

Open Access Publications



Collana di Filosofia Politica  
a cura di Giuseppe Duso

Punto focale della collana è l'esercizio della filosofia politica, intesa insieme come tentativo di *comprensione* del reale e di orientamento della prassi. A tale scopo appare indispensabile interrogare criticamente i concetti e i valori con i quali comunemente si pensa la politica, per verificare se in essi non si manifestino presupposti ingiustificati o addirittura vere e proprie contraddizioni. Egualmente essenziale si mostra l'attraversamento della lezione dei classici, che ci parlano al di là di pur consolidate linee interpretative. L'attenzione alla politica e alle concezioni politiche non può essere disgiunta dalla riflessione sulla struttura speculativa del pensiero e sull'incrocio tra la ricerca filosofica e la molteplicità dei saperi, nelle loro specificità e trasformazioni. Questo intreccio caratterizza i lavori di filosofia politica della collana e motiva l'apertura a contributi più specificamente teoretici, per quanto riguarda non solo il taglio, ma anche il contenuto. È da un lavoro complessivo di tale genere che possono emergere categorie nuove, o nuovamente pensate, attraverso le quali porre il problema politico alla luce della originaria questione della giustizia e rischiare di indicare punti di riferimento nella complessità del nostro presente.



# **Crise de la démocratie et gouvernement de la vie**

sous la direction de

Giuseppe Duso  
Jean-François Kervégan

Polimetrica  
International Scientific Publisher

2007 Polimetrica ® S.a.s.  
Corso Milano, 26  
20052 Monza – Milano – Italy  
Tel./Fax ++39.039.2301829  
Web site: [www.polimetrica.com](http://www.polimetrica.com)

ISBN 978-88-7699-092-2 Edizione stampata  
ISBN 978-88-7699-093-9 Edizione elettronica

L'edizione a stampa dell'opera è protetta dalle ordinarie norme del copyright; l'edizione elettronica, se disponibile on line sul sito dell'Editore - [www.polimetrica.com](http://www.polimetrica.com) - viene diffusa secondo le regole e la licenza che l'Editore riporta sul proprio sito e sulla stessa edizione elettronica.

Toute reproduction, en tout ou en partie, de cet ouvrage en imprimé est interdite sans l'autorisation écrite préalable de l'Éditeur.  
Cet ouvrage est disponible, en format PDF et selon les conditions de la Licence Polimetrica B, sur le site Internet de l'Éditeur, [www.polimetrica.com](http://www.polimetrica.com).  
Pour se procurer cet ouvrage en imprimé, communiquer avec:

Polimetrica S.a.s.  
Corso Milano, 26  
20052 Monza – Milano – Italy  
Tel./Fax ++39.039.2301829  
Web site: [www.polimetrica.com](http://www.polimetrica.com)

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Padova fondi di ricerca PRIN MIUR 2004

## Sommaire

<b>Présentation</b> .....	9
<i>Giuseppe Duso, Jean-François Kervégan</i>	
<b>Aporie de la Microphysique. Questions sur la « gouvernementalité »</b> .....	19
<i>Jean-François Kervégan</i>	
<b>Le Gouvernement de la Fin de Vie</b> .....	41
<i>Pierre-Yves Quiviger</i>	
<b>La Démocratie Technique: autonomie de la technique et crise de la démocratie</b> .....	61
<i>Catherine Larrère</i>	
<b>Les Apories du Pouvoir Constituant</b> .....	83
<i>Gaetano Rametta</i>	
<b>La Démocratie et les Procès de Déconstitutionnalisation</b> .....	95
<i>Adone Brandalise</i>	
<b>Citoyenneté en Saturation. Notes pour une critique des droits</b> .....	105
<i>Mario Piccinini</i>	
<b>Election et Jugement de Tous</b> .....	115
<i>Bruno Karsenti</i>	
<b>Qu’y a-t-il au-delà de la Démocratie?</b> .....	137
<i>Giuseppe Duso</i>	
<b>Crisis con Espectador: un balance sobre la democracia</b> .....	167
<i>José Luis Villacañas Berlanga</i>	





# Présentation

Giuseppe Duso et Jean-François Kervégan

Weber notait lucidement que « là où on a affaire à des formations de masse, le sens du concept de démocratie se transforme au point qu'il serait absurde de chercher quelque chose d'uniforme derrière un tel nom commun »<sup>1</sup>. De fait, il faut bien admettre que l'extension et le caractère absolu qui, à la suite notamment des expériences profondément douloureuses du 20<sup>e</sup> siècle, ont été conférés à la référence démocratique se sont accompagnés d'un obscurcissement ou d'un affadissement de la signification du concept. Pour la première fois peut-être dans l'histoire occidentale, il ne semble plus que ce régime, s'il s'agit encore d'un *régime* ou d'un type de « gouvernement » au sens classique du terme, ait de concurrent sérieux; de la sorte, le débat mis en scène par Hérodote entre Otanèse, Mégabyze et Darius<sup>2</sup>, cet échange de « discours incroyables » sur les mérites et les inconvénients respectifs de la monarchie, de l'oligarchie et de la démocratie – premier document connu qui consigne une discussion de philosophie politique – n'aurait de nos jours plus lieu d'être... Aujourd'hui, mêmes les Etats et les hommes dont les pratiques et les représentations sont manifestement au plus loin des réquisits minimaux d'une politique démocratique invoquent la démocratie et lui rendent hommage. Il ne s'agit pas seulement d'une tromperie. Car, si l'usurpation de la référence démocratique doit avoir lieu, c'est que l'horizon de la démocratie constitue désormais l'unique horizon de nos représentations du politique, c'est que son vocabulaire et sa grammaire se confondent pour nous avec ceux de la politique elle-même. Nous pouvons sans doute vouloir aménager la

---

<sup>1</sup> Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr/Siebeck 1980, p. 548.

<sup>2</sup> Hérodote, III 80-84.

démocratie, en contester certaines formes et certaines pratiques, ou considérer qu'elle n'a pas encore exprimé toutes ses potentialités et qu'elle reste à réaliser; il n'en reste pas moins qu'elle est notre unique point de référence, et qu'elle s'identifie pour nous à la modernité politique, quand bien même elle serait, comme celle-ci, « un projet inachevé »<sup>3</sup>. L'allusion qui vient d'être faite à Jürgen Habermas n'est pas fortuite. L'œuvre de ce philosophe, en particulier *Faktizität und Geltung*, offre une illustration remarquable à ce qui vient d'être avancé: le propos de ce dernier ouvrage est en effet de montrer qu'il existe entre droits de l'homme, Etat de droit et démocratie (celle-ci devant être entendue, pour être au diapason des deux autres termes, comme « démocratie radicale »), un lien *essentiel*<sup>4</sup>. Et si ce lien est essentiel, c'est que « dans un contexte post-métaphysique, la seule source de légitimité est la procédure démocratique par laquelle le droit est généré »<sup>5</sup>. Il ne s'agit pas ici de se demander si la conception « procédurale », délibérative ou communicationnelle de la démocratie développée par Habermas est ou non pertinente. Si nous l'avons évoquée, c'est seulement en vue d'illustrer le caractère d'évidence fondatrice qu'a acquis, pour la conscience moderne et par conséquent pour la philosophie moderne, « la démocratie ». Nous n'avons pas d'autre choix que d'être démocrates, nous pouvons seulement moduler notre forme d'adhésion en tentant de définir le type ou l'espèce de démocratie qui nous paraît devoir être préféré...

Pourtant, cette évidence et cette croyance qui sont les nôtres, il nous faut bien les suspendre si nous voulons véritablement *travailler* le concept de démocratie ou, pour parler comme Hegel<sup>6</sup>, nous élever de la ou des représentation(s) de la démocratie à son concept. Par une sorte de réduction, il nous faut abandonner ou mettre hors circuit – le vocabulaire phénoménologique est ici une simple illustration de l'opération à entreprendre – l'adhésion en quelque sorte pré-judicative qui est la nôtre, ce qui veut dire nous situer « au-delà de la

<sup>3</sup> Voir J. Habermas, « Die Moderne - ein unvollendetes Projekt », in *Kleine Politische Schriften* (I-IV), Suhrkamp 1981, p. 444-464.

<sup>4</sup> Voir J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp Taschenbuch, 1998, p. 13; *Droit et démocratie*, Gallimard 1992, p. 13.

<sup>5</sup> J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp 4/1994 p. 662; *Droit et démocratie*, p. 478.

<sup>6</sup> Voir Hegel, *Enzyklopädie*, § 3 Anm., *W* 8, Suhrkamp, p. 44; *Encyclopédie*, trad. Bourgeois, Vrin 1975, p. 166.

démocratie »<sup>7</sup>. Au-delà ou en-deça, d'ailleurs. Car l'opération critique, si on peut la nommer ainsi, peut adopter des figures différentes. On peut tenter de mettre en lumière certains foyers de tension inhérent à la pensée démocratique, notamment dans ses expressions contemporaines<sup>8</sup>. On peut s'attacher à montrer les difficultés propres aux projets de radicalisation de la démocratie tels que ceux que proposent, dans le sillage de Deleuze, des auteurs comme Negri, Rancière ou Agamben, projets qui s'adosent à une activation du potentiel révolutionnaire de notions comme celles de pouvoir constituant, de peuple ou d'état d'exception<sup>9</sup>. On peut encore s'interroger sur la manière dont un Foucault cherche à substituer au projet classique de la philosophie politique une « microphysique du pouvoir » et tente de penser le « biopouvoir » comme étant la modalité spécifique d'exercice du pouvoir dans l'ère post-moderne et post-étatique (bien que Foucault lui-même n'utilise pas ces termes)<sup>10</sup>. Mais l'opération critique peut aussi, dans une démarche d'histoire conceptuelle, mettre en lumière la manière dont le concept de démocratie est pour ainsi dire la résultante du champ de forces de la pensée politique moderne, dont les pôles sont les notions de pouvoir, de liberté, d'Etat, de souveraineté, de représentation<sup>11</sup>. Autant de façons de se situer « au-delà de la démocratie », de problématiser l'évidence plutôt équivoque dont elle jouit dans le spectre le plus large de la pensée contemporaine.

Prenons un exemple: la coordination réflexive qui s'établit, dans le discours contemporain – Habermas est de nouveau ici un bon exemple – entre démocratie et droits de l'homme. Faut-il considérer, comme on l'admet aujourd'hui communément, qu'il y a entre eux une relation d'implication réciproque? On est bien entendu en droit de souhaiter

---

<sup>7</sup> Voir G. Duso (a cura di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i Classici*, Carocci 2004. Dans une perspective semblable de « suspension du jugement », cf. J.-F. Kervégan, « Quelques difficultés relatives à la démocratie et aux droits de l'homme », *Dioti* 7 (2003), p. 241-254.

<sup>8</sup> Voir infra les contributions de A. Brandalise, de B. Karsenti, de C. Larrère et de M. Piccinini.

<sup>9</sup> Voir la contribution de G. Rametta.

<sup>10</sup> Voir infra les contributions de J.F. Kervégan et de C. Larrère ainsi que, pour une part, celle de P.-Y. Quiviger.

<sup>11</sup> Voir infra la contribution de G. Duso, ainsi que son Introduction à l'ouvrage cité à la note 7.

que la démocratie assure le respect des droits de l'homme et sans doute en devoir d'œuvrer à ce qu'il en soit bien ainsi; mais, si l'on entend ne pas s'en tenir aux *Wunschvorstellungen*, il faut s'interroger sur la consistance d'une relation qui ne se vérifie pas nécessairement, ni sur le plan historique, ni sur le plan conceptuel. On peut citer, parmi bien d'autres, deux exemples des effets nocifs que produit une assimilation non critique et non réflexive de la démocratie au règne des droits de l'homme. Tout d'abord, la substitution fréquente, dans le discours politique contemporain, de la dichotomie démocratie/totalitarisme, fondée principalement sur le critère du « respect des droits de l'homme », à la typologie traditionnelle des régimes, fondée sur l'analyse des mécanismes d'attribution et d'exercice du pouvoir, ainsi que sur celle des présuppositions anthropologiques propres à chacun d'entre eux (on songe ici bien entendu à Platon). Or un tel usage extensif de la notion de démocratie entraîne, fort logiquement, une dilution de sa teneur de sens distincte. La démocratie tend à se restreindre au seul critère du respect des droits de l'homme, ce qui n'épuise certainement pas son concept, au moins en ses acceptions classiques; quant au totalitarisme, il serait bien pauvre et insuffisant de le définir par le seul critère de la violation (même systématique) des droits de l'homme. Le second exemple est fourni par les thèses de F. Fukuyama<sup>12</sup> sur la fin (démocratique ou libérale, les deux termes n'étant pas précisément distingués) de l'histoire et, plus largement, par le discours des chantres du *one world*, dont le succès constitue la fin, aux deux sens du terme, d'une période à tous égards *exceptionnelle* : celle de la mondialisation de la politique (consécutive à celle de l'économie, mais sans doute pas réductible à elle) et, corrélativement, de sa structuration bipolaire. Pour le dire autrement: maintenant que les stéréotypes datant de l'affrontement des « blocs » capitaliste et communiste ont perdu leur fonction de mobilisation, il importe sans doute de s'interroger sur les évidences emportées de part et d'autre par la nécessité du combat idéologique, au lieu de considérer que la victoire politique du premier suffit à établir la vérité de ses thèmes de combat. Il semble de bonne méthode, avant d'avancer une thèse quelconque à propos du rapport entre droits de l'homme et démocratie,

---

<sup>12</sup> Voir F. Fukuyama, *The End of the History and the last Man*, Penguin Books 1992; trad. fr. *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion 1992.

de ne pas considérer comme allant de soi une équation qui porterait préjudice à la clarté de l'une et de l'autre de ces notions. Car ce rapport est *problématique*. Ceci n'implique nullement qu'il soit forcément de contrariété ou qu'il soit inexistant; mais l'institution d'un rapport de co-implication entre démocratie et droits de l'homme suppose un ensemble de décisions théoriques et pratiques qui ne sont pas sans conséquences. Mettre en lumière, sur des exemples précis, ces décisions les plus souvent masquées par les effets qu'elles produisent, c'est ce que nous appelons penser au-delà de la démocratie.

Mais, bien entendu, se situer « au-delà » de la démocratie ne signifie pas forcément penser ou agir *contre* elle. D'abord parce que les auteurs réunis dans ce volume considèrent pour la plupart, avec les nuances qu'appelle le flou de la notion, que la démocratie ou un certain style – à définir – de politique démocratique sont la seule manière de sortir de la confusion qui semble régner dans les esprits depuis que les oppositions tranchées auxquelles ils étaient accoutumés (capitalisme/socialisme, etc.) n'ont plus cours. Ensuite – et surtout – parce que, comme nous l'avons indiqué plus haut, il n'est aujourd'hui tout simplement *pas possible* de se dire ou d'être opposé à la démocratie de manière sensée. A partir de là, deux voies peuvent s'ouvrir, auxquelles vont respectivement les vœux de l'un et de l'autre des signataires de cette Présentation.

