instaure une différence entre le royaume de Dieu et le royaume des hommes. On peut y lire une forme de sagesse spirituelle, rappelant que l'essentiel n'est pas la réalité matérielle, mais quelque chose de plus élevé ; ou que la soumission au pouvoir temporel n'empêche pas l'exercice de la liberté intérieure. Cependant, le message ne s'arrête pas là. Ce que Jean pourrait vouloir dire ici de plus politique, c'est que l'autorité divine supérieure ne justifie pas le pouvoir que les hommes créent : ce qui justifie l'autorité temporelle, c'est son caractère intrinsèquement juste ou non. Le « bon » pouvoir temporel n'exige pas la peur et la soumission : il se soumet lui-même à l'intérêt général et se sacralise par ce fait même, et non d'une source supérieure dont il tiendrait son autorité¹¹.

Le courant johannique représente un courant certes minoritaire par rapport au courant paulinien, mais indispensable au mouvement dialectique qui a toujours animé l'Église catholique. En effet, quand le courant paulinien utilise le pouvoir et revendique la soumission à l'autorité, le courant johannique s'élève pour interpellier le pouvoir et s'appuyer sur une forme de liberté intérieure. On peut voir dans cette dialectique l'une des raisons de la persistance de l'Église quand tout le reste de l'Empire romain sombrait autour d'elle. De même, c'est un peu grâce à ce mouvement d'oscillation que le travail de réélaboration opéré à la Renaissance au croisement des héritages judéo-chrétien et gréco-romain a fabriqué des espaces de liberté politique qui ont porté un regard différent sur l'État et sur les citoyens.

5.2.6. Conclusion : logique structurale, du bouc émissaire archaïque aux institutions judiciaires

a) *syntagmes politiques*

La logique du bouc émissaire peut être appliquée avec profit à tous les quadrants de notre matrice structurale, mais plus particulièrement aux deux premiers, selon la double étymologie du terme « religion » identifiée plus haut : le bouc émissaire fabrique du « lien » social (*religare*) sur base d'une nouvelle « lecture » (*relegere*), d'un nouveau sens donné au monde. Une société, pour sortir du risque de violence

¹¹ Curieusement, on retrouve ici l'exigence de Diogène à l'égard du pouvoir : être respecté en tant que personne, ne pas être dérangé, pouvoir vaquer à ses occupations.

interne généralisée, utilise une victime marginale pour ritualiser cette violence : quels syntagmes peuvent être construits autour de ce mécanisme ?

- La situation marginale de la victime permet évidemment de construire des syntagmes sur la logique inclusivisme/exclusivisme : quelle est, par exemple, la situation des étrangers dans la société¹² ?
- La désignation du bouc émissaire participe aussi d'une logique de légitimation. Le basculement opéré par le christianisme d'une victime coupable à une victime innocente infléchit cette logique dans le sens de l'autoréférentialisme : la victime joue un effet miroir et force à un retour sur soi. Mais le même basculement peut avoir des effets plus ambigus, négligés par Girard : l'effet victimaire et l'autoritarisme paulinien marquent aussi une forme d'hétéroréférentialisme.

b) État et institutions

Girard a surtout étudié les sociétés qui ont précédé l'État moderne. Or, celui-ci est caractérisé par une *indifférenciation* statutaire entre ses membres, que les sociétés traditionnelles auraient tâché de contrecarrer par tous les moyens. Cette tolérance à l'indifférenciation constitue un fait nouveau dans l'histoire de l'humanité.

L'émergence de l'État marque une progression remarquable des institutions judiciaires par rapport au phénomène du bouc émissaire. La loi du talion introduisait déjà un principe d'équivalence qui imposait une limite à la violence : il y a un « tarif » qui règle la vengeance sur la violence qui a été commise, et pas au-delà. Mais la régulation institutionnelle, menée par des juges au nom de codes et de principes de justice, suppose un autre rapport à la violence, médié et garanti par des gendarmes. Sans gendarmes, pas de juges, pourrait-on dire ; et sans État, pas de gendarmes.

Du point de vue de la régulation de la violence mimétique qui nous intéresse, l'État constituera ainsi la nouvelle machine collective indispensable pour faire régner la nouvelle condition d'indifférenciation statutaire et s'opposer à la logique traditionnelle qui craignait plus que tout cette égalité. Pour comprendre comment cette machine étatique s'y prend, il faut compléter la définition classique de l'État par Max Weber (« communauté humaine, qui à l'intérieur d'un territoire déterminé (...) revendique pour elle-même et parvient à imposer le monopole de la violence physique légitime »¹³) par celle d'un autre sociologue allemand, Norbert Elias, qui adjoint au monopole de la violence physique légitime le monopole fiscal. Le mécanisme n'est pas difficile à comprendre : on ne peut tenir un territoire que si l'on est armé, et on ne peut nourrir et entretenir un corps d'armée que si on est capable de lever l'impôt. Ce n'est que lorsqu'on a réussi à prétendre à ces deux monopoles qu'on peut appliquer des décisions souveraines. Le système judiciaire, garant d'une certaine idée de la régulation sociale, est le fruit de ce double monopole étatique qui se généralise en Europe à partir du XVI^e siècle.

¹² Les Juifs, longtemps à la fois « dedans » et « dehors », ont été pleinement reconnus citoyens par Joseph II d'Autriche, puis par la Révolution française, avant de redevenir des boucs émissaires dès la fin du XIX^e siècle.

¹³ Max WEBER, « La profession et la vocation de politique », in *Le Savant et le Politique*, préface, trad. et notes de Catherine COLLIOT-THÉLÈNE, Paris : La Découverte/Poche, 2003 [1919], p. 118.

Les mécanismes de régulation de la violence mis en évidence par Girard permettent de comprendre, ne serait-ce qu'en négatif, quelles évolutions auront été nécessaires pour passer, sur la très longue durée, des sociétés archaïques aux sociétés modernes.

5.3 | Thomas Hobbes et John Locke

En exprimant chacun les angoisses et les espoirs politiques de leur temps, Hobbes et Locke produisent deux systèmes de philosophie politique partiellement opposés, qui seront mobilisés par les idéologues depuis lors. Alors que Hobbes ouvre la voie au totalitarisme par peur du désordre et de la guerre civile qui avait marqué la première révolution anglaise, Locke défend un système de libertés publiques consacré par la seconde révolution et l'adoption du *Bill of Rights*. Tous deux développent une vision de la société comme fruit d'un contrat social entre les humains.

5.3.1. Thomas Hobbes (1588-1679)

Avec Bodin, nous avons saisi le moment où se met en place le système étatique fondé sur la souveraineté et la raison d'État. Moins d'un siècle plus tard, le philosophe anglais Hobbes parachève cette construction en lui donnant son expression la plus autoritaire. Les deux auteurs ont en commun d'avoir rédigé leur œuvre en des temps troublés : guerres de religion pour Bodin, première révolution anglaise pour Hobbes.

a) *le Léviathan et la première révolution anglaise : la guerre de tous contre tous*

Hobbes publie son ouvrage majeur, le *Léviathan*, en 1651, soit deux ans après la décapitation de Charles Ier et la proclamation de la République, et deux ans avant la dictature d'Oliver Cromwell¹⁴. Le conflit lui-même était un héritage des réformes d'Henri VIII qui avaient abouti à la création de l'anglicanisme. Mais la composante religieuse (en résumé, la question de savoir si la religion devait être imposée par le souverain ou choisie par le sujet) se doublait d'un élément civil sur les pouvoirs du Parlement vis-à-vis du roi, ainsi que de résonances déjà nationalistes (l'Écosse et l'Irlande se rebellent contre l'Angleterre). Les terribles désordres sociaux et l'angoisse permanente résultant de cette situation de guerre civile ont profondément marqué Hobbes dans sa recherche d'un système politique visant à assurer la paix intérieure à tout prix, éventuellement contre ses propres citoyens.

C'est ici qu'intervient l'image du « Léviathan », ce monstre biblique qui se nourrit de ses propres membres, image provocante choisie par Hobbes pour analyser le rôle de l'État dans le maintien de la paix civile. Au fond, dit-il, mieux vaut inventer une telle machine que de laisser les hommes se détruire mutuellement. Le philosophe reprend le vieil adage latin, « *homo homini lupus* » (l'homme est un loup pour l'homme) pour caractériser l'« état de nature », la situation de « guerre de tous contre tous » que connaîtrait l'humanité si une autorité ou une puissance supérieure ne s'interposait pour les tenir en respect.

¹⁴ Thomas HOBBS, *Léviathan*, trad. fr., Paris : Gallimard, coll. « Folio-essais », 2000 [1651].

b) mimésis et contrat social

René Girard a sans doute lu Hobbes, qui place comme lui la *mimésis* au cœur du fonctionnement de l'être humain : l'homme est un être d'imitation. L'état de nature correspond à un état d'égalité malsaine entre les hommes. Or, la mimésis mène naturellement à l'envie ; si les hommes sont égaux et que rien ne vient limiter leur désir de convoitise, tous se sentiraient fondés à réclamer ce qu'ils désirent par tous les moyens, ce qui mène aux plus grands désordres et à la violence généralisée. Parce que le processus d'imitation est producteur de conflits, il vaut donc mieux, dit Hobbes, inventer une machine qui vienne limiter les prétentions des hommes, les empêcher de se faire la guerre et de se détruire mutuellement. Cette machine, c'est l'État.

La logique promue par Hobbes est celle du *contrat social*. Les sujets se mettent d'accord sur le fait qu'il faut à tout prix éviter la montée de la violence ; à cette fin, ils construisent et se soumettent à l'autorité d'un État-Léviathan écrasant, seul détenteur des moyens de la violence physique légitime, qui préfère manger ses propres sujets que de laisser s'installer la guerre civile, source de plus grands désastres. Hobbes va jusqu'à avancer que la révolte contre l'État est toujours illégitime (sauf pour la personne qui se trouverait en danger de mort). De là, vient aussi la logique asymétrique des rapports entre l'État et ses citoyens : le contrat social est un pacte conclu non entre l'État et ses sujets, mais par les sujets entre eux. Il est préférable, pour ceux-ci, de se plier à un pouvoir supérieur qui, parce qu'il se situe justement au-dessus du contrat, pourra écraser ses propres sujets afin de protéger le plus grand nombre de la violence généralisée.

Rien d'étonnant à ce que certains aient vu en Hobbes le premier penseur du totalitarisme : si la révolte est illégitime et que la violence de l'État ne connaît pas de limite, la voie est ouverte vers une dérive totalitaire. C'est aussi une vision profondément pessimiste de l'homme, marqué par l'histoire tourmentée de la première moitié du XVII^e siècle anglais.

5.3.2. John Locke (1632-1704)

Quand le philosophe anglais John Locke publie son *Traité du Gouvernement civil* en 1690¹⁵, le climat politique est radicalement inverse de celui de Hobbes quarante ans plus tôt. Les Anglais viennent de connaître une seconde révolution, dite « glorieuse » celle-là, c'est-à-dire tranquille, car réalisée (presque) sans effusion de sang.

a) la Glorieuse Révolution et le Bill of Rights

En 1689, le « Bill of Rights » ou Déclaration des Droits, est signé : il confère une série de droits fondamentaux aux sujets anglais (comme le droit de pétition), que ceux-ci peuvent désormais revendiquer face à l'État. Le Bill of Rights complète les dispositions judiciaires de l'Acte de l'Habeas Corpus (passé en 1679, mais que le catholique Jacques II n'avait pas respecté), véritable pilier des libertés publiques anglaises qui permet au juge d'exiger que la police lui amène la personne (le « corpus ») de celui qui a été emprisonné – obligeant ainsi le pouvoir exécutif à se justifier

¹⁵ John LOCKE, *Traité du Gouvernement civil*, trad. fr., Paris : Flammarion, coll. « Garnier-Flammarion », 1999 [1690].

face au pouvoir judiciaire (autrement dit : pas d'emprisonnement sans motif, toute personne doit savoir pourquoi elle a été arrêtée).

Mais ce n'est pas tout : le Bill of Rights étend également le domaine du pouvoir législatif et définit en réalité les grands principes de la monarchie parlementaire anglaise. Désormais, le Parlement anglais obtient le droit de voter le budget, se plaçant ainsi au-dessus de l'exécutif à qui il interdit les dépenses non prévues¹⁶. On ne saurait imaginer plus grand contraste avec l'absolutisme français qui triomphe à la même époque. Avec l'autonomisation relative des pouvoirs judiciaire et législatif et la limitation du pouvoir exécutif, 1689 marque un véritable renversement du système politique en Angleterre.

b) État, contrat social et libéralisme

Ceci se traduit chez Locke par une vision nettement plus optimiste de l'être humain et de ses capacités politiques et sociales. Pour le philosophe anglais, l'homme est avant tout un être raisonnable, capable de limiter ses passions et de tenir compte des intérêts d'autrui, de se comporter en « bon père de famille », sans chercher à nuire à ses voisins avec qui il peut trouver des solutions pacifiques. Au pire, s'il ne parvient pas à résoudre le conflit, il fera appel à une tierce partie qui n'a pas d'intérêt en jeu : ce sera le rôle du juge et des institutions judiciaires de l'État, conçu ici comme un appareil construit par les humains pour agir comme médiateur, capable d'imposer sa décision entre les parties.

Contrairement à ce qui se passe chez Hobbes, l'État ainsi envisagé ne représente pas une nécessité absolue, mais une solution avantageuse, à bénéfice mutuel. Les deux auteurs réfléchissent en termes de contrat social, mais celui imaginé par Locke est conclu entre l'ensemble des citoyens et le souverain, lui-même être raisonnable et responsable de l'intérêt de tous devant les citoyens – c'est un État « de droit », sous le règne de la loi (*rule of law*), qui respecte les biens et la personne du citoyen. Locke légitime ainsi la révolte : s'il arrive au roi de ne plus se comporter de manière raisonnable, les citoyens qui, eux, le sont restés, sont fondés à se réunir et à décider de changer de souverain. Dans le même esprit, le mandat des Parlementaires est limité dans le temps, ce qui les oblige à revenir régulièrement devant l'électorat pour reconquérir leur légitimité.

Pour Locke, la propriété aussi est un droit, conçu comme une sorte d'extension du droit à la vie. On voit là s'ouvrir ce qui est en train de devenir la doctrine politique sous-tendant l'économie bourgeoise : une liaison intime entre liberté individuelle et propriété privée. Locke ne donne donc pas seulement son expression philosophique à la Glorieuse Révolution : sa conception des libertés publiques, de l'individu comme être raisonnable, du contractualisme, du droit de propriété en font un auteur classique du libéralisme, qui exercera une profonde influence au siècle suivant, tant sur Voltaire que sur les Pères fondateurs des États-Unis d'Amérique.

¹⁶ Bernard MANIN, *op. cit.*, p. 215, cite J.R. POLE signalant que le contrôle ne devient effectif qu'à partir de 1760-1790, moment où les débats parlementaires sont rendus publics. Auparavant, la peur de la maison royale dominait encore les Parlementaires, de sorte que seule la décision collective était connue à l'extérieur, le *black-out* restant la règle pour ce qui concernait les délibérations. Au fur et à mesure de l'affaiblissement du pouvoir royal, la publicité est considérée comme une garantie sur les élus pour les électeurs.

5.3.3. Logique structurale et postérité

a) *logique structurale : contrat social et autoréférentialisme*

En termes de légitimation du pouvoir, l'approche contractualiste commune aux deux auteurs implique un dépassement très net de l'explication « religieuse », hétéroréférentielle, de l'État. Un discours laïcisé est en train de se mettre en place, qui tranche singulièrement par rapport aux conceptions dominantes de l'époque. La pensée politique s'affranchit du cadre théologique : l'homme se donne pour sa propre référence, sans présupposer ou nécessiter de garant supérieur et divin¹⁷.

Ceci n'empêche pas Hobbes et Locke de s'opposer radicalement quant aux termes et aux modalités du contrat social. L'État hobbesien est une machine collective qui naît de la volonté des citoyens, mais s'impose ensuite à eux de manière coercitive. À l'inverse, chez Locke, la dimension contractuelle engage le souverain et repose, en définitive, sur une pure convention sociale. Or, comme toute convention sociale, celle-ci peut être changée pour une autre convention par l'accord des citoyens entre eux. On peut dire, un peu comme Renan le dira de la nation, que l'État lockéen repose sur une volonté de vivre ensemble.

Par ailleurs, Hobbes a une conception tout à fait instrumentale de la religion, qu'il envisage comme un excellent moyen de contrôle social, une machine à fabriquer l'obéissance dont son système a besoin – il est même du devoir de l'État de veiller à être obéi, et donc de contrôler l'appareil religieux. Sur ce point, on l'a vu, Locke part de prémisses totalement différentes : l'homme est un être capable de raisonner, y compris sur Dieu et la religion. On doit cependant tempérer l'impression de tolérance universelle qui se dégage des principes énoncés par Locke : l'accès à la raison qui permet aux hommes de chercher à résoudre eux-mêmes leurs problèmes est, en pratique, fermé aux « papistes », qui sont réputés avoir renoncé à leur libre arbitre, donc à l'exercice de leur raison (qui a renoncé à sa liberté de penser ne saurait, par définition, être raisonnable et doit être dominé). Locke reste un personnage issu des guerres de religion et en porte la marque : la Glorieuse Révolution dépose Jacques II, dernier roi catholique d'Angleterre (pour installer sur le trône un orangiste, Guillaume II) et interdit aux souverains britanniques d'être ou d'épouser un catholique. Il n'en reste pas moins que les deux philosophes diffèrent profondément quant à leur rapport à la religion.

b) *postérité*

Dans une certaine mesure, on peut dire que les États-Unis mettront plus systématiquement en œuvre un imaginaire et une « anthropologie » (c'est-à-dire une conception de l'homme et de ses capacités) lockéens, tandis que l'Europe sera longtemps marquée par une conception hobbesienne du politique.

¹⁷ Dans la première moitié du siècle, le juriste hollandais GROTIUS, un des fondateurs du droit international, disait déjà que son raisonnement devait être valable « même si on se donnait pour hypothèse que Dieu n'existe pas » (« *etiamsi daremus non esse Deum* ») – c'est-à-dire tant pour les croyants catholiques, protestants ou juifs que pour les non croyants.

En 1620, les Pèlerins qui embarquent sur le *Mayflower* pour les côtes américaines sont des dissidents religieux qui fuient l'oppression religieuse dont ils sont victimes. À bord du bateau, ils prêtent serment de respect et de tolérance, en signant une sorte de pacte social qui contient une série d'engagements quant aux principes de gouvernement qu'ils adopteront une fois débarqués ; mais les Pèlerins se donnent aussi la liberté pour chacun de pouvoir interpréter la Bible comme il l'entend. L'épisode est inscrit profondément dans l'imaginaire américain, comme symbole fondateur de liberté et de tolérance religieuse.

Avec le *Mayflower* à l'esprit, on conçoit mieux pourquoi la pensée de Locke trouvera plus tard un terrain si favorable dans l'Amérique naissante. Le Pèlerin se voit comme un être raisonnable qui apprend à lire et à écrire pour se faire sa propre idée des Écritures, cherche à poursuivre lui-même son bonheur, entre parfois en opposition avec son voisin, mais peut aussi s'entendre avec lui. Dans un tel monde, le conflit, s'il n'est pas inévitable, n'est pas non plus une fatalité.

Par contraste, à la même époque, en 1648, est signé le Traité de Westphalie (connu aussi comme Traité de Münster, ou encore d'Osnabrück), qui remodèle la carte politique de l'Europe et met fin aux guerres de religion, sur le principe que chaque prince pourra imposer sa religion à son peuple (*cujus regio, ejus religio*). Le spectre de la guerre civile religieuse hante encore les négociations : la guerre de Trente Ans avait été un des conflits les plus meurtriers de l'histoire européenne. L'Allemagne a perdu plus de dix millions d'habitants, sur une population de seize millions, en trente ans, par la guerre et les épidémies¹⁸. Le Traité consacre un principe de souveraineté et d'obéissance, selon une logique hobbesienne. L'Europe ne deviendra « officiellement » tolérante sur le plan religieux qu'avec l'adoption de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme en 1948 par l'Assemblée générale des Nations Unies, trois siècles plus tard.

En poussant encore plus loin le raisonnement, on pourrait dire que, dans une logique hobbesienne, si l'homme est mauvais et naturellement porté à envier son voisin, il faut le désarmer ; en conséquence, la plupart des législations européennes restreignent le droit de porter des armes. À l'inverse, si on se donne une conception raisonnable, lockéenne de l'être humain, on entrave sa liberté en le privant de ce droit ; dans cet esprit marqué d'optimisme, le second amendement de la constitution américaine reconnaît aux citoyens un droit à l'autodéfense¹⁹, notamment vis-à-vis de l'autorité qui pourrait abuser de son pouvoir pour désarmer ses citoyens²⁰.

¹⁸ Arnaud BLIN, *1648, la paix de Westphalie et la naissance de l'Europe moderne*, Bruxelles : Éditions Complexe, 2006, p. 140.

¹⁹ « Une milice bien organisée étant nécessaire à la sécurité d'un État libre, le droit qu'a le peuple de détenir et de porter des armes ne sera pas transgressé. »

²⁰ Cela dit, il convient de rappeler que le taux d'homicide aux États-Unis est cinq à six fois plus élevé qu'en Europe occidentale entre 1995 et 2010. Cf. OFFICE DES NATIONS UNIES CONTRE LA DROGUE ET LE CRIME, *Étude mondiale sur l'homicide*, Vienne, pp. 104 et suivantes, en ligne : https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/statistics/Homicide/BOOK_Etude_mondiale_sur_lhomicide_2011_ebook.pdf (consulté le 1^{er} février 2017).

5.4 | Représentation et choix collectifs

Les auteurs qui nous occupent dans cette section ont élaboré une réflexion sur la représentation et la décision collective²¹. Comment prendre une décision collective pour que celle-ci soit juste ? Peut-on faire un choix collectif qui soit rationnel ?

Il existe de nombreux systèmes de décision collective, qui mettent en évidence une série de problèmes logiques et de paradoxes dont certains seront longtemps restés sans résolution. Au départ de la méthode de Borda (point 1), nous étudierons le paradoxe de Condorcet (point 2), sa confirmation par Kenneth Arrow (point 3), puis sa résolution par Amartya Sen (point 4).

5.4.1. La méthode du chevalier de Borda

C'est à l'époque des Lumières que des savants tentent pour la première fois de formaliser des systèmes de décision collective et d'évaluer leurs avantages réciproques. Le mathématicien, physicien et marin français Jean-Charles de Borda (1733-1799) travaille sur un système de vote pondéré qui tient compte de l'ordre des préférences de chacun des votants.

	Les candidats et leurs points			
Votants	<i>x</i>	<i>y</i>	<i>z</i>	<i>u</i>
A	4	3	2	1
B	4	3	2	1
C	2	4	3	1
D	3	2	1	4
E	2	4	1	3
Résultats	15	16	9	10

Dans notre exemple, il y a 5 votants (désignés par une lettre en majuscule, de A à E) et 4 candidats (désignés par une lettre en minuscule et en italique). Contrairement au monde réel, chacun des votants est présumé savoir ce qu'il veut avec clarté et précision. Il émet une préférence pour celui qu'il estime le meilleur candidat, en lui donnant le maximum de 4 points. Il donne ensuite 3 points au candidat qu'il classe second, 2 points à celui qu'il classe troisième, et enfin 1 point au quatrième et dernier candidat. Les votes sont alors additionnés et on obtient le total des votes par candidat²².

Notre explication fait ici référence à un système électoral, mais il pourrait tout aussi bien s'agir d'un problème judiciaire, sans que le raisonnement en soit affecté : les votants sont alors des juges siégeant à un tribunal et les « candidats » des décisions possibles pour l'affaire qui se présente à eux (par exemple : condamnation à mort, emprisonnement à vie, emprisonnement limité, acquittement).

²¹ Cf. Hugues LAGRANGE, « Théorie politique formelle », in Madeleine GRAWITZ et Jean LECA, *Traité de science politique*, vol. 1, Paris : Presses Universitaires de France, 1983, pp. 175-239.

²² C'est un système encore utilisé de nos jours, notamment pour le concours Eurovision de la chanson ou dans des championnats sportifs, avec des aménagements.

5.4.2. La méthode et le paradoxe de Condorcet

En 1785, Condorcet répond à Borda, dont la méthode pose selon lui un problème d'équité²³ : comme on le verra plus loin, il se peut très bien que le résultat du vote ne reflète pas vraiment la volonté des électeurs. Son propre système est basé sur une méthode comparative. Il ne prétend pas pour autant avoir résolu tous les problèmes de décision collective et prévoit même que sa solution mènera à une impasse dans un certain nombre de cas.

a) dépendance des choix premiers par rapport aux choix secondaires

Commençons notre raisonnement par apporter une légère modification à notre premier tableau :

	Les candidats et leurs points			
Votants	<i>x</i>	<i>y</i>	<i>z</i>	<i>u</i>
A	4	3	2	1
B	4	3	2	1
C	3	4	1	2
D	3	2	1	4
E	3	4	1	2
Résultats	17	16	7	10

Dans ce deuxième tableau, les votants C et E ont légèrement modifié leurs préférences (chiffres en gras et en italique dans le tableau). Ils ont chacun maintenu leur préférence *principale* (aussi bien C que E donnent 4 points au candidat *y* dans les deux tableaux), mais *ont modifié l'ordre de leurs préférences secondaires* :

$$\begin{aligned}
 & C \text{ (1^{er} tableau) : } y > z > x > u && E \text{ (1^{er} tableau) : } y > u > x > z \\
 \Rightarrow & C \text{ (2^e tableau) : } y > x > u > z && E \text{ (2^e tableau) : } y > x > u > z
 \end{aligned}$$

En faisant les totaux au bas des colonnes, on constate que cette modification a des conséquences sur le résultat : alors que, dans le premier tableau, le candidat *y* l'emportait d'une voix sur *x*, c'est désormais *x* qui l'emporte d'une voix sur *y*.

Pourtant, les préférences *principales* (entre *x* et *y*) des votants sont *identiques* dans les deux tableaux ! Changer les préférences secondaires des votants modifie la structure globale de préférence. Dit encore autrement, il y a une *dépendance des choix premiers par rapport aux choix secondaires*. L'ordre des priorités est resté identique d'un tableau à l'autre : quand on compare les préférences, on voit que C et E continuent de préférer *y* à *x*. Les préférences premières n'ont donc pas changé, ce sont

²³ Condorcet expose son paradoxe en 1785 dans son *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*. Le lecteur curieux pourra le consulter sur le site Gallica de la Bibliothèque nationale de France, à l'adresse <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k417181> (consulté le 1^{er} février 2017), ainsi que chez Hachette Livre, en partenariat avec la Bibliothèque nationale de France, 2016.

les glissements qui se sont produits à l'intérieur des préférences secondaires des votants qui ont modifié les résultats du scrutin.

Il y a là, dit Condorcet, une anomalie : des causes « extérieures », en quelque sorte, peuvent modifier le résultat d'une élection. Un mode de calcul vraiment équitable devrait tenir compte de ce problème en « neutralisant » cette influence exercée par les choix externes, les préférences secondaires.

b) transitivité des préférences

Le système imaginé par Condorcet consiste à comparer les résultats deux à deux, par paires de candidats. En effet, on devrait s'attendre à une *transitivité* des préférences :

Si $A > B$
 Et si $B > C$
 Alors $A > C$

La transitivité est cette propriété mathématique de certaines relations entre des termes. Si nous détenons, d'une part, une information sur la relation entre un premier et un deuxième terme (A et B) ainsi qu'une autre information sur la relation entre ce deuxième terme et un troisième terme (B et C), et que, d'autre part, ces deux premières informations nous permettent d'inférer la relation entre le premier et le troisième terme (A et C), la relation en question est dite transitive. Pour le dire encore autrement, la transitivité permet de passer par un terme intermédiaire (B) pour inférer une relation entre deux termes (A et C).

La transitivité des préférences exprimées par les votants devrait permettre de résoudre le problème de dépendance aux choix secondaires posé par la méthode de Borda. Or, dit Condorcet, la méthode de comparaison par paires va poser une autre série de problèmes. Dans un certain nombre de situations (d'ailleurs calculable, comme on le verra plus loin), on voit que *les préférences ne sont pas transitives*. Il y a, en réalité, *cyclicité des choix*.

c) cyclicité des choix

Imaginons les préférences suivantes :

l'électeur A préfère x à y et y à z ;
 l'électeur B préfère z à x et x à y ;
 l'électeur C préfère y à z et z à x

Exprimée en termes de grandeurs mathématiques (comme nous l'avons fait jusqu'à présent), on peut dire que :

A	$x > y > z$
B	$z > x > y$
C	$y > z > x$

CHAPITRE 5 POURQUOI VIVONS-NOUS ENSEMBLE ?

Comparons à présent les préférences deux à deux (par « paires ») dans ce tableau. On constate que :

$$\begin{aligned} x \text{ est préféré à } y \text{ deux fois, contre une fois } y \text{ à } x & \Rightarrow \mathbf{x > y} \\ y \text{ est préféré à } z \text{ deux fois, contre une fois } z \text{ à } y & \Rightarrow \mathbf{y > z} \end{aligned}$$

$\Rightarrow \mathbf{x > z ? \text{ NON !}}$

En vertu de la transitivité des préférences, on s'attendrait alors à ce que x soit préféré à z . Or, quand on fait le total des préférences pour la paire xz , z est en réalité préféré à x deux fois, contre une fois x à z . Quand on réaligne ces préférences, on se retrouve face à ceci :

$$x > y > z > x \dots$$

Et ainsi de suite : il n'y a pas de fin à la comparaison. Dans ce système de préférences, il y a *cyclicité* et *intransitivité* des choix. Le système est *indécidable*, il fait apparaître des choix *irrationnels*.

Ceci a des conséquences en termes d'équité. En réalité, le système favorise celui par qui on commence à compter : si c'est par x qu'on commence à compter, il l'emporte si on ne continue pas les comparaisons. Mais z pourrait tout autant prétendre à la victoire si on commençait à compter par lui et qu'on ne continuait pas.

d) comparaison des deux systèmes (Borda/Condorcet)

Tableau 1	Valeur des options (Borda)				Rangements (Condorcet)
	x	y	z	u	
Votants					
A	4	3	2	1	$x > y > z > u$
B	4	3	2	1	$x > y > z > u$
C	2	4	3	1	$y > z > x > u$
D	3	2	1	4	$u > x > y > z$
E	2	4	1	3	$y > u > x > z$
Résultats	15	16	9	10	$\mathbf{x > y > z > u}$

Tableau 2	Valeur des options (Borda)				Rangements (Condorcet)
	x	y	z	u	
Votants					
A	4	3	2	1	$x > y > z > u$
B	4	3	2	1	$x > y > z > u$
C	3	4	1	2	$y > x > u > z$
D	3	2	1	4	$u > x > y > z$
E	3	4	1	2	$y > x > u > z$
Résultats	17	16	7	10	$\mathbf{x > y > u > z}$

Dans ces deux situations, la méthode de Condorcet permet bien de résoudre le problème de dépendance des choix premiers par rapport aux choix secondaires posés par la méthode de Borda. En effet, malgré la modification des choix secondaires intervenus dans le passage au second tableau (chez les votants C et E), x est toujours préféré à y dans les deux situations. Là où la modification de choix secondaires entraîne chez Borda un changement dans le calcul du total des préférences qui influe sur le résultat final des élections (x gagne dans le premier tableau, y dans le second), la méthode de Condorcet neutralise ces préférences secondaires et déclare x gagnant dans les deux tableaux.

e) paradoxe de Condorcet

Imaginons à présent la situation suivante, réduite à 3 votants (A, B et C) et 3 options (x , y et z) :

Votants	Valeur des options (Borda)			Rangements (Condorcet)
	x	y	z	
A	3	2	1	$x > y > z$
B	2	1	3	$z > x > y$
C	1	3	2	$y > z > x$
Résultats	6	6	6	$x > y > z > x...$

Dans un tel tableau, la méthode de Borda ne permet pas de départager les candidats. Mais la méthode de Condorcet ne le permet pas non plus. Elle met en évidence une situation d'intransitivité et de cyclicité des choix. Pour l'une comme pour l'autre méthode, le résultat de l'élection est donc *indécidable*.

Comment se fait-il que, dans certains cas, la méthode de Condorcet résolve le problème de Borda (comme l'illustre la comparaison entre les deux tableaux initiaux) et, dans d'autres, en fasse apparaître un autre (l'intransitivité des choix dans le dernier tableau) ?

En fait, dit Condorcet, dès qu'il y a trois options et trois électeurs, il commence à y avoir un risque de faire apparaître, *dans certains cas*, des choix irrationnels. Il n'y a pas moyen d'agrèger les préférences individuelles de manière à aboutir à des préférences collectives. C'est le *paradoxe de Condorcet*. On peut en calculer la fréquence d'apparition : dans le cas le plus simple, avec trois options, il y a six choix ou ordres de préférence possibles :

- $x > y > z$
- $x > z > y$
- $y > x > z$
- $y > z > x$
- $z > x > y$
- $z > y > x$

Multiplié par trois électeurs, cela nous donne $6 \times 6 \times 6 = 216$ combinaisons possibles de préférences. *Certaines seulement* parmi ces 216 combinaisons donnent lieu à un paradoxe de Condorcet : au total, douze combinaisons sur 216, c'est-à-dire 5,56 % des occurrences (le tableau ci-dessus représente l'une de ces combinaisons). On dira que c'est le « risque » de voir apparaître ce paradoxe pour trois options et trois votants. Mais le chiffre s'élève très rapidement à mesure qu'augmente le nombre d'options : plus il y a de votants et d'options, plus le risque augmente²⁴.

f) paradoxe de Condorcet et modes de scrutin

Une réflexion intéressante à mener par rapport au paradoxe de Condorcet serait de se demander à présent quel est l'impact du mode de scrutin choisi sur le résultat final. Nous avons déjà vu qu'en cas d'intransitivité des préférences, le candidat par lequel on commence à compter a un avantage décisif sur les autres. Il en sera de même pour le choix d'un mode de scrutin particulier : il pourrait en effet désigner des vainqueurs différents.