La première voie consiste à s'efforcer, à *l'intérieur* de l'horizon démocratique et en s'appuyant sur les possibilités sémantiques qu'il offre, de définir avec lucidité les axes de la « vision démocratique du monde » qui est la nôtre en vue de dégager ses éventuelles faiblesses ou ses points aveugles. La critique *interne* du point de vue démocratique dominant et de ses zones d'ombre est, dans une telle perspective, ce à quoi travaille la majorité des auteurs dont les contributions sont ici réunies, sans qu'ils partagent forcément les mêmes certitudes ou les mêmes convictions quant aux failles ou aux trous noirs que comporte la position démocratique de la question politique. On accepte en ce cas comme une donnée incontournable le fait démocratique et les effets qu'il a sur nos représentations et sur les pratiques que nous considérons légitimes, tout en cherchant à le rebâtir en quelque sorte de l'intérieur en outrepassant – car nous en sommes de toute manière sortis, que nous le voulions ou non – le modèle de la « représentation souveraine », du gouvernement constitutionnel ou de

la démocratie parlementaire qui s'était mis en place lors des grandes révolutions de la fin du 18<sup>e</sup> siècle.

Mais il se présente une autre voie, sans doute plus radicale, dès l'instant où l'on prend conscience de l'existence d'une aporie fondamentale; elle concerne non seulement les deux colonnes porteuses des constitutions démocratiques, la souveraineté du peuple et le concept de représentation tel qu'il s'exprime sous la forme actuelle de l'élection, mais aussi de surcroît l'instance de fond qui était au fondement de ces concepts et qui réside dans la valeur univoque attribuée à l'expression libre et indépendante de la volonté des individus isolés. A la base des procédures de la démocratie, se trouvait non seulement l'idée incontestable de la participation responsable de l'individu à la vie commune, mais aussi et surtout l'absolutisation de l'opinion de l'individu, qui devait constituer la base de la vie politique par le vecteur de l'élection<sup>13</sup>. C'est cette absolutisation de l'opinion, conjointe à l'absolutisation du pouvoir constitué et à l'omnipotence du pouvoir constituant<sup>14</sup>, qui devient toujours plus abstraite en regard d'une réalité concrète sur laquelle ne semble plus avoir prise cette capacité normative qui se donnait comme la caractéristique essentielle de l'instrument constitutionnel<sup>15</sup>. En ce cas, l'expression « au-delà de la démocratie » prend une signification radicale. Celle-ci ne donne pas naissance à un nouveau mode de résolution des contradictions démocratiques, mais plutôt à une nouvelle orientation: il s'agit d'aller *au-delà* du mode selon lequel est actuellement pensée la *forme démocratique*, en vue de rendre possible une participation politique des citoyens qui semble niée *a priori* dans les procédures impliquées par cette forme. Il s'agit alors peut-être de penser la réalité présente (et d'orienter l'action) non plus au moyen du stratagème « démocratique » d'après lequel la volonté des citoyens est à la base de tout, mais plutôt grâce à des catégories comme celle de *gouvernement*, au sens fort du terme, ou celle de *pluralité* des membres d'une réalité politique; ces catégories ne s'expriment pas seulement à travers les commandements d'un sujet légitimé par l'autorisation de tous, ainsi que le décline la notion de légitimation démocratique, mais

---

<sup>13</sup> Voir la contribution de B. Karsenti.

<sup>14</sup> Voir la contribution de G. Rametta.

<sup>15</sup> Voir la contribution de A. Brandalise.

elles demeurent *activement présentes* en face de la direction et du commandement politique. En particulier, une telle manière de penser la politique apparaît nécessaire, dans une telle perspective, si l'on veut appréhender la réalité politique de l'Union européenne. Car force est de constater que celle-ci ne peut plus être cernée à l'aide des concepts liés à la souveraineté démocratique, au risque d'un effacement de la dimension politique de ses membres. Plus généralement, l'urgence de ce changement dans l'ordre de la pensée se fait sentir pour donner sens à cette réalité que l'on désigne aujourd'hui du terme « Etat démocratique ».

D'une manière générale, et pour tenir compte de l'état de la réflexion philosophique actuelle sur la démocratie, il nous a semblé que la critique immanente que nous cherchions à développer rencontrait, par les voies les plus diverses, une question que Foucault a eu l'immense mérite de soulever dans ses cours de la fin des années 1970: celle du « gouvernement de la vie » ou de la « biopolitique ». Contrairement à d'autres, nous ne sommes pas persuadés que la conversion biopolitique soit la voie qui s'impose aujourd'hui à la philosophie politique et à la pensée démocratique<sup>16</sup>. D'abord, parce que la notion de biopolitique est, de fait, tout aussi équivoque que l'est devenue celle de démocratie. Y a-t-il quelque chose de commun entre le sens attribué à la notion par Foucault<sup>17</sup> et l'usage plus que libre et, si l'on peut dire, bien plus normatif qui en est fait chez Negri ou Agamben<sup>18</sup>? On est en droit d'en douter. Ensuite, parce que le « tournant deleuzien » – c'est bien de cela qu'il s'agit, en tout cas chez les auteurs précités – ne saurait à notre sens épuiser le champ des questions qui se posent aujourd'hui à la philosophie politique<sup>19</sup>. Pourtant, il est de fait que les questions soulevées d'abord par Foucault

---

<sup>16</sup> Voir *Filosofia politica*, 1/2006, et en particulier l'Editorial de R. Esposito, « Storia dei concetti e ontologia dell'attualità », pp. 5-9.

<sup>17</sup> Voir *Naissance de la biopolitique* (cours 1979), Gallimard/Seuil, 2004, en particulier p. 215.

<sup>18</sup> Voir en particulier A. Negri et M. Hardt, *Empire*, Exils 2000, p. 46 sq.; G. Agamben, *Homo sacer*, Le Seuil 1997, *passim*. Agamben lui-même note que son usage de la notion foucauldienne est libre: « La mort a empêché Foucault de développer toutes les implications du concept de biopolitique... » (*op. cit.*, p. 12).

<sup>19</sup> Voir la démonstration faite par G. Rametta à propos de l'exclusion, chez Deleuze, de la « structure auto-réflexive de la conscience »: « Biopolitica e coscienza. Riflessioni intorno all'ultimo Deleuze », *Filosofia politica*, 1/2006, pp. 29-42.

dans ses cours de 1978 et 1979<sup>20</sup> contraignent à renouveler le questionnement classiquement normatif de la philosophie politique, centré qu'il était, au moins pour la période moderne, sur le problème de l'Etat, de sa souveraineté, de la légitimité de son pouvoir et de ses actes. De façon encore allusive et forcément en partie insatisfaisante, Foucault nous a indiqué que ce dont il fallait se doter, c'était d'une politique (et donc d'une philosophie politique) *post-étatique*, car c'est seulement ainsi que l'on pouvait être à la hauteur des transformations radicales qu'a connu l'être même de la politique depuis un demi-siècle, transformations qu'indique, mais que n'explique pas, la formule de Carl Schmitt: « L'ère de l'Etat est à son déclin. Tout commentaire est désormais superflu »<sup>21</sup>. Œuvrer à *rendre compte* de ce constat, en examiner les conséquences pour la position démocratique: tel est le projet à la réalisation duquel les contributions ici réunies cherchent à contribuer. Mais penser la politique *au-delà de l'Etat* signifie aussi nécessairement penser la politique *au-delà de la démocratie*, si on part du principe que le terme « démocratie » n'est pas à entendre au sens des innombrables déclinaisons qu'on lui donne (celles de participation, de justice, de pluralité, de solidarité etc.), lesquelles doivent être repensées dans un cadre différent, mais qu'il doit l'être d'abord dans le sens de la constitution démocratique, laquelle demeure en tant que telle liée à la forme-Etat.

Le présent ouvrage regroupe les communications présentées lors des journées d'étude sur « la démocratie et le gouvernement de la vie », organisées en commun les 24 et 25 février 2006 à la Sorbonne par la composante de Padoue du groupe de recherche CIRPLGE (dont font partie les Universités de Padoue, Bologne, Florence, Salerne et les Universités Orientale et Suor Orsola Benincasa de Naples) et l'équipe de recherches « Normes, Sociétés, Philosophies » (NoSoPhi, Paris 1/Panthéon-Sorbonne), dans le cadre d'une coopération scientifique régulière engagée de longue date entre ces deux équipes. Cette session, suivie par un public attentif et nombreux, a permis d'entendre et de

---

<sup>20</sup> Voir Foucault, *Naissance de la biopolitique* (cours 1979), *op. cit.*, et *Sécurité, territoire, population* (cours 1978), Gallimard/Seuil, 2004.

<sup>21</sup> C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot 1979, p. 10; *La notion de politique*, Calmann-Lévy 1972, p. 12.



discuter des communications, présentées en langue française, d'Adone Brandalise (Padoue), Giuseppe Duso (Padoue), Bruno Karsenti (Paris 1), Jean-François Kervégan (Paris 1), Mario Piccinini (Padoue), Catherine Larrère (Paris 1), Pierre-Yves Quiviger (Paris 1) et Gaetano Rametta (Padoue). Aux textes rédigés par les auteurs précités à partir de leurs communications s'ajoute, pour la présente publication, une contribution de José Luis Villacañas Berlanga (Murcia) qui s'insère parfaitement dans ce contexte de discussion<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Une partie des contributions qui suivent ont été publiées en langue italienne dans le numéro 3/2006 de la revue *Filosofia politica*, consacré à « La démocratie ».



# Aporie de la Microphysique.

## Questions sur la « gouvernementalité »

Jean-François Kervégan

Sous le titre « Modifications » (tout un programme!), l'Introduction de *L'usage des plaisirs* présente l'ensemble de l'itinéraire théorique de son auteur comme une succession de trois « déplacements », et suggère donc un découpage de l'œuvre de Foucault en trois périodes, chacune dominée par un motif majeur et caractérisée par la mise en œuvre d'une méthodologie spécifique. Voici ce qui est écrit:

« Un déplacement théorique m'avait paru nécessaire pour analyser ce qui était souvent désigné comme le progrès des connaissances: il m'avait conduit à m'interroger sur les formes de pratiques discursives qui articulaient le savoir. Il avait fallu aussi un déplacement théorique pour analyser ce qu'on décrit souvent comme les manifestations du 'pouvoir': il m'avait conduit à m'interroger plutôt sur les relations multiples, les stratégies ouvertes et les techniques rationnelles qui articulent l'exercice des pouvoirs. Il apparaissait qu'il fallait entreprendre maintenant un troisième déplacement, pour analyser ce qui est désigné comme le 'sujet': il convenait de chercher quelles sont les formes et les modalités du rapport à soi par lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet. Après l'étude des jeux de vérité les uns par rapport aux autres – sur l'exemple d'un certain nombre de sciences empiriques au 17<sup>e</sup> et au 18<sup>e</sup> siècle – puis celle des jeux de vérité par rapport aux relations de pouvoir, sur l'exemple des pratiques punitives, un autre travail semblait s'imposer: étudier les jeux de vérité dans le rapport de soi à soi et la constitution de soi-même comme sujet, en prenant pour domaine de référence et champ d'investigation ce qu'on pourrait appeler l'«histoire de l'homme de désir»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *UP*, p. 12.

Trois séquences, donc, se succéderaient: tout d'abord, de l'*Histoire de la folie* à *L'archéologie du savoir*, une archéologie du « vrai »; puis, dans *Surveiller et punir* et les cours des années 1970, ainsi que dans quelques textes « mineurs », une généalogie ou une « microphysique du pouvoir »<sup>2</sup>; enfin, avec l'*Histoire de la sexualité*, dont le projet se trouve redéfini en cours d'exécution, une « histoire générale des techniques de soi »<sup>3</sup>. Je ne m'interrogerai ici ni sur la pertinence de cette auto-description, ni (directement, au moins) sur la première et la troisième séquence, pour me concentrer sur le moment médian, en m'appuyant principalement sur les cours des années 1976, 1978 et 1979, désormais publiés: je parlerai de la « philosophie politique » de Foucault, donc. Mon propos n'est pas de contester ou de réfuter ses analyses – je les juge au contraire, maintenant comme lorsqu'elles furent produites, « incontournables » – mais de mettre en lumière certaines zones d'ombre, certains présupposés inaperçus ou non critiqués qu'elles comportent. Je crois en effet que, en dépit de leur lumineuse intelligence et de leur fécondité critique, les analyses de Foucault, que l'on peut par commodité indexer à l'aide des deux « marqueurs » que sont la « gouvernementalité » et le « bio-pouvoir » (ou la « bio-politique »), comportent certains présupposés historiques aussi bien que théoriques qu'il convient d'élucider avant de se prononcer sur leur pertinence.

## De la normativité

C'est sans doute un legs de son maître Canguilhem: depuis *La naissance de la clinique*, les écrits de Foucault font preuve d'une grande méfiance à l'égard de tout ce qui se présente comme « normativité » – terme qu'il n'emploie d'ailleurs à ma connaissance jamais – et cherchent de manière constante à ramener la « normativité » (entendons: ce qui se présente ou se donne comme norme, en quelque domaine que ce soit, mais en particulier dans les domaines du droit et de l'éthique) à la « normalité », évidemment toujours soupçonnable d'être un vecteur d'intérêts non universalisables. C'est ce qu'indique clairement le cours de 1978:

---

<sup>2</sup> *SP*, p. 32.

<sup>3</sup> *UP*, p. 17.

« c'est le normal qui est premier et c'est la norme qui s'en déduit »<sup>4</sup>; la « normation », quelque forme qu'elle prenne, quel que soit son auteur (la raison universelle, le législateur ou un juge...), est toujours en position seconde à l'égard de la « normalisation », avec ce que ce terme implique d'imposition non consentie, voire non réfléchie, d'une régularité de fait comme règle obligatoire. On pourrait même dire que, du point de vue de Foucault (mais n'était-ce pas déjà celui de Durkheim? n'est-ce pas, au fond, le présupposé de toute « sociologie »?), la normativité n'est jamais qu'une « élaboration secondaire » du « fait » de la normalité, tel qu'il s'impose dans une « société de normalisation »<sup>5</sup>. Foucault précise ainsi cette notion: « La société de normalisation, c'est une société où se croisent, de manière orthogonale, la norme de la discipline et la norme de la régulation »<sup>6</sup>; en d'autres termes, c'est une société qui « fonctionne » à la discipline et où se met en œuvre (j'y reviendrai) une « biopolitique ». Or, on sait depuis *Surveiller et punir* et les cours des années 1975, que c'est bien une telle société qui s'est mise en place avec la substitution des « petites disciplines » aux « grands châtiments » et avec l'apparition du problème de la gestion scientifique et politique des « populations ». La norme est « un mixte de légalité et de nature, de prescription et de constitution »<sup>7</sup>; on pourrait dire peut-être qu'elle est, pour Foucault, une « nature » devenue légalité, et avouant par là même son arbitraire. L'*Histoire de la folie* est la démonstration de cette aptitude du « discours » (scientifique, ici: psychiatrique) à « faire norme », à ériger en règle classificatoire et thérapeutique ce qui résulte d'un « regard » constituant un objet, un problème, des réponses...

A cela, on est en droit d'objecter l'argument: qu'est-ce qui justifie de passer du fait que certaines normes participent d'un programme de normalisation à la thèse selon laquelle *toute* norme relève d'un tel programme? Peut-on récuser l'idée même de normativité au motif que certains types de normes reflètent en réalité des « choix sociaux » en tant que tels contestables? Pour ma part, je ne le crois pas. On peut

---

<sup>4</sup> STP, p. 65.

<sup>5</sup> IFD, p.225.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> SP, p. 310.

parfaitement considérer, dans des perspectives d'ailleurs diverses, que le *fait* que certaines configurations normatives (à la limite, que toutes les configurations normatives existant au sein d'une société) aient pour effet d'imposer certains comportements, certaines valeurs, certaines méthodes de pensée, certaines « conduites de soi », n'interdit pas de se poser la question des fondements possiblement rationnels d'une normativité qui serait susceptible de recevoir une reconnaissance non extorquée et d'organiser les actions des individus selon des règles explicites et universalisables. Il est manifeste que les convictions philosophiques de Foucault – disons: son adhésion à un « perspectivisme » de provenance nietzschéenne – lui interdisent d'envisager sérieusement une telle conception (qui n'est pas forcément « normativiste ») de la normativité, laquelle, il est vrai, doit elle-même être soumise au questionnement archéologique et généalogique. On peut estimer, j'estime pour ma part que le prix à payer pour une telle éthique du soupçon – le deuil de la normativité, donc du juste et du bien – est lourd, trop lourd. Il me semble qu'entre le normativisme abstrait et l'anti-normativisme tout aussi abstrait, il existe une voie moyenne et féconde, consistant à relire les théories « standard » de la normativité à la lumière des critiques auxquelles elles ont été soumises par des auteurs comme Marx, Weber, Carl Schmitt ... et Foucault.

## **Droit, pouvoirs et institutions**

Sans en être conscient, Foucault a hérité de son principal adversaire, le marxisme, une sous-estimation constante de la normativité juridique et, jusqu'à ce que la découverte des thèses ordo-libérales modifie quelque peu ses vues sur ce point, des institutions. La meilleure illustration en est fournie par le cours de 1977, dont le fil conducteur est la recherche d'un modèle alternatif à « la conception juridique et libérale du pouvoir politique »<sup>8</sup>, donc au contractualisme, étant entendu que le marxisme – avec lequel cette conception a d'ailleurs « l'économisme » en commun – ne saurait constituer une alternative consistante. Cette alternative au « vieux système que vous trouvez chez les philosophes du 18<sup>e</sup> siècle »,

---

<sup>8</sup> *IFD*, p. 14.

système qui « s'articulerait autour du pouvoir comme droit originaire que l'on cède, constitutif de la souveraineté, et avec le contrat comme matrice du pouvoir politique »<sup>9</sup>, Foucault la cherche alors dans l'idée selon laquelle « le pouvoir, c'est la guerre continuée par d'autres moyens »<sup>10</sup>, et dans la symbolique de la « guerre des races »; c'est un point sur lequel ses vues vont connaître dans les années suivantes une évolution significative, sans que cela remette en question son diagnostic sur le « vieux système ». On pourrait discuter bien sûr la réduction de ce que Foucault nomme bizarrement la « théorie du droit »<sup>11</sup> à la doctrine contractualiste, à cette doctrine qui « ne connaissait que l'individu et la société: l'individu contractant et le corps social qui avait été constitué par l'accord volontaire ou implicite des individus »<sup>12</sup>. Après tout, l'historicisme (qu'il lui arrive aussi d'évoquer) offre lui aussi une perspective globale d'interprétation du sens de la normativité. Mais le plus important n'est peut-être pas là. Disons que, dans la perspective d'une généalogie des discours du pouvoir, cette réduction peut s'expliquer. Ce qui en revanche peut être discuté – et sur ce point les travaux de G. Duso et de son école sur le contrat et sur le pouvoir sont infiniment précieux<sup>13</sup> – c'est l'idée que la conception juridique du pouvoir, qui aurait dominé du Moyen-âge à la fin de l'âge classique et qui constitue le cœur de la doctrine classique de la souveraineté (Hobbes), n'aurait été remise en question de manière décisive (car le discours lui aussi très ancien de la « guerre » n'en est que le contrepoint sur mode mineur) qu'à travers les deux vagues successives du développement des technologies disciplinaires à partir du 17<sup>e</sup> siècle et de la naissance, au 19<sup>e</sup> siècle, de la « biopolitique »<sup>14</sup>.

J'aimerais faire une observation à propos de cette thèse selon laquelle le « vieux droit de la souveraineté » a régné sans partage du Moyen-âge aux 17<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècles (il faudra y revenir à propos du gouvernement et de la gouvernementalité): elle efface

---

<sup>9</sup> *IFD*, p. 17.

<sup>10</sup> *IFD*, p. 16.

<sup>11</sup> *IFD*, p. 218.

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

<sup>13</sup> Voir G. Duso (dir.), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, 2<sup>e</sup> éd., F. Angeli, 1993; *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, 1999.

<sup>14</sup> Voir le résumé de ces trois « étapes » in *IFD*, p. 215 sq.

(intentionnellement, sans doute) la césure que l'on situe ordinairement au 16<sup>e</sup> siècle, avec « l'invention » (disons par commodité: chez Bodin) de la théorie *proprement moderne* de l'Etat souverain. C'est consciemment, sans doute, que Foucault se démarque de cette périodisation, parce qu'il conteste la thèse sur laquelle elle se fonde: la « modernité » naît avec l'Etat souverain, et cette naissance est liée notamment du découplage du théologique et du politique (la fameuse « sécularisation ») imposée notamment par le dissentiment religieux et par la constitution de l'économie-monde. Cette présentation des choses ne convient pas à Foucault parce qu'elle fait la part trop belle au *droit* dans la généalogie de la modernité. Du coup, révisant tacitement, s'agissant de la question du pouvoir, la « chronologie » de *Les Mots et les Choses*, Foucault soutient que la véritable rupture avec le « vieux droit » et avec le schéma juridique de la souveraineté s'opère aux 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles, avec le développement des techniques disciplinaires et de la biopolitique des populations, mais aussi avec la constitution d'un paradigme « économique » à bien des égards alternatif du paradigme juridique précédemment dominant. On pourrait dire – d'ailleurs, Foucault le dit dans le cours de 1979 – que c'est la naissance de la *société civile* au sein et en dehors de l'Etat, et pour une part contre lui, qui signe la péremption de la théorie de la souveraineté: de fait, c'est bien « la société » ou *le social* qui est pour l'essentiel le terrain des technologies disciplinaires et de la « biopolitique de l'espèce humaine », et c'est elle aussi qui appelle la naissance de ces deux « sciences d'opposition » que sont, selon le mot d'un Allemand du 19<sup>e</sup> siècle, l'économie politique et la sociologie. Si la société (civile) est « matrice permanente de pouvoir politique »<sup>15</sup>, c'est précisément en ces sens qu'elle est le terreau sur lequel se développent des figures *non étatiques* et *non juridiques* du pouvoir, des types de gouvernement qui ne sont pas réductible au schéma juridico-politique dont la théorie standard du contrat était le paradigme. Je ne prétends pas que, pour Foucault, la société de discipline ou la gestion biopolitique des populations représentent un « mieux » par rapport au « vieux schéma juridique »; à bien des égards, ce sont des formes d'asservissement nouvelles et insidieuses, car moins visibles, qu'elles favorisent, en même temps d'ailleurs que de nouvelles pratiques de

---

<sup>15</sup> NB, p. 307.



libération (les « illégalismes » de *Surveiller et punir*, par exemple<sup>16</sup>). Mais ce qu'elle montre à ses yeux, c'est l'impossibilité de penser la société à partir du droit, du « vieux droit ». La « régression du juridique » dont Foucault fait le constat<sup>17</sup> n'est au fond que la révélation tardive de ce qui de toujours était vrai mais inaperçu: les « grandes structures juridico-politiques d'une société », y compris les « droits de l'homme », ne sont jamais un principe d'explication suffisant. Il s'agit, même si le mot n'y est pas, d'une superstructure:

« Historiquement, le processus par lequel la bourgeoisie est devenue au cours du 18<sup>e</sup> siècle la classe politiquement dominante s'est abrité derrière la mise en place d'un cadre juridique explicite, codé, formellement égalitaire, et à travers l'organisation d'un régime de type parlementaire et représentatif. Mais le développement et la généralisation des dispositifs disciplinaires ont constitué l'autre versant, obscur, de ces processus. La forme juridique générale qui garantissait un système de droits en principe égalitaires était soutenue par ces mécanismes menus, quotidiens et physiques, par tous ces systèmes de micro-pouvoir essentiellement inégalitaires et dissymétriques que constituent les disciplines. Et si, d'une façon formelle, le régime représentatif permet que directement ou indirectement, avec ou sans relais, la volonté de toute forme l'instance fondamentale de la souveraineté, les disciplines donnent, à la base, garantie de la soumission des forces et des corps. Les disciplines réelles et corporelles ont constitué le sous-sol des libertés formelles et juridiques. Le contrat pouvait bien être imaginé comme fondement idéal du droit et du pouvoir politique; le panoptique constituait le procédé technique, universellement répandu, de la coercition [...] Les Lumières qui ont découvert les libertés ont aussi inventé les disciplines »<sup>18</sup>.

On entend bien la visée démystificatrice du propos. A l'heure où se développe, notamment en réaction contre la tyrannie du régime soviétique, la religion des droits de l'homme, il s'agit d'indiquer

---

<sup>16</sup> Voir *SP*, p. 261 sq., et notamment p. 282: « si l'opposition juridique passe bien entre la légalité et la pratique illégale, l'opposition stratégique passe entre les illégalismes et la délinquance ».

<sup>17</sup> « Nous sommes entrés dans une phase de régression du juridique [...] Toute une activité législative permanente et bruyante ne doit pas faire illusion: ce sont là des formes qui rendent acceptable un pouvoir essentiellement normalisateur » (*VS*, p. 190).

<sup>18</sup> *SP*, p. 223-224.

que leur triomphe a un prix, et que ce prix est l'instauration d'une société disciplinaire. Mais, outre que l'exacte corrélation des deux phénomènes n'est pas véritablement montrée (à mon sens, la réflexion ultérieure de Foucault sur la « société civile » est une tentative de réponse à cette objection), il convient de se demander si, de ce que les « droits de l'homme » ne méritent peut-être pas la dévotion naïve dont ils font l'objet, on doit forcément conclure à la péremption du droit comme système de normativité offrant un référentiel à l'Etat et à la société (je songe ici précisément à l'articulation qui est faite du droit public et du droit privé chez des auteurs comme Kant et Hegel). Il me semble, pour le dire vite, qu'en voulant légitimement révéler la face sombre de la thématique des droits de l'homme, Foucault a peut-être jeté le bébé (le droit, la normativité) avec l'eau du bain (l'idéologie libérale-républicaine de tradition française).

J'en viens maintenant du droit à l'institution ou aux institutions, tant il est pour moi évident (mais je ne puis ici que l'affirmer<sup>19</sup>) que l'institution (aux deux sens dynamique et statique du terme) est un moment, une pièce capitale de la construction des ensembles normatifs (du droit, bien sûr, mais pas seulement). Pour les définir d'un mot: les institutions, *parce qu'elles sont pour ainsi dire toujours déjà là*, sont ce qui assure non pas seulement la cohésion de l'individu et de la totalité objective, mais leur constitution concomitante. Elles structurent d'un même mouvement – il s'agit de ce mouvement instituant grâce auquel s'opère la genèse des « significations partagées », comme dit Charles Taylor – et l'individu (dans sa revendication toute moderne de liberté et d'autonomie) et la communauté (qui est d'abord un « espace d'interlocution », conflictuel le cas échéant). Les institutions ne sont pas des artefacts; elles sont, comme l'a dit Hauriou, des « couches géologiques », une manière de socle archaïque d'évidence sur lequel prennent appui, comme sur une nature, les mœurs, les croyances, les normes, les pratiques dont l'entrelacement constituent le champ de l'agir. Les institutions sont pour nous des quasi-choses: elles sont là, comme éternelles, évidentes car présumées par nos gestes

---

<sup>19</sup> Voir J.-F. Kervégan, « Constitution de l'individualité et institutions. Le problème de 'l'esprit objectif' », in *Vie, monde, individuation* (J.-M. Vaysse, dir.), Olms, 2003, p. 77-86.

quotidiens auxquels elles prescrivent un horizon de sens, parce qu'elles mettent en œuvre une « raison objective ». Dans cette perspective (bien éloignée de celle de Foucault), l'institution, l'institutionnalisation est ce grâce à quoi s'opère le processus social et politique de l'individuation, ce qui passe par la mise en jeu de configurations normatives à la fois « indisponibles » (je ne puis modifier à ma guise les normes juridiques ou celles de la grammaire) et en constant mouvement de recomposition.

Aucune trace d'institutionnalisme chez Foucault, qui au contraire critique dans ses cours « l'institutionnalocentrisme » (encore un point sur lequel il s'accorde avec le marxisme commun): il réclame que l'on « passe derrière l'institution », qu'on la « contourne », qu'on « passe hors d'elle » pour retrouver derrière elle la vérité dont elle est l'habillage ou le travestissement: « une technologie de pouvoir », une « gouvernementalité »<sup>20</sup>. Que signifie cet affect anti-institutionnel chez l'analyste perspicace qui, de l'asile à l'hôpital et de l'hôpital à la prison, a si finement décrypté les relations de savoir et de pouvoir que mettent en œuvre les institutions? A mon avis, il témoigne d'une réflexion trop courte sur l'idée d'institution, qu'il continue, dans les textes que je viens d'évoquer, de prendre en son sens trivial. Mais ce n'est évidemment pas un simple oubli. L'anti-institutionnalisme de Foucault (là encore, il côtoie « l'ennemi » marxiste!) est certainement un effet de sa défiance envers les grands récits, notamment envers le grand récit hégélien, puis marxiste. Car l'institution, au fond, c'est l'esprit objectif; et c'est bien parce qu'il ne veut pas entendre parler de quoi que ce soit de tel que Foucault entend « contourner » l'institution.

Sur ce point, un virage spectaculaire est opéré dans le cours de 1979. Tout comme elle le « réconcilie » (c'est évidemment une présentation très schématique) avec le libéralisme, il semble que la lecture des ordo-libéraux allemands, qui sont tout sauf anti-institutionnalistes, réconcilie Foucault avec l'institution, sans qu'il éprouve pour autant le besoin de revenir sur ses affirmations antérieures. On lit par exemple que, dans la perspective de l'ordo-libéralisme, « les processus économiques et le cadre institutionnel se sont appelés l'un l'autre », au point que « l'histoire du capitalisme ne

---

<sup>20</sup> *STP*, pp. 121, 124...

peut être qu'une histoire économico-institutionnelle »<sup>21</sup>. Il va jusqu'à écrire, en commentant W. Eucken, que « ce qui échappe à la théorie économique [classique], c'est l'institution »<sup>22</sup>. Evidemment, il suffit de lire Eucken ou Hayek, pour ne rien dire des économistes se définissant expressément comme institutionnalistes (de Veblen à Polanyi), pour s'apercevoir que le concept d'institution que mobilisent (et que valorisent) leurs analyses est bien différent de celui sur lequel portait la critique de Foucault. Mais celui-ci ne paraît pas en avoir une claire conscience. Toujours est-il qu'il n'entreprend pas la révision du concept d'institution qui lui permettrait de rendre compatible la critique qu'il en fait en 1978 et la valorisation qui découle, en 1979, de sa lecture des ordo-libéraux. On se plaît à imaginer ce qu'eût pu être, sous la plume de Foucault, une analyse du marché comme institution, combinant les ressources de la microphysique du pouvoir (le marché comme technologie de distribution différentielle des individus et d'allocation différentielle des ressources) et celles du libéralisme comme nouvel « art de gouverner » autre que disciplinaire ou comme lieu institutionnel de « véridiction »<sup>23</sup>...