Dans l'exemple suivant, un total de 21 votants expriment leurs préférences pour les 6 combinaisons possibles de 3 candidats x , y et z . Le tableau reprend le total de leurs votes pour chaque combinaison :

Choix (6 combinaisons)	$x > y > z$	$x > z > y$	$y > x > z$	$y > z > x$	$z > x > y$	$z > y > x$
Suffrages (Total = 21)	2	6	4	3	2	4

Vérifions d'abord que cette situation correspond bien au paradoxe de Condorcet, en comparant les votes pour les candidats deux à deux :

$y > x$: 11 votes sur 21, soit 52 %

$x > z$: 12 votes sur 21, soit 57 %

S'il y avait transitivité des préférences, on devrait avoir à ce stade $y > z$. Or, c'est le contraire qui se produit : on a bien $z > y$ pour une majorité de votants, 12 votants sur 21 (soit 57 %). Nous nous retrouvons dans une situation d'intransitivité et de cyclicité des choix, qui rend cette élection indécidable : $y > x > z > y...$ Tous les candidats pourraient prétendre avoir gagné ces élections, donc aucun n'a gagné.

La question que nous nous posons maintenant est la suivante : ce résultat change-t-il avec le mode de scrutin ? Nous envisagerons trois cas successifs correspondant à trois systèmes électoraux différents, et noterons à chaque fois le résultat.

²⁴ C'est un raisonnement analogue qui permettrait de limiter la théorie des avantages comparatifs de Ricardo : à partir de trois produits pour trois pays, apparaît un risque d'intransitivité des choix, et donc de répartition sous-optimale des ressources. Cf. *infra*, paragraphe « conclusions » de la section sur le théorème d'impossibilité d'Arrow.

1^{er} cas : système majoritaire à un tour (à l'anglaise). Un calcul au départ des données du tableau ci-dessus montre que :

- x est préféré 8 fois aux deux autres ;
- y est préféré 7 fois aux deux autres ;
- z est préféré 6 fois aux deux autres.

⇒ x l'emporte avec une majorité relative de $8/21 = 38\%$ des suffrages.

Rappel : pour plus de facilité, nous conserverons pour chacun de ces modes de scrutin l'hypothèse de choix prioritaires *fixes*, c'est-à-dire que nous supposons que les électeurs n'élaborent pas de stratégie électorale telle qu'ils puissent changer leur vote s'ils s'apercevaient qu'ils risquent de faire élire quelqu'un d'autre par leur préférence primaire.

2^e cas : système majoritaire à deux tours, avec un second tour ouvert aux deux premiers. Dans ce mode de scrutin :

- z , avec seulement 6 voix, est éliminé au premier tour ;
- x bénéficie de 8 voix acquises au premier tour et de 2 voix issues du report de voix venant des votants qui s'étaient exprimés pour z , et qui préfèrent x à y (cf. combinaison $z > x > y$), pour un total de 10 voix ;
- y bénéficie de 7 voix acquises au premier tour et de 4 voix issues du report de voix venant des votants qui s'étaient exprimés pour z , et qui préfèrent y à x (cf. combinaison $z > y > x$), pour un total de 11 voix.

⇒ y l'emporte au second tour, avec une majorité de 52 % (11 voix sur 21) après avoir obtenu 33 % (7 sur 21) au premier tour.

3^e cas : système proportionnel, dans une variante complexe (les votants ont deux choix, avec panachage possible). Dans ce mode de scrutin, on vote pour des paires de candidats (3 paires possibles). On compte ensuite combien de fois chaque candidat a été choisi au total, à l'intérieur de chaque paire, de manière à élire deux candidats. On obtient ainsi :

- la paire xy est choisie 6 fois (2+4) ;
- la paire xz est choisie 8 fois (6+2) ;
- la paire yz est choisie 7 fois (3+4) ;

Au décompte :

- z a été choisi 15 fois (8 fois dans la paire xz + 7 fois dans la paire yz) ;
- x a été choisi 14 fois (8 fois dans la paire xz + 6 fois dans la paire xy) ;
- y a été choisi 13 fois (7 fois dans la paire yz + 6 fois dans la paire xy).

⇒ z a le meilleur score absolu (c'est lui qui apparaît le plus souvent dans les paires choisies), et z et x sont élus.

Conclusion : chaque mode de scrutin fera élire un candidat différent :

- x l'emporte au vote majoritaire à 1 tour ;
- y l'emporte au vote majoritaire à 2 tours ;
- z/x l'emportent au vote proportionnel « panaché ».

Ainsi, selon le mode de scrutin privilégié, les 3 candidats peuvent être élus. Les mêmes données de base, le même résultat électoral, les mêmes électeurs exprimant les mêmes préférences individuelles feront gagner l'un ou l'autre candidat par un simple effet du système électoral qui sera appliqué²⁵.

Notons que nous n'obtenons ce résultat étonnant que parce que nous avons choisi un exemple d'application du paradoxe de Condorcet. Dans la plupart des cas, les choix « populaires » s'imposent quel que soit le système électoral.

Pour Condorcet, ce type de raisonnement qui permet de comparer les effets de la pondération des voix et du mode de totalisation des préférences constituait la science politique. Pourtant, un long silence fait suite à ses travaux, qui ne seront redécouverts et approfondis que bien plus tard par des économistes en quête de modèles de choix collectifs rationnels ou d'analyse multi-critères (le raisonnement restant identique).

5.4.3. Le théorème d'impossibilité d'Arrow

En 1951, l'économiste américain Kenneth Arrow (lauréat du Prix Nobel d'Économie en 1972) donne une confirmation mathématique du paradoxe de Condorcet, dans un certain nombre de conditions formelles caractéristiques des systèmes démocratiques. En allant à l'essentiel, on peut réduire ces conditions au nombre de trois :

- 1) Pareto-optimalité (cf. *infra*)
- 2) Indépendance par rapport à d'autres options²⁶
- 3) Non-intransitivité²⁷

Si ces conditions sont réunies, dit Arrow, la seule façon de prendre une décision collective est en réalité de recourir à un décideur unique, qu'il appelle un *dictateur*. En conséquence, il n'existerait aucun système de décision collective satisfaisant à un ensemble de conditions simples et démocratiques : la seule manière de s'en sortir serait de désigner quelqu'un qui mette de l'ordre. Dit encore autrement, ces conditions tenues pourtant pour essentielles à des choix démocratiques sont en réalité incompatibles : si on veut toutes les réunir à tout moment, le système ne fonctionnera pas²⁸.

Avant de revenir sur les conséquences de cette découverte, levons tout d'abord quelques difficultés liées aux conditions posées par Arrow, notamment la notion d'optimum de Pareto.

²⁵ Dans certains cas, changer le mode de scrutin peut même en réalité constituer le premier enjeu électoral. Cf. Jean-Benoît PILET, *Changer pour gagner ? Les réformes des lois électorales en Belgique*, Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles, coll. « Sociologie politique », 2006.

²⁶ La condition d'indépendance par rapport aux alternatives non pertinentes signifie que l'introduction d'une option supplémentaire z pour un électeur qui préfère x à y ne va pas changer ses préférences (l'amenant, par exemple, à préférer y à x).

²⁷ Autrement dit : transitivité.

²⁸ On peut encore l'exprimer autrement en faisant de l'absence de dictateur une condition supplémentaire du système initial et conclure alors à l'impossibilité d'un tel système.

a) équilibre Pareto-optimal

L'équilibre dit Pareto-optimal caractérise un état dans lequel tout changement dans l'allocation de biens ou de ressources (ou, *a fortiori*, de préférences individuelles) se ferait nécessairement au détriment d'au moins un individu. Si, pour tout individu i , x est préféré ou égal à y ($x \geq y$), il suffit d'un individu j préférant strictement x à y ($x > y$) pour que x soit effectivement préféré à y . Autrement dit, dans un système Pareto-optimal, il suffit d'un individu pour faire basculer la décision, si tous les autres s'équilibrent.

Supposons, par exemple, un groupe de 41 individus face au choix d'aller à la mer (x) ou à la montagne (y). Vingt d'entre eux préfèrent aller à la mer, bien que cette perspective les indiffère (c'est le sens de « préféré ou égal » dans notre paraphrase ci-dessus : $x \geq y$) ; et vingt autres préfèrent aller à la montagne, mais montrent la même indifférence ($y \geq x$). Dans une telle situation Pareto-optimale, il suffit de la stricte préférence en faveur de la mer ou de la montagne exprimée par le dernier individu (sur les 41) pour emporter la décision.

Or, même si elles ne donnent pas souvent l'occasion de s'en souvenir, les élections démocratiques répondent à cette condition. George W. Bush avait été élu en 2000 avec un très petit nombre de voix d'écart sur son rival Al Gore – 537 voix sur 6 millions de votants en Floride, voix d'ailleurs longtemps contestées et soumises à de nombreux recomptages, dans un district de l'État de Floride²⁹. Chaque voix a donc pesé pour élire le Président ; malgré le sentiment que peut avoir l'électeur d'être perdu dans la masse, il peut faire la différence.

b) contexte et conséquences

Il faut se souvenir qu'Arrow publie ses travaux dans un contexte politique marqué par la guerre froide. Alors que les États-Unis défendent les principes de la démocratie occidentale contre le communisme soviétique, le théorème d'impossibilité pose un véritable défi théorique.

Ce qui est vrai de l'agrégation de préférences individuelles ordonnées vaut en effet, *a fortiori*, dans d'autres situations analogues, notamment dans le monde économique. Si, par exemple, une entreprise doit choisir entre trois véhicules différents (les « candidats ») sur la base de trois critères (qui fonctionneront comme des « votants »), elle risque de se trouver face à un paradoxe de Condorcet qui rendra ce choix indécidable (intransitivité des préférences, cyclicité et irrationalité des choix). Mais elle sera en tout état de cause confrontée au théorème d'impossibilité d'Arrow³⁰. Dans ce cas, la seule manière d'en sortir sera d'imposer une règle de décision « dictatoriale » : on doit décider qu'un critère (agissant comme « votant »), quel qu'il soit, pèsera plus que les autres et permettra de trancher.

²⁹ Les élections présidentielles américaines ont en effet ceci de particulier qu'elles distinguent le vote populaire (le nombre de suffrages en valeur absolue pour l'ensemble du corps électoral) du vote des grands électeurs, gagnés quant à eux État par État. En 2000, Al Gore avait remporté le vote populaire, mais ce sont les grands électeurs qui ont fait basculer le vote (ce sera encore le cas de Hillary Clinton en 2016). Il a fallu un arrêt de la Cour Suprême des États-Unis pour arrêter les contestations sur le décompte en Floride et désigner un vainqueur, tout le monde acceptant la différence entre grands électeurs et vote populaire.

³⁰ Comme nous l'avons dit en note (cf. *supra*), on pourrait se servir ainsi du théorème d'impossibilité d'Arrow pour déconstruire la théorie des avantages comparatifs de Ricardo.

5.4.4. Amartya Sen

La situation est-elle si dramatique qu'a voulu le démontrer Arrow ? Est-il vraiment impossible de faire marcher un système de préférences collectives basé sur des conditions simples sans faire appel à un « dictateur » ? Hugues Lagrange nous montre que l'économiste indien Amartya Sen a prouvé que ce n'était pas le cas : de tels systèmes existent et fonctionnent bel et bien dans la réalité, grâce à une propriété essentielle des modèles représentatifs, leur caractère *délibératif*, qui exerce des effets structurants sur l'ordre des préférences et permet d'éviter les écueils des paradoxes d'Arrow et de Condorcet.

Amartya Sen est connu pour ses travaux sur la justice sociale (face à des enjeux de pauvreté et de distribution des richesses) et les procédures de décision collective³¹. Sa réflexion a grandement contribué à renouveler notre approche de la démocratie.

Sans entrer dans le détail de sa démonstration³², on peut dire que la solution de Sen consiste à assouplir les conditions formelles préalablement posées par Arrow comme caractéristiques des systèmes démocratiques :

- 1) La condition d'indépendance des choix individuels (par rapport aux alternatives non pertinentes) ne tient pas : en réalité, les choix sont *a priori* partiellement *dépendants* les uns des autres.
- 2) La condition d'intransitivité doit elle aussi être revue : en fait, la logique qui s'impose aux individus est *quasi transitive*. Ce qui opère cette quasi-transitivité, c'est le *débat* : débattre collectivement des options permet aux individus de les ordonner. Cette règle de choix décisive évite ainsi en pratique les effets du paradoxe de Condorcet.

En fait, la plupart des choix collectifs répondent à des *conditions d'admissibilité* des choix individuels qui suffisent à en expliquer le succès, sans nécessairement que nous nous en rendions compte. Dépendance *a priori* et quasi-transitivité des choix individuels constituent deux de ces conditions d'admissibilité. À ce stade, le débat collectif apparaît déjà comme un élément essentiel des procédures de décision collective.

Imaginons par exemple qu'un groupe soumette au vote trois projets différents pour passer ensemble une après-midi au grand air :

- 1) faire une balade à pied ;
- 2) faire une balade à vélo ;
- 3) faire une excursion à cheval.

Le groupe commencera par discuter de ces différentes options, de sorte que les préférences individuelles après la discussion risqueront d'être différentes de ce qu'elles étaient avant le débat collectif. Tel individu qui était sensible au critère du coût (le cheval, c'est amusant, mais c'est plus cher que, respectivement, le vélo et la marche à pied) changera peut-être d'avis quand il aura pris en compte le critère « poétique » (faire du cheval tous ensemble laissera un souvenir plus mémorable qu'une balade

³¹ Travaux qui lui ont valu d'obtenir le Prix Nobel d'économie en 1998.

³² Amartya SEN, « A Possibility Theorem on Majority Decisions », *Econometrica*, 34, 1966, pp. 491-499.

à pied, ou même à vélo). Par contre, un autre individu qui avait mis en avant le critère d'accessibilité (tout le monde sait marcher, mais tout le monde ne sait pas faire du vélo, ni *a fortiori* monter à cheval) verra son avis renforcé par le critère du coût, qui se superpose à lui (les préférences sont ordonnées de la même façon). D'autres participants, qui n'avaient pas pensé préalablement à ces critères, seront peut-être amenés à réorganiser complètement leurs préférences.

Bref, la seule discussion des options, la comparaison, la hiérarchisation, voire l'émergence de nouveaux critères aura un effet sur les préférences individuelles : la discussion collective fera naître un lien entre les différents choix. Les options vont s'ordonner les unes par rapport aux autres³³.

a) conditions d'admissibilité (1) : restriction sur les valeurs

Cette première condition d'admissibilité est atteinte lorsque, « pour tout triplet d'options (x, y, z), il y a au moins une option qui n'est jamais meilleure, moyenne ou pire et cela pour l'ensemble des individus qui ne sont pas indifférents entre les trois »³⁴. Autrement dit, il y a une cohérence qui fait qu'un même choix ne se retrouve pas à la fois éparpillé dans les possibilités de choix : par exemple, un choix pourrait être ou pire ou moyen, mais pas meilleur. Rappelons que dans le cas de paradoxe de Condorcet, chaque option est une fois meilleure, une fois moyenne, une fois pire et qu'il n'y a donc aucune cohérence entre les choix des votants.

b) condition d'admissibilité (2) : degré d'accord sur l'échelonnement

Mais Sen ajoute une autre condition qui va encore accentuer cet ordonnancement des préférences à travers le débat collectif : il faut, dit-il, qu'il y ait un certain *degré d'accord* sur la manière dont les options s'échelonnent³⁵. En termes plus sociologiques (qui ne sont pas ceux de Sen), on pourrait dire que les choix opérés par les individus sont « socialement construits ». En réalité, aucune procédure de décision collective ne peut s'expliquer sans renvoyer, d'une manière ou d'une autre, à un (pré)accord sur la manière dont on peut échelonner des préférences.

Le phénomène est particulièrement visible dans la vie politique, où les choix sont très souvent ordonnés selon un critère privilégié : l'échelonnement gauche-droite, qui s'impose à tous les systèmes politiques. Tout choix politique serait en effet rendu difficile si chaque individu avait en permanence à l'esprit les quatre grandes questions sans tenir compte de la manière dont le débat public les a préordonnées. En pratique, une question dominera souvent l'agenda, et il y a de fortes chances pour qu'elle polarise l'opinion selon un échelonnement gauche-droite.

Pour illustrer ce phénomène, revenons un instant sur nos matrices structurales. Au moment de poser le clivage doctrinal égalitarisme/élitisme en lien avec le

³³ Avant Sen, Pierre Favre et Frédéric Bon avaient déjà proposé une explication comparable : dans la réalité, l'hypothèse de base qui posait que les électeurs étaient isolés dans leurs choix et insensibles aux opinions des autres ne correspondait pas à la réalité du débat politique normal dans toute collectivité. Pierre FAVRE, *La décision de majorité*, Paris : Presses de Sciences Po, 1976 ; Frédéric BON, « Qu'est-ce qu'un vote ? », *Histoire*, 2, 1979, pp. 105-121.

³⁴ Hugues LAGRANGE, « Théorie politique formelle », *op. cit.*, p. 194.

³⁵ Cet accord limité apparaît quand il existe une paire d'éléments, par exemple {x, y} tels que $x \geq y$ pour tout individu *i*.

quatrième quadrant (« distribuer »), nous avons vu, avec Bobbio, que l'opposition gauche-droite correspondait en définitive à l'application du critère d'égalité : peut-on, comme le pense la droite, s'accommoder d'un certain niveau d'inégalités, et lesquelles ? faut-il au contraire, comme le propose la gauche, tâcher de les réduire, et jusqu'à quel point ? Mais cet échelonnement gauche-droite en termes d'égalité peut tout aussi bien être placé sur chacune des trois autres questions (appartenance – participation – production) : ce sera alors l'axe principal qui ordonnera les options qui se posent aux individus. Pour le dire encore autrement, il y a, dans le débat politique, un certain accord sur l'échelle gauche-droite en tant que mode d'ordonnement des options, quel que soit le clivage envisagé. Cet accord permet aussi la priorisation des questions et des dimensions.

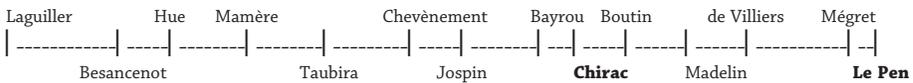
Prenons quelques exemples :

- Les citoyens privilégiés qui, au XIX^e siècle, disposaient du droit de vote n'avaient pas mis la question de la distribution des richesses en tête de leurs priorités : leur problème numéro un était alors celui de la place de l'Église dans l'État. Mais ce clivage opposait déjà une gauche et une droite, sur la question de l'égalité : il s'agissait de savoir si les dignitaires ecclésiastiques étaient des citoyens comme tout le monde (selon le point de vue « anticlérical » de la gauche libérale), ou constituaient au contraire une sorte d'« élite » bienfaitrice justifiant un traitement différencié (comme le pensait la droite catholique conservatrice). Le curseur gauche-droite s'est depuis lors déplacé : la mise à l'avant-plan des questions de pauvreté et de justice sociale a fait émerger de nouveaux acteurs politiques marqués à gauche (socialistes, communistes, sociaux-démocrates) qui ont en conséquence rejeté à droite l'ancienne gauche libérale, tandis que la droite catholique reprenait elle-même à son compte certains de ces enjeux, avec pour effet de revenir vers le centre ou le centre-gauche. Les préférences et les doctrines se sont ainsi réordonnées au fil du temps, en fonction des nouvelles priorités politiques (de nouvelles questions passant à l'avant-plan), mais toujours selon l'échelonnement gauche-droite sur lequel un certain degré d'accord préexistait.
- Sur le clivage Capital-Travail, on sait que la gauche propose une politique visant à réduire les inégalités et à redistribuer davantage aux travailleurs. Mais la réponse de la droite ne se situe pas prioritairement sur le même clivage : le problème, disent-ils, est en réalité celui de la *production* de richesses, et seul le *Marché* peut garantir une production suffisante sans laquelle il n'y aurait même pas de redistribution à envisager – selon cette logique, la gauche, en voulant planifier l'économie, produirait même davantage d'inégalités. Ici aussi, c'est un échelonnement gauche-droite qui rend les préférences plus lisibles : sur le plan analytique, les oppositions doctrinales traversent deux quadrants, mobilisent deux logiques politiques, mais il est possible d'ordonner ces logiques sur une échelle gauche-droite pour laquelle il existe un degré d'accord préalable.
- À l'intérieur du clivage Marché-Terroir, le pôle Terroir oppose ceux pour qui il s'agit d'une réalité avant tout locale, à ceux qui l'élargissent à la planète entière, voire aux générations futures, sur la très longue durée. Selon l'extension donnée au Terroir, on s'accommodera ainsi de différents niveaux d'inégalité. Ici comme dans nos exemples précédents, une échelle gauche-droite est à l'œuvre : elle permet d'ordonner les différentes positions au sein d'un univers doctrinal, en l'occurrence celui de l'écologie politique.

Parce qu'elle ouvre un processus délibératif de grande ampleur qui permet aux individus de réordonner leurs préférences, une campagne électorale travaille les clivages en profondeur et change les priorités politiques. À ce niveau, l'échelonnement gauche-droite constitue la clé de lecture majoritaire du système : grâce à ce degré d'accord préalable, il devient plus aisé aux individus d'ordonner leurs préférences sans qu'apparaissent des phénomènes de cyclicité et d'intransitivité des choix.

On en a un bon exemple avec le deuxième tour des élections présidentielles françaises de 2002, qui avaient vu s'opposer le Président sortant Jacques Chirac et l'*outsider* d'extrême droite Jean-Marie Le Pen. C'est l'échelonnement gauche-droite qui a expliqué le report des voix des électeurs de gauche sur Chirac : quand on essaie de situer les candidats sur une échelle continue qui correspond à la manière dont les préférences s'étaient ordonnées au premier tour, on voit bien que les électeurs de Besancenot, de Robert Hue ou d'Arlette Laguiller avaient comparativement moins de chemin à parcourir pour rejoindre la position occupée par Chirac qu'ils n'en avaient pour se déplacer à l'autre pôle du spectre politique, où se situait Le Pen :

GAUCHE



DROITE

À cet égard, il est symptomatique que la majorité des électeurs d'Arlette Laguiller (la plus à gauche sur ce spectre) ait choisi d'enfreindre les consignes de vote de leur candidate en reportant malgré tout leurs voix sur Chirac au second tour : ils n'ont pas partagé le point de vue du parti de celle-ci, Lutte Ouvrière, selon lequel la proximité des candidats à l'autre bout de l'échelle les rendait indiscernables, et ont au contraire fait valoir qu'il valait mieux élire un candidat certes à droite, mais relativement plus à gauche (ou moins à droite) que Le Pen³⁶.

À la limite, tout se passe comme si les écarts gauche-droite pouvaient être gradués et mesurés : ils permettent d'ordonner les préférences et d'éviter les problèmes de cyclicité ou de transitivité.

c) conclusion : construction sociale des choix collectifs

Les choix ne sont pas indépendants les uns des autres : non seulement l'existence ou l'émergence d'autres choix au cours du débat modifient les préférences, mais il y a déjà en réalité une forme de préaccord dans la manière dont les préférences sont échelonnées. Chacun va, en quelque sorte, accepter cet échelonnement comme mode d'organisation de sa pensée.

En pratique, ce phénomène résout les paradoxes de Condorcet et d'Arrow : la réunion des conditions d'admissibilité de Sen (dépendance partielle, quasi-transitivité,

³⁶ On peut se demander si le même échelonnement jouerait en faveur d'un(e) candidat(e) de gauche au second tour d'une élection qui le ou la verrait s'opposer à Marine Le Pen. Comment les électeurs mesureraient-ils l'écart qui séparerait ces candidats ? Pour un électeur de droite, le chemin à parcourir sur cet axe serait-il plus court vers la droite (Le Pen) ou vers la gauche ?

degré d'accord sur l'échelonnement) montre que les classements réellement retenus éliminent 70 % des choix théoriquement possibles et donnent un choix collectif acyclique. Le débat collectif permet donc en réalité d'écarter les choix qui ne tiennent pas compte de l'échelonnement³⁷.

Tout se passe comme si on ramenait du multidimensionnel (une carte de choix sur plusieurs axes entrecroisés) à une seule dimension. Ce qui compte sera ce qu'on dispose à l'avant-plan comme système d'échelonnement. C'est l'axe gauche-droite qui permet cet échelonnement dans la plupart des systèmes politiques, et c'est le débat qui sert à construire collectivement du choix. La discussion sur les positionnements politiques « fabrique » un rangement social « objectif », dans le sens où ce rangement est socialement construit.

De nouveau, on peut comprendre ce mécanisme par analogie avec le langage. Si celui-ci permet de signifier quelque chose et de communiquer entre nous, c'est parce qu'il est une institution sociale. Mais, comme toute institution, la langue n'est pas figée ; au contraire, elle évolue en permanence. Le langage préexiste à l'usage qu'on en fait, mais il change aussi avec les pratiques : de nouveaux découpages apparaissent qui finissent par modifier nos représentations et affecter la langue. De même, un certain degré d'accord sur l'échelonnement des options préexiste à l'expression de nos préférences politiques, qui s'inscrivent ainsi dans un cadre déjà donné ; mais les échelles évoluent en permanence sous l'effet de la discussion collective : sans nous en rendre compte, nous fabriquons en permanence le débat politique comme celui-ci façonne en retour nos préférences.

5.4.5. Logique structurale : une combinatoire et ses limites

Nous pouvons à présent revenir sur un point délibérément laissé de côté dans le chapitre 3 qui présentait notre démarche structurale.

Sur le plan paradigmatique, la matrice que nous avons construite autorise un grand nombre de combinaisons au départ de 4 grilles comprenant chacune 4 positions possibles. La situation se complique encore en faisant intervenir le plan syntagmatique : l'ordre dans lequel les éléments sont combinés n'est pas indifférent, puisqu'il traduit l'idée même de priorité politique (cf. section 3.6).

Le nombre de combinaisons possibles donne le vertige. Raisonnons de manière inductive : si on considère que chaque matrice est une urne comportant 4 boules, le problème est de constituer une séquence de 4 boules tirées obligatoirement parmi les 4 urnes. Dès lors :

- la première boule (à l'avant-plan) sera l'une des 16 boules qu'il est possible de tirer parmi les 4 urnes disponibles à l'ouverture (4×4) ;

³⁷ Pour prendre un exemple tiré à nouveau du cas des élections présidentielles françaises de 2002, un électeur qui dirait préférer Robert Hue à Olivier Besancenot, Besancenot à Philippe de Villiers, mais de Villiers à Mamère ferait étrangement l'impasse sur l'échelonnement gauche-droite. Il y a fort à parier que son choix sera écarté ou fortement minorisé dans le débat collectif, qui donne quant à lui un ordre acyclique aux options : Besancenot est plus à gauche que Robert Hue, et Mamère plus à gauche que de Villiers, ce qui rend difficilement justifiable tout choix de celui-ci entre les trois autres.

- la deuxième boule sera l'une des 12 boules restantes : il reste 3 urnes, avec 4 boules possibles par urne (3×4) ;
- la troisième boule sera l'une des 8 boules restantes (2 urnes, 4 boules par urne) (2×4) ;
- la quatrième boule sera l'une des 4 de la dernière urne (1×4).

On a donc : $(4 \times 4) \times (3 \times 4) \times (2 \times 4) \times (1 \times 4) = 16 \times 12 \times 8 \times 4 = 6\,144$ positions possibles³⁸.

Qu'on se rassure, la situation observée dans la réalité politique ne sera cependant jamais aussi complexe, et ce pour plusieurs raisons. Premièrement, il en va de la logique structurale même : les positions dans la matrice tendent, par définition, à se polariser, de sorte qu'un groupe dominant justifiant sa position au moyen d'un syntagme particulier amènera plus vraisemblablement les groupes dominés à adopter, comme en reflet inversé, un syntagme qui le contredit (d'où, comme on l'a vu, les positions privilégiées marquées d'une (X) et d'un (-) dans nos matrices).

Ensuite, certaines positions, sans être impossibles, sont toutefois plus difficiles à défendre (comme la combinaison Marché-holisme, ou Église-autoréfentialisme). Même si on peut faire confiance en l'imagination politique des hommes pour créer des justifications qui collent à ces possibilités minoritaires, on peut les considérer comme de pures possibilités – ce que le structuralisme appelait des « cases vides ».

Mais il y a une dernière série de raisons pour lesquelles toutes les combinaisons ne seront pas équiprobables dans un système politique donné : l'ordonnement et l'échelonnement des préférences. Or, celles-ci, on vient de le voir avec Sen, sont pour une large part interdépendantes et construites par la discussion collective. Intervenir dans le débat politique, c'est s'inscrire dans un champ dont les possibilités sont déjà largement données avant même de pouvoir y prendre position. S'il reste aux acteurs une part d'invention, elle ne peut, sous peine d'être inaudible ou non pertinente, que tenir compte des positionnements existants.

5.5 | Le triomphe du système représentatif

Maintenant que nous avons vu, avec Sen, que les paradoxes du choix collectif soulevés par Condorcet et Arrow trouvent leur solution dans la pratique du débat et de la discussion, nous pouvons reprendre sur d'autres bases le raisonnement de Bernard Manin par lequel nous avons commencé ce chapitre sur la légitimité et la représentation.

Pourquoi les systèmes représentatifs continuent-ils leur extension mondiale depuis leur invention ? En 1774, seuls le Royaume-Uni et quelques cantons suisses connaissaient un système représentatif. En 2017, plus de la moitié des États membres de

³⁸ On peut arriver à ce résultat par un raisonnement plus déductif. L'ensemble des priorités possibles pour quatre composantes pouvant se combiner sans se répéter représente une permutation et s'élève à $4!$, c'est-à-dire à 24. La grille complète présenterait donc ces $4!$ permutations possibles multipliées par le nombre de positions exposant le nombre d'axes, soit : $(4!) \times 4! = (256) \times 24 = 6\,144$ positions possibles.

l'ONU peuvent s'en réclamer, y compris ceux qui prétendent fabriquer leur légitimité contre l'Occident.

C'est, par exemple, le cas de l'Iran qui en 1979 dès la prise du pouvoir par Khomeiny et les Gardiens de la Révolution, organise un référendum et crée dans la foulée un système constitutionnel au moins partiellement représentatif, avec un Parlement élu et un gouvernement dont les décisions sont soumises à un Conseil des Gardiens de la Constitution.

La Chine demeure une exception notable à cette expansion (comparée à l'Inde, plus grande démocratie du monde). Cette résistance s'explique partiellement par des raisons historiques : les Chinois sont marqués par une peur de l'Occident qui se traduit par une méfiance à l'égard du système représentatif et de ses conséquences en termes de légitimation populaire. En 1839, l'Empereur tente de mettre fin à l'introduction d'opium en Chine, pénalisant ainsi les nations européennes (et d'abord le Royaume-Uni) pour qui il s'agissait d'un commerce très lucratif. Cette politique à la fois protectionniste et moraliste débouche sur deux conflits armés connus sous le nom de guerres de l'opium, qui amorcent le déclin de l'Empire de Chine. Au début du XX^e siècle, les élites politiques et administratives sont corrompues, notamment par l'opium. La proclamation de la République en 1912 ne met pas fin à l'instabilité, et la Chine ne commence véritablement à se reconstruire qu'avec la révolution sociale de 1949. Depuis 2011, l'organisation d'élections municipales montre que la Chine n'est pas complètement fermée à une évolution de son système politique (tout en contrôlant à la fois les candidats et les campagnes électorales, contrairement aux principes repérés par Bernard Manin).

Qu'est-ce qui explique un tel triomphe du système représentatif ? Avant d'analyser la réponse de Manin à cette question, nous ferons un bref détour par la réflexion pré-révolutionnaire développée par l'abbé Sieyès.

a) **abbé Sieyès (1748-1836), Qu'est-ce que le Tiers-État ? (1789)**

Dans *Qu'est-ce que le Tiers-État ?* publié la veille de la Révolution française, l'abbé Sieyès donne trois arguments en faveur du système représentatif :

- 1) un système moderne doit désigner un corps de citoyens élus qui sera un *intermédiaire* entre les citoyens et la machine de décision. Pendant leur mandat, ces citoyens élus auront de grandes libertés, mais devront aussi rendre des comptes ;
- 2) le seul fait de la désignation confère une certaine *sagesse* aux élus : ils savent que le peuple est derrière eux et les regarde. Le fait d'avoir des comptes à rendre a un effet transformateur sur l'élu ;
- 3) le fait de vivre dans une société commerçante empêche les citoyens de consacrer tout leur temps à la chose publique : la représentation leur permet de déléguer cette tâche à une catégorie de citoyens qui s'occupera de politique à leur place. Pour reprendre le vocabulaire qui sera celui de Durkheim un siècle plus tard, dans une société marquée par une forte division du travail, tout le monde tend à se spécialiser et à devenir compétent dans un domaine particulier. Il en va ainsi de la politique : la division du travail politique permet de déléguer à des

personnes qui prendront les décisions à notre place. Les citoyens agissent alors un peu comme les clients face à leur garagiste, selon la comparaison du politologue Guy Hermet : on ne sait peut-être pas ce qu'il y a dans le moteur, mais on est content que la voiture roule et quand on n'est pas content, on change de garagiste.

Le pamphlet de l'abbé Sieyès exerça une influence considérable sur l'émergence du Tiers État comme acteur politique et donna un coup d'accélérateur au processus révolutionnaire. Sa réflexion alimenta durablement ceux qui essaient de développer le système représentatif.

b) deux sens de la représentation selon Manin

Bernard Manin oppose deux sens de la représentation politique :

- 1) Au sens *mimétique*, la représentation se fonde sur un rapport d'imitation entre le représentant et le représenté. Une photographie nous représente correctement si elle nous ressemble, si elle nous « rend présent ». Quand un homme politique s'identifie à ses électeurs (« Moi aussi, je partage vos craintes », « Moi aussi, j'ai travaillé à l'usine », « Ça m'indigne tout comme vous »), c'est ce type de représentation qu'il met en œuvre.

En ce sens du terme, représenter, c'est « être comme » : « il est comme nous, il va bien nous représenter ». On qualifie souvent de *populisme* l'attitude politique qui consiste à se reposer exclusivement sur ce mode de représentation mimétique.

- 2) Au sens *juridique*, le représentant est vis-à-vis du représenté comme un tuteur vis-à-vis d'un mineur : il détient une capacité juridique que n'a pas le mineur, mais aussi une autorité morale qui le place, par exemple, au-dessus des désirs immédiats de l'enfant. Le représentant est censé être à la fois plus compétent et plus sage que le citoyen qui l'a élu. Ce mélange d'expertise et d'autorité est aussi celui que l'on accorde aux notaires et aux banquiers, capables de prendre des décisions dans notre intérêt sur des bases techniques qui peuvent nous échapper, mais dont nous ne doutons pas du bien-fondé.