Il existe une corrélation claire entre l'anti-juridisme et l'anti-institutionnalisme de Foucault, et je crois que l'un et l'autre peuvent être mis au compte de son refus de prendre en considération le problème de la normativité. Tout se passe comme si, chez lui, « l'analyse des micro-pouvoirs ou des procédures de la gouvernementalité »<sup>24</sup>, la généalogie des rationalités étatique ou mercatique comme « méthode de déchiffrement » des pratiques sociales avaient rendu impossible, très longtemps, la prise au sérieux des questions normatives et institutionnelles. C'est ce que relève également Habermas, dans une tout autre perspective que celle qui commande les présentes réflexions: en raison de l'impasse qu'il fait sur « le jeu de langage normatif »<sup>25</sup>, Foucault se rend incapable de saisir le « contenu normatif de la modernité ». C'est pourtant ce qu'il a essayé de faire sur le tard, dans le cours de 1979.

---

<sup>21</sup> NB, p. 166.

<sup>22</sup> NB, p. 173.

<sup>23</sup> Voir NB, p. 62.

<sup>24</sup> NB, p. 192.

<sup>25</sup> J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, p. 343.

## L'Etat et les gouvernementalités: de la souveraineté à la biopolitique

Il y a quelque chose de fascinant et de roboratif dans la manière dont Foucault, dans les cours de 1978 et 1979, aborde et déplace la question philosophique traditionnelle de l'Etat (donc de la légitimité, de l'articulation droit/pouvoir/liberté, etc.) au moyen de la thématique nouvelle de la gouvernementalité, encore absente dans *Surveiller et punir*, où sont étudiées les transformations de « l'économie du pouvoir »<sup>26</sup>. Mais, là encore, une question se pose: en l'absence d'un horizon normatif dont la possibilité est récusée, on peut se demander si le « positivisme heureux » du généalogiste des pratiques de pouvoir permet de suppléer le défaut (revendiqué) d'une « théorie de l'Etat », dont Foucault nous dit qu'on « doit en faire l'économie comme d'un repas indigeste »<sup>27</sup>. Pourtant, s'il refuse de proposer une *allgemeine Staatslehre*, Foucault n'en a pas moins un certain nombre de convictions à son propos. Je souhaite les évoquer rapidement avant de passer à la thématique de la gouvernementalité. La première est que « il faut relativiser l'Etat »<sup>28</sup>. Mais que signifie relativiser l'Etat? Cela signifie d'abord le considérer non pas comme un être ou une chose dont il serait possible de penser l'*eidos* – « l'Etat n'a pas d'essence »<sup>29</sup> – mais comme un réseau de pratiques historiquement situées et mobiles:

« L'Etat, c'est une pratique. L'Etat ne peut être dissocié de l'ensemble des pratiques qui ont fait effectivement que l'Etat est devenu une manière de gouverner, [...] une manière aussi d'avoir un rapport au gouvernement »<sup>30</sup>.

Toute la méthode du généalogiste est là: il faut « écarter les universaux » et prendre pour guide « la pratique telle qu'elle se réfléchit et se rationalise »<sup>31</sup>. Pour autant, on n'en est pas réduit à une simple description des pratiques d'Etat, c'est-à-dire des pratiques dont

---

<sup>26</sup> *SP*, p. 310 et *passim*.

<sup>27</sup> *NB*, p. 78.

<sup>28</sup> *STP*, p. 252.

<sup>29</sup> *NB*, p. 79.

<sup>30</sup> *STP*, p. 282.

<sup>31</sup> *NB*, p. 4.

on reconnaît, de manière chaque fois spécifique, qu'elles relèvent de ce que l'on considère comme relevant de « l'Etat ». C'est ce qui permet à Foucault de proposer une typologie des formes successives d'Etat ou des « grandes économies de pouvoir en Occident »:

« D'abord, l'Etat de justice, né dans une territorialité de type féodal et qui correspondrait en gros à une société de la loi [...]; deuxièmement, l'Etat administratif, [...] qui correspond à une société de règlements et de disciplines; et enfin, un Etat de gouvernement, qui n'est plus défini par sa territorialité, mais par la masse de sa population [...]. Et cet Etat de gouvernement [...] correspondrait à une société contrôlée par les dispositifs de sécurité »<sup>32</sup>.

Cette typologie, ainsi que l'affirmation selon laquelle l'Etat n'a pas d'essence, suggèrent un rapprochement à première vue surprenant avec Carl Schmitt. Foucault a pu lire, dans la conférence « L'ère des neutralisations et des dépolitisations », qui figure en annexe de *La notion de politique*, que « l'Etat tient sa réalité et sa force du secteur central du moment », et qu'il y a lieu par conséquent de distinguer les types d'Etat qui correspondent aux ères théologique, métaphysique, humanitaro-morale et économique<sup>33</sup>. Il peut avoir eu aussi connaissance de la typologie des formes d'Etat qui est présentée au début de *Legalität und Legitimität*<sup>34</sup>: au *Jurisdiktionsstaat* médiéval ont succédé le *Regierungsstaat* absolutiste (« l'Etat de police » chez Foucault) et le *Verwaltungsstaat* (l'Etat administratif, qui pourrait correspondre par certains traits à la fois à l'Etat administratif et à l'Etat de gouvernement au sens de Foucault), avant que ces figures classiques se dissolvent dans l'Etat total. Je note à ce propos que Foucault a sur la nature du « totalitarisme » un diagnostic qui concorde avec celui que formule Schmitt après coup, en 1958: l'un et l'autre considèrent qu'il n'y a pas à proprement parler d'Etat totalitaire, qu'il faut plutôt considérer le totalitarisme (national-socialiste, en l'occurrence) comme une dissolution de la forme-Etat. Schmitt affirme que seul un parti, et

---

<sup>32</sup> *STP*, p. 113.

<sup>33</sup> C. Schmitt, « L'ère des neutralisations et des dépolitisations », in *La notion de politique*, p. 142-143.

<sup>34</sup> C. Schmitt, *Legalität und Legitimität*, in *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, p. 262sq.

non l'Etat, peut être « sujet et vecteur d'un totalitarisme »<sup>35</sup>; Foucault prétend pour sa part, à la suite des ordo-libéraux que « le nazisme, c'est le dépérissement de l'Etat » et des formes étatiques classiques de la subordination au profit du principe de *Führertum* et du parti<sup>36</sup>. Je ne fais pas ces rapprochements pour compromettre Foucault, ni pour plaider en faveur d'une influence secrète de Schmitt sur Foucault (celui-ci aurait eu assez de liberté d'esprit et de goût de la provocation pour proclamer le cas échéant sa dette), mais plutôt pour attirer l'attention sur une parenté fondamentale dans leur manière d'analyser le phénomène « Etat ». Pour Foucault, comme pour Schmitt, *l'Etat est second par rapport au politique*, et celui-ci ne peut être pensé qu'en termes de conflictualité, voire de guerre. Lorsque Foucault retourne la formule de Clausewitz en affirmant que « le pouvoir, c'est la guerre continuée par d'autres moyens »<sup>37</sup>, il est difficile de ne pas penser à ce que Schmitt écrit sur les rapports entre guerre et politique dans *La notion de politique* et à ses commentaires sur Clausewitz<sup>38</sup>. Ce caractère dérivatif de l'Etat, lui-même liée à l'a-substantialité du politique, si fortement soulignée par Schmitt<sup>39</sup>, me semblent être ce qui rattache en profondeur l'approche foucauldienne de l'Etat comme n'étant pas autre chose que « le corrélatif d'une certaine manière de gouverner »<sup>40</sup> à la conceptualisation schmittienne du politique. Mais le rapprochement s'arrête évidemment ici.

J'en viens donc à la gouvernamentalité, ou plutôt aux gouvernamentalités, puisque cette création verbale est destinée à rendre compte de la spécificité de l'approche foucauldienne de l'Etat comme « pratique ». Voici une des définitions qu'en propose Foucault:

« Par ce mot de 'gouvernamentalité, je veux dire trois choses. Par 'gouvernamentalité', j'entends l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les

<sup>35</sup> C. Schmitt, *Legalität und Legitimität*, p. 366.

<sup>36</sup> NB, p. 115.

<sup>37</sup> IFD, p. 16.

<sup>38</sup> C. Schmitt, *La notion de politique*, p. 68-77, en particulier p. 74 (sur la formule de Clausewitz); *Théorie du partisan*, in *La notion de politique*, p. 254-266; « Clausewitz als politischer Denker », *Der Staat* (1965).

<sup>39</sup> « Le politique n'a pas de substance propre » (« Ethique de l'Etat et Etat pluraliste », in *Parlementarisme et démocratie*, p. 143).

<sup>40</sup> NB, p. 7.

tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe, de pouvoir qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité. Deuxièmement, par 'gouvernementalité', j'entends la tendance, la ligne de force qui, dans tout l'Occident, n'a pas cessé de conduire, et depuis fort longtemps, vers la prééminence de ce type de pouvoir qu'on peut appeler le 'gouvernement' sur tous les autres: souveraineté, discipline [...] enfin, par 'gouvernementalité', je crois qu'il faudrait entendre le processus, ou plutôt le résultat du processus par lequel l'Etat de justice du Moyen Age, devenu aux 15<sup>e</sup> et 16<sup>e</sup> siècles Etat administratif, s'est trouvé petit à petit 'gouvernementalisé' »<sup>41</sup>.

Ce passage du cours de 1978 montre clairement que Foucault hésite entre deux conceptions du gouvernement ou de la gouvernementalité. Selon la conception que l'on peut dire « étroite », gouvernement et gouvernementalité désigne l'émergence d'une forme spécifique, moderne, du pouvoir politique qui tend à se substituer à la figure classique de la souveraineté. En ce premier sens, le problème de la 'gouvernementalité' est un problème moderne, très moderne, voire post-moderne. Quelques citations en ce sens:

« Le problème du gouvernement éclate au 16<sup>e</sup> siècle »<sup>42</sup>.

« Nous vivons dans l'ère de la gouvernementalité »<sup>43</sup>.

« Tant que la souveraineté était le problème majeur, [...] l'art de gouverner n pouvait pas se développer de manière spécifique et autonome »<sup>44</sup>.

Selon cette première ligne d'analyse, la « gouvernementalité » désigne une technique spécifique d'exercice et de gestion du pouvoir qui s'est mise en place à l'époque moderne, de façon concomitante avec la crise du « vieux » modèle de la souveraineté, et qui trouve son apogée avec le développement des disciplines (18<sup>e</sup> siècle) et du biopouvoir (19<sup>e</sup> siècle), dans le « type » qu'est « l'Etat de gouvernement ». On doit donc considérer, ce qui ne peut manquer de surprendre si on adopte la

---

<sup>41</sup> *STP*, p. 111-112.

<sup>42</sup> *STP*, p. 92.

<sup>43</sup> *STP*, p. 112.

<sup>44</sup> *STP*, p. 105.



perspective de la *Begriffsgeschichte*, que le gouvernement est une idée, et surtout une pratique moderne ou contemporaine, incompatible avec le « vieux » schéma de la souveraineté. L'insistance sur le motif du gouvernement (au sens foucauldien, hétérodoxe, du terme) traduit alors la transition, capitale du point de vue de Foucault, d'une approche juridique et essentialiste du pouvoir (la souveraineté, pensée selon un schéma contractualiste), à une approche que l'on peut dire physique et politique des rapports de pouvoir que l'on peut, en un sens, nommer post-étatiques.

Mais il y a une seconde ligne d'analyse, plus systématique ou englobante, et qui tend à s'imposer progressivement. La gouvernementalité n'est pas simplement une modalité particulière, post-souverainiste (si j'ose dire), du « pouvoir », cet « ensemble de procédures » qui permet de « repérer les relations intelligibles entre des éléments extérieurs les uns aux autres »<sup>45</sup>. Elle désigne un point de vue, une manière trans-historique d'analyser (de manière « généalogique ») les rapports de pouvoir ou de pouvoir/savoir qui existent en toute société. Exemples:

« Ce que j'ai proposé d'appeler la gouvernementalité, c'est-à-dire la manière dont on conduit la conduite des hommes, n'est pas autre chose qu'une proposition de grille d'analyse pour les relations de pouvoir »<sup>46</sup>.

« C'est, si vous voulez, l'étude de la rationalisation de la pratique gouvernementale dans l'exercice de la souveraineté politique »<sup>47</sup>.

« L'art de gouverner et la raison d'Etat ne posent plus de problème d'origine. On est dans le gouvernement, on est déjà dans la raison d'Etat, on est déjà dans l'Etat »<sup>48</sup>.

Foucault hésite donc manifestement, au moins pour un temps, entre une conception « restreinte » et une conception « généralisée » de la gouvernementalité. D'après la première, la gouvernementalité, et même le « gouvernement » sont la forme de pouvoir qui, en liaison avec des transformations profondes de l'architecture du monde

---

<sup>45</sup> *STP*, p. 4 et 218.

<sup>46</sup> *NB*, p. 192.

<sup>47</sup> *NB*, p. 4.

<sup>48</sup> *STP*, p. 265.

humain, se substitue à partir du 18<sup>e</sup> siècle au régime hiérarchique de la souveraineté. Selon la seconde conception, qui est une grille d'analyse pouvant s'appliquer à toute société, la « gouvernementalité », « l'art de gouverner » désigne la manière, chaque fois spécifique, toujours différente, dont « le pouvoir », objet même de la « généalogie », innerve la société. En ce sens élargi, étude de la gouvernementalité et « microphysique du pouvoir » tendent à se confondre; et ce que ces termes désignent est moins une méthode, encore moins un ensemble de résultats relatifs à certains segments historiques qu'un « point de vue » à partir duquel chaque formation sociale particulière peut et doit être étudiée:

« L'analyse des micro-pouvoirs, ce n'est pas une question d'échelle, ce n'est pas une question de secteur, c'est une question de point de vue »<sup>49</sup>.

Je crois, pour ma part, la théorie « restreinte » de la gouvernementalité moins aventureuse, et surtout plus féconde que la théorie « générale ». Après tout, ce que ce concept cherche initialement à nommer, c'est le statut de la « politique post-étatique », le débordement par la politique du cadre étatique dans lequel la « modernité » (en un sens qui n'est pas celui de Foucault ou de Habermas, mais plutôt celui des historiens) l'avait circonscrit: champ de problèmes dont relèvent la « bio-politique » au sens de Foucault, les problèmes de la « société du risque » (*Risikogesellschaft*) thématifiée par Ulrich K. Beck et A. Giddens<sup>50</sup> ou ceux de la « société assurancielle » chère à F. Ewald<sup>51</sup>, mais aussi – question que Foucault a effleurée à plusieurs reprises sans lui donner un traitement théorique approprié – le développement de formes non étatiques, post-étatiques du combat politique (le partisan de C. Schmitt, l'ennemi combattant de G. W. Bush) qui transforment en profondeur le sens de ce que l'on entendait, depuis le 16<sup>e</sup> siècle, par politique. Ce vers quoi tend la « théorie restreinte », c'est vers une pensée de la désimplification du politique et de l'étatique. C'est ce qui conduit Foucault à s'intéresser d'abord au néo-libéralisme

---

<sup>49</sup> NB, p. 192.

<sup>50</sup> Voir U. K. Beck, *La société du risque*, Champs-Flammarion, 2004; Anthony Giddens, *The consequences of Modernity*, Cambridge UP, 1995.

<sup>51</sup> Voir F. Ewald, *L'Etat-providence*, Grasset, 1986.

contemporain, conçu comme une « politique de société » et non comme une idéologie d'Etat, puis à ce qu'on peut appeler, en le paraphrasant, une « politique de soi » qui est aussi une pratique de soi (cours et publications des années 1980). En revanche, la « théorie générale » de la gouvernementalité me paraît assez pauvre: elle se borne à rappeler ce que tout lecteur de Foucault devait savoir de longue date, à savoir qu'en ce domaine comme en tout domaine l'étude des « discours » doit s'ordonner à celle des « pratiques ». Ce que Foucault veut nous apprendre à penser, à l'encontre des doxographes, c'est « l'Etat comme manière de faire, l'Etat comme manière de penser »<sup>52</sup>. Mais n'était-ce pas là le programme de toute la *kritische Theorie* des 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles, de Marx au premier Habermas?