En ce sens juridique du terme, représenter, c'est « être mieux ». Quand un homme politique invoque la complexité d'un dossier pour justifier des décisions importantes, c'est ce type de représentation qu'il active (« Je sais que ce programme imposera des sacrifices douloureux, mais c'est plus compliqué que vous ne croyez, c'est la meilleure manière de redresser la situation économique de ce pays / de garantir le système de retraites », etc.). À l'inverse du sens mimétique, il débouche sur une forme d'*élitisme* : en raison de leur compétence, les hommes politiques seraient supérieurs aux personnes ordinaires.

Ce double jeu instaure un rapport dialectique entre populisme et élitisme qui se traduit par une attitude en miroir chez les électeurs. Ceux-ci demandent en effet à leurs élus d'être « comme eux », mais aussi de devenir experts et de prendre des décisions informées et sérieuses. Pour Bernard Manin, la « magie » du système représentatif tient au fait qu'il est toujours possible, tant pour les électeurs que pour les représentants, de basculer d'une logique à l'autre. En particulier, l'homme politique va tenter de jouer de cet écart et en même temps de le réduire.

c) les trois valeurs de la liberté politique (A. Sen)

Pour terminer cette section, on peut compléter l'analyse de Manin de la « magie » du système représentatif par quelques mots sur les trois valeurs que l'économiste Amartya Sen associe à la liberté politique et qui, selon lui, expliquent également son succès en tant que revendication poursuivie par les communautés politiques :

- 1) La liberté politique a tout d'abord une *valeur intrinsèque* : elle fait partie de la liberté humaine en général. La participation politique est une reconnaissance de la dignité de la personne. En ce sens, l'absence de liberté politique est une privation majeure³⁹.
- 2) Ensuite, la liberté politique revêt une *valeur instrumentale*, dans le sens où elle constitue un instrument qui permet de modifier les conditions de vie des individus. Elle « amplifie » l'écoute accordée aux gens : les citoyens attendent de l'élu qu'il se montre efficace dans la défense de leurs revendications. Les études économiques de Sen montrent que la démocratie a permis par endroits d'arrêter la famine de masse : quand les sujets politiques deviennent des électeurs, les gouvernants ne peuvent plus courir le risque d'une rébellion généralisée. Il s'oppose ainsi à l'idée parfois entendue selon laquelle la démocratie serait un luxe coûteux et une priorité très relative dans des pays marqués par l'extrême pauvreté.
- 3) Enfin, la liberté politique est une valeur que Sen qualifie de *constructive*. Nous retrouvons ici la logique de débat collectif qui nous a permis de sortir des paradoxes de Condorcet et d'Arrow : un système démocratique est un système où on accepte que le débat nous construise, et où nous organisons notre pensée en écoutant les autres. Nous y structurons nos priorités en fonction des préférences et des priorités exprimées par autrui. Des trois valeurs distinguées par Sen, c'est celle sur laquelle il insiste le plus.

« Troisièmement [...] la politique de la démocratie donne une chance d'apprendre les uns par les autres, et aide la société à donner forme à ses valeurs et à ses priorités. Même l'idée de "besoins", qui inclut la compréhension des "besoins économiques", requiert une discussion publique et un échange d'informations, de points de vue et d'analyses. Dans ce sens, la démocratie a une fonction *constructive*, qui s'ajoute à sa valeur intrinsèque pour la vie des citoyens et à son importance instrumentale dans les décisions politiques.⁴⁰»

Ce sont ces valeurs associées à la démocratie qui font de celle-ci, selon Sen, une revendication à prétention universelle.

Un regard sur l'évolution des conditions de vote en Europe fait vite apparaître ces trois éléments. Le suffrage universel pur et simple correspondait à une revendication de démocratie à la fois pour sa valeur intrinsèque (participer à la vie politique constitue une valeur en soi), instrumentale (obtenir le moyen de faire voter des lois pour asseoir un ensemble de revendications), mais aussi constructive : on accepte au moins le principe que le point de vue exprimé par les adversaires politiques a eu la possibilité de faire évoluer notre opinion, et que notre propre point de vue

³⁹ Amartya SEN, *La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident ?*, trad. fr., Paris : Payot, 2005 [1999 et 2003], pp. 65-66.

⁴⁰ *Ibid.*

risque de ne pas être retenu comme tel et sera peut-être modifié – autrement dit, on s’ouvre à l’épreuve de la discussion. Le suffrage universel a modifié en profondeur les rapports politiques entre individus : ils se font de citoyen à représentant et non plus de dominé à dominant. Ainsi, à partir du moment où le monde ouvrier fait l’objet d’une représentation politique, la répression à son égard se fait moins brutale : il a désormais un interlocuteur à qui s’adresser et qui l’écoute peu ou prou.

5.6 | Une autre approche du militantisme politique : *Le Délire logique* de Paul Nothomb (1948)

Résistant communiste et écrivain, Paul Nothomb (1913-2006) est l’auteur d’un roman perturbant, *Le Délire logique*, paru après la guerre (1948)⁴¹. Il y livre, sous une forme romancée (quoique relativement transparente), un témoignage sur son comportement face à la torture par la Gestapo : voulant à tout prix sauver ses camarades, il simule une adhésion au nazisme face à ses bourreaux et se montre à ce point convaincant qu’il se laisse emporter jusqu’au délire par sa conversion politique.

Le Délire logique donne un éclairage singulier sur le militantisme politique au XX^e siècle et constitue aussi une illustration particulièrement dramatique des phénomènes psychologiques liés à la servitude volontaire et au transfert par l’individu de sa propre responsabilité : quels sont les ressorts qui permettent de passer en une nuit du communisme au nazisme ?

Paul Nothomb est membre de la famille Nothomb, famille de magistrats et de notables qui s’est particulièrement illustrée dans l’histoire de Belgique. Son père, Pierre Nothomb (1887-1966), était un catholique conservateur et nationaliste, fondateur du mouvement *La Grande Belgique* qui visait à annexer le Grand-Duché de Luxembourg et à « belgifier » Aix-La-Chapelle après l’annexion de la Ruhr. À l’âge de 16 ans, élève au collège jésuite Saint-Michel à Bruxelles, Paul se révolte et prend l’exact contre-pied de tout ce que représente la figure paternelle : il devient athée, progressiste et communiste. Après la rupture avec son père, il s’engage dans l’aviation de l’armée belge, avant d’être démasqué comme « agent soviétique ». Son père parvient cependant à étouffer le scandale et éloigne Paul à l’étranger pour un temps, mais celui-ci, dès son retour en 1936, s’engage comme volontaire auprès des troupes républicaines en Espagne, où il met à profit ses compétences de pilote pour constituer une escadrille au côté d’André Malraux. Sérieusement blessé, il rentre en Belgique en véritable héros. Le Parti communiste lui confie alors la préparation de l’entrée en clandestinité du PC belge avant l’invasion allemande.

5.6.1. *Le Délire logique* : servitude volontaire et militantisme politique

En 1943, alors qu’il est à la tête d’un réseau de résistance, il se fait arrêter par la police secrète militaire allemande. Après une journée de torture patiente et méthodique, à la matraque, ce parfait héros, tout stalinien convaincu et « bolchevik de fer » qu’il croyait être, craque physiquement et nerveusement : lui qui avait

⁴¹ Paul NOTHOMB, *Le Délire logique*, Paris : Gallimard, 1948 ; rééd. Paris : Phébus, 1999 (c’est à cette édition que nous ferons ici référence).

supporté quarante heures de marche en Espagne avec une fracture ouverte se révèle incapable d'encaisser les coups de ses tortionnaires. Alors qu'il sait qu'il ne supportera pas le prochain coup, il lève la main, selon la consigne, pour signifier qu'il va parler, mais est sauvé par un coup de téléphone providentiel qui détourne l'attention des soldats et met fin à sa première journée de torture. Seul dans sa cellule, il sait qu'il ne résistera pas à une nouvelle séance et parlera au premier coup.

Face à cette situation sans issue, il songe alors à une ruse de la dernière chance : faire croire à ses bourreaux qu'en réalité, il est devenu nazi, qu'il a supporté la torture pour les convaincre de sa grande force de caractère et ne pas donner l'impression qu'il craquait trop rapidement sous la pression. Ce plan est totalement désespéré : « Hubert »⁴² sait qu'il sera tout aussi incapable de jouer la comédie et de composer ce personnage que de ne pas parler sous les coups. Pourtant, il n'y a pas d'autre solution à son dilemme, une trahison doit s'accomplir : « *Si tu restes fidèle à tes idées, tu trahiras tes amis. (...) Si tu restes fidèle à tes amis, tu trahiras tes idées* » (p. 60).

C'est alors qu'il trouve la solution : s'il est incapable de simuler, il devra littéralement *se convertir* au nazisme. Il y a, dans cette conversion, une évidente et véritable composante *délinquante* : « Une telle conversion, à la fois immédiate et sincère, ne pouvait s'imaginer que dans un état de démente, tout au moins partiel » (p. 60). Mais sans le concours d'une certaine composante *logique*, la conversion ne peut pas non plus réussir : en une nuit, Paul va ainsi s'auto-persuader de la supériorité du national-socialisme sur le communisme et de la nécessaire défaite, idéologique et militaire, de ce dernier.

« Tous ces faux arguments, toutes ces raisons spécieuses que son intelligence – esclave encore frémissante – lui fournissait, Hubert les saisissait avidement, se les répétait jusqu'à l'obsession. Dans son inconscience, il s'en saoula avec la volonté désespérée de ceux qui, trop faibles pour une entreprise téméraire, cherchent à se donner de l'assurance par une ivresse calculée. » (p. 63)

Le matin, Paul demande à être emmené chez un officier supérieur : il se fait alors le partisan du nazisme et tient un discours défaitiste d'autant plus stupéfiant qu'il en est lui-même totalement convaincu. Pourtant, quand on lui enjoint de parler pour prouver sa bonne foi, il esquive habilement l'épreuve, donne le change et ne livre que des informations inutiles, mensongères ou déjà connues de l'occupant. Lui-même en vient à ignorer pourquoi il ne donne pas plus d'informations à ses nouveaux alliés. Pourquoi s'obstiner à encore protéger les communistes ? Paul s'invente alors des raisons « supérieures » de dissimuler ce qu'il sait : s'il ment, c'est, se dit-il, pour de pures considérations d'efficacité – préserver la « valeur de choc » de sa conversion pour que celle-ci, une fois connue à l'extérieur, ait le maximum d'impact et ne soit pas suspecte d'insincérité...

« Son cerveau, formé (...) à l'école totalitaire, ne parvenait pas à résoudre la contradiction entre ses sentiments national-socialistes et ses actes diamétralement opposés. Quand il y réfléchissait, il ne comprenait pas sa conduite. Certes sa conversion n'avait été que l'ultime barrage jeté par son désespoir entre son

⁴² *Alter ego* de Paul Nothomb, dans *Le Délire logique*.

corps torturé et les corps intacts de ses amis. Mais cela, sa conscience l'ignorait. Elle croyait, dans son orgueil insensé, avoir tout librement fait son choix. L'instinct de liberté est si vivace chez certains esprits fiers qu'ils ne peuvent en aucun cas assimiler leur contrainte. Écrasés par la nécessité, ils proclament encore : "Je décide". » (p. 72)

On retrouve ici quelque chose des ressorts de la *servitude volontaire* analysés par La Boétie quatre siècles plus tôt. Face à une situation de tension extrême, Paul décide de refaçonner totalement ses convictions politiques et, emporté par un mécanisme délirant quoique toujours intellectuellement cohérent, oublie tant les contraintes à la source de cette décision que les contradictions dans lesquelles elle le plonge. Il ne lui reste que le sentiment d'avoir adhéré « librement » à des idées totalement opposées à celles qu'il professait encore la veille⁴³.

L'expérience de Paul Nothomb est également exemplaire de la « configuration mentale » d'une certaine forme de *militantisme politique* au XX^e siècle. Le militant communiste ou nazi comme le croyant d'une religion intolérante accepte de transférer sa liberté et sa responsabilité à l'instance supérieure du Parti, organe de décision infaillible et souverain dont les décisions ne sont jamais remises en cause et qui subordonne au succès du mouvement toute autre considération morale :

« Les structures mentales sont bien plus permanentes que les idées et l'on remplace plus facilement son dieu que la façon de l'adorer. La démence avait fait d'Hubert un nazi. Mais c'est toujours en communiste qu'il raisonnait. Ce qui d'ailleurs revenait au même. Les deux religions totalitaires, aux antipodes dans leurs buts, ressemblent étrangement dans leurs cultes. Quant à leurs morales, elles sont presque identiques. Leur principe essentiel est le même : l'efficacité. » (p. 73)

C'est précisément ce rapport de l'individu à sa propre responsabilité, y compris collective, que les théories de la désobéissance civile et les pratiques de non-violence veulent remettre au centre du questionnement politique.

Dans la suite du texte, Paul passe aux mains des « politiques » de la police secrète qui mettent en doute sa bonne foi. Ils lui amènent alors son épouse, à qui il tient le même discours de « conversion nazie ». Sa femme dit qu'il est « devenu fou »

⁴³ Ce processus n'est pas sans évoquer la pratique de la *doublepensée* (anglais : *doublethink*) imaginé à la même époque par George ORWELL dans son roman dystopique *1984* (Paris : Gallimard, coll. « Folio », 1972 [1949]). En 1984, dans un futur post-nucléaire marqué par l'opposition de trois blocs géopolitiques engagés dans une perpétuelle recomposition d'alliances et de conflits, le héros, Winston Smith, est employé au ministère de la Vérité où son travail consiste à modifier les archives pour les faire coïncider avec la politique et les décisions du Parti, dirigé par l'omniprésent Big Brother. Soumis à une surveillance et à une propagande permanentes, les cadres du régime sont en outre tenus à un contrôle strict de leur expression, à travers le *novlangue*. Au fondement de celui-ci, la *doublepensée* est une technique d'auto-manipulation par laquelle les sujets se convainquent de croire en quelque chose qu'ils savent pertinemment être faux : « retenir simultanément deux opinions qui s'annulent, alors qu'on les sait contradictoires et croire à toutes deux » (p. 55). Orwell et Nothomb ont mis le doigt sur une dimension essentielle des totalitarismes au XX^e siècle : leur utilisation du langage pour restreindre l'horizon de pensée des individus, ainsi que le caractère réversible des convictions et professions de foi exigées de ces régimes, coupés de tout souci pour la vérité. Voir aussi le témoignage en direct du philologue allemand Victor KLEMPERER, *LTI, la langue du III^e Reich*, Paris : Albin Michel, coll. « Agora », 1996 [1947].

et demande à être laissée seule avec lui. C'est elle qui, finalement, par sa phrase, le ramène à la réalité : il admet qu'elle a raison, qu'il est effectivement devenu fou, mais d'une manière *logique*, en rentrant dans le raisonnement du nazisme et en lui donnant sa confiance pendant quelques semaines. Paul Nothomb passera pour un traître après la guerre (il n'avait tout de même pas pu éviter de dénoncer quelques amis communistes), avant d'être finalement réhabilité.

5.6.2. Syntagme

Le communiste qu'était Paul Nothomb donnait évidemment un caractère central à l'opposition Capital-Travail. Mais le refus de la soumission de l'individu à l'appareil remet à l'avant-plan une logique fortement *individualiste* (face au holisme du Parti, l'individu est porteur de valeurs supérieures et doit garder le contrôle de lui-même). La dénonciation du caractère « religieux » de l'adhésion militante met aussi fortement en question la fonction d'*initiation*. Enfin, la critique du totalitarisme qui caractérise *Le Délire logique* questionne le rapport à l'autorité dans sa fonction de *protection* et de *légitimation*. L'expérience vécue par Paul Nothomb a entraîné un renversement complet de l'ordre de ses priorités politiques.

L'expérience de Paul Nothomb mène à éclairer le caractère holiste de certaines formes de militantisme politique. Ce nombreux militants ont voulu suivre [*perinde ac cadaver*] la discipline de parti. Pour illustrer cette logique exacerbée d'action collective, on peut lire la citation suivante, tirée du « Petit Livre rouge » : « Il est nécessaire de réaffirmer les règles de la discipline du Parti : 1) soumission de l'individu à l'organisation ; 2) soumission de la minorité à la majorité ; 3) soumission de l'échelon inférieur à l'échelon supérieur ; 4) soumission de l'ensemble du Parti au Comité central. Quiconque viole ces règles sape l'unité du Parti »⁴⁴.

5.7 Un auteur résolument hétéroréférentialiste : Bossuet (1627-1704)

Dans ses conseils au dauphin, futur roi de France (qui décéda cependant avant d'accéder au trône), Jacques-Bénigne Bossuet, évêque de Meaux, légitime le rôle de l'Église et la place du roi dans la structure sociale. Il considère la longévité de l'institution religieuse et de l'institution royale comme garante d'une crédibilité que n'ont pas à ses yeux les intérêts et les valeurs des humains ballottés par des événements qu'ils ne comprennent ni ne maîtrisent.

«Quelle consolation aux enfants de Dieu ! mais quelle conviction de la vérité quand ils voient que d'Innocent XI qui remplit aujourd'hui [...] si dignement le premier siège de l'Église, on remonte sans interruption jusqu'à saint Pierre, établi par Jésus-Christ prince des apôtres : d'où, en reprenant les pontifes qui ont servi sous la loi, on va jusqu'à Aaron et jusqu'à Moïse ; de là jusqu'aux patriarches, et

⁴⁴ « Le Rôle du Parti communiste chinois dans la guerre nationale » (Octobre 1938), Œuvres choisies de Mao Tse-Toung, tome II, in *Citations du Président Mao Tsetoung*, Pékin : Éditions en langues étrangères, 1972, p. 315.

jusqu'à l'origine du monde ! Quelle suite, quelle tradition, quel enchaînement merveilleux ! Si notre esprit naturellement incertain, et devenu par ses incertitudes le jouet de ses propres raisonnements, a besoin, dans les questions où il y va du salut, d'être fixé et déterminé par quelque autorité certaine ; quelle plus grande autorité que celle de l'Église catholique, qui réunit en elle-même toute l'autorité des siècles passés, et les anciennes traditions du genre humain jusqu'à sa première origine ? » [...]

« C'est aussi cette succession, que nulle hérésie, nulle secte, nulle autre société que la seule Église de Dieu, n'a pu se donner. Les fausses religions ont pu imiter l'Église en beaucoup de choses, et surtout elles l'imitent en disant, comme elle, que c'est Dieu qui les a fondées ; mais ce discours en leur bouche n'est qu'un discours en l'air »⁴⁵.

L'orgueil des hommes et leur prétention à découvrir la réalité, leur recherche incessante du plaisir, leurs passions désordonnées leur font courir après les chimères de la liberté plutôt que de ployer sous le joug de l'autorité divine transmise par une tradition que Bossuet considère comme la base d'une légitimité infaillible.

Les prédicateurs tentant d'étendre le pouvoir d'un clergé quel qu'il soit utilisent le même type d'arguments de nos jours et les adhésions à des logiques telles celles défendues par les sectes évangéliques ou salafistes mettent également en avant la transmission de l'institution, qui aurait raison parce qu'elle se répète, et la faillibilité du jugement individuel ou collectif.

⁴⁵ BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle à Monseigneur le Dauphin*, édition conforme à celle de 1700, troisième et dernière édition revue par l'auteur, Paris : Firmin Didot Frères, Fils et Cie, 1864, p. 330.

Chapitre 6

COMMENT PRODUISONS-NOUS ?

Sommaire

6.1. Avant Smith	130
6.2. Adam Smith (1723-1790), <i>La Richesse des Nations</i> (1776)	131
6.3. David Ricardo, <i>Principes de l'économie politique et de l'impôt</i> (1817)	132
6.4. Friedrich von Hayek (1899-1992), <i>La Route de la servitude</i> (1944)	134
6.5. Francis Fukuyama, <i>La Fin de l'histoire et le Dernier homme</i> (1992)	136
6.6. Don, contre-don, dépense	140
6.7. Logiques de Marché : syntagmes politiques	144

La question de la production est instituée par le clivage Marché-Terroir (fonction de production) et l'opposition doctrinale individualisme-holisme (fonction de rationalisation).

Dans ses *Lettres persanes* (1721), Montesquieu expliquait que « [p]our qu'un homme vive délicieusement, il faut que cent autres travaillent sans relâche. Une femme s'est mis dans la tête qu'elle devait paraître à une assemblée avec une certaine parure ; il faut que, dès ce moment, cinquante artisans ne dorment plus et n'aient plus le loisir de boire et de manger : elle commande, et elle est obéie plus promptement que ne serait notre monarque, parce que l'intérêt est le plus grand monarque de la terre¹. »

Cet extrait pose une base aux théories de la valeur. En effet, il ne suffit pas, pour la femme qui l'a décidé, de revêtir une certaine parure : c'est une véritable industrie qui se met en branle dès cette décision, commandée non par la seule volonté de celle qui l'a ordonné, mais par *l'intérêt* de ceux qui pourront œuvrer à satisfaire cette demande. Le luxe d'une seule personne a requis une certaine masse de travail humain. Montesquieu montre l'importance du marché (derrière le principe d'intérêt) et de la force de travail. D'une certaine manière, il annonce la théorie du ruissellement des libéraux (la richesse finit par profiter à tous en étant réinjectée dans l'économie par la consommation ou l'épargne). Il perfectionnera son analyse du commerce dans le Livre XX de *l'Esprit des Lois*. Poursuivons cette réflexion sur le marché et la production

¹ MONTESQUIEU, *Lettres Persanes*, Lettre CVI, Paris : Le Livre de Poche, 2006 [1721].

en évoquant le mercantilisme et la physiocratie (section 1) et les auteurs classiques que sont Adam Smith (section 2), David Ricardo et leurs suivants (section 3).

6.1 | Avant Smith

6.1.1. Jean-Baptiste Colbert (1619-1683) et le mercantilisme

Au XVII^e siècle, la pensée économique est encore embryonnaire. Pour cette période que certains historiens qualifient de « pré-adamite »², il est difficile de systématiquement présenter un couple « grande œuvre/grand auteur ». Nous retracerons brièvement quelques éléments de la politique colbertienne.

Contrôleur général des finances sous Louis XIV, Colbert entend utiliser le pouvoir d'État dans le but de construire une industrie forte et ainsi dégager un surplus. Cette idée se base sur le modèle de l'État-Nation en concurrence avec d'autres, poursuivant l'objectif d'une balance commerciale positive. Les mercantilistes veulent en effet s'assurer que les exports surpassent les imports, dans la mesure où la richesse véritable est constituée des réserves en métaux précieux. Ainsi, l'État qui vend plus que ce qu'il n'achète détient une réserve métallique plus importante et est subséquemment plus riche. Cet objectif sera par exemple poursuivi par Charles IX et Henri IV, qui conservaient leurs ressources à la Bastille ; Richelieu soulignant quant à lui que l'opulence des Hollandais tenait à ce qu'ils étaient peu nombreux, mais détenaient beaucoup d'or en raison de leur activité commerciale³.

Cette doctrine, nécessairement proche du pouvoir, n'est pas vraiment portée par des auteurs – personne ne se qualifiant d'ailleurs d'« économiste » à l'époque – et implique des choix politiques directs : stimulation du commerce vers l'extérieur, et, dans sa version colbertienne, promotion de l'industrie et des manufactures, au détriment de l'agriculture. Le colbertisme apparaît comme la déclinaison française d'un raisonnement qui, après les découvertes maritimes, tend à imposer lentement l'idée que le commerce et la production de richesse sont des leviers majeurs pour l'action du prince, mais aussi des objets de pensée et des domaines à part entière dont il importe de connaître et de maîtriser les mécanismes.

6.1.2. François Quesnay (1694-1774), le *Tableau Économique* (1758)

Le premier groupe organisé d'auteurs qui se qualifieront d'« Économistes » est aujourd'hui associé à la pensée physiocrate. Au milieu du XVIII^e siècle, François Quesnay, Victor Riqueti de Mirabeau⁴ et Anne Robert Jacques Turgot, entre autres, donnent de la circulation des richesses une vision organiciste, en la comparant au fonctionnement d'un être vivant. Cette fois, leur pensée s'exprime à travers différents ouvrages, dont nous retiendrons le *Tableau Économique* publié par François Quesnay (1758)⁵.

² Mark BLAUG, *Economic Theory in Retrospect*, Cambridge : Cambridge University Press, 1985, p. 10.

³ RICHELIEU, *Testament politique*, éd. Françoise Hildesheimer, Paris : Honoré Champion, 1995 [1642], p. 333.

⁴ Il s'agit bien ici du père de la figure révolutionnaire.

⁵ Mark BLAUG, *Economic Theory in Retrospect*, op. cit., p. 25.

Médecin du Roi et protégé de Madame de Pompadour, Quesnay participe à la rédaction de l'Encyclopédie en rédigeant les articles consacrés au grain, aux fermiers et aux impôts. Sous l'entrée « grain », Quesnay estime que « [l]a France peut produire abondamment toutes les matières de premier besoin ; elle ne peut acheter de l'étranger que des marchandises de luxe : le trafic mutuel entre les nations est nécessaire pour entretenir le Commerce. Mais nous nous sommes principalement attachés à la fabrication & au commerce des denrées que nous pouvions tirer de l'étranger ; & par un commerce de concurrence trop recherché, nous avons voulu nuire à nos voisins, & les priver du profit qu'ils retireraient de nous par la vente de leurs marchandises ».

De manière assez transparente, Quesnay critique les dérives du mercantilisme, pour réaffirmer que la richesse provient en réalité de l'agriculture, véritable créatrice de surplus : « Une nation qui a un grand territoire, & qui fait baisser les prix des denrées de son crû pour favoriser la fabrication des ouvrages de main-d'œuvre, se détruit de toute part »⁶. Son *Tableau* retrace la circulation des richesses sous forme d'un « zigzag », en s'inspirant de la circulation sanguine, dont la découverte était encore récente. Les richesses, explique-t-il, circulent entre trois classes d'agents : les propriétaires, les paysans et les artisans. Il opère ensuite une distinction entre les « dépenses stériles » et « dépenses productives », sous-entendu agricoles. Son ambition est de montrer que si un propriétaire investit dans une manufacture, son argent servira à couvrir les frais de confection des biens manufacturés sans rien produire de plus ; tandis qu'un investissement dans des terres agricoles génèrera un retour sur investissement équivalent au montant initialement injecté⁷.

Considéré comme le père d'une pensée libérale française, Quesnay soutient que le commerce doit être libre, attendu que les marchands trouveront la voie la plus profitable pour l'économie du pays ; à l'État de maintenir le marché et un impôt faible pour permettre le réinvestissement.

6.2 | Adam Smith (1723-1790), *La Richesse des Nations* (1776)

Adam Smith, représentant des Lumières écossaises, publie à la fin du XVIII^e siècle un ouvrage capital, *La Richesse des Nations* (1776), à la fois fondateur de l'économie comme discipline moderne et du libéralisme en tant que doctrine économique. Dans cet ouvrage, Smith réfléchit au mode de coordination sociale le plus susceptible de répondre aux besoins des individus. Il écarte toute solution qui viserait à répondre en détail à tous les besoins sociaux : ce serait, dit-il en substance, à la fois impossible⁸, utopique (au sens de More) et même cauchemardesque.

Son point de départ est la monnaie en tant qu'intermédiaire entre les marchandises : elle permet à la fois d'échanger les biens sur le marché, et de servir d'unité

⁶ Article sur les grains de *L'Encyclopédie* ; cf. projet ARTFL de l'Université de Chicago, en ligne : <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.6:1372:1.encyclopedie0513>, consulté le 1^{er} février 2017.

⁷ Voir les explications données par Quesnay à Mirabeau. <http://www.institutcoppet.org/2016/10/02/deux-lettres-de-quesnay-a-mirabeau-tableau-economique-1759> (consulté le 1^{er} février 2017).

⁸ C'eût été impensable du temps de Smith, étant donné l'état des moyens de communication qui interdisait d'imaginer une coordination simple et raisonnée des acteurs économiques.

de comparaison et de mesure des biens entre eux. Le vendeur ajuste son prix à la demande : s'il n'y parvient pas, ses marchandises risquent d'être trop chères ou simplement inadaptées au marché, avec pour conséquence la faillite à court ou moyen terme. Mais il n'y aurait là aucun problème du point de vue de la production de richesses : d'autres vendeurs prendront la place du vendeur incompetent et fourniront les marchandises demandées. Il faut laisser chacun s'adapter au marché.

Autrement dit, le principe de la richesse des nations, c'est le travail des hommes conjugué à la liberté de marché : des individus libres de travailler, de produire et de vendre leurs marchandises. La société de Smith est une société de marchands. Pour réguler et coordonner les échanges dans la société, une politique de laisser-faire sera en réalité la plus simple et la meilleure des choses. La « main invisible » est celle qui fait que le marchand bénéficiera à tous en ne pensant qu'à son gain personnel, simplement en s'assurant que son produit aura le plus de valeur possible. Le bien-être sociétal résulte des intérêts, les boulangers nourrissent leurs clients non par bienveillance, mais en poursuivant leur intérêt propre⁹. Ainsi, tout gouvernement qui contredit la course naturelle du marché est contre-nature et obligatoirement tyrannique. L'État doit se contenter d'assurer que chacun puisse choisir son occupation ; être protégé de l'invasion d'autres sociétés indépendantes ; assurer la justice contre l'oppression et disposer d'infrastructures publiques régulièrement entretenues que personne n'érigerait pour son propre intérêt.

En opposition aux mercantilistes, Smith pose déjà les bases d'une vision de la monnaie comme moyen d'échange du *travail* des hommes. Sa réflexion marque une rupture considérable par rapport à la logique qui prévalait encore deux siècles plus tôt (pour les conquistadors espagnols qui recherchaient l'Eldorado du Nouveau Monde comme pour les mercantilistes que nous avons évoqué, la vraie richesse, c'était encore l'or). Désormais, la vraie richesse réside dans le travail des hommes – comme Bodin l'avait pressenti deux siècles plus tôt. L'échange n'est pas jugé improductif, attendu que la division du travail et la spécialisation qu'elle entraîne peuvent dans certains cas amener à une production plus importante.

6.3 | David Ricardo, *Principes de l'économie politique et de l'impôt* (1817)

Si Adam Smith incarne la fondation des doctrines libérales, David Ricardo (1772-1823) joue un rôle au moins aussi important dans la définition de la discipline économique. À travers ses *Principes de l'économie politique et de l'impôt* (1817)

⁹ Adam Smith qualifie déjà de « division du travail » ce processus de différenciation et de spécialisation des hommes ; à la différence de Durkheim pour qui il est un effet de la densification des relations sociales et de l'augmentation de leur niveau d'interdépendance, Smith en fait cependant le produit d'un « penchant naturel à tous les hommes » (selon ses termes), dont l'origine remonterait au troc pratiqué par les tribus de chasseurs ou de bergers, c'est-à-dire bien avant le passage de la solidarité mécanique à la solidarité organique. Cf. Adam Smith, chapitres 1 à 3 du livre I des *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, trad. fr. G. Garnier (1881), repris dans la collection des « classiques des sciences sociales », Université du Québec à Chicoutimi, en ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/Smith_adam/smith_adam.html (consulté le 1^{er} février 2017).

et ses autres travaux, il entend donner aux doctrines économiques libérales une formulation mathématique¹⁰.

Sa démonstration la plus connue est celle des avantages comparatifs : en toutes situations, la spécialisation et le commerce extérieur sont bénéfiques à l'économie dans son ensemble¹¹. Ricardo prend l'exemple du tissu anglais et du vin portugais, que nous proposons de reproduire ici à une échelle réduite. Imaginons qu'un jour, A est capable de produire une chaise ou un manteau. De son côté, B met un jour et demi pour construire une chaise et a besoin de trois jours pour confectionner un manteau. Ajoutons qu'une chaise vaut 350 € ; tandis qu'un manteau en vaut 400 €. Sur une semaine de six jours, A peut ainsi, par exemple, produire trois chaises et trois manteaux (pour une valeur totale de 2 250 €) ; B termine quant à lui deux chaises et un manteau (1 100 €), soit un total de 9 unités.

Sans spécialisation

	Chaises	Manteaux	Valeur
A	3	3	2 250
B	2	1	1 100
Total	5	4	3 250 (9 unités)

Ricardo explique ensuite que, même si A a une meilleure productivité sur les deux biens retenus, il gagnerait à se spécialiser dans la manufacture pour laquelle il a la plus grande différence de productivité. Ainsi, en ne produisant que des manteaux et en laissant B ne produire que des chaises, le produit final est plus important.

Après spécialisation

	Chaises	Manteaux	Valeur
A	0	6	2 400
B	4	0	1 400
Total	4	6	3 800 (10 unités)

Cette démonstration ricardienne illustre que, même s'il y a un avantage absolu de production, la spécialisation entraîne toujours une plus importante production. Cette production peut augmenter sans arrêt, vu qu'il y aura toujours une demande et que la seule limite est celle de la disponibilité des terres. On remarque que même le moins productif gagne à la spécialisation.

Ricardo envisage un État bien plus minimaliste que celui esquissé par Smith. Avançant une équivalence entre la dette publique d'aujourd'hui et les impôts de demain, il défend un laissez-faire absolu et estime que dépenser de l'argent pour employer – ou, plus largement, pour profiter à – des pauvres revient à détourner des fonds qui pourraient être mobilisés pour un investissement plus productif.

¹⁰ Joseph SCHUMPETER, *History of Economical Analysis*, New York : Routledge, 1986 [1954], p. 448.

¹¹ David RICARDO, *Principes de l'économie politique et de l'impôt*, trad. fr., Paris : Flammarion, 1977 [1817], pp. 111-130.

6.4 | Friedrich von Hayek (1899-1992), *La Route de la servitude* (1944)

Plus qu'une théorie économique, le projet économique libéral qui s'inaugure avec Smith est en réalité un véritable projet anthropologique de *transformation* de l'être humain. Jamais peut-être cette dimension anthropologique du projet libéral n'aura été aussi visible que dans l'œuvre de Friedrich von Hayek.

a) libéralisme et néo-libéralisme

Friedrich von Hayek s'inscrit pour une part dans la même logique libérale qu'Adam Smith deux siècles plus tôt. Il faut, dit-il, réussir à obliger les citoyens-consommateurs à penser à leur avenir et à devenir prévoyants. L'homme moderne inséré dans la société est celui qui calcule pour le marché : il fait des projets et sait qu'il sera jugé sur son travail, par l'effet accumulé des besoins de millions de personnes qui pratiquent le même raisonnement que lui. En conséquence, il cherchera toujours à améliorer son mode de production, de manière à être toujours plus compétent et compétitif que ses concurrents. Le marché auquel tous se soumettent agit comme un lieu de transformation de l'individu. Ce n'est pas avec des gens qui veulent le bien de l'humanité qu'on parviendra à un tel objectif, c'est au contraire en permettant à chacun de rechercher son propre intérêt monétaire en fonction du marché.

Dans ce cadre, « concurrence » et « compétence » deviennent des termes étroitement intriqués, voire fusionnés l'un à l'autre. Le rapport à l'autre dans la pensée libérale opère en effet à deux niveaux. D'un côté, comme client (ou consommateur), l'autre est celui qui, face au producteur, va poser sur lui un jugement objectif, obligeant le producteur à être le plus compétent possible ; mais d'un autre côté, l'autre est aussi un concurrent, au même niveau que le producteur, induisant une relation de confrontation subjective.

Cependant, Hayek développe considérablement ce raisonnement sur son versant doctrinal. Il sera l'un des principaux inspirateurs des gouvernements Thatcher et Reagan dans les années 1980, justifiant depuis lors des politiques néo-libérales visant à la dérégulation de l'économie.

b) un projet anthropologique de transformation de l'être humain

Hayek est un intellectuel autrichien qui enseigne à la London School of Economics au moment de l'Anschluss. Refusant de revenir dans son pays, il reste au Royaume-Uni et acquiert la nationalité britannique avant la guerre. Dédié aux « socialistes de tous les pays », *La Route de la servitude* (1944)¹² s'adresse en priorité aux socialistes anglais (Karl Polanyi fera paraître *La Grande Transformation* en réponse à von Hayek). La « route de la servitude » est, dit-il, la voie dangereuse prise par le système anglais durant la Seconde Guerre mondiale.

¹² Friedrich VON HAYEK, *La Route de la servitude*, trad. fr., Paris : Presses Universitaires de France, 2013 [1944].

L'Angleterre est alors en effet en train d'inventer ce qu'on appellera l'État social. Dans un esprit de solidarité lié à la résistance commune à l'agression nazie, l'État intervient de plus en plus pour faire face aux risques que courent les travailleurs. Dans un système capitaliste moderne, le travailleur est exposé à une série d'aléas : accident du travail et hors du travail, maladie, invalidité ; pour son épouse (à une époque où le travail des femmes est encore limité), le veuvage signifie la perte de revenus et, pour les enfants, l'orphelinat – sans compter la vieillesse qui concerne tout le monde. La prise en compte de l'ensemble de ces risques, additionné au risque capitalistique lui-même, celui de ne plus trouver de travail (le risque de chômage), pousse les Anglais à inventer une sorte de nouveau contrat social pendant la guerre : un système de sécurité sociale négocié globalement. Pour faire face aux risques, on les collectivise. Les travailleurs vont désormais être obligés de cotiser pour une assurance maladie-invalidité, une assurance-chômage, une pension de retraite, une caisse d'allocation pour les veuves et les orphelins. Le système est géré, de commun accord, entre ouvriers et patrons, lesquels sont également obligés de participer par une série de mécanismes de prélèvements. L'ensemble de ces dépenses est contrôlé par l'État. Il s'agit donc d'un système tripartite, associant représentants des travailleurs (syndicats), représentants du patronat et État.

C'est en réaction à la mise en place de ce mécanisme que Hayek publie son ouvrage : il avertit qu'en s'engageant dans cette direction, l'État anglais va asservir les travailleurs. Au lieu de former des hommes libres qui prennent des décisions, travaillent et assument des risques, on est en train de transformer le peuple anglais en peuple d'assistés. En recevant les bienfaits de l'État, ils n'auront pas conscience de leur contribution individuelle, à travers leur travail, à la construction de la richesse et de la protection collective. Pour que l'homme se construise à partir de sa valeur propre et soit conscient de ce qu'il apporte, il faut le lancer sur le libre marché et supprimer la sécurité sociale.

En fait d'action étatique, Hayek n'accepte que quelques interventions réduites au strict minimum. L'État pourra tout de même protéger les personnes contre les risques de la vieillesse (sans toutefois aller jusqu'à assurer le confort : la protection ne va pas au-delà de l'objectif de survie). Par ailleurs, il prendra généralement en charge les problèmes que le marché serait incapable de résoudre. Par exemple, on ne peut raisonnablement attendre des personnes privées qu'elles participent d'elles-mêmes à un éclairage public améliorant la sécurité urbaine. La réserve de Hayek sur ce point est aussi le fruit de l'expérience : un siècle plus tôt, l'éclairage public londonien avait une base purement privée. Les maisons londoniennes étaient obligatoirement pourvues d'une lanterne extérieure qui devait éclairer la rue, laissant ailleurs de larges zones publiques dans l'ombre. Une série de biens collectifs peuvent donc être malgré tout assurés par l'État. Pour le reste, tout doit être libéré ou libéralisé : pour rendre les hommes libres, il faut les obliger à se débrouiller dans un monde où ils sachent qu'ils construisent eux-mêmes leurs garanties.

C'est là le ressort du projet anthropologique de Hayek : transformer l'être humain par l'action du marché, dont les impératifs de concurrence ont pour effet de le rendre plus compétent. Quand on accusait le libéralisme d'être responsable d'une série de maux entre les deux guerres, il faut, d'après lui, retourner le raisonnement : ce sont les excès d'intervention étatique, et donc le manque de libéralisme, qui sont la cause des dérapages financiers de 1929.

Le meilleur moyen de produire de la richesse, c'est la sanction du marché, qui fait constamment pression sur les individus pour les amener à produire. Menace permanente pour la survie des personnes, le marché pousse celles-ci à devenir concurrentes et compétentes. Mais ce faisant, il fabrique aussi de la liberté. L'être humain devient libre en maîtrisant son environnement, non en le recevant de la collectivité. Hayek donne des rapports sociaux une image hyperindividualiste et hyperlibérale.

c) un descendant de Hayek : Milton Friedman (1921-2006)

Parmi la nombreuse descendance intellectuelle de Hayek, on peut distinguer l'économiste Milton Friedman, Prix Nobel d'Économie en 1976 (deux ans après Hayek), leader de l'École de Chicago, qui a formé ceux qu'on a appelés les « Chicago Boys », lesquels ont assuré le pilotage économique de la dictature de Pinochet au Chili. En 1973, le général Augusto Pinochet renverse et écrase dans le sang le gouvernement démocratiquement élu de Salvador Allende, justifiant le coup d'État comme un acte de résistance au mouvement de nationalisation de l'économie lancé par Allende. Le raisonnement de Pinochet visait à produire de la richesse avec une politique économique ultralibérale.

Friedman est parfois qualifié de libertarien. Il applique par exemple le même raisonnement à la circulation de drogues et de produits stupéfiants et prône, là aussi, une politique de libre marché. Ne survivront que ceux qui sont capables d'assumer leur éventuelle dépendance ; les autres s'effondreront sans doute, mais il n'y a là aucune raison pour restreindre la liberté humaine. Ces risques sont pris et assumés par des individus : c'est à eux, et non à la puissance publique, d'en assumer les conséquences éventuellement mortelles.

6.5 | Francis Fukuyama, *La Fin de l'histoire et le Dernier homme* (1992)

Fukuyama est un politologue américain qui a publié en 1989, un article intitulé « La fin de l'Histoire ? », dans une revue conservatrice américaine¹³. Face aux nombreuses réactions suscitées par son papier, il développe son argument dans un ouvrage de plus grande ampleur, *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*, paru en 1992.

a) la fin de l'Histoire...

Fukuyama commence par remettre en contexte le formidable progrès scientifique et technologique de ces deux cents dernières années, en l'imputant au besoin qu'a eu l'homme pendant cette période d'être concurrentiel, à une volonté permanente de se dépasser mutuellement qui a formé les individus. Un trait de ce système est d'avoir permis à tous, par l'intermédiaire du marché et de la monnaie, en produisant et en consommant, de participer à la décision économique. Le poids de chacun sur l'évolution du marché, même s'il est relativement mince, donne donc à ce système une dimension démocratique. Fukuyama reproduit de ce point de vue

¹³ Francis FUKUYAMA, « The End of History », *The National Interest*, 1989, pp. 3-18. ; Francis FUKUYAMA, *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*, trad. fr., Paris : Flammarion, coll. « Champs », 1994 [1992].

l'équation libérale entre démocratie politique et démocratie économique, l'une étant homologue de l'autre : la voix d'une seule personne pour élire un représentant ne pèse que très peu par rapport aux autres électeurs, le comportement d'un seul consommateur pèse tout aussi peu face aux multinationales, et pourtant, comme a cru le montrer Pareto, chaque individu peut peser dans la construction collective. Démocratie et marché sont, fondamentalement, un seul et même système.

L'année 1989 voit le Mur de Berlin s'effondrer : des millions de personnes derrière l'ancien Rideau de fer se réjouissent d'avoir accès en même temps à la démocratie et à l'économie de marché. Faisant le bilan de l'expansion du système représentatif depuis deux cents ans (cf. *supra*), Fukuyama constate qu'après la Seconde Guerre mondiale, son triomphe est assuré : la démocratie est présentée comme le système parfait, au point que même les régimes communistes s'en donnent le titre – c'est donc bien que le mot, à défaut des institutions qui devraient l'accompagner, semble leur être utile à quelque chose.

Selon Fukuyama, la chute du Mur marque la généralisation définitive de ce processus. Nous aurions atteint la fin de l'Histoire – non dans le sens où l'Histoire s'arrête, mais dans celui que Hegel donnait à l'expression : la fin, l'objectif de l'humanité, serait désormais atteint. Pour le philosophe allemand, cet objectif consistait en ce que chaque être humain participe de façon digne à la construction collective. Participation, bonheur et liberté iraient alors de pair.

b) ... et le dernier homme

Mais Fukuyama ne s'en tient pas là. Il explore une face plus sombre de ce processus que ni Smith, ni Hayek n'avaient pu envisager. Si l'être humain veut rester digne à ses propres yeux, il doit fabriquer lui-même ses propres règles et contrôler ce qu'il accepte ou refuse des normes qu'il reçoit de l'extérieur. La publicité, par exemple, tente de fabriquer des besoins et de transformer ainsi l'être humain. Celui qui se soumettrait totalement à toutes les injonctions du monde social dans lequel il vit, devenu incapable de se contrôler lui-même, serait le « dernier des hommes », expression que Fukuyama reprend à Nietzsche.

Le surhomme nietzschéen est cet état de dignité, proche de l'arrachement à la servitude volontaire encouragé par La Boétie, où l'homme se dépasse lui-même : quand il est conscient de ce qui le fait agir de façon routinière, éliminant les routines qu'il refuse et prenant sur lui celles qu'il assume. On est en réalité très loin de l'idée d'une race supérieure s'imposant sur une sous-humanité servile : c'est une attitude morale de reprise de soi permanente et de tri des contraintes sociales. Le « dernier homme » en est l'exact opposé : celui qui subit les contraintes sociales, ne parvient pas à faire le tri, et donc chez qui les injonctions les plus nouvelles ou les plus fortes remplacent les contraintes sociales plus oubliées ou plus anciennes.

Il y a donc deux prédictions opposées chez Fukuyama, l'une optimiste, la Fin de l'Histoire, la réalisation ultime de l'homme à travers la démocratie et le marché ; l'autre pessimiste, le Dernier Homme qui arrête l'humanité en cumulant sur lui toutes les contraintes sociales. Ces deux visions de ce que l'homme fait de sa vie et de ce que la collectivité fait de son rapport au monde nous placent devant un choix : développer le capitalisme et la démocratie dans le sens de la liberté humaine,

ou écraser celle-ci sous une machine à produire des opinions, des besoins, des désirs et des objets de consommation, qui ont la capacité de contraindre l'homme de tous les côtés à la fois.

c) *l'identité nationale et le problème du thymos*

Le raisonnement de Fukuyama revêt, comme celui des libéraux qui l'ont précédé, une dimension normative, doctrinale : il n'explique pas seulement ce qui est, mais comment les choses devraient être. Selon lui, ni le système capitaliste, ni la démocratie représentative ne parviennent à répondre à certains problèmes.

C'est, d'une part, le cas de l'identité nationale. La moitié des conflits humains sont des conflits d'identité collective ; ils ne se laissent pas résoudre de manière objective par un système démocratique.

Admettons le principe du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes – principe qui semble concilier aspirations démocratiques et identités nationales. Mais quand peut-on parler de « peuple » ? Le « peuple belge » existe-t-il ? Si une majorité du peuple flamand décidait de devenir indépendante, en aurait-elle le droit ? Sans doute, s'il s'agit de la majorité démocratique. Mais qu'en sera-t-il des habitants de Rhode-Saint-Genèse, commune de la périphérie bruxelloise incluse dans la Région flamande, mais constituée à 80 % de personnes qui votent pour des listes francophones ? Devraient-ils devenir Flamands avec le reste du peuple flamand ou peuvent-ils rester Belges avec les autres ? Imaginons qu'on leur donne le droit de choisir leur appartenance. Et si un quartier de Rhode s'exprimait alors contre le vœu de la majorité des habitants et souhaitait rester dans la Région flamande ? Et si dans ce quartier, une rue s'opposait à l'expression des habitants du quartier ? Et si, dans cette rue, une maison... ? Jusqu'où s'autorisera-t-on à aller ?

Cette présentation paraîtra sans doute caricaturale, mais on ne doit pas oublier que les problèmes d'identité collective naissent souvent de la présence d'un grand voisin dont une minorité dans un pays ou une entité administrative se sent proche. Le système démocratique ne peut pas résoudre ce type de problèmes, sinon en affirmant qu'on n'y touche pas. C'est, par exemple, l'attitude de l'Union africaine qui a décidé que les frontières issues de la décolonisation sont intangibles. Elles sont, du coup, intouchables : presque chaque fois qu'un pays s'est essayé à les remettre en cause, il a causé tellement de troubles qu'il a dû en revenir à la décision initiale, héritée des guerres menées par les puissances coloniales française, anglaise, italienne, portugaise, allemande, belge, etc. La décision la plus sage consiste donc à accepter le fruit des conflits passés, ce qui n'est guère rassurant en termes démocratiques. Les tracés de territoire ne correspondent certes pas au vécu des populations, mais produit de l'identité collective.

D'autre part, les systèmes démocratiques doivent faire face à autre série de problèmes qui, selon Fukuyama, ont à voir avec ce que Nietzsche appelle le « *thymos* », c'est-à-dire cette envie débordante, ce feu intérieur qui pousse certains individus à un besoin effréné de reconnaissance, de voir dans les yeux d'autrui qu'ils représentent quelque chose pour eux – on retrouve là ce ressort mimétique du comportement humain identifié par René Girard. Ce besoin qui dépasse le simple calcul rationnel est présent en chacun de nous, mais s'exacerbe chez certains individus

dont le besoin de reconnaissance excède très largement la moyenne. Or, le problème vient de ce que, pour accéder à l'état de « grandeur » qu'ils recherchent¹⁴, ceux-là vont essayer d'écraser les autres.

Pour ceux-là, le système capitaliste fournit peut-être un moyen moins meurtrier que ceux qui l'ont précédé : le besoin de reconnaissance s'inscrit en effet à l'intérieur du système de production qui met en concurrence les individus sans que le « vainqueur » ait besoin d'écraser ou de tuer les autres pour s'imposer. Ses adversaires seront certes « tués » économiquement et diminués socialement, mais l'extermination n'est pas nécessaire. Contrairement au problème de l'identité nationale, celui du « *thymos* » trouve donc, dit Fukuyama, une ébauche de solution, en tout cas d'atténuation, dans les ressorts du système capitaliste lui-même qui a été construit pour le prendre en charge.

d) *limites du raisonnement*

N'y a-t-il pas là une faille dans le raisonnement de Fukuyama ? Rappelons-nous en effet qu'à l'époque où il écrit son essai, les États-Unis mènent en Irak une guerre (la « première » guerre du Golfe) pour libérer le Koweït de l'occupation des troupes de Saddam Hussein. Les Américains repoussent l'armée irakienne sur plusieurs centaines de kilomètres mais, en vrai stratège, George H. W. Bush s'arrête à mi-chemin : au lieu d'aller jusqu'à Bagdad pour écraser S. Hussein, au risque de déséquilibrer tout le Moyen-Orient, notamment les rapports entre sunnites et chiites, il recule en imposant des sanctions au régime irakien. Il apparaît ainsi comme le grand gagnant.

Cependant, une décennie plus tard, son fils George W. Bush fera le choix d'éliminer le pouvoir en place. S'agit-il, avec ce geste, d'une stratégie militaire ou économique (lié au contrôle des ressources pétrolières de la région), ou de quelque chose qui serait plutôt de l'ordre du *thymos* ? Est-ce une simple soumission aux intérêts des multinationales de l'armement (dont des membres étaient proches de son cabinet), ou y a-t-il autre chose ? Si c'était le cas, cela voudrait dire que le *thymos* n'est pas aussi calfeutré au système économique que Fukuyama se plaît à le croire : il peut en réalité rayonner dans le monde politique, y compris dans un régime démocratique représentatif. On conviendra que cette hypothèse est nettement moins rassurante.

Le problème vient particulièrement du moment où le *thymos* trouve à s'exercer dans le domaine militaire, donc en dehors de la sphère politique dans laquelle il peut être relativement contenu tout en trouvant à s'alimenter (on peut penser qu'il constitue un élément important de certains tempéraments politiques)¹⁵. Mais si on extrapole ce problème du *thymos* au système économique dont nous faisons partie, il convient aussi de relativiser sa prise en charge par le marché : combien de nos actes sont en réalité basés sur des calculs économiques ? Le consommateur choisit-il vraiment son dentifrice en fonction du prix ? D'autres facteurs interviennent dans la décision : la prétendue qualité du produit, mais aussi sa présentation ou son image. Il

¹⁴ Le terme de « grandeur » faisant partie du vocabulaire de Luc Boltanski et non de Fukuyama. Cf. Luc BOLTANSKI et Laurent THÉVENOT, *De la justification, op. cit.*

¹⁵ Du reste, ce besoin de détruire l'autre ne fait même pas nécessairement partie de la conduite rationnelle de la guerre (le traité de Clausewitz ne l'explique d'ailleurs presque jamais).

y rentre donc des attitudes qui sont de l'ordre de la reconnaissance sociale. S'il en est ainsi du choix d'une marque de dentifrice, que penser de choix individuels cruciaux comme celui d'un conjoint, d'une filière d'étude, d'une affiliation de solidarité ou d'une carrière professionnelle ? À quel point sommes-nous contraints dans nos choix ou exerçons-nous notre liberté humaine ?

6.6 | Don, contre-don, dépense

Les auteurs libéraux (Smith, Hayek, Fukuyama) que nous avons vus dans les premières sections de cette partie relative à la question « Comment produisons-nous ? » représentent différents moments de promotion d'un régime marchand (clivage Marché/Terroir) au nom de doctrines individualistes (*vs.* holistes) : émergence au XVIII^e siècle contre le mode de production traditionnel sous l'Ancien Régime (Montesquieu et Smith) ; société de marché généralisée avec Hayek et les néo-libéraux ; vertiges et ambivalences du libéralisme devenu sans rival après la chute du mur de Berlin (Fukuyama).

Dans cette section, nous opérerons un détour par une vision davantage « contre-économique » de la production, centrée non plus sur l'échange marchand et l'utilité, mais sur le don et la dépense.

6.6.1. Marcel Mauss (1872-1950)

Marcel Mauss est marqué par la vision des relations sociales d'Émile Durkheim, dont il était le neveu et le collaborateur scientifique¹⁶. Pour rappel, on oppose traditionnellement deux paradigmes sociologiques, apparus tous deux entre la fin du XIX^e siècle et la Première Guerre mondiale :

- Une vision individualiste, représentée par Max Weber dans *Économie et Société* (1921) : la société est composée d'individus qui réfléchissent sur leurs intérêts pour coopérer ou entrer en conflits.
- Une vision holiste, radicalement inverse, représentée par le dernier Durkheim, celui des *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) : l'être humain est d'abord créé par des relations sociales, il est le fruit de pressions, d'injonctions, de déterminations qui lui viennent de l'extérieur et s'imposent à lui (qu'il les accepte ou les rejette). Dans ce paradigme, même notre croyance en l'individu revêt une dimension collective : c'est une norme « fabriquée » par la société dans laquelle nous sommes immergés. L'homme est un être « en fusion » avec un collectif.

On pourrait rapprocher cette vision durkheimienne de celle de René Girard, mais celui-ci, on l'a vu, a un regard davantage hobbesien (l'imitation source de rivalité), tandis que Durkheim est plus rousseauiste (sa notion de « conscience collective » a souvent été rapprochée de celle de volonté générale) et, si l'on veut, saussurien avant la lettre (les faits sociaux, selon la définition canonique, s'imposant aux individus, de l'extérieur et de manière coercitive, exactement comme le langage).

¹⁶ Marcel MAUSS, *Essai sur le don*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2012 [1923-1924].

Cette opposition individualisme-holisme recoupe celle de Louis Dumont qui nous a servi à exprimer le clivage doctrinaire dans ce troisième quadrant (cf. *supra*, 3.5.2).

Mauss a travaillé sur la question du *don* et du *contre-don*, donnée de base de l'anthropologie pré-capitaliste, qu'illustrent de manière spectaculaire et emblématique les pratiques de *potlatch*. En résumé, une tribu donne un bien à une autre tribu, qui lui offre en retour un autre bien jugé équivalent. Mais il ne s'agit pas d'un échange : dans les cas les plus extrêmes, la cérémonie conduit même à la destruction des biens donnés. Le don ne « profite » à personne, ne semble avoir aucune utilité. Certaines tribus vont jusqu'à l'épuisement de leurs ressources, parfois en réponse à un don reçu des années auparavant (le contre-don est très souvent différé dans le temps).

Ce sont en réalité de véritables luttes de prestige, qui permettent d'avoir le dessus dans des relations sociales. En effet, le don rend l'autre redevable, créant ainsi une série d'obligations. Celui qui reçoit doit rendre au moins autant qu'il a reçu – sinon davantage. Avant même le clivage Marché/Terroir qui oppose deux modes de production et d'échange, le don introduit une logique de redevance sociale : le groupe (la collectivité sociale) m'a tout donné, je dois maintenant donner au groupe mon temps, mes capacités, et même ma vie si sa défense est en jeu. Cette redevance relève d'une logique holiste et de hiérarchie sociale. L'échange marchand interrompt cette logique : en payant l'échange, je m'acquitte de toute obligation future, j'éteins la redevance sociale, j'arrête la chaîne de don et de contre-don. Alors que dans la logique de don, le lien social continue et les obligations et créances réciproques se perpétuent, dans la logique monétaire, le paiement libère l'individu de toute obligation.

Cette logique de don et du contre-don n'appartient pas aux seules sociétés pré-capitalistes et revêt un caractère universel¹⁷. Elle imprègne encore la manière dont fonctionnent certaines relations sociales et continue de poser question de la finalité du rapport d'échange.

6.6.2. Georges Bataille (1897-1962)

Georges Bataille n'est ni sociologue, ni ethnologue, mais poursuit en franc-tireur les travaux d'ethnologie de Mauss et de ses successeurs auxquels il avait eu accès. Très tôt, il a l'intuition que le principe d'utilité classique est insuffisant pour expliquer une grande part du comportement humain : loin de chercher toujours à augmenter ses ressources (hypothèse de Weber et des économistes), l'homme développe toute une série de comportements non utiles, littéralement contre-productifs.

Prenons l'exemple (qui n'est pas celui de Bataille) d'un étudiant confronté au choix d'une filière universitaire : l'employabilité est-elle le seul critère qu'il mobilisera ? Sans doute s'agira-t-il d'un critère important, mais pas unique. D'autres considérations entreront en ligne de compte : ses capacités (et l'auto-évaluation qu'il en fait), son budget, la distance d'avec son lieu de résidence, son goût pour telle discipline risquent d'interférer avec le strict principe de maximisation de son utilité économique.

¹⁷ Un proverbe africain affirme : « La main qui donne est au-dessus de la main qui reçoit ». Paul, citant Jésus de Nazareth, dit quant à lui : « Il y a plus de joie à donner qu'à recevoir » (Actes des apôtres 20 : 35) – il est significatif que Paul introduise une émotion comme la joie, état intérieur qui se porte à l'extérieur de façon visible.

a) la notion de dépense

Bataille voit l'homme comme un être *en excès*, porteur d'une énergie qui trouve à se dépenser dans des activités et des comportements qui ne « servent » à rien : fumer, s'adonner à des jeux de hasard, boire jusqu'à l'ivresse, etc. Ces dépenses « improductives » constituent une part importante de l'activité économique. Par exemple, les classes riches ont des dépenses « fonctionnelles », qui n'ont d'autre intérêt que de se donner un rang social, de s'identifier à un groupe et de se « distinguer » (particulièrement dans le domaine culturel – logique décrite plus tard par Pierre Bourdieu dans *La Distinction*¹⁸). Pour Bataille, une part de la liberté humaine consiste à effectuer des « dépenses libres » non utiles pour la survie ou pour l'accroissement des ressources.

Il s'agit d'une proposition anthropologique : l'homme n'est pas cet être de calcul présenté par les doctrines des économistes, il n'est pas en permanence en train de procéder à des comparaisons coûts-bénéfices et, au contraire, mobilise ses facultés raisonnantes pour pouvoir dépenser une bonne partie de son énergie excédentaire. Dans l'histoire humaine, les modes de destruction sont peut-être davantage significatifs que les modes de production. Bataille anticipe des comportements qui se généraliseront avec l'émergence de la société de consommation, qu'il verrait sans doute plutôt comme des sociétés de consommation.

Dans *La Part Maudite* (1949)¹⁹, Bataille propose sa réflexion la plus aboutie sur sa vision de l'homme comme être de « dépense ». Son ambition est de parvenir à mettre à jour les lois de l'économie générale, à rebours des lois des économistes. Il part de ce qu'il pense être une caractéristique des organismes biologiques : leur surabondance d'énergie biochimique. Les créatures vivantes ont un excédent d'énergie qui est liée à leur survie. Cet excédent sert, dans une première phase, à la croissance du système biologique. Mais, dans une seconde phase, l'excédent d'énergie devra trouver à se dépenser d'une autre manière : soit en visant l'extension du système (prendre toujours plus de place), soit en le dilapidant, par des dépenses inutiles ou de luxe. Il y a ainsi des « luxes » de la nature (comme la manducation, qui est le fait d'ingérer plus de calories qu'un organisme n'en a besoin, ou la reproduction sexuée, ou encore la mort) comme il y a des luxes de l'homme (extension par le travail ou la technique).

b) des sociétés de consommation

Les sociétés humaines sont donc des sociétés de consommation : elles passent une partie conséquente de leur temps à consommer des ressources en surplus. La consommation peut être littérale, comme les sacrifices humains auxquels se livraient les Aztèques, ou, à un autre niveau, les cérémonies de potlatch déjà décrites. On pourrait même dire que le potlatch est la manifestation spécifique, la forme significative du luxe. Au-delà des formes archaïques, en fait le luxe a gardé la valeur fonctionnelle du potlatch, créateur du rang²⁰.

¹⁸ Pierre BOURDIEU, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris : Minuit, coll. « Le sens commun », 1979.

¹⁹ Georges BATAILLE, *La Part maudite*, précédé de *La Notion de dépense*, introduction de Jean Piel, Paris : Minuit, 1967 [1949], p. 114.

²⁰ Pensons à la déclaration du publicitaire Jacques Séguéla : « Si, à cinquante ans, on n'a pas une Rolex, on a quand même raté sa vie. »

Certaines sociétés vivent intégralement d'entreprises militaires ou religieuses (consumatrices par excellence) : prenons pour exemple l'islam du premier siècle, société conquérante avec une doctrine conçue dans l'exil à Médine, tournée vers l'objectif de reconquête du pouvoir à La Mecque²¹ ; ou, à l'inverse, une société désarmée comme le lamaïsme (du moins avant la Chine communiste), organisée autour de la consommation, par les lamas, de la totalité de l'excédent de ressources.

Bataille questionne les sociétés industrielles avec le même regard. Revenons sur les origines du capitalisme et de la Réforme :

- Le Moyen Âge était une époque de grande consommation d'énergie excédentaire, passant par la construction de cathédrales, l'expédition de croisades : d'un strict point de vue économique, il s'agissait de choix sans nécessité, qui permettaient la destruction de la valeur utile des richesses excédantes.
- En 1517, le pape Léon X, qui avait dilapidé en fêtes fastueuses la fortune laissée par son prédécesseur, a recours à la dispense d'indulgences pour la construction de la basilique Saint-Pierre à Rome. Luther s'y oppose, déclenchant ainsi le mouvement qui aboutira à la Réforme.
- On pourrait s'attendre à ce que Luther réprouve le luxe, mais, en réalité, il ne le condamne pas en tant que tel : ce qui le choque, c'est qu'un tel édifice soit construit avec l'argent des indulgences récolté partout dans la chrétienté, pour ne finalement servir que la gloire d'une famille papale²². La protestation de Luther est de nature théologique : il conteste la possibilité qu'aurait tout chrétien de s'acheter le ciel en faisant de la richesse individuelle un usage dispendieux. La dépense ne peut être totalement inutile : elle doit trouver à s'employer utilement. Dans le même esprit, l'oisiveté contemplative, le don aux pauvres improductifs, l'éclat des cérémonies et des églises passent pour le signe du démon.
- Le réformateur français Jean Calvin suit une ligne similaire : il abandonne la condamnation du prêt à intérêt et reconnaît la moralité du commerce.

Ce changement d'attitude à l'égard de l'économie à la fois dans les doctrines et dans les pratiques se traduit ainsi en un faisceau d'affinités entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, que Max Weber mettra bien en évidence²³. Le capitalisme pratiqué par le monde bourgeois est un capitalisme instable, avec des dépenses consumatoires se présentant comme productives, mais qui ressemblent davantage à des dépenses de rang social.

Cette morale capitaliste protestante illustre aussi un paradoxe de la religion : d'un côté, les religions visent au travail sur soi et à l'acquisition d'une liberté intérieure ; mais, de l'autre, elles supposent de partager cette intimité, de la rendre extérieure. Si elle est trop extérieure, elle risque ainsi de se dissoudre ; mais si elle reste intérieure et n'est pas manifestée, il n'y aura plus de transmission ou de vie religieuse

²¹ De manière significative, Jean Calvin développera bien plus tard, à Genève, la même logique d'intrication des domaines religieux et politique.

²² Le pape Paul V Borghese, qui fera achever la construction de la basilique, fera même inscrire son nom sur la frise de l'édifice, où on peut encore le lire aujourd'hui.

²³ Max WEBER, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr., Paris : Pocket, coll. « Agora », 1990 (Paris : Plon, 1967) [1920].

collective. Le religieux permet l'affirmation de soi comme *être souverainement* : il distingue le croyant de ce qu'il y a autour de lui, lui permet de manifester sa liberté dans le fait qu'il n'est pas une chose ou un animal, objet de ses pulsions.

De manière plus surprenante, vers la fin de *La Part maudite*, Georges Bataille développe une similitude qu'il voit entre Réforme et marxisme : au lieu de cathédrales, le système communiste de production construit des usines ; là où Calvin avait une exigence d'intégrité se traduisant par un travail de maîtrise de soi de tous les instants, les militants marxistes nécessitent un caractère de révolte permanente ; l'ouvrier et le militant conquièrent leur liberté intérieure en devenant paradoxalement un « moyen de production », une chose. Ce n'est pas la partie la plus convaincante de l'œuvre de Bataille²⁴ – même si on pourrait y tracer un parallèle avec l'expérience vécue par Paul Nothomb (cf. *supra*, 5.6).

c) synthèse

Bataille, à la suite de Mauss, montre qu'une lecture contre-économique de la production est possible. Pour reprendre le vocabulaire fonctionnaliste, nous dirions que certaines dépenses qui ont une fonction *manifeste* de production ont, en réalité, une fonction *latente* de dépense. Les dépenses improductives ont souvent une fonction de distinction : elles ont un effet de classement, une fonction de rangement social.

Aujourd'hui, cette pensée contre-économique continue de s'épanouir en sciences sociales, notamment sous l'impulsion de la revue du M.A.U.S.S. (Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales) et des travaux d'Alain Caillé²⁵.

6.7 | Logiques de Marché : syntagmes politiques

Comme les autres clivages et oppositions doctrinales de notre matrice structurale, les positions discutées dans ce chapitre en réponse à la question « Comment produisons-nous nos richesses ? » sont le fruit d'une lente sédimentation historique, qui voit l'« économie » s'autonomiser progressivement comme domaine à part, objet d'un savoir particulier et cible d'intervention pour le politique. Les progrès de la division du travail s'accompagnent d'une prise de conscience, par les hommes, de leur interdépendance et des conséquences de leurs actions individuelles sur la société dans son ensemble.

Pour les tenants de la position Marché-individualisme, de Smith à Hayek, l'économie apparaît comme un phénomène agrégatif (une somme d'interactions et d'échanges), qu'il vaut mieux laisser s'auto-réguler, toute interférence devant se limiter à inciter les échanges et encourager les intérêts individuels. L'art de gouverner s'en trouve profondément modifié : dans *Les Passions et les Intérêts*, l'économiste

²⁴ Les dernières sections de *La Part maudite* paraissent aujourd'hui très datées : Bataille y parle de la reconstruction du monde soviétique, avec une réflexion sur le plan Marshall, qu'il voit comme un acte historique fondamental, créateur d'un monde.

²⁵ Alain CAILLÉ, *Anthropologie du don : le tiers paradigme*, Paris : La Découverte, 2007 ; Jacques GODBOUT, *L'Esprit du don*, Paris : La Découverte, 1992 ; Christian LAVAL, *L'Homme économique : Essai sur les racines du néolibéralisme*, Paris : Gallimard, coll. « nrf essais », 2007.

Albert O. Hirschman a bien montré comment, dans le cadre même de l'ordre établi des économies pré-capitalistes aux XVII^e et XVIII^e siècles, les classes dirigeantes ont encouragé le désir individuel d'accumuler des richesses, autrement dit le goût du lucre (et le commerce qui permet de l'assouvir), comme moyen de combattre les autres passions individuelles, potentiellement destructrices de l'ordre social²⁶.