## Les libéralismes et la liberté

Le virage qui s'opère dans l'œuvre de Foucault avec le cours de 1979 – virage pourtant sans lendemains véritables, puisque c'est à arpenter un autre terrain, celui des « conduites de soi », que Foucault va consacrer ses derniers travaux – a été abondamment commenté. De fait, il est d'importance. Alors qu'était annoncée depuis plusieurs années une réflexion sur le « bio-pouvoir » ou sur la « bio-politique » entendue comme « ce qui fait entrer la vie et ses mécanismes dans le domaine des calculs explicites et fait du pouvoir-savoir un agent de transformation de la vie humaine »<sup>53</sup>, Foucault découvre en chemin qu'il lui faut préalablement (mais ce préalable va occuper tout le cours) rendre compte du discours théorique qui accompagne et encadre, pour ainsi dire, le passage à la « gouvernementalité libérale » qui règne dans la société du risque ou du danger née avec la décomposition des formes classiques du gouvernement (le modèle de la souveraineté et, jusqu'à un certain point, le modèle disciplinaire). Ce discours est celui du libéralisme ou, plus exactement, du *néo-libéralisme* que Foucault va étudier sous ses deux principaux visages: l'ordo-libéralisme allemand<sup>54</sup> (qui correspond à ce que l'on appelle l'école

---

<sup>52</sup> *STP*, p. 366.

<sup>53</sup> *VS*, p. 188

<sup>54</sup> Voir à propos de cette école P. Commun (dir.), *L'ordo-libéralisme allemand : aux sources de l'économie sociale de marché*, CIRAC/CICC, 1983.

de Freiburg, formée autour de Walter Eucken et de Wilhelm Röpke) et le néo-libéralisme américain (c'est-à-dire « l'école de Chicago », dont la figure la plus connue est Milton Friedman). Le trait d'union entre ces deux courants est, comme on le sait, l'école autrichienne formée par les disciples de Carl Menger (Friedrich Hayek, Ludwig von Mises) qui émigrent dans les années 1930 en Grande-Bretagne ou aux Etats-Unis<sup>55</sup>.

La surprise que l'on éprouve en lisant ces pages est que Foucault – c'est quelque chose à quoi il ne nous a pas accoutumés – éprouve plus que de l'intérêt: une évidente fascination pour cet objet nouveau qu'est le discours néo-libéral. Tout se passe ici, ou peu s'en faut, comme si la généalogie se faisait apologie! Il faut évidemment tenir compte de différents facteurs externes qui contribuent à expliquer ceci, et notamment du goût de Foucault pour la nage à contre-courant: il prononce ce cours à la fin de la présidence de Giscard d'Estaing, alors que la politique « néo-libérale » de R. Barre (fort modérée, d'ailleurs, eu égard aux théories américaines!) bat des records d'impopularité et que la perspective d'une arrivée au pouvoir de la gauche se dessine, et il éprouve une manifeste délectation à présenter le discours néo-libéral sous son meilleur jour, tout en fustigeant l'incapacité du « socialisme » à inventer un art de gouverner qui lui soit propre:

« Ce qui manque au socialisme, c'est moins une théorie de l'Etat qu'une théorie de la raison gouvernementale [...] Il n'y a pas de rationalité gouvernementale socialiste »<sup>56</sup>.

Mais le goût de la provocation n'explique pas tout et il faut se demander s'il n'existe pas une affinité profonde entre Foucault et son nouvel objet: la pensée de Foucault ne se découvre-t-elle pas elle-même, au rebours de son image et de sa conscience de soi antérieure, comme une pensée authentiquement *libérale*<sup>57</sup>?

---

<sup>55</sup> Voir G. Campagnolo, '*Seuls les extrémistes sont cohérents*'. Murray Rothbard et l'école austro-américaine, ENS Editions, sous presse. Cet ouvrage ne concerne pas, à vrai dire, l'école de Chicago proprement dite, mais plutôt le courant libertarien ou anarcho-capitaliste radical incarné notamment par Rothbard, et dont Foucault ne semble pas avoir eu connaissance.

<sup>56</sup> NB, p. 93.

<sup>57</sup> Voir en ce sens D. Sardinha, « Foucault et les dangers du libéralisme », *Les Etudes philosophiques*, 1/2006, p. 121-125. L'article se conclut ainsi: « On découvre alors

Je n'irai pas jusque là. Mais ce qui me paraît découler de la logique même du propos de Foucault, c'est la chose suivante: *s'il y a lieu* d'accorder encore une pertinence à une notion confuse et surdéterminée comme celle de liberté, cela ne peut se faire qu'en suivant une (et une seule) des deux voies possibles – Foucault paraît ici suivre lord Acton et sa fameuse distinction des « deux concepts de liberté »<sup>58</sup> – dans le contexte moderne: celle que Foucault nomme, en l'opposant à la « voie révolutionnaire » ou « juridico-normative », de type rousseauiste, la « voie radicale »<sup>59</sup>, et c'est la voie libérale. La voie révolutionnaire, qui est aussi la voie du droit et de l'Etat, celle de ce que Hayek nomme le « rationalisme constructiviste », est sans issue; et cet échec se nomme le socialisme. Il n'y aurait donc pas d'autre choix que d'emprunter la voie libérale, ce qui veut dire avant tout substituer à la conception juridique de la liberté illustrée par la thématique révolutionnaire des droits de l'homme une conception que l'on pourrait dire technologique et agonistique de la liberté qui a, à tout le moins, le mérite de laisser ouverte la possibilité de conquérir des espaces nouveaux de liberté, sans pour autant s'illusionner sur le fait que cette conquête s'inscrit elle-même dans un dispositif de pouvoir: « ce n'est pas une idéologie, c'est d'abord une technologie de pouvoir »<sup>60</sup>.

Il ne s'agit évidemment pas d'adhérer à l'image naïvement satisfaite que le libéralisme a de lui-même lorsqu'il affirme être la seule philosophie politique compatible avec « la liberté »; ce serait oublier d'une part que celle-ci sourd de la société sous de multiples figures, d'autre part que cette liberté dont le libéralisme est à la fois « consommateur » et « gestionnaire »<sup>61</sup> n'échappe aucunement aux dispositifs complexes du pouvoir et du savoir, qu'elle s'inscrit elle aussi dans le cadre d'une raison gouvernementale qui elle aussi a ses aspects (insidieusement) oppressifs: « libéralisme et techniques

---

combien la recherche généalogique du néolibéralisme porte avec elle un ultime danger, celui de pressentir, là où on ne l'attendait pas sans doute, la condition secrète de sa propre démarche ».

<sup>58</sup> NB, *ib.*

<sup>59</sup> NB, p. 42 *sq.*

<sup>60</sup> STP, p. 50.

<sup>61</sup> NB, p. 65.

disciplinaires sont deux choses parfaitement liées »<sup>62</sup>. Mais le mérite du libéralisme, qui s'avère de la sorte être un « instrument critique de la réalité »<sup>63</sup>, c'est qu'il permet d'échapper à la grande illusion juridique et étatique selon laquelle les conditions de la liberté doivent être créés d'en haut et par les voies du droit. Le libéralisme conçoit la liberté comme un processus de négociation ou de transaction<sup>64</sup>, et c'est là son absolue supériorité sur le juridisme et la gouvernementalité étatique:

« La liberté, ce n'est jamais autre chose qu'un rapport actuel entre gouvernants et gouvernés, un rapport où la mesure du 'trop peu' de liberté qui existe est donnée par le 'encore plus' de liberté qui est demandé [...] la liberté, c'est quelque chose qui se fabrique à chaque instant »<sup>65</sup>.

Ce que je souhaite suggérer, c'est qu'il y a un lien profond, mais peut-être paradoxal, entre l'anti-juridisme de Foucault et sa « conversion » au libéralisme. Ce qui séduit Foucault dans le libéralisme, c'est qu'il substitue la « véridiction du marché »<sup>66</sup> à celle du droit et de la souveraineté, faisant de ceux-ci, pour la première fois dans l'histoire moderne, des réalités *secondes*. Le libéralisme invente une « politique de société » qui consiste à « introduire la régulation du marché comme principe régulateur de la société »<sup>67</sup>, en lieu et place du droit et de l'Etat. Ou plutôt, il fait du droit et de l'Etat l'*objet* et non plus la source d'une « politique active sans dirigisme »<sup>68</sup>. La doctrine ordo-libérale est la meilleure illustration de ce renversement des priorités: « faire sortir de la véridiction du marché la juridicité de l'Etat: c'est ça, le miracle allemand »<sup>69</sup>.

Mais il y a, et c'est ce que j'aimerais souligner pour finir, quelque chose de paradoxal dans cette rencontre de Foucault avec le libéralisme: ce paradoxe tient à ce que Foucault croit y trouver un outil dans

<sup>62</sup> NB, p. 68.

<sup>63</sup> NB, p. 325.

<sup>64</sup> Foucault qualifie la société civile, terreau du libéralisme, de « réalité de transaction » (NB, p. 301).

<sup>65</sup> NB, p. 64-65.

<sup>66</sup> NB, p. 33.

<sup>67</sup> NB, p. 152.

<sup>68</sup> NB, p. 137.

<sup>69</sup> NB, p. 96.

son combat contre le vieux modèle du droit et de la souveraineté, combat qui à mon sens détermine « l'invention » de la bio-politique. Or le libéralisme est lui-même grand consommateur de droit (et, au moins dans certaines de ses variantes, d'institutions). Le marché suppose, un auteur comme Hayek ne cesse de le répéter, des « règles de juste conduite »<sup>70</sup>, un *nomos* en l'absence duquel il serait incapable d'assurer le rôle de véridiction que la pensée libérale lui confie. Pour les libéraux, et on pourrait le vérifier chez d'autres auteurs que Hayek, et déjà chez Adam Smith, le droit est une composante essentielle de l'ordre social, indispensable à la formation et au maintien des « ordres spontanés »: il n'y a pas de marché sans règles, sans normes, et aussi sans institutions. Sans doute ce droit n'est-il pas celui que vise la critique foucauldienne du modèle de la souveraineté étatique, et on serait fondé à dire que la distinction, chez Hayek, entre *nomos* et *thesis*, entre un droit qui est « plus ancien que la législation » et « la loi du législateur »<sup>71</sup>, peut nourrir cette critique. Mais du moins laisse-t-elle place, et une place éminente, à un autre droit que le droit étatique. Il n'en va pas ainsi chez Foucault pour qui, semble-t-il, le droit se confond avec la production étatique de normativité. Pour le dire autrement: il y a, à tout le moins, tension entre le soupçon que Foucault continue de faire peser sur les actes juridiques (qui ne sauraient faire autre chose, s'inscrivant dans une configuration donnée de savoir-pouvoir, que de sanctionner et de stabiliser sur le mode de la normalisation la prééminence d'un type de gouvernementalité) et la reconnaissance de ce que la gouvernementalité libérale est puissamment « consommatrice et gestionnaire » non pas seulement de liberté, mais aussi de droit. Peut-être pourrait-on même, en généralisant, hasarder l'hypothèse que c'est la « politique de société », y compris dans ses figures non libérales (l'Etat social) qui implique la promotion du droit; d'un droit qui n'est sans doute pas « le vieux droit de la souveraineté », mais qui n'en est pas moins du droit, et qui comme tel élève des prétentions normatives (peut-être infondées, peut-être biaisées) dont on ne peut se débarrasser simplement en faisant peser sur elles le soupçon de ce qu'elles participent d'une stratégie (sans stratège) de normalisation. S'il en est ainsi – et je souhaite qu'il

---

<sup>70</sup> Voir Hayek, *Droit, législation et liberté*, t. 1: Règles et ordres, PUF, 1980, notamment p. 113 sq.

<sup>71</sup> Hayek, *Droit, législation et liberté*, t. 1, p. 87 sq. et 149 sq.

en soit ainsi – la microphysique du pouvoir, l'étude des régimes de gouvernementalité doit s'ouvrir au questionnement normatif qu'elle prétendait ramener à sa vérité. La normalisation n'a pas le dernier mot.

Université Panthéon-Sorbonne (Paris 1)  
*Nosophi/Philosophies contemporaines*

Abréviations:

*IFD*: « *Il faut défendre la société* » (cours 1977), Gallimard/Seuil, 1997

*NB*: *Naissance de la biopolitique* (cours 1979), Gallimard/Seuil, 2004

*STP*: *Sécurité, territoire, population* (cours 1978), Gallimard/Seuil, 2004

*SP*: *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975

*VS*: *Histoire de la sexualité*, 1: *La volonté de savoir*, Gallimard, 1984

*UP*: *Histoire de la sexualité*, 2: *L'usage des plaisirs*, Gallimard, 1976



# Le Gouvernement de la Fin de Vie

Pierre-Yves Quiviger

Il y a cette phrase très célèbre de Foucault dans *La volonté de savoir*:

On pourrait dire qu'au vieux droit de faire mourir et de laisser vivre s'est substitué un pouvoir de faire vivre ou de rejeter dans la mort<sup>1</sup>.

Et la suite:

Avec le passage d'un monde à l'autre, la mort était la relève d'une souveraineté terrestre par une autre, singulièrement plus puissante; le faste qui l'entourait relevait de la cérémonie politique. C'est sur la vie maintenant et tout au long de son déroulement que le pouvoir établit ses prises; la mort en est la limite, le moment qui lui échappe; elle devient le point le plus secret de l'existence, le plus « privé<sup>2</sup> ».

Je voudrais éprouver cette idée de Foucault en la soumettant au travail législatif français des dernières années touchant à ce qu'on appelle la fin de vie. Entendons-nous bien: il ne s'agit pas de montrer que la mort est une question politique centrale aujourd'hui et que Foucault a tort de dire qu'elle échappe à ce nouveau visage du gouvernement; il ne s'agit pas non plus, comme l'avait fait dans un livre<sup>3</sup> émouvant, personnel, peut-être trop impressionniste et parfois maladroit, Jeannette Colombel, de relire Foucault à la lumière de la question de la mort. Mon propos est plutôt de montrer que la « limite » dont parle Foucault, celle de la vie et de la mort gouvernées, ne cesse de se déplacer et de reculer: la fin de vie devient un moment de la vie (il se trouve que c'est le dernier) tout aussi gouverné (peut-être plus,

---

<sup>1</sup> M. Foucault, *La volonté de savoir*, 1976 (1988), p. 181.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>3</sup> J. Colombel, *Michel Foucault, la clarté de la mort*, Odile Jacob, 1994.

d'ailleurs, dans certains cas), tout aussi cartographié, organisé, que la vie « tout court ».

Le point de départ de ma réflexion est l'entrée dans le vocabulaire législatif français de la notion de « fin de vie », entrée lente et qui trouve son accomplissement dans la loi du 22 avril 2005 (loi n°2005-370 relative aux droits des malades et à la fin de vie) – loi qui a été précisée par trois décrets d'application en date du 6 février 2006. Les termes « fin de vie » figuraient déjà dans la loi no 99-477 du 9 juin 1999 visant à garantir le droit à l'accès aux soins palliatifs, en particulier dans l'article 10, alinéa 1, qui dispose :

Des bénévoles, formés à l'accompagnement de la fin de vie et appartenant à des associations qui les sélectionnent, peuvent, avec l'accord de la personne malade ou de ses proches et sans interférer avec la pratique des soins médicaux et paramédicaux, apporter leur concours à l'équipe de soins en participant à l'ultime accompagnement du malade et en confortant l'environnement psychologique et social de la personne malade et de son entourage.