Ce processus n'est pas sans conséquence sur les autres questions politiques, et notamment la fonction de légitimation. Envisagée comme un « ordre spontané » ne nécessitant aucun plan pré-établi, l'économie est en effet une forme de coordination paradoxale qui échappe au contrôle des individus, tout en étant le produit de leurs actions et de leurs décisions. Phénomène émergent et immanent, le Marché finit par s'hypostasier, s'imposant aux hommes en devenant un fait de nature pour ainsi dire inéluctable, auquel « il n'y a pas d'autre choix » que de se soumettre (« *There is no alternative* », selon la maxime attribuée à Margaret Thatcher), toute autre voie étant d'avance condamnée à l'échec.

Associée presque naturellement à une position État-autoréférentialisme (le rôle de l'État se limitant à garantir le Marché)²⁷, la position Marché-individualisme dérive ainsi insensiblement vers son contraire : quasi-holiste (le Marché comme totalité organique supérieure à la somme des interactions qui le constituent) et hétéroréférentialiste (le Marché finissant par imposer ses règles propres aux hommes) – en somme, une créature comme le Golem ou le monstre de Frankenstein. Le mérite de penseurs comme Mauss et Bataille est d'avoir, par d'autres chemins, dévoilé de tels impensés holistes et hétéroréférentialistes au cœur même des questions de production ; ils illustrent un courant de pensée contre-économique, dominé sur le plan doctrinal, mais bien réel – comme La Boétie et les partisans de la désobéissance civile alimentent une tradition de pensée contre-étatique au sein même des questions de légitimation. Francis Fukuyama témoigne quant à lui d'une inquiétude quant à l'aboutissement du processus d'individualisation et d'extension du Marché : quelle est au fond la véritable place de la liberté dans nos choix personnels ? Ne sous-estime-t-on pas les facteurs mimétiques et les critères irrationnels dans les décisions de l'*homo œconomicus* ?

Mais ce n'est pas seulement un effet de la logique structurale de retourner ainsi les positions comme un gant. Le renversement de l'individualisme en holisme et de l'autoréférentialisme en hétéroréférentialisme est la conséquence de la dynamique même des processus en jeu : le Marché devient l'horizon ultime des communautés humaines, justifiant tous les sacrifices pour maximiser les échanges économiques et la production de richesses.

²⁶ Albert O. HIRSCHMAN, *Les Passions et les Intérêts. Justifications politiques du capitalisme à son apogée*, trad. fr., Paris : Presses Universitaires de France, 1980 [1977].

²⁷ Bien que les fonctions de défense et d'identification paraissent ici en arrière-plan, elles pourraient recevoir une nouvelle pertinence sous l'effet du retour des politiques protectionnistes : en effet, si ces dernières marquent rarement un retour au Terroir, elles manifestent en revanche une volonté de clôture de la communauté politique : restauration des monnaies nationales contre l'Euro, retour des tarifs douaniers, fin de la mise en concurrence des travailleurs soumis à différentes législations sociales sur un même territoire, avec une éventuelle « préférence nationale », etc. En somme, le Marché, mais entre nous.

Nous ne parlons pas ici de « sacrifice » par hasard : avec le philosophe Jean-Pierre Dupuy, on peut soutenir que la pensée économique se nourrit de logique sacrificielle :

« La grande pensée libérale d'inspiration économique, celle qui va d'Adam Smith à Friedrich von Hayek, n'a pas hésité à interpréter les maux commis par le marché comme des sacrifices qu'il faut savoir accepter au nom d'un intérêt supérieur. Dans le marché selon Hayek, par exemple, on souffre beaucoup : les gens ne trouvent pas de travail ou perdent leur emploi ; les entreprises font faillite, les fournisseurs sont abandonnés par leurs clients de longue date, les spéculateurs jouent gros et perdent tout, les produits nouveaux font un bide, les chercheurs, malgré de longs et pénibles efforts, ne trouvent rien, etc. Ces sanctions tombent comme des coups du sort, injustifiées, imprévisibles, incompréhensibles. (...) Objecterez-vous à un hayékien que le capitalisme a fabriqué la misère en généralisant une forme de pauvreté inconcevable dans les sociétés traditionnelles, puisqu'elle conjoint la pauvreté matérielle et l'abandon à son propre sort (...), il vous sera répondu que si le capitalisme, en effet, a multiplié les pauvres, c'est qu'il a permis à un plus grand nombre d'entre eux de vivre, c'est-à-dire de survivre. Tout se passe, écrit Hayek, comme si l'évolution procédait à un véritable "calcul vital" : elle sait *sacrifier* certaines vies ici et maintenant si cela la conduit à accroître le flux vital dans son ensemble. »²⁸

Ces remarques nous amènent assez naturellement aux questions que nous traiterons dans le dernier chapitre de cet ouvrage : si la logique économique du Marché suppose des sacrifices, notamment en multipliant les inégalités et les situations de pauvreté, ces dernières s'en trouvent-elles légitimées pour autant ? Ne peut-on pas imaginer des mécanismes qui opèrent une autre distribution des richesses que celle à laquelle aboutit l'ordre (plus ou moins) spontané des échanges marchands dans une économie capitaliste ? Les inégalités sont-elles vraiment un « mal nécessaire », une sorte de ruse de la Raison qui permet de maximiser le bien commun ?

²⁸ Jean-Pierre DUPUY, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris : Seuil, coll. « La couleur des idées », 2002 pp. 46-47 ; voir aussi, du même auteur, *Le Sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Paris : Calmann-Lévy, 1992.

Chapitre 7

COMMENT DISTRIBUONS-NOUS NOS RICHESSES ?

Sommaire

7.1. Karl Marx (1818-1883)	147
7.2. Karl Polanyi, <i>La Grande Transformation</i> (1944)	162
7.3. John Rawls (1921-2002)	165

7.1 | Karl Marx (1818-1883)

Karl Marx a marqué le XIX^e siècle, puis le XX^e et continue de marquer notre temps. La plus grande erreur serait d'en faire le « marxiste » qu'il n'a pas été. La « parenthèse bolchévique » (sur laquelle nous reviendrons) aura été un moment de monopolisation de l'interprétation de Marx par le régime soviétique et les partis communistes qui lui étaient inféodés. La chute du communisme a libéré un nouvel espace de réflexion sur l'héritage de Marx pour la compréhension des processus politiques et sociaux. « Marxiste » est un terme aujourd'hui dévalué, mais le post-marxisme reste vivant et nombreux sont les auteurs qui s'inscrivent dans un héritage « marxien ».

L'œuvre de Marx relève autant du troisième quadrant que du quatrième : il est important de garder à l'esprit que les quatre « grandes questions » de notre grille s'articulent et doivent être pensées ensemble : c'est plus que jamais le cas avec Marx, qui donne à la fois des outils pour comprendre le mode de production de richesse et les conflits qui marquent leur redistribution. Précisons enfin, pour clôturer ce préambule, que son œuvre relève autant de la doctrine que de la théorie politique : le marxisme se présentait à la fois comme une analyse scientifique du déroulement de l'Histoire (qui devait s'achever par l'avènement du communisme), que comme une tentative de transformer le monde – *Le Capital* d'un côté, *Le Manifeste* de l'autre.

Dans son œuvre foisonnante, nous nous intéresserons à trois catégories d'écrits :

- 1) Les écrits politiques, parmi lesquels nous accorderons une attention centrale au *Manifeste du Parti Communiste* (1848), texte pivot écrit dans l'urgence avec Friedrich Engels pour répondre aux événements de la Révolution de février 1848. Marx y expose une sorte de catéchisme politique à destination de militants qu'il appelle « communistes », à un moment où le parti communiste n'existe pas

encore – et dont il expose ainsi la ligne politique. Le *Manifeste* a donc un double objectif de mobilisation partisane et de pédagogie révolutionnaire, au risque de simplifications et de raccourcis historiques. Le communisme est annoncé à la fois comme horizon de l'histoire de l'humanité (processus inéluctable en train de se dérouler sous nos yeux), et comme la mission assignée aux communistes (le renversement du système).

- 2) Les écrits économiques, au centre desquels se trouve *Le Capital* (1867), œuvre monumentale à laquelle Marx aura consacré plus de vingt ans de sa vie, en exil à Londres, dans un grand dénuement matériel. Des cinq livres du *Capital* prévus, il n'en écrira que trois et ne verra la publication que du premier (les livres 2 et 3 seront publiés sous la responsabilité d'Engels, qui a soutenu Marx financièrement durant ces années). Le public du *Capital* est différent de celui du *Manifeste* : à la pointe des connaissances économiques de son temps, Marx décrit le fonctionnement du système de production capitaliste pour des lecteurs cultivés et informés.
- 3) Enfin, les « écrits de jeunesse » laissés, dit Marx, « à la critique rongeuse des souris » (c'est-à-dire considérés par lui comme indignes d'être publiés), constituent une sorte de troisième Marx, antérieur aux deux autres. Bien qu'ils aient été désavoués par le Marx de la maturité, ces écrits du « jeune Marx » redécouverts tardivement ont exercé une profonde influence sur des philosophes et penseurs marxistes au XX^e siècle, notamment par la vision du monde qui s'en dégage, centrée sur la notion d'*aliénation*.

L'aliénation est ce processus par lequel on devient « étranger à soi-même ». Pour comprendre l'inflexion donnée par Marx à cette notion, pensons par analogie à la signification juridique du terme qui lui préexistait : « aliéner » un bien, c'est en céder la propriété à quelqu'un d'autre. De même, un « aliéné » au sens où la psychiatrie a pu utiliser ce mot, désigne une personne en état de perturbation mentale, étrangère à elle-même en quelque sorte. L'aliénation économique, selon Marx, est la situation d'une personne qui se voit dépossédée de son œuvre ou plus généralement du produit de son travail, au profit d'autres personnes – et qui, en outre, accepte cette situation. L'aliénation pousse le travailleur au sein du système capitaliste à lutter contre ses propres intérêts bien compris : c'est une forme de servitude volontaire.

Dans *Le Capital*, Marx abandonnera cette notion d'aliénation pour celle d'*exploitation*. Ce changement fondamental est le résultat d'un lent cheminement intellectuel. Alors que le concept d'aliénation reflète une certaine conception de l'homme, la notion d'exploitation se rattache à un processus strictement économique, et non plus anthropologique : il s'agit toujours de dépossession du travailleur, d'arrachement de sa propriété par autrui, mais sans l'élément d'aveuglement ou d'auto-intoxication qui caractérisait l'aliénation.

7.1.1. Le Manifeste du Parti Communiste (1848)

a) *histoire, lutte des classes et modes de production*

« Homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, maître de jurande et compagnon, en un mot : oppresseurs et opprimés, se sont trouvés en constante opposition ; ils ont mené une lutte sans répit, tantôt cachée, tantôt ouverte, une

guerre qui chaque fois finissait soit par une transformation révolutionnaire de la société tout entière, soit par la ruine commune des classes en lutte. »¹

L'Histoire selon Marx est traversée par une « opposition constante », une « guerre ininterrompue » entre « oppresseurs » et « opprimés », qui a pris différentes formes successives selon le mode de production économique : esclavagisme durant l'Antiquité (« homme libre et esclave, patricien et plébéien »), féodalisme durant le Moyen Âge (« baron et serf, maître de jurande et compagnon ») – et l'énumération pourrait continuer à l'époque moderne, puis à l'ère du capitalisme industriel et de la société bourgeoise. Cette dynamique d'affrontement social fait évoluer le système dans son ensemble : en passant d'un mode de production à un autre, c'est la société tout entière qui se trouve transformée, quand les deux classes ne se trouvent pas tout simplement mutuellement détruites par leur lutte. Là où un auteur comme Machiavel voyait encore dans l'opposition entre des grands et des petits une donnée structurelle du monde politique et social, Marx décrit un système toujours en déséquilibre et en évolution permanente, où rien n'est voué à rester stable.

Le Manifeste décrit d'abord ces systèmes qui se sont succédé au cours de l'Histoire :

- Le *communisme primitif* : phase initiale durant laquelle il n'y a pas de classe sociale ni de propriété – rien n'appartient proprement à personne, et tous travaillent pour tout le monde. L'absence d'opposition de classes se paie toutefois d'une insécurité permanente : les tribus primitives sont à la merci des phénomènes naturels, de la maladie, des animaux sauvages. Cette situation instable ne sera dépassée que par l'apparition d'une lutte sociale à l'intérieur du système tribal, et l'émergence d'une opposition entre maîtres et esclaves.
- L'*esclavagisme* est le système qui voit ces rapports de force se figer petit à petit jusqu'à devenir une composante très visible structurant la société : des personnes sont esclaves d'autres personnes qui sont leurs propriétaires juridiques. C'est la situation prédominant durant l'Antiquité grecque et romaine.
- Le *féodalisme* marque une rupture avec l'esclavagisme qui, dans le Marx du *Manifeste*, n'est guère expliquée – on ne comprend pas bien comment on passe de l'un à l'autre. En Occident, la décadence de Rome s'expliquerait par l'épuisement du mode de production impérial, puis les invasions barbares entraînent la destruction de l'appareil d'État. Ces nouveaux peuples (francs, germaniques) apportent, avec leur propre culture, de nouveaux rapports de force : le seigneur n'est plus le propriétaire de son serf comme le maître était celui de l'esclave, il est propriétaire de la terre sur laquelle le serf travaille, et entretient avec lui un rapport de protection et de confiance par la parole donnée. Bien qu'il s'agisse toujours d'un rapport foncièrement inégal, il n'est pas exempt d'une certaine dimension « contractuelle » : le seigneur protège le serf contre la promesse de celui-ci de le servir. La marge de liberté du serf est donc plus grande que celle de l'esclave dans le système précédent. Marx insiste également sur le rôle de la religion chrétienne comme religion délégitimant le système esclavagiste ; en effet, l'égalité fondamentale des hommes entre eux est un des fondements du christianisme. Ce nouveau rapport rend aussi le système plus efficace d'un point de vue

¹ Karl MARX, *Le Manifeste du Parti communiste*, in *Œuvres. Économie, I*, éd. établie par Maximilien Rubel, Paris : Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1965 [1848], pp. 161-162.

économique, quoique limité encore par les contraintes du lien personnel. Ainsi, le travail artisanal est plus performant, mais pris dans des rapports personnels d'ordre corporatiste (maître de jurande et compagnons).

- Le passage du féodalisme au *capitalisme* s'achève sous les yeux de Marx au moment où il écrit le *Manifeste*. La production agricole au profit d'une noblesse de propriétaires terriens va être perturbée par l'apparition de commerçants dans les villes, qui, en transformant et en échangeant des biens, vont devenir les agents principaux de production de richesse. De même, les rapports entre maître et compagnons vont progressivement évoluer en rapports d'exploitation, en se libérant des contraintes corporatistes : en ne payant plus ses ouvriers qu'à la journée de travail, le maître, qui s'est par ailleurs approprié les moyens de production (machines, outils, ateliers) s'est aussi libéré d'obligations sociales personnelles vis-à-vis des personnes qui travaillent pour lui. Le capitalisme voit s'instituer une opposition entre bourgeois, propriétaires du Capital et prolétaires, propriétaires de leur seule force de travail qu'ils louent librement aux premiers contre un salaire.
- L'aggravation des inégalités entre bourgeois (détenteurs des moyens de production) et prolétaires, ainsi que les contradictions inhérentes au système capitaliste amèneront finalement à la destruction de ce dernier et à l'avènement du *communisme*. Stade final de l'humanité, le communisme représentera le système idéal selon Marx, résumé par la maxime « de chacun selon ses moyens à chacun selon ses besoins », société d'abondance rendue possible par le progrès technique, et donc affranchi des incertitudes existentielles qui caractérisaient le communisme primitif.

Ce schéma de passage d'un mode de production à l'autre constituait pour Marx une sorte de voie à sens unique, une escalade inéluctable. En homme du XIX^e siècle, il se faisait de l'Histoire une conception déterministe, qui était d'ailleurs pour lui une condition du travail scientifique. La lutte des classes transforme les rapports sociaux et modifie les règles d'appropriation du travail d'autrui. En évoluant vers toujours plus d'efficacité, les modes de production modifient les rapports des hommes entre eux au point de provoquer des tensions irréductibles, qui ne pourront se résoudre que par la destruction du capitalisme et l'avènement du communisme.

À ce stade, on a déjà de bonnes raisons de penser que Marx a tort. Ce ne sont pas les révoltes d'esclaves qui ont mis fin aux systèmes esclavagistes, mais la déstabilisation de ceux-ci par des ennemis extérieurs. Ce ne sont pas les jacqueries qui amenèrent la fin du féodalisme, mais le développement du machinisme : les tensions sociales ne font pas naître par elles-mêmes, dialectiquement, de nouveaux modes de production.

b) Capital et Travail dans Le Manifeste

Avant d'aborder l'étude du *Capital*, il est important de bien saisir l'innovation qu'introduit la bourgeoisie (étymologiquement : les habitants des villes) avec la monétarisation des rapports sociaux. La fidélité, dans les rapports sociaux féodaux, ne s'achetait pas : elle se manifestait par une prestation de serment et des engagements solennels réciproques, qui lient les personnes durablement. En revanche, le travail peut être réglé par l'argent ; ce règlement (au sens de paiement) par l'argent termine la relation et éteint les obligations sociales entre les parties.

Le travail accumulé (qui ne revêt pas seulement une forme monétaire mais, par exemple, celle d'un outil de production, depuis le marteau jusqu'au laminoir), approprié par la classe bourgeoise, donne à celle-ci un levier considérable dans ses entreprises, en augmentant la productivité du travail vivant. Comme il a pris du temps à être fabriqué, il représente du travail *utile*, qui fait ensuite gagner du temps pour la production suivante : il devient du *capital*. En même temps, ce capital ne vaut que s'il est mobilisé, c'est-à-dire pris dans des échanges et des activités sociales :

« Le capital est le produit d'un travail collectif et ne peut être mis en mouvement que par l'activité commune d'un grand nombre de membres de la société, voire, en dernier résultat, de tous ses membres. »²

Cette nouvelle forme de rapport social médié par l'argent est donc un moyen de faire grossir une autre forme de travail, le *travail accumulé*, autrement dit le Capital :

« Dans la société bourgeoise, le travail vivant n'est qu'un moyen d'augmenter le travail accumulé. »³

Ce raisonnement insistant sur la maximisation du Capital amène Marx, dans le *Manifeste*, à une première définition du Travail et de sa rémunération en tant que *minimum du salaire* :

« Le prix moyen du travail salarié, c'est le minimum du salaire, c'est-à-dire la somme des moyens de subsistance nécessaires pour maintenir en vie l'ouvrier en tant qu'ouvrier. »⁴

Combien paie-t-on un ouvrier dans une société donnée ? Suffisamment, dit Marx dans *Le Manifeste*, pour le nourrir, le loger, le chauffer et lui offrir ainsi les moyens de se représenter le lendemain à sa prochaine journée de travail, sans lui permettre de quitter sa condition (« l'ouvrier en tant qu'ouvrier ») : le « minimum », de quoi se maintenir en vie, lui et sa progéniture, qui fournira la force de travail de la génération suivante. On verra que, dans le *Capital*, Marx donnera une définition profondément différente du travail, qui ne passe plus par la référence à un minimum vital pensé en termes absolus, mais à une mesure sociale *relative*, le « temps socialement nécessaire » pour produire une marchandise.

c) *Manifeste : infrastructure et superstructure*

Le Manifeste décrit un monde où l'économie, conçue comme rapports de production, fournit la clé d'explication des rapports sociaux. Cela vaut aussi pour le monde des idées, que Marx réduit à une simple expression de l'état des rapports de force à un moment donné :

« Les idées qui dominaient une époque n'étaient jamais que les idées de la classe dominante. »⁵

² Karl MARX, *op. cit.*, pp. 175-176.

³ Karl MARX, *op. cit.*, p. 176.

⁴ *Ibid.*

⁵ Karl MARX, *op. cit.*, p. 180.

Il faut comprendre cette affirmation massive réduisant les « idées dominantes » à de simples « reflets » des idées de la classe dominante dans le contexte de diffusion du *Manifeste*, texte pédagogique écrit à destination de militants. Le marxisme orthodoxe continuera cependant à diffuser cette conception de l'histoire des idées comme simple « superstructure », entièrement déterminée par l'« infrastructure » matérielle et économique⁶. Ce qui est vrai des « idées » l'est, *a fortiori*, des autres productions non matérielles d'une société, et en particulier de ses croyances religieuses :

« Quand le monde antique était sur son déclin, les vieilles religions furent vaincues par la religion chrétienne. Quand, au XVIII^e siècle, les idées chrétiennes cédèrent la place aux Lumières, la société féodale agonisante livrait sa dernière bataille à la bourgeoisie, qui était alors révolutionnaire. Les idées de liberté de conscience, de liberté religieuse ne faisaient que proclamer dans le domaine du savoir le régime de la libre concurrence. »⁷

Pour Marx, chaque mode de production tend ainsi à générer les croyances qui justifient le mieux la relation entre « oppresseurs » et « opprimés » pour un état donné des rapports de production. Dans la société féodale, le souverain est d'autant plus « légitime », dirait-on aujourd'hui, qu'il est capable de mobiliser les personnes qui lui sont inféodées. Dans la société capitaliste, la légitimité vient de la capacité à investir, à produire des richesses et à faire circuler du capital. Le moment où on commence à penser à la liberté en soi, comme à un état souhaitable des relations sociales, est aussi le moment où on pense la liberté comme libre échange de biens sur un marché : la liberté politique ne devient pensable que quand la liberté économique vient consacrer à la fois la propriété privée et la liberté de vendre sa force de travail. Les libertés politiques ne seraient ainsi que le masque des besoins de la bourgeoisie en termes de liberté de marché.

7.1.2. Le Capital

a) valeur d'usage et valeur d'échange

Le livre I du *Capital* commence par décrire le monde comme un « ensemble de marchandises accumulées ». La société est un marché généralisé dans lequel tout s'achète et tout se vend. Mais qu'est-ce qu'une « marchandise » ? Le terme revêt deux facettes, l'une pour l'usager (sa valeur d'usage), l'autre pour le producteur :

- La valeur d'usage (ou utilité) est, pour Marx, impossible à mesurer : pour être achetée, une chose doit forcément être utile à quelqu'un, mais il s'agit d'une valeur subjective, sans intérêt pour l'économiste.
- Il en va autrement de la valeur pour le producteur : pour être fabriquée, la marchandise a dû coûter quelque chose – des ressources, du travail, du temps. Or, cette valeur-là peut se mesurer : elle se mesure par le « temps de travail socialement nécessaire » à produire cette marchandise.

⁶ Un philosophe comme Michel Foucault (dont le rapport au marxisme est particulièrement complexe) introduira une plus grande marge de liberté dans la capacité des dominés à résister à la domination, tout en conservant l'idée selon laquelle certaines choses sont « pensables » ou « dicibles » à un moment donné, et d'autres non. Le pouvoir est chez lui conçu comme un mode de relation, qui laisse une certaine marge de manœuvre aux dominés – pour le dire autrement, dominer ne signifie pas chez lui écraser.

⁷ Karl MARX, *op. cit.*, p. 180.

Prenons bien garde qu'il ne s'agit pas de temps de travail réel, mais bien de travail *socialement nécessaire* : s'il faut cinq heures en moyenne pour fabriquer un cercueil et qu'un producteur y parvient en quatre heures seulement, il a une longueur d'avance sur ses concurrents (qui se traduira par un bénéfice plus important) – mais le temps de travail socialement nécessaire n'en restera pas moins de cinq heures. Ce travail est également *mesurable* : les producteurs peuvent procéder à des calculs d'équivalence pour le comparer. Enfin, il s'agit d'un temps *relatif* à une société donnée : là où les scieries industrielles remplacent les charpentiers, les cercueils sont fabriqués en moins de temps et couteront moins cher ; cette disparité de prix entre marchandises reflète l'état de la société.

Cette valeur pour le producteur peut être assimilée à une *valeur d'échange* : toutes les marchandises sont échangeables entre elles en fonction du temps de travail socialement nécessaire à les fabriquer. La distinction opérée ici par Marx ne recoupe donc pas celle qui est en train de se construire à la suite de Ricardo : le prix n'est pas fonction du croisement entre offre et demande, mais bien du temps de travail envisagé uniquement du côté de la production. Cette évacuation de la valeur d'usage (assimilée à la demande) par Marx est évidemment discutable (la demande peut en effet se mesurer). Mais, pour lui, seules les conditions de production (l'offre) sont déterminantes pour mesurer et appréhender la valeur d'une marchandise.

b) échange traditionnel et échange capitaliste

Dans le système *traditionnel*, l'objectif de l'échange est d'acquérir un bien considéré comme utile, c'est-à-dire fonction de sa valeur d'usage :

$$M \rightarrow A \rightarrow M$$

Le circuit ne passe par l'argent (A) que comme intermédiaire entre deux marchandises (M) – la marchandise finale étant, avec sa valeur d'usage, l'objectif de l'échange.

Ce circuit s'inverse dans l'échange *capitaliste* : la marchandise (M) n'est plus qu'un moyen pour acquérir encore plus d'argent (A'), au départ d'un premier investissement (A) qui a servi à acquérir la marchandise :

$$A \rightarrow M \rightarrow A'$$

Le profit est donc le seul mobile de l'échange ; celui-ci ne s'arrête pas à la marchandise produite, qui ne vaut que pour sa capacité à produire plus d'argent qu'elle n'en a coûté. L'objectif de l'échange est l'augmentation de l'argent utile pour acheter d'autres biens, lesquels seront échangés pour encore davantage d'argent, etc. L'enrichissement devient donc une fin en soi.

L'échange capitaliste se caractérise aussi par la circulation incessante du capital : pour être fructueux et réaliser son objectif de gain toujours croissant (A'), l'échange ne doit jamais s'arrêter :

« Ce n'est qu'autant que l'appropriation toujours croissante de la richesse abstraite est le seul motif déterminant de ses opérations [du capitaliste], qu'il fonctionne comme *capitaliste* ou si l'on veut, comme capital personnifié, doué de

conscience et de volonté. La valeur d'usage ne doit jamais être considérée comme le but immédiat du capitaliste, pas plus que le gain isolé, mais bien le mouvement incessant du gain toujours renouvelé. Cette tendance absolue à l'enrichissement, cette chasse passionnée à la valeur d'échange, lui sont communes avec le thésauriseur. Mais tandis que celui-ci n'est qu'un capitaliste maniaque, le capitaliste est un thésauriseur rationnel. La vie éternelle de la valeur que le thésauriseur croit s'assurer en sauvant l'argent des dangers de la circulation, plus habile, le capitaliste la gagne en lançant toujours de nouveau l'argent dans la circulation. »⁸

Ce « mouvement incessant du gain toujours renouvelé » est le moteur du capitalisme, conçu comme un système de production visant l'enrichissement pour l'enrichissement. Peut-on pour autant comparer le capitaliste à une sorte de « thésauriseur », à la manière de l'avare de Molière ? Non : ce dernier, dit Marx, agit de manière irrationnelle. Or, le capitaliste est avant tout un être *rationnel*. Là où le thésauriseur n'a que l'illusion d'avoir mis son argent à l'abri en le retirant de la circulation, le capitaliste sait que la circulation est la seule source de la richesse.

Ce n'est pas pour rien que Marx recourt à une analogie religieuse (gagner la « vie éternelle de la valeur ») pour faire comprendre cette logique interne qui pousse le capitaliste à toujours mettre son capital en mouvement. Au fond, un auteur comme Max Weber, que l'on oppose pourtant très souvent à Marx comme le fondateur d'une forme de sociologie individualiste, ne dit pas autre chose quand, commentant un texte de Benjamin Franklin, il montre les affinités qui lient éthique protestante et esprit du capitalisme :

« Le propre de cette philosophie [...] semble être l'idéal de l'homme d'honneur dont le crédit est reconnu et, par-dessus tout, l'idée que le devoir de chacun est d'augmenter son capital, ceci étant supposé une fin en soi. En fait, ce n'est pas seulement une manière de faire son chemin dans le monde qui est ainsi prêchée, mais une éthique particulière. En violer les règles est non seulement insensé, mais doit être traité comme une sorte d'oubli du devoir. »⁹

Il y a là une règle morale, une éthique particulière faisant de l'objectif d'augmenter son capital un « devoir » et une « fin en soi » qu'il serait insensé, voire immoral de ne pas poursuivre.

c) *marchandise et force de travail*

Pour que le système fonctionne, il faut donc trouver une marchandise qui puisse produire plus de valeur d'échange qu'elle n'en a coûté, sans quoi ce qui est pris d'un côté est perdu de l'autre et l'ensemble des échanges constituerait un jeu à somme nulle.

⁸ Karl MARX, *Le Capital. Livre premier*, in *Œuvres. Économie, I*, éd. établie par Maximilien Rubel, Paris : Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1965 [1867], p. 699.

⁹ Max WEBER, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr., Paris : Pocket, coll. « Agora », 1990 (Paris : Plon, 1967) [1920], p. 47.

Or, il y a une marchandise qui produit davantage de valeur d'échange qu'elle n'en coûte : c'est le travail ou, plus précisément, la *force de travail* :

« Sous ce nom il faut comprendre l'ensemble des facultés physiques et intellectuelles qui existent dans le corps d'un homme, dans sa personnalité vivante, et qu'il doit mettre en mouvement pour produire des choses utiles. »¹⁰

On parlerait peut-être aujourd'hui plus volontiers de capacité ou de potentiel de travail pour désigner cet ensemble de « facultés physiques et intellectuelles », mobilisable par un être humain du simple fait qu'il possède un corps et une « personnalité vivante ». Georges Bataille n'est pas très loin : l'homme est un être en excès, qui possède une énergie qui dépasse son simple besoin de survie (cf. section 6.6.2).

Le seul problème consiste à « mettre en mouvement » cette force de travail. Selon Marx, deux conditions doivent pour cela être réunies :

- d'une part, le travailleur doit être *libre propriétaire* de sa force de travail ;
- d'autre part, il doit être placé dans une situation qui l'*oblige* à vendre sa force de travail.

Précisons, pour chacune de ces conditions : Marx parle bien de *force de travail*, et non de travail tout court, sans quoi la situation du travailleur ne serait en rien différente de celle d'un esclave :

« Pour que ce rapport persiste, il faut que le propriétaire de la force de travail ne la vende jamais que pour un temps déterminé, car s'il la vend en bloc, une fois pour toutes, il se vend lui-même, et de libre qu'il était se fait esclave, de marchand, marchandise. S'il veut maintenir sa personnalité, il ne doit mettre sa force de travail que temporairement à la disposition de l'acheteur, de telle sorte qu'en l'aliénant il ne renonce pas pour cela à sa propriété sur elle. »¹¹

Le maintien de la « personnalité » du travailleur, en tant que source de son potentiel de travail, suppose que celui-ci ne mobilise sa force de travail que *temporairement*. Il faut donc que le travailleur soit *libre* ; c'est la première condition. Pourquoi un capitaliste ne se contenterait-il pas d'acheter directement la personne du travailleur comme une marchandise, se rendant propriétaire « en bloc, une fois pour toutes », de sa force de travail ? Au-delà du coût extrêmement élevé que représente l'acquisition d'un esclave, il faut ajouter les frais liés à son entretien. Or, un « bon » maître aura non seulement à cœur de nourrir convenablement son esclave, mais d'économiser sa force de travail : c'est un investissement à rentabiliser sur le long terme.

Marx était bien informé de la situation de l'esclavage dans les États du sud des États-Unis ; il savait que libérer un esclave tendait à diminuer sa capacité de survie. Le propriétaire qui a vendu ses esclaves pour les engager comme ouvriers paie en effet ces derniers à la journée : il ne rémunère plus que leur force de travail. L'esclave est certes libéré, mais se trouve dans une situation qui l'*oblige* à se

¹⁰ Karl MARX, *Le Capital. Livre premier*, in *Œuvres. Économie, I*, éd. établie par Maximilien Rubel, Paris : Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1965, p. 715.

¹¹ Karl MARX, *op. cit.*, p. 716.

représenter le lendemain pour obtenir à nouveau du travail. C'est la seconde condition énoncée plus haut :

« La seconde condition essentielle pour que l'homme aux écus trouve à acheter la force de travail, c'est que le possesseur de cette dernière, au lieu de pouvoir vendre des marchandises dans lesquelles son travail s'est réalisé, soit forcé d'offrir et de mettre en vente, comme une marchandise, sa force de travail elle-même laquelle ne réside que dans son organisme. »¹²

Pour pouvoir être réengagé, l'ouvrier aura même tout intérêt à se montrer bon travailleur, développer des qualités professionnelles (dont il n'avait pas besoin en tant qu'esclave) et les faire reconnaître. Le système est donc moins coûteux pour l'employeur et plus efficace en termes de productivité. Le travailleur semble également y gagner, puisqu'il a reconquis sa liberté – mais à un prix élevé : sa survie dépend désormais de sa seule force de travail qu'il doit vendre librement sur le marché. Le maître a en quelque sorte repris d'une main ce qu'il avait donné de l'autre.

Les deux conditions sont donc en réalité liées : le travailleur doit être formellement *libre*, « disponible pour le marché du travail », et en même temps *forcé* de vendre sa force de travail. En le libérant, le capitalisme naissant a privé le travailleur de ses moyens de subsistance traditionnels et l'a contraint à se présenter sur le marché du travail¹³. Jusqu'aux premiers dispositifs de protection sociale régulant le marché du travail, le mécanisme a consisté à diminuer le salaire du travailleur de telle sorte qu'il soit constamment performant. À un certain niveau de rémunération, l'ouvrier risque en effet d'estimer qu'il a assez pour vivre et ne se présentera plus le lendemain ; à l'inverse, s'il n'est pas assez payé, ou s'il se trouve réduit en esclavage, l'ouvrier ne sera plus assez performant. Il s'agit donc de trouver le niveau de salaire tel que l'ouvrier « libre » soit en réalité obligé de se présenter partout à son meilleur niveau de performance.

d) valeur de la force de travail : Capital contre Manifeste

On voit à quel point la conception que se fait Marx de la valeur travail a changé depuis *Le Manifeste*, où elle était encore définie par le « minimum de salaire » nécessaire à la subsistance de l'ouvrier. Désormais, la rémunération de la force de travail est, comme la valeur d'échange de toute marchandise, également mesurée en temps de travail *socialement nécessaire* pour la produire. Ce temps de travail inclut maintenant des besoins qui varient selon les sociétés et la manière dont celles-ci les satisfont. Par exemple, dans les pays où la pomme de terre constitue l'alimentation de base, le salaire du travailleur intégrera le prix de cet aliment, et là où le froment est dominant, le prix de celui-ci ; en Angleterre, c'est le prix du thé qui intervient dans la base de calcul.