## **I – Qu'est-ce que la fin de vie? Esquisse analytique**

Qu'est-ce que la « fin de vie »? C'est une question complexe. Je ne souhaite ni établir une catégorisation psychologique de ce qu'est la fin de vie (à la manière des célèbres cinq stades du mourir d'Elisabeth Kübler-Ross: déni, colère, marchandage, dépression, acceptation, dans *On Death and Dying*) ni même une détermination juridique ou médicale, parce qu'en réalité elles n'existent pas. Le droit et la médecine définissent assez précisément la *mort* (ou plus exactement: le droit s'appuie sur l'état de la science en médecine pour définir la mort) mais pas la fin de vie. Dans la pratique, en revanche, les médecins estiment qu'un patient est en « fin de vie » quand son pronostic vital est sombre, certain et proche. Mais le point important est que la fin de vie est une partie de la vie, c'est un problème de vivant – de vivant malade. C'est pour cela que la notion intervient tout d'abord dans le cadre des soins palliatifs puisque l'objet de ces soins n'est pas de guérir mais de rendre moins douloureux un état pathologique incurable – cet état est un état de fin de vie.

Mais creusons un peu plus car cette notion est complexe. J'ai indiqué, et c'est le choix qui a été fait par le législateur français, que la fin de vie était un problème de malades. Cela suppose que seul un individu atteint par une pathologie puisse être en fin de vie. Or c'est faux. Plus exactement, c'est une convention. Ainsi, si, sortant d'un colloque, un bolide me fauche et me laisse pour mort, on pourra, sur un certain plan, dire que ce « dernier » colloque aura été l'élément fort de ma « fin de vie ». En réalité, pour le législateur et pour les médecins, c'est impropre: je vivais les derniers instants de ma vie mais je n'étais pas « en fin de vie ». D'ailleurs, avant cette rencontre digne de Cournot entre mon crâne et le pare-choc, personne ne savait que c'était ma dernière communication. Imaginons maintenant que le pilote de cette voiture soit payé par moi pour me faucher, parce qu'il me semblait beau d'être renversé par une voiture « après un colloque ». Il n'y a plus de hasard, il y a, au moins dans l'esprit du conducteur et de celui qui est fauché, la connaissance et l'espérance de la proximité de la mort. On est dans un cadre objectif et subjectif de fin proche de la vie mais on n'est pas dans ce que le législateur et la médecine appellent la fin de vie: on est dans le cadre d'un suicide assisté, pratique dont le versant « assistance » n'est pas reconnu par le droit pénal au titre de « fait justificatif » (je reviendrai plus loin sur cette notion complexe) et qui vaudra à celui qui a bien voulu me rendre ce service, si on l'attrape, condamnation, peut-être affaiblie grâce à l'usage que pourra faire son avocat des preuves de ma « commande », mais condamnation à coup sûr. Imaginons enfin que, suite à ce choc, je ne meurs pas mais me retrouve tétraplégique. Je peux être un tétraplégique en « bonne santé », c'est-à-dire souffrant d'infinis désagréments et pathologies chroniques, mais n'ayant pas un pronostic sombre de court ou moyen terme. Je ne suis toujours pas en fin de vie. Imaginons que cet état ne me convienne pas et que je souhaite mettre fin à mes jours (soit par persévérance si l'accident était commandé, soit par nouvelle conviction s'il est le produit du hasard). Le problème est que je ne peux plus mettre directement fin à mes jours: je ne peux pas tenir un revolver ni absorber du cyanure ni me pendre. Je ne suis pas en fin de vie mais je *veux* mettre fin à ma vie et je ne *peux* pas mettre fin à ma vie. On s'approche de la situation qui était celle de Piergiorgio Welby ou de Vincent Humbert. Le législateur français, ici, me vient en aide, dans un cadre très précis: le suicide assisté demeure interdit – et conduire une

voiture trop vite volontairement, en tant que tueur à gages, ou injecter du chlorure de potassium, en tant que médecin, revient au même. En revanche, par le produit de la loi du 22 avril 2005 (mais aussi de la loi n°2002-303 du 4 mars 2002 relative aux droits des malades et à la qualité du système de santé), je peux demander l'arrêt des traitements dont je bénéficie, c'est-à-dire, par exemple, l'alimentation ou la respiration artificielles. L'équipe médicale ayant l'obligation de prévenir les souffrances induites par l'arrêt de ces traitements, je vais donc pouvoir mourir, relativement vite, dans une relative absence d'inconfort. C'est-à-dire que je vais pouvoir bénéficier des dispositifs prévus pour les patients « en fin de vie », puisque je deviens un patient « en fin de vie » par mon libre choix.

Le point important est le suivant: le champ du gouvernement de la fin de vie est un champ hétérogène: ce que la loi organise au titre de la « fin de vie » n'épuise pas la gestion gouvernementale de la « fin de vie ». Mon propos va donc désormais s'organiser autour de ces différents aspects du gouvernement de la fin de vie ou plutôt *des fins* de vie. Il me semble que cette cartographie des possibles participe déjà d'une certaine *manière* de gouverner la vie, par cases, par tableau (est signifiante, dans la loi de 2005 et dans les décrets d'application, la logique de la dichotomie qui y fonctionne: fin de vie/pas fin de vie; fin de vie + patient conscient *versus* fin de vie + patient inconscient). Mais avant de faire cette typologie annoncée des fins de vie, je voudrais montrer que la question de la fin de vie touche aussi à la crise de la démocratie.

## II – L'oubli du droit – remarques sur l'affaire Vincent Humbert

L'affaire Vincent Humbert (ce terme d'« affaire » a un parfum de roman policier qui est assez déplaisant, mais je me rends à l'usage) me semble devoir être examinée pour illustrer le diagnostic usuel de crise de la démocratie. L'affaire Vincent Humbert est à la France ce que fut l'histoire de Ramon Sampedro en Espagne (voir le film d'Alejandro Amenabar, *Mar Adentro*) ou celle de Piergiorgio Welby en Italie. M'intéresse dans cette affaire (un peu à la manière de l'affaire d'Outreau) comment la passion législatrice française trouve en

permanence à s'épanouir, y compris (et peut-être surtout) dans ce qui devrait être l'inverse de la loi, énoncé général, à savoir dans la *particularité*. L'affaire Humbert n'est pas exemplaire pour la « fin de vie » puisque Vincent Humbert n'était pas « en fin de vie ». L'affaire Humbert n'est pas exemplaire du suicide assisté, puisque si l'on songe au modèle suisse, l'assistance consiste à fournir le *modus operandi*, mais pas à agir à la place du candidat au suicide. L'affaire Humbert est exemplaire d'une seule chose: le « suicide assisté » pour les personnes tétraplégiques qui ne sont pas en fin de vie. Ce n'est pas rien, en particulier pour eux, mais on est loin d'une généralité. On peut bien remarquer que certaines personnes n'ont ni le courage ni l'envie de « procéder » à leur suicide, alors même qu'elles ont le courage et l'envie de se suicider, et que pour celles-ci l'affaire Humbert constitue un paradigme: mais ce n'est pas du tout un bon paradigme puisqu'on ne peut pas confondre le plan de la *volonté* et le plan de la *capacité*. J'examinerai ce point plus loin. Revenons à la question démocratique: que s'est-il passé avec l'affaire Humbert? Le législateur a été saisi d'un problème immense humainement et journalistiquement mais minuscule statistiquement; pour moi, la crise se situe d'abord à ce niveau. Non pas qu'il eût mieux valu que cette loi n'existât point, mais parce que je suis gêné par le recours à la forme juridique « loi » pour régler des problèmes individuels. La loi est une goutte d'eau dans l'océan du droit mais une goutte d'eau dont la généralité et la (relative) abstraction doivent être maintenues. Néanmoins cette crise est superficielle puisque le génie des institutions (leur génie aristocratique et républicain – celui du gouvernement représentatif souhaité par Sieyès *contre* la démocratie, il faut s'en souvenir) a permis une heureuse sortie de crise. En effet, le législateur en a profité pour se réapproprier une généralité qui n'était pas dans la question. C'est la loi du 22 avril 2005. Mais la crise couve encore: il conviendrait, pour certains, d'aller plus loin, ce ne serait qu'une étape. Cela a commencé par l'idée que cette loi ne réglait rien, qu'elle n'aurait pas permis de venir en aide à Vincent Humbert. Ce n'est pas vrai. Ce qui est vrai, en revanche, c'est que la loi française n'autorise pas le suicide assisté. Mais la loi autorise une forme de suicide accompagné, suicide lent et doux mais pas brutal (on peut le regretter, comme on peut regretter beaucoup de choses, encore faut-il se demander ce que juridiquement

signifierait concrètement cette licence et quels seraient ses possibles effets pervers).

Dans un entretien avec Robert Bono, « Un système fini face à une demande infinie<sup>4</sup> », en 1983, Foucault rappelle (j'y reviendrai plus loin) qu'il trouve fâcheuses les difficultés que rencontrent les candidats au suicide pour atteindre leur objectif (il propose, s'il gagne au loto, de créer une centre d'aide technique aux suicidants!). Il dit ensuite ceci, en faveur de la mort froide et hospitalière:

*Que dire de la manière dont on meurt aujourd'hui? Que penser de cette mort aseptisée, à l'hôpital souvent, sans accompagnement familial? – La mort devient un non événement. La plupart du temps, les gens meurent sous une chape de médicaments, si ce n'est pas par accident, de sorte qu'ils perdent entièrement conscience en quelques heures, quelques jours ou quelques semaines: ils s'effacent. Nous vivons dans un monde où l'accompagnement médical et pharmaceutique de la mort lui ôte beaucoup de sa souffrance et de sa dramaturgie. Je n'adhère pas tellement à tout ce qui se dit sur l'« aseptisation » de la mort, renvoyée à quelque chose comme un grand rituel intégratif et dramatique. (...) Je préfère la tristesse douce de la disparition à cette sorte de cérémonial. La manière dont on meurt maintenant me paraît significative d'une sensibilité, d'un système de valeurs qui ont cours aujourd'hui. Il y aurait quelque chose de chimérique à vouloir réactualiser, dans un élan nostalgique, des pratiques qui n'ont plus aucun sens. Essayons plutôt de donner sens et beauté à la mort-effacement<sup>5</sup>.*

Pour en revenir à l'affaire Humbert, le dernier rebondissement est instructif. Le parquet n'a pas souhaité qu'il y ait procès. Un non-lieu a été prononcé. Ce non-lieu a suscité deux réactions différentes de la part des deux mis en examen. Le médecin, le docteur Chaussoy, auteur du second geste, s'est réjoui d'échapper à un procès et à une possible sanction pénale. Mais Madame Marie Humbert, la mère de Vincent, auteur du premier geste, s'est indignée de cette décision. Et son indignation semble entendue de l'opinion publique. Elle proteste parce qu'elle estime qu'on la prive d'un procès, c'est-à-dire de l'occasion de montrer l'« absurdité », à ses yeux, de la nouvelle loi et la nécessité de légaliser « l'euthanasie » (mot bien impropre).

<sup>4</sup> M. Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard 1994, texte n°325, tome IV, p. 367 sq.

<sup>5</sup> *Loc. cit.*, p. 382-383.

Dans l'admiration globalement partagée en France pour ce qui se dit à travers les propos de cette mère (dont je respecte infiniment, cela va sans dire, la sincérité, la détresse, la sincérité sur fond de détresse), et le sentiment d'évidence qui l'accompagne, je vois une autre crise de la démocratie, au sens d'une crise de notre système de gouvernement représentatif modéré, d'équilibre serein des pouvoirs, animé d'un libéralisme politique de fond. Quelle crise? Crise non pas de la justice, mais de la *relation* du peuple à la justice: le procès n'est plus un problème juridictionnel, où l'on cherche à rendre à chacun sa juste part, en recourant à un tiers neutre, mais le procès devient un événement politique, un lieu d'opinion. Quelle crise? Pas celle du parlementarisme mais celle d'une représentation tentée (heureusement, elle ne cède pas trop ni toujours à cette tentation) par une législation *ad hoc* et *ad hominem* voire *ad personam*. Quelle crise? Pas celle du libéralisme politique au sens où les droits subjectifs seraient remis en question, mais celle issue de leur usage inconsidérée, de leur statut de panacée. Il me semble que cette crise provient d'un *oubli* du droit, oubli des rôles respectifs de la loi et des droits dans un système juridique (ces deux choses n'en constituant qu'une part modeste). Cet oubli n'est heureusement pas partagé par tous et il me semble, *a contrario*, que le législateur, pour la fin de vie, n'a justement pas oublié le droit; mais il me semble que, malheureusement, l'opinion si.

Je voudrais insister sur deux enjeux importants de cette loi, fort bien aperçus par les parlementaires (sur cette question, le gouvernement a suivi plus qu'initié les choses), qui ont produit de bons outils pour le gouvernement de la fin de vie; mais il me semble que ces deux aspects sont largement absents du débat « dans l'opinion » (je me sens trop redevable à la pensée de Pierre Bourdieu pour croire que l'« opinion » existe, mais je dis ça pour aller vite). Ces deux aspects propres à toute loi créatrice de *droits* sont l'opposition liberté/créance d'une part, et le sens de la généralisation, d'autre part.

Certaines lois, dont celle du 22 avril 2005, au regard de son intitulé, sont créatrices de *droits*. C'est un point particulièrement délicat: classiquement, on oppose les droits créances aux droits libertés. Les premiers, comme le droit au minimum vital ou le droit au travail, attribuent à chaque citoyen un droit à quelque chose. Le droit anglo-américain parle de *claim*, le droit allemand d'*Anspruch*, c'est-à-dire la possibilité de revendiquer quelque chose, s'ils ne l'obtiennent pas par

eux-mêmes, ainsi une certaine somme d'argent pour vivre ou un accès au marché du travail. Les droits libérés, eux, consacrent une capacité à jouir de quelque chose que l'on possède déjà: la liberté d'opinion, la liberté d'aller et venir qui sont liées au fait que j'ai une opinion ou la possibilité de me déplacer. Ce sont des droits de faire quelque chose. De quel ordre sont les droits des malades ici consacrés? La réponse engage deux lectures très différentes de la loi: si l'on considère que le malade en fin de vie a un droit libéré, selon le vocabulaire privilégié par une association comme l'*Association pour le Droit de Mourir dans la Dignité* (qui insiste sur l'autonomie du patient), on peut dire que le malade a tout loisir de mettre fin à ses jours s'il le souhaite. Et ce droit, il l'a matériellement, dans la mesure où c'est une faculté qu'il possède. Ce n'est pas techniquement un droit puisque je ne peux pas me plaindre des obstacles que l'on pourrait dresser devant l'usage que je voudrais faire de ce droit (par exemple, faire un procès au conducteur de la rame de métro qui me voit *avant* que je me jette sous son train et qui freine tant et si bien que je ne fais que me fouler une cheville). Substantiellement, c'est donc un droit, dans la mesure où, si je n'ai pas besoin de la coopération d'autrui, je peux le faire. En revanche, toute autre est la situation où le malade *ne peut pas* ou *ne veut pas* mettre fin à ses jours de lui-même: dans ce cas-là, l'approche en termes de droits libérés ou d'autonomie, n'est plus pertinente. Il faut passer au droit créance, ce qui est beaucoup plus délicat car cela entraîne une obligation pour un tiers, le médecin. Cela veut dire que dans le même moment où est reconnue une créance pour X est reconnue une dette pour Y (ou alors, c'est un *flatus vocis*... d'où la mode politique actuelle du droit dit « opposable »), soit l'obligation pour le médecin de faire droit à la demande. Ce n'est donc pas seulement une question de patients, c'est aussi une question de médecins. Clairement, l'esprit de la loi n'est pas la consécration d'un droit créance. Si le patient en fin de vie demande un arrêt de traitement, par exemple l'alimentation, il use d'un droit-libéré, et la loi française (contrairement à la loi italienne actuelle), non seulement l'y autorise, mais enjoint au médecin de respecter sa volonté. En revanche, si le patient en fin de vie (et *a fortiori*, qui n'est ni incurable ni atteint d'une affection grave) souhaite que l'on abrège son existence par un moyen artificiel (cocktail léthal), il ne peut exiger le secours d'un tiers ni espérer avec certitude que ce tiers ne soit pas inquiété par la justice.