« La force de travail renferme donc, au point de vue de la valeur, un élément moral et historique ; ce qui la distingue des autres marchandises. Mais pour un pays et une époque donnés, la mesure nécessaire des moyens de subsistance est aussi donnée. »¹⁴

¹² Karl MARX, *op. cit.*, p. 716-717.

¹³ Par exemple, Place de Grève à Paris, située devant l'Hôtel de Ville à proximité d'un site d'accostage des bateaux ; « faire grève » signifiait que l'on cherchait une embauche sur cette place, avant d'acquiescer le sens que l'on connaît aujourd'hui.

¹⁴ Karl MARX, *op. cit.*, p. 720.

C'est donc un élément social, et non plus biologique ou physique comme dans *Le Manifeste*, qui définit la valeur de la force de travail. Cet élément fournit également une base de comparaison et d'évaluation plus stable. Dans nos pays occidentaux, la valeur de la force de travail est considérablement plus coûteuse qu'au XIX^e siècle : aujourd'hui, la liste de ce qu'il est « socialement nécessaire » pour produire la force de travail dans les pays riches inclurait sans doute des réfrigérateurs, des écrans plats et des téléphones portables. C'est donc, pour utiliser un terme de sociologie, une « construction sociale », qui évolue en fonction des représentations, des usages, des rapports de force, etc. Il n'est dès lors pas étonnant que Marx ait aussi inclus les frais d'éducation dans le coût de la force de travail – selon son caractère plus ou moins « simple » ou « complexe », selon qu'il mette en œuvre des compétences de base ou des compétences spécialisées :

« D'autre part, pour modifier la nature humaine de manière à lui faire acquérir aptitude, précision et célérité dans un genre de travail déterminé, c'est-à-dire pour en faire une force de travail développée dans un sens spécial, il faut une certaine éducation qui coûte elle-même une somme plus ou moins grande d'équivalents en marchandises. Cette somme varie selon le caractère plus ou moins complexe de la force de travail. Les frais d'éducation, très minimes d'ailleurs pour la force de travail simple, rentrent dans le total des marchandises nécessaires à sa production. »¹⁵

Par rapport à l'exposé direct et militant du *Manifeste*, l'analyse de Marx dans *Le Capital* s'est considérablement enrichie.

e) *Plus-value et luttes sociales*

Pour produire une marchandise, le capitaliste a dû dépenser un certain nombre de ressources : de la matière première (ou d'autres marchandises qu'il souhaite transformer), du Capital (qu'il doit amortir) et de la force de travail. Rappelons-nous cependant que la force de travail a pour propriété de produire plus qu'elle ne coûte. La marchandise produite incorpore cet excédent de valeur. La valeur d'échange que le capitaliste obtient en vendant sa marchandise dégage ainsi un surplus provenant de l'excédent fourni par la force de travail. Ce surplus, c'est la plus-value.

Il ne s'agit pas simplement d'un « bénéfice » au sens comptable : c'est un avantage social provenant d'un différentiel de rapport de forces. La plus-value, c'est ce qu'il reste au capitaliste quand il a payé la matière première, amorti le capital et rémunéré la force de travail. Elle est calculée de façon moyenne, à un moment donné, dans un système donné.

Cette plus-value marque la spécificité et la supériorité du système capitaliste sur les autres modes de production qui l'ont précédé : il est organisé pour produire en permanence un excès de richesse. Sans plus-value, le système capitaliste est un système commercial comme il y en a toujours eu. La libération de la force de travail représente le facteur décisif : une force de travail libre produit davantage que lorsqu'elle est terrorisée ou annihilée. La plus-value est un corrélat de cette liberté.

¹⁵ Karl MARX, *op. cit.*, p. 720-721.

En détournant quelque peu les propos de Marx, on devine ici que l'enjeu majeur des luttes sociales sera de déterminer quelle *part de la plus-value* sera attribuée respectivement au Capital dans son ensemble et au Travail dans son ensemble. Pour reprendre notre grille, c'est bien la question qui motive le conflit d'intérêts du quatrième quadrant (fonction de distribution : Capital vs. Travail). Mais on voit également en quoi cette analyse est inséparable de la question de la production posée dans notre troisième quadrant : sans libération du et par le Marché (qui arrache les travailleurs aux conditions locales de leur Terroir), et sans promotion de l'individualisme et consécration de la libre propriété de la force de travail, le conflit entre Capital et Travail ne se poserait pas dans ces termes, ni avec cette acuité.

Notons enfin que l'enjeu de la lutte sociale tournera bien autour de la redistribution de la *part* de la plus-value, et non de l'ensemble des richesses produites : d'un côté, les capitalistes ne peuvent cannibaliser la totalité de la plus-value, sans quoi le système de production ne pourrait se reproduire ; de l'autre, même si certains mouvements ouvriers continuent de se donner la fin du capitalisme pour horizon révolutionnaire de leur lutte, la réalité des conflits sociaux interdit d'envisager autre chose qu'une distribution négociée¹⁶. Les graphiques de Thomas Piketty repris au point 3.5.4 illustrent l'évolution des rapports de force sur la répartition de la plus-value.

7.1.3. Marx et le clivage Capital-Travail

a) *paupérisation relative et absolue*

Le raisonnement de Karl Marx sur le système de production capitaliste porte sur la longue durée. Il s'interroge sur le devenir du capitalisme et ce qu'il croit constituer des contradictions insurmontables qui, selon lui, entraîneront sa fin.

Comment le capitaliste réussira-t-il à réaliser un gain toujours renouvelé dans une situation de concurrence avec d'autres capitalistes qui poursuivent le même objectif ? La concurrence introduit un élément d'instabilité dans le système : chaque acteur va tenter de gagner du temps de travail sur le temps de travail socialement nécessaire pour produire une marchandise. Pour produire au moindre coût, faire diminuer le coût de production à l'unité de chaque marchandise, le capitaliste va recourir à deux stratégies dont les effets se conjuguent :

- d'une part, chercher à acheter des capitaux de plus en plus performants, grâce notamment au progrès technique ;
- d'autre part, augmenter la pression sur les prolétaires : par exemple, en allongeant le temps de travail (pour une même rémunération) ; en rationalisant le processus de production (regroupement des activités sur un même lieu de production – ce qui était encore relativement neuf au XIX^e siècle : le patron fera payer aux ouvriers le temps de déplacement qu'il mettait auparavant à superviser la production d'un site à l'autre) ; ou encore en intensifiant le travail (surveillance par des contremaîtres, chaînes de production avec chronométrage et séquençage

¹⁶ La représentation que chaque pôle se fait de ses intérêts est évidemment elle-même clivée : la force de travail est considérée, du point de vue du Capital, comme un « coût de main d'œuvre », et non une source d'enrichissement ou une forme d'« extorsion de la plus-value » que dénoncerait un représentant ouvrier.

des tâches – innovations plus tard systématisées par le taylorisme, qui vise à une véritable « organisation scientifique du travail », OST).

La concurrence entre capitalistes va ainsi entraîner une *intensification de l'exploitation*, c'est-à-dire de l'extorsion de plus-value. Les deux volets, techniques et sociaux, de cette quête de production au moindre coût se renforcent. L'achat de capitaux de plus en plus chers va en effet entraîner une diminution de la part relative consacrée à la classe ouvrière, processus que Marx appelle la *paupérisation relative* : l'ouvrier est de moins en moins rémunéré relativement à la valeur de capital à mobiliser. Cette paupérisation relative finira, dit Marx, par entraîner une *paupérisation absolue* de la classe ouvrière.

À terme, cette contradiction du capitalisme finira par causer son autodestruction. C'est la tendance historique de l'accumulation capitaliste :

« À mesure que diminue le nombre des potentats du capital qui usurpent et monopolisent tous les avantages de cette période d'évolution sociale, s'accroissent la misère, l'oppression, l'esclavage, la dégradation, l'exploitation, mais aussi la résistance de la classe ouvrière sans cesse grossissante et de plus en plus disciplinée, unie et organisée par le mécanisme même de la production capitaliste. »¹⁷

« Pour transformer la propriété privée et morcelée, objet du travail individuel, en propriété capitaliste, il a naturellement fallu plus de temps, d'efforts et de peines, que n'en exigera la métamorphose en propriété sociale de la propriété capitaliste, qui de fait repose déjà sur un mode de production collectif. Là il s'agissait de l'expropriation de la masse du peuple par quelques usurpateurs ; ici il s'agit de l'expropriation de quelques usurpateurs par la masse du peuple. »¹⁸

Cette prophétie annoncée par Marx en 1867 dans *Le Capital* ne s'est pas réalisée. Pourtant, elle reposait sur un diagnostic crédible. Marx, qui avait épluché les comptes rendus d'enquête réalisés pour le Parlement anglais, avait une idée précise de la dégradation des conditions de travail, qui s'observe dès 1810 et se poursuit jusqu'en 1860 et, dans les pires des cas, jusqu'au début du *xx^e* siècle¹⁹, malgré un réel progrès dans la réglementation (notamment quant au travail des enfants). Le processus qu'il décrit correspondait à ce qu'il a vu se réaliser sur trente ans en Angleterre. Cependant, non seulement ce processus ne s'est pas achevé par une paupérisation absolue de la classe ouvrière, mais cette dernière s'est même enrichie pendant le *xx^e* siècle, au point qu'on pourrait parler de renversement de la prophétie de Marx. Quelle erreur d'analyse a-t-il commise ?

b) le renversement de la prophétie marxiste : quelques hypothèses

Tout d'abord, certains auteurs argueront que si la paupérisation absolue ne s'est pas réalisée dans les pays riches, les pays en voie de développement auraient quant à eux connu (et connaîtraient encore) une telle situation. C'est l'hypothèse d'Immanuel Wallerstein, sociologue américain qui analyse sur le long terme la dynamique entre régions du « système-monde » capitaliste : des gains relatifs pour les classes

¹⁷ Karl MARX, *op. cit.*, p. 1239. Dans l'édition originale en allemand, ce dernier chapitre était l'avant-dernier, afin d'échapper à une censure un peu paresseuse.

¹⁸ Karl MARX, *op. cit.*, p. 1240.

¹⁹ Cf. Jack LONDON, *Le Peuple de l'abîme*, trad. fr., Paris : Phébus, 1999 [1903].

ouvrières des pays du centre ne doivent pas masquer une paupérisation absolue pour les pays de la périphérie²⁰. À en juger par la croissance fulgurante des pays BRICS, l'hypothèse semble toutefois douteuse : ces pays connaissent un phénomène de « rattrapage » capitaliste qui est loin de se traduire par une paupérisation absolue de leur classe ouvrière. Le PNUD (Programme des Nations Unies pour le développement) estime que, depuis vingt-cinq ans, deux milliards de personnes ont pu sortir d'un faible niveau de développement humain. De 1990 à 2014, alors que l'humanité serait passée de cinq à sept milliards d'êtres, les habitants de pays à faible développement humain seraient passés de 3 à 1 milliard tandis que les habitants de pays à développement humain moyen, haut et très haut passaient de 2 à 6 milliards²¹.

L'hypothèse de la « parenthèse bolchévique » (1917-1991) semble plus séduisante. Après la Révolution d'Octobre et la prise de pouvoir par Lénine et les bolchéviques, la Troisième Internationale réunie à Moscou en 1919 a regroupé en un mouvement mondial les partis communistes s'alignant sur l'U.R.S.S. À partir de ce moment, la crainte d'une contagion révolutionnaire pousse les patrons des pays riches à négocier des compromis avec les syndicats représentant la classe ouvrière. Ceux-ci étaient eux-mêmes tiraillés entre une ligne intransigeante et une tendance réformiste, sociale-démocrate. Or, la peur du communisme aura également servi cette dernière, qui a réussi à négocier et concrétiser une série d'avancées réglementaires : journée de huit heures, conventions collectives de travail, droit social, etc. On retrouve ici la fonction latente, que Georges Lavau qualifiait de « tribunitienne », d'intégration du parti communiste au système politique (cf. section 3.2.2).

Le *compromis social-démocrate* est ainsi, en partie, le résultat de ces tensions : les pressions électorales exercées par les partis communistes et les menaces d'insurrections sociales que faisaient peser les classes ouvrières ont poussé les patrons à faire une série de concessions dites « fordistes » – du nom d'Henry Ford, qui a eu l'obligation d'augmenter les salaires de ses ouvriers de sorte qu'ils purent s'acheter les voitures qu'ils fabriquaient dans ses usines (puis l'idée de leur faire croire qu'il l'avait fait volontairement). Cette indexation des salaires sur les gains de productivité, qui, avec l'organisation scientifique du travail (cf. *supra*), caractérise le *fordisme*, a eu un formidable effet d'accélérateur sur le système capitaliste dans son ensemble. Pendant les sept ou huit décennies que durèrent les régimes communistes en U.R.S.S. et dans les pays du bloc de l'Est, les rapports entre Capital et Travail se sont trouvés profondément modifiés. La référence à un « paradis ouvrier », la puissance des partis communistes et la crainte qu'ils inspiraient ont modifié le système par incrémentalisme, procédant par touches successives. Pour les patrons, il s'agissait non seulement de faire des concessions, mais aussi de faire de la classe ouvrière un partenaire-consommateur et de diminuer d'autant l'attrait du bolchévisme.

Cette hypothèse explique l'augmentation des salaires de la classe ouvrière des pays riches pendant la parenthèse bolchévique. D'autres données valident par ailleurs

²⁰ Ce serait aussi l'hypothèse d'Éric TOUSSAINT, fondateur du Comité pour l'annulation de la dette du tiers monde. C'était le discours tenu par les altermondialistes des années 1990, et qui reste largement la ligne d'un journal comme *Le Monde Diplomatique*.

²¹ Programme des Nations Unies pour le développement, *Rapport sur le développement humain 2015*, New York : PNUD, 2017, p. 4, en ligne : <http://www.undp.org/content/undp/fr/home/librarypage/hdr/2015-human-development-report/> (consulté le 1^{er} février 2017).

cette interprétation : après la chute du Mur, le système capitaliste désormais sans opposition parvient de nouveau à faire pression sur les salaires et à renégocier les conventions précédentes.

c) mondialisation et alignement des salaires : et après l'effondrement de Carthage ?

Comment le système évoluera-t-il à l'heure où la dérégulation et la mondialisation ont virtuellement placé en situation de concurrence non seulement l'ensemble des entreprises capitalistes, mais aussi celui des travailleurs à l'échelle du globe ? Quel sera l'effet à long terme, sur les salaires des travailleurs des pays riches, d'une compétition avec les travailleurs des pays émergents ?

Dans *L'Inégalité du Monde*, l'économiste français Pierre-Noël Giraud proposait deux hypothèses²². Selon la première, la mondialisation entraînerait un maintien des acquis sociaux dans les pays riches et un rattrapage vers le haut des salaires les plus pauvres. La seconde hypothèse penche plutôt pour une pression accrue sur le travail dans les pays riches et un rattrapage vers le bas. En tout état de cause, on peut ainsi faire l'hypothèse d'un alignement des salaires mondiaux, tout au moins pour le travail dit « simple » (n'exigeant pas, comme le travail « complexe », un haut niveau de qualification²³).

La tendance est manifeste sur le long terme : si on regarde le niveau moyen de revenu au début des années 1800, on observe un niveau comparable entre paysans du monde entier : un paysan français gagne à cette époque à peu près autant qu'un paysan chinois ou africain. Au xx^e siècle, les écarts de salaire tendent à diminuer dans les pays les plus riches, pour redevenir plus importants après la chute du Mur. C'est aussi le moment où émergent les pays du Sud-Est asiatique. La question devient alors : s'il doit y avoir alignement, à quelle vitesse aura-t-il lieu et dans quelle direction ? Un rattrapage vers le bas trop rapide pourrait donner lieu à un regain de conflictualité entre Capital et Travail dans les pays riches.

Mais l'hypothèse d'un rattrapage vers le haut reste plausible. Quelques chiffres pour la Chine peuvent en donner une idée²⁴ :

- Pour l'année 2011, le revenu disponible personnel urbain annuel s'élevait en Chine à 2 302 USD, alors que le revenu disponible équivalent s'élevait à 15 886 USD en moyenne pour les dix nations les plus compétitives (selon le classement réalisé par Deloitte et le Conseil américain sur la compétitivité). Le chiffre le plus impressionnant reste toutefois la progression de ce revenu disponible annuel au cours

²² Pierre-Noël GIRAUD, *L'Inégalité du monde. Économie du monde contemporain*, Paris : Gallimard, coll. « Folio-essais », 1996.

²³ La mesure de la « complexification » du travail, ainsi que la mesure de l'efficacité respective du travail simple et du travail complexe, sont restées problématiques dans la théorie marxiste.

²⁴ « Asian Tiger or Fragile Tiger ? Understanding China's Development », Conférence du Professeur Tao RAN, School of Economics, People's University (China), donnée à l'Institut Confucius, Université de Liège, 23 novembre 2012. Voir aussi Marie Urban, « La compétitivité de la Chine face à la hausse du coût des facteurs de production », *Bulletin économique Chine*, 28/03/2013, site de l'ambassade de France à Pékin, disponible à l'adresse : <http://www.ambafrance-cn.org/La-competitivite-de-la-Chine-face-a-la-hausse-du-cout-des-facteurs-de-production.html> (consulté le 1^{er} février 2017).

de la première décennie de ce siècle : il a connu une croissance annuelle moyenne entre 2001 et 2011 de 16,5 %, soit un rapport du simple au quadruple. Ces chiffres laissent à penser que la classe moyenne chinoise devrait doubler d'ici à la prochaine décennie, soutenant ainsi la demande interne et permettant aux industries implantées sur le marché chinois de réaliser de vastes économies d'échelle.

- En 2010, le salaire minimum annuel de la Chine s'élevait à 1 728 USD de 2005, soit un niveau supérieur à 6,5 fois celui du salaire minimum de l'Inde, plus de 4,2 fois supérieur au salaire minimum du Viêt Nam et plus de deux fois supérieur au salaire minimum de la Thaïlande. Il restait cependant inférieur au salaire minimum des Philippines (1 860 USD de 2005), du Brésil (3 000 USD de 2005) et plus de deux fois inférieur à celui de la Russie (3 816 USD de 2005).

Selon toute vraisemblance, le rattrapage vers le haut passera aussi par davantage de conflictualité et de revendications sociales : en 2011, la Chine a connu plus de jours de grève que tous les autres pays du monde réunis. Il s'agit de mouvements sociaux le plus souvent locaux (sans changement d'échelle), peu médiatisés et liés à la situation des travailleurs migrants : on avance le chiffre de 400 millions de Chinois migrants de l'intérieur, en situation illégale (ne disposant pas des autorisations nécessaires pour quitter leur campagne ou leur ville), mais qui font tourner le système de production, ont des revendications, tentent de s'organiser et font grève – une situation que l'on peut comparer avec l'état du capitalisme et les premiers mouvements ouvriers observés par Marx.

La leçon peut être généralisée : Marx avait bien vu que le progrès du capitalisme générerait de la résistance de la part de la classe ouvrière. Une résistance certes pas toujours « disciplinée, unie et organisée », comme il l'écrivait (ou alors organisée localement, unie ponctuellement et disciplinée par projets), mais néanmoins suscitée par « le mécanisme même de la production capitaliste ». Mais il avait tort dans sa prédiction d'une paupérisation absolue de la classe ouvrière, qui ne s'est produite ni localement, ni globalement. La dynamique même de résistance a eu des effets en profondeur sur le système capitaliste, le poussant à faire des concessions importantes en termes de droits sociaux et d'alignement des salaires. La situation est donc loin d'être figée. Il faudra rester attentif à ces évolutions et à leur accélération probable au cours des prochaines années.

7.2 | Karl Polanyi, *La Grande Transformation* (1944)

L'opposition Marché-Terroir a bien été décrite par Karl Polanyi (1886-1964) dans *La Grande Transformation* (1944), nom qu'il donne au long processus qui voit le développement concomitant de l'économie de marché libre et de l'État moderne. Pour Polanyi, la civilisation du siècle de la vapeur reposait sur quatre institutions : l'équilibre des puissances, l'étalon-or international, le marché autorégulateur et l'État libéral. Ces quatre principes permirent la stabilisation des relations internationales et l'adoption de la logique capitaliste par les dirigeants des pays européens. L'équilibre des puissances, principe adopté depuis les traités de Westphalie de 1648, permettait une concurrence militaire entre les États, mais ceux-ci auto-limitaient leurs guerres en laissant survivre un concurrent affaibli plutôt que d'éliminer celui-ci. Durant la période 1814-1914, ce principe fut respecté en Europe.

L'étalon-or international permit l'échange international de marchandises à travers les territoires des différents pays. Mais, après les premières déstabilisations depuis 1900, les traités de Versailles et du Trianon éliminèrent la concurrence allemande. La tentative des gouvernements allemands pour reprendre pied dans le marché mondial, la déstabilisation des marchés internationaux et l'effondrement de l'étalon-or devinrent flagrants dès 1931 avec l'abandon par Londres, puis par New York en 1933, de la convertibilité de leur monnaie en or. Le système devint instable et s'écroula en quelques années. Depuis 1814, le point focal se situe dans l'existence d'une foi dans une société de marché généralisée.

La thèse de Karl Polanyi consiste à prouver que « les origines du cataclysme résident dans l'entreprise utopique par laquelle le libéralisme économique a voulu créer un système de marché autorégulateur »²⁵.

La plupart des sociétés auparavant ont connu des marchés. La plupart du temps, ceux-ci étaient limités à des marchandises particulières et l'essentiel de la production était basé sur l'autosuffisance de la paysannerie. Un maigre surplus était échangé et de nombreuses règles protégeaient les relations sociales ainsi que la propriété de la terre et la circulation de la monnaie.

Le marché autorégulateur de l'Occident capitaliste organise en marchés les marchandises « fictives » que constituent le travail, la terre et la monnaie. Marchandises « fictives » car, contrairement à la majorité des marchandises, elles ne sont pas produites pour le marché mais existent auparavant et indépendamment de celui-ci. Durant le XIX^e siècle, les protections sociales qui empêchaient la marchandisation totale du travail (par exemple le *Speenhamland Act* qui organise les bureaux de bienfaisance municipaux pour les pauvres en Angleterre entre 1795 et 1834) vont être balayées par les critiques sur l'ivrognerie des pauvres, entretenus par la charité publique. Le besoin de main-d'œuvre de l'industrie fut rencontré en 1843 par la création des *workhouses*, ateliers obligatoires dans des conditions sociales et sanitaires décrites par Charles Dickens. La possibilité de vendre les terres, auparavant lieux d'obligations réciproques entre l'aristocratie et la paysannerie, rompit les liens sociaux et précipita les désormais ouvriers agricoles vers les faubourgs des villes industrielles. La monnaie, autrefois garante de la stabilité de l'État, devint au fur et à mesure des échanges boursiers internationaux, un moyen de déstabiliser les États. Ces trois fondements de la société pré-industrielle furent intégrés au grand marché unifié. De cette manière, le capital investi dans les diverses combinaisons de travail et de terre pouvait circuler librement, d'une branche de la production à une autre, ainsi que l'exige la régulation par l'équilibre automatique des gains dans les différentes branches.

« Les traquenards du système du marché ne furent pas immédiatement manifestes. Pour bien comprendre cela, il nous faut distinguer entre les diverses vicissitudes auxquelles les travailleurs ont été exposés en Angleterre depuis l'arrivée de la machine : premièrement, celles de la période de Speenhamland, de 1795 à 1834 ; deuxièmement, les épreuves dues à la loi de réforme de la loi sur les pauvres, dans la décennie qui suivit 1834 ; troisièmement, les effets délétères du marché concurrentiel du travail après 1834, jusqu'au moment où la

²⁵ Karl POLANYI, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, trad. fr., Paris : Gallimard, 1983 [1944], p. 54.

reconnaissance des syndicats, dans les années 1870, offrit une protection suffisante. Du point de vue de la chronologie, Speenhamland précéda l'économie de marché ; la décennie de la réforme de la loi sur les pauvres fut une étape transitoire en direction de cette économie ; la dernière période – qui recouvre partiellement la précédente – fut celle de l'économie de marché proprement dite. »²⁶

Les conséquences sociales de cette invasion marchande provoquèrent l'organisation d'un contre-mouvement tendant à contrôler, par l'interventionnisme, l'action du marché sur les facteurs de production que sont le travail et la terre. De ce point de vue, la demande d'interventionnisme des propriétaires terriens (que Rokkan a mentionnée) s'inscrit effectivement comme une réaction à l'extension de la société de marché au domaine foncier. Le rôle de l'aristocratie agraire et de la paysannerie dans l'organisation de la défense militaire de la nation leur donnait une position de négociation politique renforcée dans certains pays. Les demandes d'interventionnisme furent aussi le fait des classes paysanne et ouvrière, fragilisées par les déséquilibres monétaires des années qui suivirent la Grande Guerre.

La « Grande Transformation » a ainsi donné naissance, suivant les rapports de force sociaux, à des voies différentes vers la modernisation²⁷. Selon Polanyi, la civilisation du XIX^e siècle a été détruite non par les guerres, la dictature du prolétariat ou la surproduction, mais par la pression que la logique de marché impose à la vie sociale. Les logiques de poursuite d'intérêts privés, censées être naturellement inscrites dans la conduite des hommes, sont en réalité opposées à sa liberté et entretiennent les forces d'agression et de conquête que le marché globalisé devait annihiler. « La grande variété des formes prises par le contre-mouvement "collectiviste" n'est pas due à quelque préférence pour le socialisme ou le nationalisme de la part d'intérêts concertés, mais exclusivement au registre plus large des intérêts sociaux vitaux atteints par le mécanisme du marché en expansion. »²⁸

Par ailleurs, sur le Continent, les syndicats ont été souvent une création du parti ouvrier, contrairement à l'Angleterre où les partis politiques ont été une création des syndicats. Alors que les revendications syndicales en Europe devenaient de plus en plus marquées par le socialisme et notamment celui défendu par Marx, en Angleterre, le socialisme même politique, demeurait essentiellement syndicaliste.

« Ce n'est pas le danger illusoire d'une révolution communiste, mais le fait indéniable que les classes ouvrières étaient en position de forcer des interventions peut-être désastreuses, qui a été à l'origine de cette peur latente qui, à un moment crucial, a éclaté pour donner la panique fasciste. La réaction de la classe ouvrière et celle de la paysannerie ont l'une et l'autre conduit au protectionnisme, la première principalement sous la forme de législation sociale et de lois sur le travail en usine, la seconde sous la forme de droits de douane sur les produits agricoles et de lois sur le sol. Il y a pourtant une différence importante :

²⁶ Karl POLANYI, *op. cit.*, p. 119.

²⁷ Barrington Moore décrit trois voies vers la modernisation (la démocratie libérale, le fascisme et le communisme), suivant que les pays soient dominés par la bourgeoisie, par l'aristocratie ou par l'État. Cf. Barrington MOORE, *Les Origines sociales de la dictature et de la démocratie*, trad. fr., Paris : La Découverte, 1983 [1969].

²⁸ Karl POLANYI, *op. cit.*, p. 196.

dans des situations critiques, les fermiers et les paysans européens défendaient le système de marché que la politique de la classe ouvrière mettait en danger. »²⁹

Dès le moment où l'écrasement des différentes formes de fascisme devint un objectif politique commun, les mesures sociales prises tant en Angleterre par la dynamique de Beveridge qu'en France par le Conseil de la Résistance ou en Belgique par les arrêtés du Régent de décembre 1944, apparurent comme un effort collectif (qui rejoignit par ailleurs les vieux préceptes chrétiens de dignité rappelés par *Rerum Novarum*).

« Si l'on ne veut pas laisser l'industrialisme éteindre l'espèce humaine, il faut le subordonner aux exigences de la nature de l'homme. La véritable critique que l'on peut faire à la société de marché n'est pas qu'elle était fondée sur l'économique – en un sens, toute société, quelle qu'elle soit, doit être fondée sur lui –, mais que son économie était fondée sur l'intérêt personnel. »³⁰ Les priorités politiques de Polanyi se donnent ici parfaitement à lire : moins qu'une opposition à « l'économique » (c'est-à-dire au système de production, qui reste une donnée fondamentale de toute société), il s'agit pour lui de critiquer l'individualisme des mécanismes du Marché et de restaurer l'humain, ce qu'on peut comprendre comme une revendication d'égalité et de meilleure distribution des richesses.

7.3 | John Rawls (1921-2002)

Philosophe politique américain, John Rawls a apporté une contribution majeure à la théorie de la justice sociale au XX^e siècle. Qu'est-ce qu'une société « juste » ? Sur quels principes de base devrait-elle reposer pour faire en sorte que chacun ait une chance de bénéficier de la richesse produite ? À quelle condition peut-on justifier l'existence d'inégalités au sein d'une société ? Sa méthode de raisonnement, basée sur la tradition dite « analytique » anglo-saxonne, vise à clarifier des concepts ordinaires (justice, équité), notamment par le recours à des « expériences de pensée ». Elle risque de dérouter aussi bien les lecteurs de philosophes « continentaux » (auxquels on oppose cette tradition) que les sociologues et les politologues, tant les présupposés de sa philosophie paraissent éloignés de toute considération empirique et d'analyse concrète de rapports de force. Pourtant, ses travaux ont eu un effet réel sur certaines politiques publiques, notamment en matière d'égalité des chances aux États-Unis, où Rawls aura représenté une figure importante du « libéralisme » politique³¹.

Sa doctrine, exposée de manière systématique dans *Théorie de la justice* (1971), puis dans *La Justice comme équité : Une reformulation de la théorie de la justice* (2001), repose, comme nous le verrons, sur un certain nombre de présupposés intellectuels : des citoyens égaux, rationnels et raisonnables, placés dans une situation artificielle (la « position originelle » sous « voile d'ignorance »), renégocient le contrat

²⁹ Karl POLANYI, *op. cit.*, p. 253.

³⁰ Karl POLANYI, *op. cit.*, p. 320.

³¹ À ne pas confondre avec les doctrines qui se revendiquent du libéralisme en Europe, où ce terme a conservé son sens classique. Davantage préoccupés d'égalité, les « *liberals* » nord-américains occupent une position située à gauche de l'échiquier politique, relativement homologue des sociaux-démocrates européens.

social et s'accordent pour fabriquer par consensus un corps de règles communes. Un tel postulat pose d'emblée problème en sciences sociales : on sait en effet que, dans les rapports sociaux, le dissensus est, sinon premier, du moins consubstantiel à l'être ensemble. Pour parvenir à un accord, il doit y avoir expression préalable d'un désaccord. De plus, Rawls n'est pas très clair quant aux modalités du consensus « par recoupement » qu'il propose : unanimité ou majorité ? Majorité simple ou qualifiée, voire spéciale ? Il faut s'efforcer de mettre ces difficultés entre parenthèses pour suivre son raisonnement.

7.3.1. Un contexte favorable à la philosophie politique

a) guerre du Viêt Nam et lutte pour les droits civiques

Rawls a développé ses idées dans un contexte particulier, celui de la fin des années 1960 marquée, d'une part, par la guerre du Viêt Nam et, d'autre part, par la lutte pour les droits civiques et la fin de la ségrégation raciale aux États-Unis. La guerre du Viêt Nam n'avait pas été présentée comme une guerre engageant la nation, mais comme un soutien armé à la lutte menée contre l'expansion du communisme, selon la fameuse « théorie des dominos » – théorie inepte sur le plan des relations internationales, puisqu'elle néglige tous les facteurs internes de stabilité des systèmes politiques, mais particulièrement vendeuse auprès de l'opinion publique et de la classe politique³². Pourquoi, se demandent alors un nombre croissant d'Américains, s'embarquer dans un tel conflit qui semble ne profiter qu'aux seuls intérêts du « complexe militaro-industriel » ? Le conflit paraît d'autant plus illégitime que certains de ces soldats envoyés se battre sur des théâtres d'opération lointains sont, chez eux, traités comme des citoyens de seconde zone à qui sont niés certains de leurs droits fondamentaux. Devons-nous imposer nos valeurs à l'extérieur alors que nous ne sommes pas capables de reconnaître des droits à nos propres minorités ?

Une anecdote montre bien à quel point guerre du Viêt Nam et lutte pour les droits civiques sont alors liées : refusant en 1966 de servir dans l'armée américaine, le boxeur Cassius Clay (qui se convertira plus tard à l'islam et prendra le nom de Mohamed Ali) déclare : « aucun Vietnamien ne m'a traité de sale nègre ! » Son objection de conscience lui vaudra une lourde condamnation en justice, suivie d'une longue série d'actions qui ne s'éteindra, comme nombre des contestations de cette époque, que par une décision de la Cour Suprême. L'action par le droit au nom de principes fondamentaux paraît alors un moyen efficace pour asseoir des revendications et obtenir davantage d'égalité. La lutte pour les droits civiques remet au centre du débat des questions qui touchent aux fondements mêmes de l'ordre politique et des institutions juridiques.

Ces deux flux d'événements (guerre du Viêt Nam, mouvement pour les droits civiques) interpellent la philosophie morale et l'obligent à repenser, de manière critique, les fondements et les modalités de la citoyenneté politique, de la participation, du « vivre ensemble », c'est-à-dire du contrat social.

³² De quoi donner raison à la mise en garde prophétique du Président Dwight D. Eisenhower dans sa *Farewell address* de janvier 1961 (cf. *supra*, section 4.4.2 sur Martin Luther King).

b) rôles de la philosophie politique

Dans ce contexte, selon Rawls, la philosophie politique peut jouer quatre rôles différents :

- Un rôle *pratique* : elle peut aider à la recherche d'un accord sur des questions litigieuses, celles qui divisent la société. Il faut noter qu'une telle mission relève déjà d'un choix normatif : rien n'interdit en effet de considérer au contraire le conflit comme un élément incontournable, voire positif, de la structuration des sociétés ;
- Un rôle *d'orientation* : la philosophie politique peut servir en quelque sorte de « boussole », pour mettre en ordre les différents objectifs que les sociétés poursuivent et ainsi orienter les luttes politiques à travers toutes les fins possibles, organisant et rationalisant les relations entre groupes sociaux ;
- Un rôle de *réconciliation* : en étudiant les évolutions lentes, celles dont les effets ne sont pas immédiatement perceptibles et mettent parfois plusieurs générations à transformer la société, la philosophie politique a pour vertu de calmer le sentiment de frustration que peuvent engendrer les luttes qui, à un moment donné, semblent n'avoir aucun poids politique et être menées en vain. Observées sur la longue durée, certaines actions révèlent qu'elles avaient un sens et ont fini par atteindre leur but.