Deuxième forme de l'oubli du droit: la difficulté à généraliser par fiction mentale. La loi du 22 avril 2005 traite des droits *des* malades et non du malade. L'article pluriel n'est pas anecdotique: il oblige à penser le problème à l'échelle de l'ensemble des patients, actuels et *futurs* (ou virtuels, si l'on préfère, *i. e.* « en bonne santé »). Tout droit subjectif est pris dans le système des droits subjectifs, à un double niveau: premièrement, chaque droit subjectif doit s'articuler avec les autres droits subjectifs. Ainsi, un gouvernement ne peut entendre le mécontentement de celui qui proteste contre le caractère qu'il estime confiscatoire de l'impôt sur le revenu qu'il acquitte (si ses revenus sont très élevés) que s'il soupèse d'un autre côté à la fois les contraintes financières des services publics, d'une part, et, d'autre part, la nécessité de prélever ce qui manquera sur des revenus plus modestes. C'est ce que j'appellerais une généralité *en extension*. Deuxièmement, et c'est ce que j'appellerais une généralité *en intension*, chaque droit subjectif doit être appréhendé en tant que droit de tout citoyen possible (on a ici une exigence assez kantienne). Je veux dire par-là qu'un des enjeux forts d'une loi qui crée ou reconnaît un droit subjectif, c'est d'anticiper les effets pervers de sa généralité. La loi n'est jamais faite *intuitu personae* (même s'il est indéniable que le cas Vincent Humbert est à l'origine de cette loi) et elle doit donc mettre en regard le droit consacré à un citoyen X par les risques engagés pour les citoyens virtuels Y, Z et W. C'est pour cela qu'il est dangereux de légiférer dans l'urgence et *ad personam*, en voulant donner un droit à un individu ou à une catégorie d'individus. La loi doit arbitrer entre des intérêts légitimes (les intérêts illégitimes ne sont, normalement, pas discutés – hypothèse optimiste) mais pas seulement, elle doit arbitrer entre les intérêts légitimes et les conséquences sur le reste de la population de ces intérêts légitimes. Il y a donc toujours dans la fabrication de la loi, la nécessaire prise en considération du ratio bénéfices/risques, bénéfices en termes de droits, risques en termes de protection des plus faibles.

Il me semble que c'est seulement par négligence à l'endroit de ces deux principes élémentaires de toute production législative que l'on peut être conduit à imaginer, *dans le cadre de la loi*, des dispositifs encore plus ouverts à la possibilité d'une euthanasie active. J'insiste sur la restriction « dans la loi » car il faut bien voir que l'espace des pratiques peut être beaucoup plus libéral tout

comme l'espace jurisprudentiel (comme on le voit dans la conclusion judiciaire de l'affaire Humbert). On peut opposer que cela entraîne de l'imprévisibilité, de l'incertitude; c'est incontestable. Mais ne voit-on pas à l'inverse les incertitudes, les négociations sinistres, les terreurs pour les mourants qui ne souhaitent pas tous « boucler dans l'urgence » leur mort, les monstrueux marchandages et chantages, et surtout, l'évolution radicale du statut du médecin, chargé à la fois de soigner et de donner la mort, qu'induirait la dépénalisation de *cet* homicide avec préméditation? Croit-on pouvoir éviter qu'un tel gouvernement de la fin de vie croise occasionnellement puis systématiquement le problème de la gestion des lits à l'hôpital?

### III – De quelques manières de gouverner la fin de vie

Je voudrais maintenant, après ce passage par le politico-juridique, revenir au bio-juridique. Dans un dernier point, je vais essayer d'inventorier les fins de vie, ou plutôt les différents problèmes de gouvernement de la fin de vie. Pour conduire ce travail, je vais m'appuyer sur quelques intuitions de Foucault car celui-ci est de bon conseil pour ces enjeux à la frontière de la médecine et du droit. Comme le remarque Stéphane Haber<sup>6</sup>, le champ médical est probablement aujourd'hui celui dans lequel la notion de biopouvoir est la plus pertinente. Le volume consacré à *Michel Foucault et la médecine*, sous la direction de Philippe Artières et Emmanuel Da Silva<sup>7</sup>, illustre d'ailleurs fort bien la richesse et la variété, la dissémination, de cette œuvre pour ces enjeux. Ceci étant dit, je ne veux pas enfermer d'emblée la question dans l'espace de la médecine ou, plus exactement, il me semble que la « médicalisation » de la fin de vie doit elle-même être interrogée.

C'est en effet sous l'espèce d'enjeux médicaux que la problématique de la fin de vie est rencontrée par le législatif et l'exécutif. Pour une raison simple: la mort, à l'exception de la mort violente, est une mort qui survient très fréquemment à l'hôpital désormais. Mais même la mort violente ou la mort à domicile touchent au médical puisque la mort fait l'objet juridiquement d'un « constat »

<sup>6</sup> S. Haber, *Critique de l'antinaturalisme*, PUF, 2006, p. 67, note.

<sup>7</sup> P. Artières & E. Da Silva, *Foucault et la médecine*, Kimé, 2001.

par un médecin et donne lieu à établissement d'un certificat de décès. Mais au-delà de cette évolution sociologique, je crois que les mentalités sont aujourd'hui acclimatées à une vision nécessairement médicale de la fin de vie au sens où cette fin est une *durée*, une *durée* dans la pathologie et que cette durée a vocation à être médicalement prise en charge, au moins sur les plans symptomatique et antalgique. Finalement, une fin de vie absolument non médicalisée (en particulier d'un point de vue pharmacologique) serait une fin de vie très difficilement acceptable, si cette fin de vie dure. Cette médicalisation donne une coloration particulière au gouvernement de la fin de vie puisque celui-ci passe par le truchement de l'*action médicale*: les normes législatives et réglementaires dont je parle aujourd'hui ont ainsi vocation à organiser les relations malades/corps médical (ainsi des décrets n°2006-19 et 20 qui modifient le code de la santé publique, après avis du Conseil national de l'ordre des médecins, ou du décret n°2006-122 qui modifie le Code de l'action sociale et des familles et qui prévoit une nouvelle organisation du « projet général de soins » dans les établissements de santé). Ce gouvernement médical de la fin de vie relève, selon moi, de trois configurations.

Première configuration: l'organisation de ce que Foucault appelle le pouvoir de « rejeter dans la mort » (*La volonté de savoir*) ou « laisser mourir » (« *Il faut défendre la société* »). La loi du 22 avril 2005 interdit d'une part les « actes poursuivis avec une obstination déraisonnable » et prévoit d'autre part le développement des soins palliatifs. Le décret 2006-120 prévoit que le médecin « peut renoncer à entreprendre ou poursuivre des traitements qui lui apparaissent inutiles, disproportionnés ou qui n'ont d'autre objet que le maintien artificiel de la vie » et le décret 2006-122 rend obligatoire la création d'une activité de soins palliatifs dans chaque établissement de santé. Au total, on a un vrai changement de perspective et une vraie réappropriation par le législateur d'un débat de société, que j'ai rappelé plus haut, qui dérivait dangereusement vers une « euthanasie à la demande ». Il me semble qu'un des enjeux fondamentaux de la loi du 22 avril 2005 et des décrets afférents de 2006 est la mise en lumière et la prise en considération d'un état spécifique: le malade en fin de vie n'est plus un patient qui ne rentrerait dans aucune case. Cette loi qualifie juridiquement l'état dans lequel on se trouve quand on n'est plus en bonne santé, ni virtuellement en bonne santé (avec la perspective de la

rémission) (c'est un premier état), quand on n'est pas non plus un corps sans vie, pris dans des questions délicates (dons d'organes, etc.) mais qui ne concerne plus le sujet (c'est un deuxième état, lui aussi organisé). Le troisième état du corps et du sujet dont on s'occupe dans cette loi peut se définir analytiquement ainsi: on est encore pleinement vivant mais on va mourir inéluctablement dans un délai relativement bref sans qu'un traitement puisse laisser espérer une rémission. C'est un état que, généralement, l'on n'envisage pas sans terreur, en particulier chez les gens jeunes et/ou en pleine santé, ce qui entraîne le souhait, parfois purement abstrait, d'une mort rapide, instantanée. L'acceptation des limites de l'activité médicale d'une part, et l'importance de la démarche palliative, d'autre part seront probablement l'occasion de diminuer la peur, sinon de la mort (c'est difficile), tout du moins celle de la fin, c'est-à-dire d'un événement qui comprend une certaine durée, à l'inverse de la mort, qui est un instant. Ce gouvernement de la fin de vie est donc autre chose qu'un « rejet dans la mort ». Il me semble que si les faits suivent les intentions, on obtiendra tendanciellement une relation plus apaisée à la fin de vie: comme l'indiquait Foucault dans un texte consacré au suicide<sup>8</sup>, il n'est pas impossible que la perspective d'un suicide sordide encourage au suicide et qu'à l'inverse la perspective d'un suicide serein diminue les suicides; de la même manière, l'assurance que la mort se fera sans brutalité ni souffrance peut diminuer le souhait de voir cette mort précipitée<sup>9</sup> par une « euthanasie » – n'oublions pas que ce terme signifie « mort douce » ou « heureuse »: si la mort est toujours douce plus besoin d'euthanasie.

Il paraît que la vie est fragile dans l'espèce humaine, et la mort certaine. Pourquoi faut-il qu'on nous fasse de cette certitude un hasard, qui prend par son caractère soudain ou inévitable l'allure d'une punition<sup>10</sup>?

Mais la fin de vie n'est pas simplement cette palliativité, c'est aussi le refus de soin. Dans ce cas il y a divergence entre le savoir médical (et son pouvoir de faire vivre encore, de façon non déraisonnable aux

<sup>8</sup> M. Foucault, « Un plaisir si simple », *Dits et écrits*, texte 264, tome III, p. 777-779.

<sup>9</sup> Voir Paula La Marne, *Vers une mort solidaire*, PUF, 2005.

<sup>10</sup> M. Foucault, « Un plaisir si simple », *op. cit.*, p. 778.

yeux du praticien) et la volonté du malade. Je laisse de côté la question fort complexe juridiquement du patient qui refuse un traitement urgent et de nature à lui permettre non pas de prolonger sa vie mais de retrouver une bonne santé (refus de la transfusion sanguine par les Témoins de Jéhovah, objet d'une passionnante jurisprudence du Conseil d'Etat). Je ne m'occupe que de la fin de vie « objective ». Dans ce cas-là, la loi du 22 avril 2005 prévoit, à l'article 6, par l'insertion d'un article L. 1111-10 dans le Code de santé publique, que lorsque une personne « en phase avancée ou terminale d'une affection grave et incurable, quelle qu'en soit la cause, décide de limiter ou d'arrêter tout traitement, le médecin respecte sa volonté, après l'avoir informée des conséquences de son choix. » Cet article renforce les dispositions de l'article L.1111-4 (issu de la loi du 4 mars 2002) qui précisait:

Toute personne prend, avec le professionnel de santé et compte tenu des informations et des préconisations qu'il lui fournit, les décisions concernant sa santé. Le médecin doit respecter la volonté de la personne après l'avoir informée des conséquences de ses choix. Si la volonté de la personne de refuser ou d'interrompre un traitement met sa vie en danger, le médecin doit tout mettre en œuvre pour la convaincre d'accepter les soins indispensables.

On rencontre ici une deuxième forme du gouvernement médical de la fin de vie puisqu'il s'agit d'articuler le consensualisme et le traitement des corps. Le geste médical est un geste d'essence dérogatoire, tout traitement devant être consenti – dès lors que je cesse de consentir, même si cela doit hâter ma fin, l'évolution législative me reconnaît fondé à être écouté et obéi dans ce refus. La contractualisation de l'ensemble des relations médicales montre le rapprochement tendanciel de ces deux pratiques que décrit Foucault dans « La politique de la santé au XVIII<sup>e</sup> siècle »:

Une médecine privée, « libérale », soumise aux mécanismes de l'initiative individuelle et aux lois du marché; une politique médicale qui prend appui sur une structure de pouvoir et qui vise la santé d'une collectivité<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> M. Foucault, *Dits et écrits*, 1994, tome III, texte n°168, p. 13.

La victoire du libéralisme contractualiste entraîne évidemment des effets dans le champ médical, comme on le voit. On pourrait considérer que ce droit du malade trouve sa limite dans l'obligation que supporte le médecin (comme tout individu) de porter assistance à une personne en péril. En effet, la non-assistance à personne en péril ne disparaît pas de la loi française par promulgation de la loi du 22 avril 2005. Comment rendre alors compatible la nouvelle loi avec cette exigence? La personne en fin de vie est bien « en danger » et on ne l'assiste pas. L'articulation est en réalité assez commode: si le patient ne rentre pas dans le cadre très strict de la loi, le médecin n'est délivré d'aucune de ses obligations (ainsi de la tentative de suicide chez une personne en bonne santé amenée par le SAMU); si le patient rentre dans le cadre très strict de la loi, le médecin bénéficie de ce que les pénalistes appellent un fait justificatif, qui entraîne une non-responsabilité pénale. Ce fait justificatif est prévu par le nouveau Code pénal, à l'article 122-4, alinéa 1: « N'est pas pénalement responsable la personne qui accomplit un acte prescrit ou autorisé par des dispositions législatives ou réglementaires. » On parle alors de « cause objective de non-responsabilité », ce qui veut bien dire que le cadre législatif ayant changé, la pénalité doit s'y plier, mais ce qui veut tout autant dire qu'il n'est possible de se prévaloir de ces modifications qu'avec une infinie prudence et la certitude de rester dans le cadre exact du texte de loi. Et de pouvoir prouver tout cela devant la justice.

Troisième configuration, troisième visage de la fin de vie: le suicide assisté. J'ai dit, dans le point II, comme la pression était forte pour que l'on aille vers une légalisation du « suicide assisté ». J'ai indiqué mes (très fortes) préventions. Indépendamment de la position philosophique, morale ou politique (ou encore juridique), que l'on peut avoir sur ce thème, il faut souligner que c'est ici aussi un enjeu de bio-pouvoir. Dans un article tout à fait passionnant, Jean-François Laé<sup>12</sup> a fort bien montré, à travers un examen de la jurisprudence civile, comment le suicide était « traité » par les assurances, par le droit du travail, etc. Je vais pour ma part dire un mot d'enjeux plus directement politiques et administratifs. Je voudrais

---

<sup>12</sup> In P. Artières & E. Da Silva, *Foucault et la médecine*, op. cit., p. 231-248.

citer quelques lignes d'un ouvrage relativement ancien<sup>13</sup> et qu'il est relativement difficile de se procurer:

La démocratie est dès l'origine un bon mot sur le pouvoir. Elle n'est jamais que l'une des modalités de l'oppression, exercée depuis le XIX<sup>e</sup> siècle par la bourgeoisie industrielle. (...) L'Etat démocratique régleme les mœurs, les amours, les gestations. La loi, le droit de vie et de mort, pèse d'abord sur les corps, et singulièrement sur les ventres. Certains gestes, amoureux ou médicaux, sont prohibés<sup>14</sup>.