C'est le cas, par exemple, de la classe ouvrière qui, à rebours de la détérioration catastrophique que prévoyait Marx, a fini par s'organiser et améliorer graduellement sa situation (cf. section 7.1.3). C'est aussi le cas, plus profondément encore sans doute, du mouvement d'émancipation des femmes, qui culmine avec la révolution contraceptive³³ : pour la première fois dans l'Histoire, une moitié de l'humanité acquiert la même liberté que l'autre moitié. La place des femmes dans la production économique s'en est trouvée bouleversée, en envoyant sur le marché du travail des catégories entières de personnes qui, jusque-là, s'en trouvaient écartées. On peut parler d'évolution lente dans la mesure où c'est seulement maintenant que les effets sur les mentalités se font sentir³⁴.

- Un rôle *utopique*, mais saisi de manière réaliste, c'est-à-dire non pas au sens de Thomas More (« non-lieu » que l'on se donne comme « lieu idéal »), mais plutôt point de repère pour l'action. La philosophie politique doit se fixer comme horizon utopique un objectif qui sera « raisonnablement juste quoiqu'imparfait ».

³³ Celle-ci pourrait être considérée comme la troisième révolution de l'histoire de l'humanité, après la révolution agricole du néolithique (passage d'une société nomade de chasseurs-cueilleurs à une société sédentaire d'éleveurs et d'agriculteurs – qui correspond aussi au moment où se répand l'écriture et où s'installent les premiers Empires) et la révolution industrielle (encore accélérée par le chemin de fer).

³⁴ Il y a là aussi de quoi relativiser les interprétations essentialistes en termes de « conflits de civilisation », au nom desquelles certains affirment que l'immigration musulmane serait incompatible avec la civilisation occidentale. Un démographe comme Emmanuel Todd montre bien que, dès les années 2000, dans des pays musulmans comme la Tunisie ou l'Iran, le taux de fécondité tend à s'aligner sur celui des pays occidentaux. Le monde musulman est en train d'expérimenter des mécanismes que l'Europe a connus il y a plusieurs décennies (l'alphabétisation des filles tendant partout, parfois avec un certain décalage, à provoquer une baisse des naissances). Cf. Youssef COURBAGE et Emmanuel TODD, *Le Rendez-vous des civilisations*, Paris : Seuil, coll. « La République des Idées », 2007.

7.3.2. Une théorie de la justice

a) la « structure de base »

Concept fondamental de la philosophie rawlsienne, la « structure de base » désigne :

« la façon dont les institutions sociales les plus importantes répartissent les droits et les devoirs fondamentaux et déterminent la répartition des avantages tirés de la coopération sociale. »³⁵

Cette structure de base ne spécifie pas ce qui serait, pour chaque société, la « juste » distribution des ressources. Elle ne porte que sur l'équilibre et l'articulation des institutions entre elles. La tâche de la philosophie politique consiste à clarifier les « principes régissant cette structure », sachant qu'ils « ne s'appliquent pas directement aux institutions et associations de la société, pas plus qu'ils ne régissent leur organisation interne ». ³⁶

Prenons un exemple : en France et en Belgique, les biens sont répartis selon un ensemble de règles qui relèvent d'une logique de Marché (propriété privée, libre circulation, etc.), mais atténuée (ou complétée) par un ensemble d'autres principes venant de revendications sociales qui ont abouti au système tel que nous le connaissons aujourd'hui : droit du travail, sécurité sociale, fiscalité progressive sur le revenu. La « structure de base » au sens de Rawls correspondrait, en quelque sorte, non pas à chacune de ces logiques prises séparément (marché, droit social, impôt progressif), mais à la vision d'ensemble formée par ces logiques, comme si elle avait fait l'objet d'une discussion collective et d'un vote au Parlement. On a bien là en effet quelque chose qui ressemble à une « structure de base » : un ensemble de principes généraux régissant un système politique, mais dont aucun ne s'applique à chaque institution particulière composant ce système.

Ici comme ailleurs, Rawls raisonne en termes de philosophie politique, sans tenir compte des rapports de force effectifs dans des situations réelles. La structure de base n'est pas négociée au Parlement. Entre les déclarations de principe des différentes forces en présence et les lignes de revendications concrètes, il y a une marge importante. Ainsi, la charte de Quaregnon, qui a longtemps servi de base doctrinale aux socialistes belges, n'a jamais réellement été revendiquée quand ceux-ci sont arrivés au gouvernement : au lieu d'exiger l'abolition des classes, la fin du capitalisme et la collectivisation des moyens de production, les représentants des partis ouvriers ont demandé et obtenu des réformes qui ont abouti à la sécurité sociale. On n'a donc pas touché à la propriété privée, qui demeure un élément fondamental de la « structure de base » de la société, mais assortie de mécanismes redistributifs.

³⁵ John RAWLS, *Théorie de la justice*, trad. fr., Paris : Seuil, coll. « Points », 1997, p. 33 [1971].

³⁶ John RAWLS, *La Justice comme équité : une reformulation de Théorie de la justice*, trad. fr., Paris : La Découverte, 2003 [2001], p. 29. Il s'agit, autrement dit, d'un principe de justice *procédurale* : une fois déterminée la structure de base, toute distribution réalisée conformément à cette structure sera considérée comme juste, quel qu'en soit par ailleurs le résultat.

b) trois niveaux de justice

Indépendamment de la structure de base, Rawls distingue trois « niveaux » de justice, lesquels correspondent à peu près à la distinction classique entre niveaux micro, méso et macropolitique (cf. *supra*, section 3.3) :

- Un niveau *local*, dont les principes s'appliquent directement aux institutions et associations (les indépendants, par exemple, perçoivent-ils réellement des avantages correspondant à leurs contributions ?) ;
- Un niveau *domestique*, dont les principes s'appliquent à la structure de base de la société – comparable ici au niveau mésopolitique ;
- Enfin, un niveau *global*, dont les principes s'appliquent au droit international – autrement dit le niveau le plus macropolitique envisageable (on peut penser ici, par exemple, à l'Organe de règlement des différends de l'Organisation Mondiale du Commerce ou au Tribunal pénal international).

c) position originelle et voile d'ignorance

La position originelle sous voile d'ignorance est une situation fictive dans laquelle Rawls imagine que se trouvent les personnes qui doivent négocier le contrat social et choisir la structure de base de la société. Dans cette situation, dit Rawls, « les partenaires ne sont pas autorisés à connaître les positions sociales ou les doctrines englobantes particulières des personnes qu'ils représentent. »³⁷ Les personnes savent qu'elles occuperont une position particulière dans la société dont elles discutent la structure, mais elles *ignorent* laquelle (c'est le voile d'ignorance) : elle peut être très avantageuse (devenir le dirigeant richissime d'une entreprise multinationale) ou, au contraire, très peu enviable (une personne extrêmement démunie contrainte à la mendicité).

Ce « voile d'ignorance » est donc une expérience de pensée, une fiction philosophique qui n'a pour utilité que de permettre à Rawls d'argumenter quant aux principes de la structure de base qui seraient choisis par de tels individus, placés dans cette situation d'impartialité totalement désincarnée. La situation ne repose en effet sur aucune réalité sociologique connue ou concevable. Par exemple, Rawls demande délibérément aux personnes placées dans la position originelle de faire abstraction du passé :

« Les avantages historiques contingents et les influences accidentelles du passé ne doivent pas affecter un accord sur les principes qui sont destinés à régir la structure de base pour le présent et pour l'avenir. »³⁸

Or, on sait à quel point la mémoire collective et la transmission d'injustices passées, parfois bien au-delà des générations qui en ont été victimes, pèsent sur certaines négociations – qu'on songe aux jeunes militants nationalistes hongrois, serbes, corses, flamands qui, aujourd'hui, n'ont plus aucune expérience directe des vexations qu'ont subies leurs ancêtres dans les tranchées de 14-18, mais qui en sont encore indignés un siècle plus tard. L'exigence de Rawls paraît totalement irréaliste.

³⁷ John RAWLS, *La Justice comme équité : une reformulation de Théorie de la justice*, op. cit., p. 35.

³⁸ *Ibid.*

Pourtant, on se souviendra aussi que cette espèce d'impartialité est, pour Bernard Manin comme elle l'était pour Jean-Jacques Rousseau, une condition indispensable du débat public : la nature de l'épreuve de la discussion suppose que chacun défende l'intérêt de l'ensemble de la nation. Il faut produire un argument acceptable, audible par les autres, exprimé au nom de l'intérêt général (pour parler en termes rousseauistes). Le débat public suppose que les personnes se voient en quelque sorte comme interchangeables : que se passerait-il si j'étais à la place de telle personne ? Mes intérêts seraient-ils défendus ? La position originelle suppose aussi que l'on se mette à la place d'autrui, au nom de ses propres intérêts : puisque tout le monde est susceptible d'occuper n'importe quelle place dans la (future) structure de base, tous les partenaires auront à cœur de faire en sorte que la position la moins bien dotée ne soit pas (trop) désavantageuse.

Même si elle est impossible sur le plan de la réalité sociale, le voile d'ignorance constitue donc bien une condition de fabrication d'une discussion quant à une structure de base qui se voudrait « juste ». C'est un « faire comme si », une fiction utile, un peu comme les fictions juridiques qui, bien qu'elles soient impossibles à respecter pratiquement, font tenir le système dans son ensemble – par exemple, « Nul n'est censé ignorer la loi » rend irrecevable l'objection de quelqu'un qui, au tribunal, dirait qu'il « ne savait pas » (s'il suffisait d'une telle objection, l'édifice juridique ne fonctionnerait plus). De même, ignorer tout de sa future position et des éventuels avantages liés au passé est une condition pour « faire comme si » on pouvait négocier un consensus sur les futures bases du contrat social.

La position originelle est donc *hypothétique* et non historique : elle ne sert qu'à fabriquer des principes moraux. Il en va de même des autres présupposés :

- Les partenaires sont situés symétriquement – toute asymétrie en termes de rapports de force est ainsi supposée neutralisée (de même, imagine-t-on, que tout moyen autre que rationnel et raisonnable (cf. *infra*) permettant d'influencer la pensée d'autrui) ;
- Les personnes sont libres et égales – on fait du moins « comme si » c'était le cas ;
- Elles sont dotées de la faculté morale d'un sens de la justice, c'est-à-dire capables d'admettre une règle morale, de défendre leur intérêt tout en admettant celui d'autrui – c'est une condition symétrique au voile d'ignorance ;
- Elles sont dotées de la faculté morale d'une conception du bien – une conception particulière de ce qu'est pour eux une vie bonne³⁹.

Enfin, les partenaires dans la position originelle sont supposés *rationnels* et *raisonnables*. Que signifie cette distinction ? Peut-on imaginer une action qui serait rationnelle sans être raisonnable, et réciproquement ? Un individu agit rationnellement

³⁹ Ce dernier présupposé rend compte de l'existence d'une pluralité de conceptions du bien, sur la finalité desquelles Rawls ne se prononce pas en tant que philosophe politique. Seul compte pour lui le cadre, le consensus sur la justice sociale, la structure de base qui doit permettre aux individus de poursuivre les conceptions du bien de leur choix. Cette position, qui distingue les sociétés « justes » des sociétés « bonnes » (qui poursuivent quant à elles une conception particulière du bien), est également caractéristique des théories « libérales » de la justice (par opposition aux théories « perfectionnistes »). Cf. Marc JACQUEMAIN (avec la collab. de Frédéric CLAISSE), *Le sens du juste : Cadre normatif et usages sociaux des critères de justice*, Liège : Éditions de l'Université de Liège, coll. « Sociopolis », 2005. Nous reviendrons sur cette question du pluralisme *infra*, section 7.3.4.

quand il poursuit ses intérêts et vise son propre bien de façon logique ; en revanche, il est raisonnable au sens où il tiendra compte, dans la défense de ses intérêts, de la défense des intérêts d'autrui. Être raisonnable, c'est être prêt à accepter, « lorsque la proposition émane des autres, les principes nécessaires à la définition de ce que chacun peut considérer comme des termes équitables de coopération. » Dans la théorie des jeux, un acteur raisonnable se montrera capable de sacrifier un intérêt à court terme (qu'il serait pourtant rationnel de poursuivre) et de privilégier la coopération à long terme. Cet homme raisonnable n'est, au fond, pas très différent du « bon père de famille » du droit romain, qui défend l'intérêt des siens sans nuire à autrui.

d) deux principes de base

Armé de cette batterie de présupposés, Rawls s'attachera à démontrer que des individus placés dans cette « position originelle » s'accorderaient sur deux principes de base :

- 1) Doter les individus du plus grand nombre de libertés de base (propriété privée, liberté d'expression, droit de vote, droits sociaux).

Sur ce principe, Rawls renoue avec l'intuition de Thomas H. Marshall, sociologue britannique qui a montré, dans un essai publié en 1950, que le développement de la citoyenneté et la conquête des droits s'étaient réalisés en trois étapes : une première génération, à partir du XV^e siècle et jusqu'à la *Bill of Rights*, consacre les droits *civils* (liberté d'expression et de conscience, protection contre l'arbitraire, droits de propriété, etc.) ; une seconde génération, au XIX^e siècle, voit la conquête de droits *politiques* de plus en plus étendus ; le XX^e siècle, enfin, voit l'émergence de droits *sociaux* (chômage, pension, soins de santé) à travers les mécanismes mis en place par l'État-Providence⁴⁰. L'évolution décrite par Marshall ne vaut guère que pour les pays anglo-saxons, et encore : elle ne fonctionne pas pour les femmes, qui ont acquis leurs droits politiques après les droits sociaux (d'ailleurs incomplets : par exemple, les droits patrimoniaux ne leur sont accordés en Belgique qu'en 1976). Rawls quant à lui ne s'intéresse pas à l'évolution historique par laquelle ces droits ont été acquis : il universalise et rationalise la situation établie suite à la dernière génération de droits acquis. On peut pourtant se demander si le mouvement est achevé : n'assistera-t-on pas à l'émergence d'une quatrième génération de droits, dont le droit au logement, consacré par le Droit français ou par l'article 23 de la Constitution belge, pourrait constituer un signe avant-coureur ?

- 2) Une définition de la justice sociale qui accepte les inégalités socioéconomiques à deux conditions :
 - a) si et seulement si ces inégalités profitent aux plus faibles ;
 - ET
 - b) si et seulement si elles sont attachées à des positions ouvertes à tous, c'est-à-dire si l'égalité des chances est respectée.

⁴⁰ On peut établir un parallèle avec l'évolution tracée par Bernard Manin : quand la première génération obtient les droits civils, le Parlementarisme lutte déjà pour universaliser le droit de vote ; quand ce dernier est acquis, la démocratie de partis pousse encore à adopter les premiers droits sociaux, jusqu'à l'émergence de la démocratie du public.

On peut s'étonner du premier versant (a) de cette justification : comment des individus s'accorderaient-ils pour justifier les revenus de dirigeants comme Bill Gates ou d'investisseurs comme Warren Buffett ? En quoi ces écarts bénéficient-ils aux plus défavorisés ? La clé de cette justification réside dans le mode de production économique.

Certains systèmes inégalitaires, comme le système capitaliste, créent des richesses phénoménales ; or, les plus défavorisés eux-mêmes pourraient parfaitement préférer un tel système *pour autant* qu'ils puissent, eux aussi, profiter de cet excédent, par exemple en trouvant un emploi qui n'existerait pas sans ces capitalistes. Corollairement, une société plus égalitaire, mais sous-optimale en termes de production de richesse, ne sera pas nécessairement celle qui sera la plus favorable aux plus pauvres. Ils préféreraient la première à la seconde. C'est du moins, dit Rawls, ce que des individus concluraient s'ils étaient placés dans la position originelle sous voile d'ignorance : face à différents modèles de société, sans savoir quelle position ils y occuperaient, leur aversion pour le risque leur fera préférer la société où la pire situation est la moins mauvaise possible⁴¹.

L'histoire des luttes sociales donne partiellement raison à Rawls : la classe ouvrière s'est souvent montrée réticente à faire la révolution au nom d'un idéal strictement égalitaire. Qu'a-t-elle à y gagner, alors qu'elle parvient à négocier à son avantage la redistribution d'une part significative de la plus-value ? Un grand nombre de personnes « d'en bas » sont en réalité prêtes à accepter des inégalités si celles-ci leur permettent profiter d'une part de richesse supplémentaire.

Le second versant (b) de la justification des inégalités paraît plus évident : l'égalité des chances signifie que des inégalités sociales de départ sont acceptables si, d'une certaine manière, elles sont « compensées » par des inégalités de mise en concurrence. Deux personnes d'égal talent, mais placées dans des situations qui avantagent l'une au détriment de l'autre, doivent avoir les mêmes chances de succès. Cela pourra par exemple passer par des politiques de discrimination positive : quotas ethniques et formes d'*affirmative action* aux USA⁴², quotas de genre en Europe (présence d'une proportion donnée de femmes sur les listes électorales, ou dans les conseils d'administration d'entreprises cotées en Bourse, etc.).

7.3.3. Critiques à l'égard de Rawls

La théorie de Rawls a été abondamment commentée et critiquée, surtout dans le monde anglo-saxon. Dans cette section, nous envisagerons d'abord rapidement deux de ces critiques les plus cohérentes, et reviendrons plus loin, à la fin de la section suivante, sur le correctif proposé par Amartya Sen avec sa notion de « capacités ».

⁴¹ C'est ce que Rawls appelle le principe du *maximin*, pour « maximum minimorum » : hiérarchiser les solutions et les maximiser en fonction du moins mauvais résultat possible. Nous simplifions ici son argument, qui est en réalité moins utilitariste qu'il n'y paraît.

⁴² Mais pas qu'aux États-Unis : la Belgique, par exemple, connaît elle aussi un système complexe de clé de répartition « ethnique » : parité francophones/néerlandophones au gouvernement fédéral, protection de la minorité flamande dans la Région de Bruxelles-Capitale, etc.

a) critiques libertariens

Avec *Anarchie, État et Utopie*, Robert Nozick fournit, dès 1974, la première critique systématique de la *Théorie de la justice* de Rawls⁴³. L'ouvrage constitue une riposte libertarienne (cf. *supra*, 6.4., section sur M. Friedmann) : Nozick défend l'existence d'un État minimal, limité à ses fonctions de protection contre la force, tout dépassement de cette ligne constituant selon lui une violation des droits individuels. De ce point de vue, la structure de base de Rawls serait doublement injuste : elle implique trop d'État et trop peu de liberté(s).

b) critiques communautariens

De leur côté, les philosophes « communautariens », comme le Canadien Charles Taylor ou l'Américain Michael Walzer⁴⁴, refusent l'idée qu'il existerait des principes universellement valables que des sujets abstraits et désincarnés pourraient découvrir dans la position originelle imaginée par Rawls. Pour eux, l'homme est un être socialement construit, avec un passé, une identité et une subjectivité marqués par son appartenance communautaire. Il appartient à une communauté (culturelle, ethnique, religieuse, linguistique, sociale, etc.) qui a ses propres valeurs, et par rapport à laquelle il ne peut se distancier totalement⁴⁵.

7.3.4. Réponses de Rawls à ses critiques**a) le pluralisme raisonnable**

Comment mettre en accord l'existence de principes universels prétendant au « juste » avec l'existence d'une pluralité de communautés dotées de leurs propres systèmes de valeurs ? Pour répondre à ces critiques, Rawls a rendu sa théorie compatible avec ce qu'il appelle un « pluralisme raisonnable » : les individus peuvent être les partisans de doctrines particulières (religieuses, politiques, etc.), mais ils s'accordent sur les principes de justice sociale qui leur permettraient de poursuivre la conception du bien relative à ces doctrines.

La méthode est celle du « consensus par recoupement » (*overlapping consensus*), qui s'appuie sur la partie la plus raisonnable (cf. *supra*) commune à ces doctrines : le consensus se centre sur la justice, et non sur ce qui constitue le cœur de ces conceptions plurielles. Il y a donc, au final, accord sur des principes de justice sociale, qui constituent la garantie de stabilité politique et sociale de la structure qui aura été négociée, tout en tolérant une pluralité de valeurs et de doctrines.

On peut comparer cette solution philosophique avec l'approche empirique du politologue Arend Lijphart sur le consociationalisme et la démocratie d'accommodement :

⁴³ Robert NOZICK, *Anarchie, État et Utopie*, trad. fr., Paris : Presses Universitaires de France, 1988 [1974].

⁴⁴ Michael WALZER, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, trad. fr., Paris : Seuil, 1997 [1983] ; Charles TAYLOR, « Le juste et le bien », *Revue de métaphysique et de morale*, 93/1, Jan-Mars 1988, pp. 33-56 ; voir aussi Michael SANDEL, *Le Libéralisme et les limites de la justice*, trad. fr., Paris : Seuil, 1999 [1982].

⁴⁵ En France, le communautarisme est associé à des revendications émises par des minorités religieuses ou régionales et revêt des connotations négatives qu'il n'a pas nécessairement en Amérique du Nord (y compris au Québec). Le refus de l'universalisme est souvent perçu comme un danger par les républicains français, qui craignent une dissolution des valeurs promues par la République dans des communautés dont l'individu ne parviendrait pas à s'abstraire.

dans des sociétés politiquement divisées, avec des clivages multiples, le consensus démocratique n'est pas incompatible avec le maintien d'exceptions, de libertés ou d'accommodements pour certaines minorités⁴⁶.

b) Rawls critique de l'État social : les biens premiers

Bien que la forme de libéralisme politique qu'il supporte le rende proche d'une position qu'on pourrait qualifier de sociale-démocrate, Rawls s'est montré critique à l'égard de l'État social. En effet, celui-ci ne se donne pas vraiment les moyens de mettre en place les politiques qu'il est censé défendre, notamment en matière d'égalité des chances :

« S'il se préoccupe de l'égalité des chances, il n'organise pas les politiques nécessaires pour la réaliser. Il autorise des inégalités très importantes en matière de propriété réelle si bien que le contrôle de l'économie et de l'essentiel de la vie politique reste en quelques mains. »⁴⁷

Le déficit premier de l'État social est, selon Rawls, de ne pas toucher à la structure qui génère les inégalités. C'est pour cette raison qu'il prône la maximisation des « biens premiers » des plus faibles, notamment *via* des mécanismes d'égalité des chances. Ces biens premiers sont hiérarchisés en fonction de leur importance : les libertés de base (de mouvement, de pensée, d'expression, etc. – la première génération de droits chez T.H. Marshall) ont priorité sur les possibilités offertes (le droit de choisir son occupation, dans le cadre des opportunités disponibles), et celles-ci sur les revenus et les richesses. En conséquence, l'égalité des ressources ne devra jamais se réaliser aux dépens de l'égalité des chances, ni celle-ci au détriment des libertés fondamentales. Parmi les biens premiers, Rawls range également les bases sociales du respect de soi.

c) Amartya Sen critique de Rawls : les capacités

C'est sur cette notion de « biens premiers » que l'économiste et philosophe Amartya Sen va porter sa critique. L'approche par les biens premiers promue par Rawls ne suffit pas, dit Sen, à garantir que les individus disposeront d'une liberté *effective*. Pour cela, il faut les doter de ce qu'il appelle des « capacités », c'est-à-dire de capacités réelles pour qu'ils puissent mener le projet de vie qu'ils ont choisi. Il ne s'agit plus de défendre seulement l'égalité de moyens, mais l'égalité des possibilités concrètes, effectives.

Pendant, tous les projets de vie que les individus peuvent se donner se valent-ils ? Ne sont-ils pas des constructions sociales, dépendantes de contextes et d'histoires particulières ? Les projets que nous poursuivons sont-ils vraiment les nôtres, ou sont-ils un pur effet des modèles que nous avons connus, et que nous ne faisons que reproduire ? Partant d'une position relativiste du point de vue des valeurs, Sen va pourtant réintégrer un élément d'évaluation éthique⁴⁸. Il retrouve ainsi une forme d'universalisme, qui l'amène par exemple à tenter de démontrer que les valeurs indiennes ont une portée générale.

⁴⁶ Arendt LIJPHART, *Democracy in Plural Societies : A Comparative Exploration*, New Haven : Yale University Press, 1977.

⁴⁷ John RAWLS, *La Justice comme équité : une reformulation de Théorie de la justice*, *op. cit.*

⁴⁸ Notamment à travers le concept d'« objectivité positionnelle ». Cf. Éric MONNET, « La théorie des 'capacités' d'Amartya Sen face au problème du relativisme », *Tracés. Revue de sciences humaines*, n° 12, 2007.

Conclusions

L'approche structurale proposée dans cet ouvrage permet de décomposer la majorité des énoncés politiques en unités de base, selon un système de clivages et d'oppositions partagées qui constitue la matrice et la toile de fond de la vie politique. De ce point de vue, la mise à plat de ces articulations de doctrines et de pratiques permet un décentrement, un pas de côté nécessaire non seulement pour se situer et s'orienter dans la profusion parfois intimidante d'idées politiques passées et présentes, mais aussi pour prendre celles-ci pour objets et en entamer l'étude.

Si notre intuition est correcte, le lecteur devra pouvoir retrouver ces constituants élémentaires derrière toute grande déclaration programmatique par laquelle les partis, les hommes et les femmes politiques positionnent leurs discours face à leurs adversaires et leurs sympathisants. À titre d'exercice, examinons quelques énoncés politiques concrets et tentons d'ordonner en syntagmes les éléments paradigmatiques qui s'y donnent à lire.

Commençons par la manière dont un parti qui se décrit lui-même comme nationaliste, la N-VA (Alliance néo-flamande¹), répond sur son site aux questions qui lui sont le plus fréquemment posées : « Dans le domaine socioéconomique, la N-VA place la responsabilité au centre. Nous croyons aux mérites d'une économie de marché et estimons que les pouvoirs publics doivent donner toutes leurs chances aux individus et aux entreprises afin d'être en mesure de prendre des initiatives. »² Le parti témoigne ici de sa confiance dans les mécanismes du marché et limite le rôle de l'État à celui d'incitant et de garant des règles du jeu, dont la responsabilité pratique incombe aux individus – ce qui, dans nos quadrants, correspond aux positions Marché-individualisme et État-autoréférentialisme.

Mais le syntagme se complique : « La N-VA croit résolument en la force d'une communauté. Nous sommes un parti fédérateur de communauté. Cette caractéristique est généralement considérée en Europe comme conservatrice et, malheureusement, le plus souvent empreinte d'une connotation péjorative. Nous pensons pourtant que les individus ont besoin d'une communauté au sein de laquelle ils se sentent à leur place, qui prend soin d'eux et qui leur offre un certain équilibre dans un monde sans cesse en évolution qui peut représenter une menace pour les personnes faibles sur le plan économique, culturel et politique. » Si, sur le marché, la priorité est donnée à l'initiative des acteurs économiques individuels, les personnes n'en sont pas pour autant déconnectées les unes des autres : elles appartiennent à une

¹ Parti nationaliste flamand, issu de l'éclatement de la Volksunie en 2001, au pouvoir en coalition en région flamande depuis 2009 et au gouvernement fédéral belge depuis 2014.

² Cf. <https://francais.n-va.be/questions-frequentes> (consulté le 1^{er} février 2017).

INTRODUCTION AUX DOCTRINES ET AUX IDÉES POLITIQUES

communauté qui leur assigne une identité et une certaine stabilité dans un monde mouvant. Celui-ci, malgré les richesses qu'il apporte, a aussi pour effet de fragiliser les individus : l'insertion dans une communauté apporte un correctif aux forces du marché, mais aussi à l'individualisme qui s'en trouve dès lors tempéré, déplaçant sensiblement le curseur vers une forme de holisme assumé. Le parti répond ainsi, et pour ainsi dire dans le même souffle, aux questions d'identité et de redistribution : la solidarité demeure donc importante dans ce paradigme, du moins dans l'entre-soi de sa propre communauté (Centre-exclusivisme³).

Déplaçons-nous à présent sur un tout autre terrain d'observation. Dans son discours d'adieu du 10 janvier 2017, le Président américain Barack Obama se réjouissait de son bilan économique : retour de la croissance, hausse des salaires et de l'épargne, baisse de la pauvreté et du chômage, avec une contribution plus juste des plus nantis dans un contexte de hausse des marchés d'actions. Deux observations viennent cependant donner une vision plus complète des priorités politiques du Président sortant. Premièrement, cette réussite économique éclatante se paie d'une érosion de la classe moyenne et des possibilités de rejoindre cette dernière : « Alors que le pour cent supérieur a amassé une plus grande part de richesse et de revenu, de trop nombreuses familles, dans les quartiers pauvres du centre-ville et dans les zones rurales, ont été laissées pour compte – l'ouvrier d'usine licencié ; la serveuse ou le travailleur de la santé qui arrive à peine à joindre les deux bouts et se bat pour payer les factures –, sont convaincues que le jeu est truqué, que leur gouvernement ne sert que les intérêts des puissants – cela ne peut que nous mener vers toujours plus de cynisme et de polarisation politique. »⁴ Et encore, dit Obama, ce risque de polarisation pourrait s'aggraver avec la menace d'obsolescence que fait peser l'automatisation croissante sur un grand nombre d'emplois occupés par la classe moyenne.

Mais il y a un second motif de préoccupation : les clivages raciaux qui continuent de diviser la nation et éloignent la vision d'une Amérique « post-raciale » que pouvait pourtant nourrir son mandat. « Si chaque question économique est perçue en termes de luttes entre une classe moyenne blanche qui travaille dur et une minorité peu méritante, alors les travailleurs de toutes les nuances de couleurs vont se

³ Position qui peut se muer en Périphérie-exclusivisme, selon le niveau de pouvoir envisagé (régional, fédéral ou européen) et de défense des intérêts de la Flandre, qui constitue la priorité du parti. Il serait intéressant de comparer ce syntagme à celui qui se dégage du programme d'autres formations populistes et nationalistes montantes en Europe auxquelles on a pu associer la N-VA. On trouvera par exemple des formulations proches, en termes de responsabilité individuelle et de valeurs holistes, dans le programme de l'Union Démocratique du Centre (Suisse), avec toutefois une tonalité nettement plus anti-étatique : « L'UDC soutient chaque être humain dans sa recherche individuelle du bonheur et de la satisfaction. Chacun doit cependant assumer la responsabilité de ses choix. Il ne serait pas acceptable que l'État décide finalement de la réussite ou de l'échec des projets de vie individuels. La famille doit continuer de jouer son rôle de pilier porteur de la société. Elle a besoin pour cela de beaucoup de liberté et d'un minimum d'interventions de l'État » (voir « UDC – le parti de la Suisse. Programme du parti 2015-2019 », p. 94, en ligne : <https://www.udc.ch/positions/programme-politique/>, consulté le 1^{er} février 2017). La N-VA se distingue cependant de ces formations par ses positions ouvertement libérales et pro-européennes. Au Parlement européen, la N-VA a rejoint le groupe des Conservateurs et réformistes européens, qui comprend le Parti Conservateur britannique, mais aussi les Polonais de Droit et Justice et des formations d'extrême droite comme les Vrais Finlandais.

⁴ Cf. <https://obamawhitehouse.archives.gov/Farewell> (consulté le 1^{er} février 2017), notre traduction (ce passage et le suivant).

retrouver à se battre pour les restes alors que les plus nantis se retireront encore davantage dans leurs enclaves privées. » Traduisons : si on continue d'envisager la production et la distribution des richesses sous le prisme racial, tout le monde y perdra ; car le vrai clivage ne passe pas entre travailleurs, mais entre ces derniers, quelle que soit leur couleur, et les élites. De même, poursuit Obama, refuser d'investir dans l'éducation des enfants d'immigrants finira par se retourner sur « nos propres enfants », dont nous diminuerons ainsi les chances d'avenir.

Produits de et dans des contextes profondément différents, ces énoncés de la N-VA et du Président américain ont pourtant un point de départ virtuellement identique : la production de richesse dans une économie de marché et la nécessité de mécanismes pour en rectifier les effets en termes d'inégalité. Mais là où le parti nationaliste flamand faisait reposer ces correctifs sur l'enracinement dans une communauté d'identité et de solidarité, Barack Obama propose une vision à la fois beaucoup plus inclusive de la nation, au-delà des clivages ethniques et communautaires, et beaucoup plus conflictuelle des rapports de classe qui la traversent, en rappelant que les inégalités opposent avant tout des personnes nanties à d'autres qui n'ont à proposer sur le marché que leur force de travail – d'ailleurs menacée à terme par le progrès technique. L'élément Travail-égalitarisme paraît donc beaucoup plus saillant dans ce paradigme, mais en étroite association avec une position Centre-inclusivisme, tandis que la promotion du Marché s'accompagne d'un scepticisme et d'une vigilance à l'égard de ses dynamiques de destruction créatrice. En filigrane, on comprend que la production de richesse ne se justifie que si elle profite à tous : sous réserve d'une analyse approfondie, c'est une vision rawlsienne de la justice sociale qui se dégage des quelques lignes citées ici.

Bien entendu, en permettant la comparaison d'énoncés politiques parfois très disjoints dans le temps ou dans l'espace, notre méthode d'analyse présente les avantages, mais aussi les inconvénients de toute modélisation. Une application trop stricte des matrices structurales risque bien de mutiler la complexité et la spécificité des énoncés observés. Aussi s'agit-il de rester sensible aux contextes particuliers dans lesquels les doctrines et idées politiques se donnent à lire.

Dans cette perspective, l'articulation entre doctrines (ou idées) et pratiques politiques n'est pas très différente de celle que Luc Boltanski et Laurent Thévenot proposent, dans leur sociologie de la justification, entre « cités » et « mondes »⁵. Les « principes supérieurs communs » (ou « grandeurs », agencées en cités), qui permettent de porter publiquement des revendications de justice, sont toujours convoqués dans des situations particulières, en relation avec l'expérience et la situation des personnes, selon les traits plus ou moins saillants des mondes dans lesquels ils se trouvent. Pour le dire autrement, c'est une chose d'être capable de construire un énoncé « correct » selon la « grammaire » de la justification, qui respecte abstraitement l'axiologie et l'architecture des « cités » ; c'en est une autre de faire en sorte que cet énoncé soit pertinent, à même de porter une critique ou de forger un compromis qui fassent sens dans des situations concrètes, les mondes vécus par les per-

⁵ Luc BOLTANSKI et Laurent THÉVENOT, *De la justification. Les économies de la grandeur*, op. cit. La comparaison avec l'approche de ces auteurs, dont nous avons occasionnellement repris le vocabulaire, mériterait d'être approfondie. L'une des divergences principales tient naturellement à la place que nous donnons à la domination, qui sous-tend nos grilles d'analyse.

INTRODUCTION AUX DOCTRINES ET AUX IDÉES POLITIQUES

sonnes. Il en va de même pour nos matrices : pour que l'analyse en syntagmes et paradigmes conserve sa force, il convient de l'articuler à la description des intérêts en présence et des rapports de force⁶.

Le système n'est pas pour autant voué à rester figé. Il est le produit d'une construction sociale et évoluera à mesure de la capacité des hommes à inventer de nouvelles réponses aux questions qu'ils se posent quant à la manière dont ils vivent ensemble et à la finalité de leurs institutions. Aussi, bien que les changements dans la structure même qui génère les positionnements politiques ne se perçoivent que sur le long terme, avec la lenteur des mouvements géologiques, il convient d'être attentif aux moments de disruptions du système.

Sur ce point, certains enjeux semblent, plus que d'autres, avoir le potentiel de modifier des clivages fondamentaux. Par exemple, les plaidoyers, parfois très anciens, pour un revenu ou une allocation universelle se sont récemment associés aux arguments, également loin d'être neufs, relatifs à la raréfaction du travail sous l'effet de l'automatisation croissante (dont le motif s'est également glissé dans le discours d'adieu d'Obama). La proposition a pour effet de bouleverser les clivages traditionnels : certains parmi les gauches syndicales ou communistes la décrivent comme le cheval de Troie (et ses partisans comme des « idiots utiles ») du néolibéralisme, qui s'en servirait pour détricoter les dernières solidarités (dans la mesure où le revenu universel est inconditionnel), et ainsi achever de fragiliser les plus précaires en accentuant la pression sur les salaires. Mais, par ailleurs, elle est loin de faire l'unanimité parmi lesdits néolibéraux, dont certains voient d'un mauvais œil le versement d'un salaire découplé du mérite et de la responsabilité, et trouve en revanche des partisans enthousiastes tant auprès de la gauche de gouvernement que de mouvances plus alternatives. Il est impossible de dire si l'institution d'un tel revenu serait, en dernière analyse, profitable à l'ensemble des travailleurs ou principalement aux détenteurs du Capital. Du reste, nos matrices ne permettent pas une telle analyse. Tout au plus peut-on faire le pari qu'une fois instituée, une telle proposition changerait la manière dont nous nous représentons collectivement la production et la redistribution de richesses, en un sens encore indéterminé.

La grille proposée dans cette introduction aux doctrines et idées politiques n'est donc pas une fin en soi. Si elle nous semble correspondre à un certain état de l'évolution des grands clivages qui structurent le champ politique, elle n'en représente qu'un terme provisoire que d'autres jeux d'acteurs et pratiques politiques (ainsi que d'autres analyses) dépasseront nécessairement.

⁶ La métaphore grammaticale nous semble pertinente sur un autre point : le système de clivages revêt un caractère à la fois *objectif* – dans la mesure où il s'impose à tous comme un cadrage préexistant, informé par des centaines d'années d'institutionnalisation de modes de coopération et de règlement des conflits pour la gestion des affaires publiques –, et *subjectif*, par la manière dont nous l'incorporons à nos représentations grâce à la socialisation politique.

Bibliographie

- Miguel ABENSOUR et Marcel GAUCHET « Présentation. Les leçons de la servitude et leur destin », in Étienne DE LA BOÉTIE, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris : Payot, 2002 [1976].
- ALAIN, *Propos sur les pouvoirs. Éléments d'éthique politique*, propos choisis et classés par Francis Kaplan, Paris : Gallimard, coll. « Folio-essais », 1985.
- Paul BAIROCH, *Mythes et paradoxes de l'histoire économique*, Paris : La Découverte, 1999.
- Étienne BALIBAR, « Conservatisme, libéralisme, socialisme. », *Genèses*, 9, 1992, pp. 2-6.
- Roland BARTHES, « Introduction à l'analyse structurale des récits. », *Communications*, 8, 1966, pp. 1-27.
- Georges BATAILLE, *La Part maudite*, précédé de *La Notion de dépense*, introduction de Jean Piel, Paris : Minuit, 1967 [1949].
- Yves BÉLANGER et Aude FLEURANT, « Les dépenses militaires : la fin des cycles ? », *Revue Interventions économiques* [En ligne], 42 | 2010. URL : <http://interventionseconomiques.revues.org/1206>.
- Émile BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2. « Pouvoir, droit, religion », Paris : Minuit, 1969.
- Arnaud BLIN, *1648, la paix de Westphalie et la naissance de l'Europe moderne*, Bruxelles : Éditions Complexe, 2006.
- Mark BLAUG, *Economic Theory in Retrospect*, Cambridge : Cambridge University Press, 1985.
- Norberto BOBBIO, *Droite et gauche. Essai sur une distinction politique*, trad. fr., Paris : Seuil, 1996 [1994].
- Jean BODIN, *Les Six Livres de la République*, Paris : Le Livre de Poche, 1993 [1576].
- Luc BOLTANSKI et Laurent THÉVENOT, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris : Gallimard, coll. « nrf essais », 1991.
- Frédéric BON, « Qu'est-ce qu'un vote ? », *Histoire*, 2, 1979, pp. 105-121.
- Patrick BOUCHERON, *Léonard et Machiavel*, Paris : Verdier, 2008.
- Raymond BOUDON, *À quoi sert la notion de « structure » ? Essai sur la signification de la notion de structure dans les sciences humaines*, Paris : Gallimard, 1968.
- Pierre BOURDIEU, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris : Minuit, coll. « Le sens commun », 1979.
- Pierre BOURDIEU, *Choses dites*, Paris : Minuit, coll. « Le sens commun », 1987.
- Fernand BRAUDEL, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. XV^e-XVIII^e siècles*, Paris : Armand Colin, 1979.
- Alain CAILLÉ, *Anthropologie du don : le tiers paradigme*, Paris : La Découverte, 2007.
- Barbara CASSIN, Olivier CAYLA, Philippe-Joseph SALAZAR (dir.), *Vérité, Réconciliation, Réparation*, Paris : Seuil, coll. « Le genre humain », 2004.
- Cornelius CASTORIADIS, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris : Seuil, 1986.

INTRODUCTION AUX DOCTRINES ET AUX IDÉES POLITIQUES

- Cornelius CASTORIADIS, *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Paris : Seuil, 1990.
- François CHÂTELET, Olivier DUHAMEL et Évelyne PISIER, *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2001 [1986], pp. 154-158.
- Jean-Jacques CHEVALLIER, *Histoire de la pensée politique*, Paris : Payot, 2006 [1979].
- Jean-Jacques CHEVALLIER et Yves GUCHET, *Les grandes œuvres politiques : de Machiavel à nos jours*, nouv. éd., Paris : Armand Colin, coll. « U », 2001.
- CONDORCET, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*, Paris : Hachette Livre/BnF, 2016 [1785].
- Thierry COOSEMANS, « Les partis politiques européens », *Courrier hebdomadaire* du Centre de Recherche et d'Information Socio-politiques, 2013/36 (n° 2201-2202), Bruxelles.
- COLLECTIF, *Les cyniques grecs*, éd. et trad. fr. Léonce PAQUET, Paris : Le Livre de Poche, 1992.
- Youssef COURBAGE et Emmanuel TODD, *Le Rendez-vous des civilisations*, Paris : Seuil, coll. « La République des Idées », 2007.

- Larry DEVLIN, *J'étais chef de la CIA au Congo. Mémoires*, Waterloo : Éditions Jourdan, 2009.
- Louis DUMONT, *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris : Seuil, 1983.
- Jean-Pierre DUPUY, *Le Sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Paris : Calmann-Lévy, 1992.
- Jean-Pierre DUPUY, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris : Seuil, coll. « La couleur des idées », 2002.

- Umberto ECO, adapté par Jean-Marie KLINKENBERG, *Le Signe*, Paris : Livre de Poche, 1992 (Bruxelles : Labor, 1988).
- Norbert ELIAS, *La Dynamique de L'Occident*, trad. fr., Paris : Pocket, coll. « Agora », 2003 (Paris : Calmann-Lévy, 1975) [1939].

- Pierre FAVRE, *La décision de majorité*, Paris : Presses de Sciences Po, 1976.
- J. G. FICHTE, *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*, trad. fr., Paris : Payot, 1981.
- Michel FOUCAULT, « Il faut défendre la société ». *Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris : Seuil/Gallimard, 1997.
- Lucien FRANÇOIS, *Le Cap des tempêtes. Essai de microscopie du droit*, Bruxelles/Paris : Bruylant/L.G.D.J., 2001.
- Julien FREUND, *Sociologie du conflit*, Paris : Presses Universitaires de France, 1983.
- Francis FUKUYAMA, *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*, trad. fr., Paris : Flammarion, coll. « Champs », 1994 [1992].

- GANDHI, *Autobiographie ou mes expériences de vie*, Paris : PUF, 2012.
- Marcel GAUCHET, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris : Gallimard, 1985.
- Anthony GIDDENS, *La Constitution de la société. Éléments de la théorie de la structuration*, trad. fr., Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Sociologies », 1987.
- René GIRARD, *La Violence et le Sacré*, Paris : Fayard, coll. « Pluriel », 2011 [1972].
- René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris : Le Livre de Poche, 1983 [1978].
- René GIRARD, *Achever Clausewitz*, Paris : Carnets Nord, 2007.

- Pierre-Noël GIRAUD, *L'Inégalité du monde. Économie du monde contemporain*, Paris : Gallimard, coll. « Folio-essais », 1996.
- Corinne GOBIN et Jean-Claude DEROUBAIX, « Les temps sociaux et le discours politique. Repérages de la notion de temps dans les déclarations gouvernementales belges », *Histoire & Mesure*, 1989, IV-1/2, pp. 147-171.
- Jacques GODBOUT, *L'Esprit du don*, Paris : La Découverte, 1992.
- Madeleine GRAWITZ, *Lexique des sciences sociales*, Paris : Dalloz, 2004 [1981].

- Friedrich VON HAYEK, *La Route de la servitude*, trad. fr., Paris : Presses Universitaires de France, 2013 [1944].
- Jean-Pierre HIERNAUX, « Analyse structurale de contenu et soutiens logiciels : une introduction au projet Anaconda », in *Recherche qualitative*, Hors série n° 9, 2010.
- Albert O. HIRSCHMAN, *Les Passions et les Intérêts. Justifications politiques du capitalisme à son apogée*, trad. fr., Paris : Presses Universitaires de France, 1980 [1977].
- Thomas HOBBS, *Léviathan*, trad. fr., Paris : Gallimard, coll. « Folio-essais », 2000 [1651].

- Marc JACQUEMAIN (avec la collab. de Frédéric CLAISSE), *Le sens du juste : Cadre normatif et usages sociaux des critères de justice*, Liège : Éditions de l'Université de Liège, coll. « Sociopolis », 2005.

- Victor KLEMPERER, *LTI, la langue du III^e Reich*, Paris : Albin Michel, coll. « Agora », 1996 [1947].
- Thomas KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, trad. fr., Paris : Flammarion, coll. « Champs », 1999 [1962].
- Olgierd KUTY, *La Négociation des valeurs. Introduction à la sociologie*, Louvain-la-Neuve : De Boeck, 2007.

- Étienne DE LA BOÉTIE, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris : Payot, 2002 [1576].
- Hugues LAGRANGE, « Théorie politique formelle », in Madeleine GRAWITZ et Jean LECA, *Traité de science politique*, vol. 1, Paris : Presses Universitaires de France, 1983, pp. 175-239.
- Christian LAVAL, *L'Homme économique : Essai sur les racines du néolibéralisme*, Paris : Gallimard, coll. « nrf essais », 2007.
- Georges LAVAU, *À quoi sert le parti communiste français ?*, Paris : Fayard, 1981.
- Jean-Marie LEBLANC, *Analyse lexicométrique des vœux présidentiels*, Londres : ISTE Éditions, 2016.
- Claude LEFORT, *La Travail de l'œuvre Machiavel*, Paris : Gallimard, coll. « Tel », 1986 [1972].
- Arendt LIJPHART, *Democracy in Plural Societies : A Comparative Exploration*, New Haven : Yale University Press, 1977.
- Arendt LIJPHART, *Patterns of Democracy. Government Forms and Performance in Thirty-six Countries*, New Haven : Yale University Press, 2012 [1999].
- John LOCKE, *Traité du Gouvernement civil*, trad. fr., Paris : Flammarion, coll. « Garnier-Flammarion », 1999 [1690].
- Jack LONDON, *Le Peuple de l'abîme*, trad. fr., Paris : Phébus, 1999 [1903].

- Nicolas MACHIAVEL, *Œuvres complètes*, Paris : Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », 1952.
- Marc MAESSCHALCK, « Fichte et la question nationale », *Archives de philosophie*, 1996, 59/3, pp. 355-380.

INTRODUCTION AUX DOCTRINES ET AUX IDÉES POLITIQUES

- Curzio MALAPARTE, *Technique du coup d'État*, trad. fr., Paris : Grasset, coll. « Les cahiers rouges », 1966 [1931].
- Nelson MANDELA, *Un long chemin vers la liberté*, trad. fr., Paris : Fayard, 1995.
- Bernard MANIN, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris : Flammarion, 1996.
- Marco MARTINIELLO, *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*, Paris : Presses Universitaires de France, 1995.
- Karl MARX, *Le Manifeste du Parti communiste*, in *CŒuvres. Économie, I*, éd. établie par Maximilien Rubel, Paris : Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1965 [1848].
- Karl MARX, *Le Capital. Livre premier*, in *CŒuvres. Économie, I*, éd. établie par Maximilien Rubel, Paris : Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1965 [1867].
- Marcel MAUSS, *Essai sur le don*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2012 [1923-1924].
- Éric MONNET, « La théorie des “capabilités” d'Amartya Sen face au problème du relativisme », *Tracés. Revue de sciences humaines*, n° 12, 2007.
- MONTESQUIEU, *Lettres Persanes*, Paris : Le Livre de Poche, 2006 [1721].
- Barrington MOORE, *Les Origines sociales de la dictature et de la démocratie*, trad. fr. Paris : La Découverte, 1983 [1969].
- Pierre MULLER et Yves SUREL, *L'analyse des politiques publiques*, Paris : Montchrestien, 2000.
- Paul NOTHOMB, *Le Délire logique*, Paris : Phébus, 1999 [1948].
- Robert NOZICK, *Anarchie, État et Utopie*, trad. fr., Paris : Presses Universitaires de France, 1988 [1974].
- George ORWELL, *1984*, trad. fr., Paris : Gallimard, coll. « Folio », 1972 [1949].
- Bruno PALIER et Yves SUREL, « Les “trois I” et l'analyse de l'État en action », *Revue française de science politique*, 55/1, 2005, pp. 7-32.
- Thomas PIKETTY, *Le Capital au XXI^e siècle*, Paris : Seuil, 2013.
- Jean-Benoît PILET, *Changer pour gagner ? Les réformes des lois électorales en Belgique*, Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles, coll. « Sociologie politique », 2006.
- John G.A. POCOCK, *Le moment machiavélien : La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, trad. fr., Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Léviathan », 1997 [1975].
- Karl POLANYI, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, trad. fr., Paris : Gallimard, 1983 [1944].
- John RAWLS, *Théorie de la justice*, trad. fr., Paris : Seuil, coll. « Points », 1997 [1971].
- John RAWLS, *La Justice comme équité : une reformulation de Théorie de la justice*, trad. fr., Paris : La Découverte, 2003 [2001].
- René RÉMOND, *Religion et Société en Europe. La sécularisation aux XIX^e et XX^e siècles (1789-2000)*, Paris : Seuil, 2001.
- David RICARDO, *Principes de l'économie politique et de l'impôt*, trad. fr., Paris : Flammarion, 1977 [1817].
- RICHELIEU, *Testament politique*, éd. Françoise Hildesheimer, Paris : Honoré Champion, 1995 [1642].
- Stein ROKKAN, « Un modèle géo-économique et géopolitique : de quelques sources de variations en Europe de l'Ouest », *Communications*, 45/1, 1987, pp. 75-100.
- Denis DE ROUGEMONT, *L'avenir est notre affaire*, Paris : Stock, 1977.
- Michael SANDEL, *Le Libéralisme et les limites de la justice*, trad. fr., Paris : Seuil, 1999 [1982].

BIBLIOGRAPHIE

- Ferdinand DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, publié par Charles BALLY et Albert SECHEHAYE, avec la collaboration de Albert RIEDLINGER (1915), éd. critique préparée par Tullio DE MAURO, Paris : Payot, 1995.
- Joseph SCHUMPETER, *History of Economical Analysis*, New York : Routledge, 1986 [1954].
- Daniel-Louis SEILER, *De la comparaison des partis politiques*, Paris : Economica, 1986.
- Amartya SEN, « A Possibility Theorem on Majority Decisions », *Econometrica*, 34, 1966, pp. 491-499.
- Amartya SEN, *La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident ?*, trad. fr., Paris : Payot, 2005 [1999 et 2003].

- Charles TAYLOR, « Le juste et le bien », *Revue de métaphysique et de morale*, 93/1, Jan-Mars 1988, pp. 33-56.
- Henry David THOREAU, *La Désobéissance civile*, suivi de *La Vie sans principe*, trad. fr., Paris : Librio, 2016 [1849].
- Charles TILLY et Sidney TARROW, *Politique(s) du conflit*, trad. fr., Paris : Presses de Sciences Po, « Références », 2008 [2006].
- Giuseppe TOMASI DI LAMPEDUSA, *Le Guépard*, trad. fr., Paris : Seuil, coll. « Points », 2007 [1958].
- Desmond TUTU (dir.), *Amnistier l'apartheid : Travaux de la Commission Vérité et Réconciliation*, éd. établie par Philippe-Joseph SALAZAR, Paris : Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2004.

- Michael WALZER, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, trad. fr., Paris : Seuil, 1997 [1983].
- Max WEBER, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr., Paris : Pocket, coll. « Agora », 1990 (Paris : Plon, 1967) [1920].
- Max WEBER, *Le Savant et le Politique*, préface, trad. et notes de Catherine COLLIOT-THÉLÈNE, Paris : La Découverte/Poche, 2003 [1917/1919].
- Michel WINOCK, « Jeanne d'Arc », in Pierre NORA (dir.), *Les lieux de mémoire*, t. 3, Paris : Gallimard, coll. « Quarto », 1992, pp. 4427-4473.

Index des personnes

A

Abensour Miguel 61
Alain 49
Alberti Leon Battista 71-72
Arrow Kenneth 41, 105, 110, 112-114, 117,
119, 122

B

Bairoch Paul 19
Balibar Étienne 11
Bataille Georges 16, 53, 141-145, 155
Benveniste Émile 35, 92
Bobbio Norberto 45, 47, 116
Bodin Jean 16, 37, 53, 57-62, 68, 85, 100, 132
Boltanski Luc 79, 139, 177
Bourdieu Pierre 21, 25, 62, 142

C

Caillé Alain 144
Castoriadis Cornelius 23-24
Chouraqui André 72
Colbert Jean-Baptiste 130

D

de Borda Jean-Charles 41, 105-109
de Condorcet Nicolas 41, 53, 105-110, 112-
115, 117, 119, 122
de La Boétie Étienne 16, 37, 53, 60-63, 75,
85, 125, 145
de Rougemont Denis 36
de Saussure Ferdinand 12-13, 21-22, 24
de Vinci Léonard 71-72
Diogène 44, 65, 72, 98
Dumont Louis 42-43, 141
Dupuy Jean-Pierre 146

E

Eco Umberto 22

Elias Norbert 15, 34, 99
Engels Friedrich 147-148
Érasme 75

F

Festinger Leon 61
Fichte Johann Gottlieb 85
Follett Ken 41
Foucault Léon 21, 71
Foucault Michel 23, 62, 152
François Lucien 23
Friedman Milton 136
Fukuyama Francis 30, 53, 136-140, 145

G

Galilée 71-72
Gandhi Mohandas Karamchand 16, 37, 53,
60, 62-70, 85
Gauchet Marcel 39, 61
Girard René 41, 53, 92-97, 99-101, 138, 140
Giraud Pierre-Noël 161
Grawitz Madeleine 37, 105

H

Hirschman Albert 145
Hobbes Thomas 16, 41, 53, 83, 100-103

J

Jacquemain Marc 170
Jeanne d'Arc 51, 53, 55-59, 85

K

King Martin Luther 16, 37, 53, 60, 62, 67-
70, 85, 143, 166
Klinkenberg Jean-Marie 22
Kuhn Thomas 51
Kuty Olgierd 13

INTRODUCTION AUX DOCTRINES ET AUX IDÉES POLITIQUES

L

Lavau Georges 27-28, 160
Lénine Vladimir Ilitch Oulianov 13, 76, 160
Lijphart Arend 12, 14, 173-174
Locke John 16, 41, 53, 100-104

M

Machiavel Nicolas 16, 37, 53, 70-85, 149
Malaparte Curzio 76
Mandela Nelson 16, 37, 53, 60, 62, 67, 69-70, 85
Manin Bernard 25, 40-41, 89-90, 102, 119-122, 170-171
Marx Karl 16, 45, 53, 59, 147, 149-159, 162, 164, 167
Maurras Charles 37, 41, 53, 85-87
Mauss Marcel 16, 53, 140-141, 144-145
Montesquieu 15, 19, 129, 140
Moore Barrington 164
More Thomas 75, 131, 167
Moscovici Serge 71-72
Muller Pierre 23, 51-52

N

Nietzsche Friedrich 137-138
Nothomb Paul 40, 123-126, 144
Nozick Robert 173

O

Orwell George 125

P

Piketty Thomas 45
Pilet Jean-Benoît 112
Pocock John 70, 77
Polanyi Karl 53, 134, 162-165

Q

Quesnay François 53, 130-131

R

Rabelais François 75
Rawls John 16, 53, 165-174
Rémond René 38
Renan Ernest 37, 53, 85-87, 98, 103
Ricardo David 53, 59, 110, 113, 130, 132-133, 153
Rokkan Stein 14, 16, 18, 20, 32, 42, 44, 46, 164

S

Sen Amartya 41, 53, 105, 114-115, 117, 119, 122, 172, 174
Sieyès Abbé 120
Surel Yves 23, 51-52

T

Tarrow Sidney 17, 30
Taylor Charles 173
Thévenot Laurent 79, 139, 177
Thoreau Henry David 63, 67
Tilly Charles 17, 30
Tutu Desmond 70

V

von Clausewitz Carl 80, 97, 139
von Hayek Friedrich 43, 134-137, 140, 144, 146

W

Wallerstein Immanuel 159
Walzer Michael 173
Weber Max 40, 99, 140-141, 143, 154

Table des matières

Sommaire	5
Préface	7
Chapitre 1 Introduction	9
1.1 Des discours et des pratiques en concurrence	11
1.2 Doctrines et idées politiques : une approche structurale	12
1.3 Une approche (partiellement) (dé)chronologique : quatre grandes questions politiques	13
1.4 Une autre approche des œuvres et des auteurs	16
Chapitre 2 Aperçu général	17
2.1 Doctrines et pratiques politiques	17
2.2 Doctrines et théories politiques	18
2.3 Les quatre grandes questions	18
Chapitre 3 Analyse « structuro-fonctionnaliste » des institutions politiques	21
3.1 Structuralisme : signe linguistique et institutions politiques	21
3.1.1 Signifiant et signifié	22
3.1.2 « Instituant » (intérêts) et « institué » (idées)	23
3.1.3 Paradigme et syntagme	26
3.2 Le fonctionnalisme en sciences sociales	27
3.2.1 La notion de fonction	27
3.2.2 Fonctions manifestes et fonctions latentes	27
3.2.3 Critiques et nuances	28
3.2.4 Le « structuro-fonctionnalisme »	28
3.3 La question des dimensions et des temps	29
3.4 Instituant et institué : la double articulation du politique	31
3.4.1 Axe des doctrines politiques	31
3.4.2 Axe des pratiques politiques	32
3.4.3 Croisement des deux axes	32
3.5 Quatre questions fondamentales	33
3.5.1 Qui sommes-nous ?	33
a) <i>fonction de protection : Centre-Périphérie</i>	33

INTRODUCTION AUX DOCTRINES ET AUX IDÉES POLITIQUES

b) <i>fonction d'identification : inclusivisme-exclusivisme</i>	35
c) <i>croisement des deux axes</i>	36
3.5.2 Pourquoi vivons-nous ensemble ?	37
a) <i>fonction d'initiation : Église-État</i>	37
b) <i>fonction de légitimation : hétéroréférentialité-autoréférentialité</i>	39
c) <i>croisement des deux axes</i>	40
3.5.3 Comment produisons-nous ?	41
a) <i>fonction de production : Marché-Terroir</i>	42
b) <i>fonction de rationalisation : individualisme-holisme</i>	42
c) <i>croisement des deux axes</i>	43
3.5.4 À qui distribuons-nous nos richesses ?	44
a) <i>fonction de distribution : Capital-Travail</i>	45
b) <i>fonction d'évaluation : partagisme-méritisme</i>	47
c) <i>croisement des deux axes</i>	48
3.6 L'ordre des préférences : les syntagmes politiques	49
3.6.1 Syntagmes et paradigmes	49
3.6.2 La mise à l'agenda politique : notions d'urgence et d'importance	51
3.6.3 Les institutions : application de l'analyse structurale aux politiques publiques	51
3.7 Auteurs étudiés	52
Chapitre 4 Qui sommes-nous ?	55
4.1 Jeanne d'Arc (1412-1431)	55
4.1.1 Contexte	55
4.1.2 Agenda	56
4.1.3 Syntagme politique	57
4.2 Jean Bodin (1529-1596)	57
4.2.1 Principe de souveraineté	58
4.2.2 « Il n'est de richesse que d'hommes »	59
4.2.3 Syntagme politique	59
4.3 Étienne de La Boétie (1530-1563)	60
4.3.1 Contexte littéraire et politique	60
4.3.2 La servitude volontaire	61
4.3.3 Sources de la servitude volontaire : habitudes et « idéologies » (réduction de la dissonance cognitive)	61
4.3.4 Syntagme politique	62
4.4 Gandhi, Mandela, Luther King	62
4.4.1 Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948)	63
a) <i>désobéissance civile et non-violence</i>	63
b) <i>insoumission à l'autorité et construction de soi : Diogène</i>	65

c) <i>indépendance économique et frugalité</i>	66
d) <i>syntagme politique</i>	66
4.4.2 Martin Luther King (1929-1968)	67
a) <i>non-violence et logique centre-périphérie</i>	67
b) <i>les fins et les moyens</i>	68
c) <i>critique du matérialisme</i>	68
4.4.3 Nelson Mandela (1918-2013)	69
a) <i>non-violence et réconciliation</i>	69
b) <i>Ubuntu</i>	70
4.5 Nicolas Machiavel (1469-1527)	70
4.5.1 La Renaissance italienne	71
4.5.2 Héritages antiques gréco-romain et judéo-chrétien	72
4.5.3 Saisie sociale de l'ouvrage : le machiavélisme, entre réalisme et utopie	73
a) <i>L'Art de la Guerre</i>	73
b) <i>une lecture ironique du Prince ?</i>	75
c) <i>un point de comparaison : Technique du coup d'État (Malaparte, 1931)</i>	76
d) <i>dédicace du Prince</i>	77
e) <i>le « moment machiavélien »</i>	77
4.5.4 Virtù et fortuna	78
a) <i>histoire et science sociale</i>	78
b) <i>réussite et probabilités</i>	78
c) <i>virtù et fortuna</i>	78
4.5.5 La virtù du Prince	79
4.5.6 Un nationalisme avant la lettre ?	84
4.6 Johann Gottlieb Fichte, Ernest Renan et Charles Maurras : la question du nationalisme	85
4.6.1 Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)	85
4.6.2 Ernest Renan (1823-1892)	86
4.6.3 Charles Maurras (1868-1952)	87
Chapitre 5 Pourquoi vivons-nous ensemble ?	89
5.1 Introduction : principes du gouvernement représentatif (Bernard Manin)	89
5.1.1 Quatre principes	89
5.1.2 Trois temps	90
5.1.3 Les principes et les temps	91
5.2 René Girard (1923-2015)	92
5.2.1 <i>Cédipe Roi</i>	92
5.2.2 Marginalité des victimes, sacrifice et ritualisation de la violence	93
5.2.3 Violence et rivalité mimétique	95
5.2.4 Les religions du Livre : la victime innocente	96
5.2.5 Versions paulinienne et johannique du christianisme	97

INTRODUCTION AUX DOCTRINES ET AUX IDÉES POLITIQUES

5.2.6 Conclusion : logique structurale, du bouc émissaire archaïque aux institutions judiciaires	98
a) <i>syntagmes politiques</i>	98
b) <i>État et institutions</i>	99
5.3 Thomas Hobbes et John Locke	100
5.3.1 Thomas Hobbes (1588-1679)	100
a) <i>le Léviathan et la première révolution anglaise : la guerre de tous contre tous</i>	100
b) <i>mimésis et contrat social</i>	101
5.3.2 John Locke (1632-1704)	101
a) <i>la Glorieuse Révolution et le Bill of Rights</i>	101
b) <i>État, contrat social et libéralisme</i>	102
5.3.3 Logique structurale et postérité	103
a) <i>logique structurale : contrat social et autoréférentialisme</i>	103
b) <i>postérité</i>	103
5.4 Représentation et choix collectifs	105
5.4.1 La méthode du chevalier de Borda	105
5.4.2 La méthode et le paradoxe de Condorcet	106
a) <i>dépendance des choix premiers par rapport aux choix secondaires</i>	106
b) <i>transitivité des préférences</i>	107
c) <i>cyclicité des choix</i>	107
d) <i>comparaison des deux systèmes (Borda/Condorcet)</i>	108
e) <i>paradoxe de Condorcet</i>	109
f) <i>paradoxe de Condorcet et modes de scrutin</i>	110
5.4.3 Le théorème d'impossibilité d'Arrow	112
a) <i>équilibre Pareto-optimal</i>	113
b) <i>contexte et conséquences</i>	113
5.4.4 Amartya Sen	114
a) <i>conditions d'admissibilité (1) : restriction sur les valeurs</i>	115
b) <i>condition d'admissibilité (2) : degré d'accord sur l'échelonnement</i>	115
c) <i>conclusion : construction sociale des choix collectifs</i>	117
5.4.5 Logique structurale : une combinatoire et ses limites	118
5.5 Le triomphe du système représentatif	119
a) <i>abbé Sieyès (1748-1836), Qu'est-ce que le Tiers-État ? (1789)</i>	120
b) <i>deux sens de la représentation selon Manin</i>	121
c) <i>les trois valeurs de la liberté politique (A. Sen)</i>	122
5.6 Une autre approche du militantisme politique : Le Délire logique de Paul Nothomb (1948)	123
5.6.1 <i>Le Délire logique : servitude volontaire et militantisme politique</i>	123
5.6.2 <i>Syntagme</i>	126
5.7 Un auteur résolument hétéroréférentialiste : Bossuet (1627-1704)	126

Chapitre 6 Comment produisons-nous ?	129
6.1 Avant Smith	130
6.1.1 Jean-Baptiste Colbert (1619-1683) et le mercantilisme	130
6.1.2 François Quesnay (1694-1774), le <i>Tableau Économique</i> (1758)	130
6.2 Adam Smith (1723-1790), <i>La Richesse des Nations</i> (1776)	131
6.3 David Ricardo, <i>Principes de l'économie politique et de l'impôt</i> (1817)	132
6.4 Friedrich von Hayek (1899-1992), <i>La Route de la servitude</i> (1944)	134
a) <i>libéralisme et néo-libéralisme</i>	134
b) <i>un projet anthropologique de transformation de l'être humain</i>	134
c) <i>un descendant de Hayek : Milton Friedman (1921-2006)</i>	136
6.5 Francis Fukuyama, <i>La Fin de l'histoire et le Dernier homme</i> (1992)	136
a) <i>la fin de l'Histoire...</i>	136
b) <i>... et le dernier homme</i>	137
c) <i>l'identité nationale et le problème du thymos</i>	138
d) <i>limites du raisonnement</i>	139
6.6 Don, contre-don, dépense	140
6.6.1 Marcel Mauss (1872-1950)	140
6.6.2 Georges Bataille (1897-1962)	141
a) <i>la notion de dépense</i>	142
b) <i>des sociétés de consommation</i>	142
c) <i>synthèse</i>	144
6.7 Logiques de Marché : syntagmes politiques	144
Chapitre 7 Comment distribuons-nous nos richesses ?	147
7.1 Karl Marx (1818-1883)	147
7.1.1 Le Manifeste du Parti Communiste (1848)	148
a) <i>histoire, lutte des classes et modes de production</i>	148
b) <i>Capital et Travail dans Le Manifeste</i>	150
c) <i>Manifeste : infrastructure et superstructure</i>	151
7.1.2 Le Capital	152
a) <i>valeur d'usage et valeur d'échange</i>	152
b) <i>échange traditionnel et échange capitaliste</i>	153
c) <i>marchandise et force de travail</i>	154
d) <i>valeur de la force de travail : Capital contre Manifeste</i>	156
e) <i>Plus-value et luttes sociales</i>	157
7.1.3 Marx et le clivage Capital-Travail	158
a) <i>paupérisation relative et absolue</i>	158
b) <i>le renversement de la prophétie marxiste : quelques hypothèses</i>	159
c) <i>mondialisation et alignement des salaires : et après l'effondrement de Carthage ?</i>	161

INTRODUCTION AUX DOCTRINES ET AUX IDÉES POLITIQUES

7.2 Karl Polanyi, <i>La Grande Transformation</i> (1944)	162
7.3 John Rawls (1921-2002)	165
7.3.1 Un contexte favorable à la philosophie politique	166
a) <i>guerre du Viêt Nam et lutte pour les droits civiques</i>	166
b) <i>rôles de la philosophie politique</i>	167
7.3.2 Une théorie de la justice	168
a) <i>la « structure de base »</i>	168
b) <i>trois niveaux de justice</i>	169
c) <i>position originelle et voile d'ignorance</i>	169
d) <i>deux principes de base</i>	171
7.3.3 Critiques à l'égard de Rawls	172
a) <i>critiques libertariens</i>	173
b) <i>critiques communautariens</i>	173
7.3.4 Réponses de Rawls à ses critiques	173
a) <i>le pluralisme raisonnable</i>	173
b) <i>Rawls critique de l'État social : les biens premiers</i>	174
c) <i>Amartya Sen critique de Rawls : les capacités</i>	174
Conclusions	175
Bibliographie	179
Index des personnes	185