Le livre en question, produit d'un gauchisme libertaire un peu daté, est intéressant pour notre sujet car tout s'y trouve déjà: le choix de la mort douce mais surtout le choix de la mort pharmacologique. Le problème central que le livre posait à la puissance publique était la divulgation, dans un contexte d'apologie du suicide, de pratiques pharmacologiques déviantes issues d'un savoir pharmacologique réel. Si vous ouvrez un « Dictionnaire Vidal » ou une boîte de médicaments, vous saurez quels sont les effets secondaires « indésirables » que vous pouvez désirer de tel ou tel produit. Si vous achetez un ouvrage mycologique, vous apprendrez assez facilement à reconnaître des amanites phalloïdes et vous saurez qu'une grosse omelette de ces champignons, paraît-il délicieux, vous vaudra, sauf miracle, une mort certaine. Idem de quelques litres de tisane de digitaline ou de feuilles de laurier rose, disponibles dans tout jardin public. Bref: on voit bien que ce qui se joue d'important à travers les chicaneries faites à ce livre, c'est la *publicité* d'un certain *savoir*, qui n'est pourtant pas vraiment dissimulé, en tant que ce savoir est susceptible d'entraîner des effets sur la vie. Je ne discute pas le bien fondé de l'interdiction de l'ouvrage<sup>15</sup> mais on peut considérer que la liberté d'expression, d'une part, et la liberté de disposer librement de mon corps, d'autre part, fût-ce par le suicide, ont

---

<sup>13</sup> Il a connu une suite récente, que je n'ai pas lue, par Claude Guillon seul, sous le titre *Le droit à la mort, suicide mode d'emploi 2, ses lecteurs et ses juges*, éditions Hors commerce [sic !], 2004.

<sup>14</sup> Claude Guillon & Yves Le Bonniec, *Suicide mode d'emploi*, 3<sup>e</sup> édition, Alain Moreau, 1982, p.10.

<sup>15</sup> Ouvrage qui, de toute façon, en l'état, même en supprimant les pages de « recettes », serait de toute façon probablement poursuivi au titre de la loi Gayssot pour les pages 204 à 207 qui sont très complaisantes à l'endroit du négationnisme; sans compter la bienveillance diffuse à l'endroit de la pédophilie dans de nombreux passages.

été gravement atteintes par l'interdiction de réimpression, il y a quelques années, de ce livre, suite à une loi « tendant à réprimer la provocation et l'aide au suicide » (Loi n°87-1133 du 31 décembre 1987). Le Code pénal intègre alors trois nouveaux articles:

**Article 223-13** Le fait de provoquer au suicide d'autrui est puni de trois ans d'emprisonnement et de 300 000 F d'amende lorsque la provocation a été suivie du suicide ou d'une tentative de suicide.

Les peines sont portées à cinq ans d'emprisonnement et à 500 000 F d'amende lorsque la victime de l'infraction définie à l'alinéa précédent est un mineur de quinze ans.

**Article 223-14** La propagande ou la publicité, quel qu'en soit le mode, en faveur de produits, d'objets ou de méthodes préconisés comme moyens de se donner la mort est punie de trois ans d'emprisonnement et de 300 000 F d'amende.

**Article 223-15** Lorsque les délits prévus par les articles 223-13 et 223-14 sont commis par la voie de la presse écrite ou audiovisuelle, les dispositions particulières des lois qui régissent ces matières sont applicables en ce qui concerne la détermination des personnes responsables.

Mais on voit bien qu'il s'agissait de mettre en perspective avec ces restrictions à la liberté, le risque de suicide chez des personnes protégées par la loi, à savoir les mineurs et les incapables majeurs, voire, de façon plus vague, toute personne fragilisée par une pathologie mentale (dépression, etc.). Mon problème n'est pas de discuter ici le bien-fondé juridique de cette interdiction mais je crois nécessaire de penser ce que signifie en termes de gouvernement de la vie et de crise de la démocratie l'interdiction de vendre (ou même de donner) un ouvrage qui propose une série de « listes » de produits, dans l'ensemble difficilement disponibles (car il s'agissait de « ruser » avec les médecins pour se faire prescrire tel médicament par un tel, tel autre par un tel, etc., afin de réaliser le cocktail léthal chez soi, « en kit », pour ainsi dire). Il me semble que l'enjeu fondamental touche au *savoir* et au risque pour la *vie* de ce savoir. Problématique éminemment foucauldienne. Ce n'est donc pas simplement l'incitation au suicide ni la description d'un *modus operandi* efficace pour mourir. Car, enfin, si j'écris: pour ne pas se rater en sautant par la fenêtre, le 11<sup>ème</sup> étage est préférable au rez-de-chaussée, mon savoir est tellement trivial et



tellement extérieur au « savoir/pouvoir médical » que je ne crois pas être soupçonné d'incitation ou d'aide au suicide<sup>16</sup>. L'interdiction du livre *Suicide mode d'emploi* fait ainsi irrésistiblement penser à ce passage bien connu de *L'ordre du discours*:

Je suppose que dans toute société, la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité<sup>17</sup>.

En conclusion, je voudrais revenir sur un texte de Foucault que j'ai déjà sollicité: « Un système fini face à une demande infinie »:

Je ne vois pas (...) comment, techniquement, il serait possible de satisfaire tous les besoins de santé sur la ligne infinie où ils se développent. (...) Un appareil fait pour assurer la sécurité des gens dans le domaine de la santé a donc atteint un point de son développement où il va falloir décider que telle maladie, que tel type de souffrance ne bénéficieront plus d'aucune couverture – un point où la vie même, dans certains cas, ne relèvera plus d'aucune protection. (...) – *Est-ce à dire qu'on va remettre en question les couveuses, envisager l'euthanasie et en revenir à cela même contre quoi la Sécurité sociale a lutté, à savoir certaine forme d'élimination des individus biologiquement les plus fragiles?* (...) – De tels choix sont arrêtés à chaque instant, quand bien même ce n'est pas dit. (...) La question que je pose est de savoir si une « stratégie de la santé » – cette problématique du choix – doit rester muette... On touche là à un paradoxe: cette stratégie est acceptable, en l'état actuel des choses, dans la mesure où elle est tue. Si elle se dit, même dans les formes d'une rationalité à peu près recevable, elle devient moralement insupportable. (...) Je n'ai aucune solution à proposer. Mais je crois vain de se voiler la face: il faut essayer d'aller au fond des choses et de les affronter<sup>18</sup>.

Foucault ne mesurait probablement pas en 1983 ce que serait le coût, en 2007, de la médicalisation de la fin de vie. On est ici au cœur du gouvernement de la fin de vie dans sa dimension purement

---

<sup>16</sup> Nous verrons bien... mais je m'en voudrais beaucoup en ce cas d'avoir fait courir un risque à l'éditeur de cet ouvrage.

<sup>17</sup> M. Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, 1970, p. 10-11.

<sup>18</sup> M. Foucault, *Dits et écrits*, texte n°325, tome IV, p. 377-378.

économique, avec des arbitrages qui sont rendus. D'après une étude réalisée par la Caisse nationale d'assurance maladie des travailleurs salariés publiée en juillet 2003:

Le régime général consacre un peu plus de la moitié de ses dépenses de soins de ville (mais aussi de ses dépenses hospitalières) aux malades âgées de 55 ans et plus, et un peu moins d'un tiers (30 %) à ceux qui sont âgés de 70 ans au moins. Ces derniers représentent un peu plus de 10 % de la population totale. Bien que la consommation médicale croisse avec l'âge, la part que représentent les dépenses de ces personnes dans la dépense totale du régime général n'est pas encore très importante, pour une raison bien simple: au-delà de 70 ans, la mortalité devient forte et les effectifs des générations concernées commencent à diminuer sensiblement: à 70 ans, les probabilités de décès à un an sont aujourd'hui de l'ordre de 3 % pour les hommes et de 1 % pour les femmes et ces probabilités progressent évidemment en même temps que ces générations avancent en âge<sup>19</sup>.

Cela signifie que les personnes vivant leur dernière année de vie sont bien moins nombreuses que ce que le coût de leur dernière année représente. Un partisan du *non-sense* dirait qu'il suffit de mourir dans l'avant-dernière année de sa vie pour combler le déficit de la sécurité sociale. Un économiste délirant dirait qu'il suffit de faire comme pour les retraites, mais dans l'autre sens: au lieu de reculer l'âge de la retraite, avancer l'âge de la mort pour mourir en meilleure santé et pour moins cher. Il est évident que la rationalité économique de certaines orientations doit être interrogée: je donne une piste, parmi d'autres. Le choix politique assumé et reconduit depuis l'invention de la sécurité sociale de ne pas moduler les remboursements en fonction des revenus des citoyens devrait être reconsidéré. En effet, plus on avance en âge plus les revenus croissent (je laisse de côté la baisse de revenus liée à la retraite) et plus les besoins en santé s'élèvent, ce qui fait que, en schématisant, ceux qui « coûtent » le plus sont aussi ceux qui ont, relativement, le moins besoin d'être aidés financièrement. La fin de vie est l'aboutissement de ce processus. Gouverner la fin de vie dans un cadre de « crise de la démocratie », c'est peut-être refuser d'aborder frontalement ce genre de problème, en estimant que le peuple n'est pas

---

<sup>19</sup> « Le vieillissement de la population et son incidence sur l'évolution des dépenses de santé », *Point de conjoncture n° 15 – juillet 2003*.

assez mûr pour participer à ces arbitrages. Et qu'il vaut mieux que les arbitrages soient pragmatiques, nocturnes et strictement médicaux – en attendant que quelques scandales médiatiques montrent la précarité juridique de certaines pratiques. « Le peuple, voyez-vous, ne pourrait pas comprendre », croit-on entendre. Mais le peuple aurait raison de ne pas comprendre certaines choses, et l'on a tort, *a contrario*, de ne pas lui soumettre certains choix. Ne pas pouvoir satisfaire à l'exigence de *publicité* pour certaines pratiques est un péril démocratique, et pas seulement une difficulté morale, même si cette publicité est perçue comme un risque. Refuser ce risque, c'est avoir une vision du *demos* peu digne de démocrates.



# La Démocratie Technique: autonomie de la technique et crise de la démocratie

Catherine Larrère

La crise de la vache folle (l'encéphalopathie spongiforme bovine et sa transmission possible à l'homme) ne fut pas un événement fortuit. Elle s'inscrivait dans toute une série de choix techniques et économiques qui ont orienté l'élevage bovin dans la deuxième moitié du vingtième siècle: des élevages intensifs de troupeaux importants, en étables fermées, obligeant à calculer des rations enrichies en protéines (ce qui laissait le choix entre les farines animales et le soja transgénique importé des Etats-Unis)... C'est dans ce contexte que la maladie a pu apparaître et que l'idée de recycler les carcasses d'animaux morts de maladie (donc ne pouvant pas être consommés comme viande de boucherie) a pu prendre sens et forme. Tous ces choix avaient été faits à l'insu des consommateurs, et il a fallu la crise pour que, à travers les conséquences auxquelles ils étaient confrontés, ils s'interrogent sur les choix qui y avaient conduit<sup>1</sup>.

On peut dire la même chose des OGM (organismes génétiquement modifiés). Il ne s'agit pas d'une invention isolée. Elle intervient, elle aussi, au croisement de développements scientifiques et techniques (la biologie moléculaire, la mise au point des techniques de transgénèse<sup>2</sup>) et de choix économiques orientant des choix techniques (l'utilisation importante de pesticides et d'engrais pour une agriculture intensive

---

<sup>1</sup> Voir Marie-Angèle Hermitte et Dominique Dormont, « Propositions pour le principe de précaution à la lumière de l'affaire de la vache folle », in Philippe Kourilsky, Geneviève Viney, *Le principe de précaution, Rapport au premier ministre*, Paris, éditions Odile Jacob-La documentation française, 2000, Annexe 3, p. 341-386.

<sup>2</sup> Voir, par exemple, Louis-Marie Houdebine, « La transgénèse et ses applications », *Encyclopédie de tous les savoirs*, sous la direction de Yves Michaud, volume 1, *Qu'est-ce que la vie?*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2000, p. 370-379.

peut rendre souhaitable la production de semences qui permette de diminuer ces intrants). Quand les consommateurs commencent à s'inquiéter de ce que leur nourriture puisse provenir, directement ou indirectement, d'organismes génétiquement modifiés, ils n'ont plus guère d'autre possibilité, s'ils n'en veulent pas, que d'exiger la labellisation pour savoir ce qu'ils achètent: ils sont, là encore, placés devant les conséquences de décisions sur lesquelles ils n'ont jamais eu le moindre contrôle.

On comprend donc que les consommateurs ne se soucient plus seulement d'être protégés, en aval, des conséquences néfastes possibles des innovations technologiques, mais demandent à avoir, en amont, une possibilité de regard sur les décisions qui y conduisent, qu'ils se posent donc en citoyens, et revendiquent ce que l'on peut appeler une démocratie technique: celle qui permettrait de débattre publiquement «des orientations de la recherche génétique ou de la définition des politiques industrielles compatibles avec la protection de l'environnement»<sup>3</sup>. Plus se renforce le pouvoir technique sur la vie (sur la vie hors de nous – celle des animaux ou des plantes, comme sur la vie en nous, celle que le génie génétique ou les biotechnologies se proposent de transformer), plus s'accroît l'aspiration à un contrôle démocratique de ce gouvernement de la vie.

Mais une telle démocratie est-elle possible? Si l'on est à la recherche d'un contrôle démocratique de l'innovation technologique, cela tient sans doute à ce que l'on croit de moins en moins au caractère automatiquement bénéfique du progrès technique, comme on avait pu le faire au XIXe siècle. Mais le problème se redouble quand s'impose l'idée que l'on est confronté à un mouvement qui a sa dynamique propre, bien loin de répondre à nos besoins: c'est ce que l'on a pu appeler l'autonomie de la technique ou le déterminisme technologique. Un tel développement, s'il n'est pas toujours bénéfique, est-il contrôlable?

Au centre de cette réflexion, on trouvera donc l'idée de l'autonomie de la technique. Après en avoir exposé les composantes, et les principales formes, nous étudierons comment on a pu la mettre en

---

<sup>3</sup> Michel Callon, « Des différentes formes de démocratie technique », *Annales des Mines*, janvier 1998, p. 63.

cause ou en rechercher le contrôle. Cela nous conduira, en quelque sorte, à parcourir en sens inverse la voie du biopouvoir ou de la biopolitique. Si l'on entend par là, dans le sillage de Michel Foucault<sup>4</sup>, la pénétration de la pensée politique par un vocabulaire médical et biologique qui amène à concevoir la politique comme un gouvernement de la vie, la recherche d'une démocratie technique ne peut-elle pas se lire comme la tentative de réinsérer du politique (de la liberté, du débat, des rapports entre les hommes) dans une technique qui s'appréhende de plus en plus comme un pouvoir sur la vie, comme un bio-pouvoir donc, en quelque sorte?

A la biologisation du politique que l'on appelle biopouvoir, il s'agirait donc d'opposer une politisation du biologique, de cette forme du biologique que serait devenue la technique. C'est la question à laquelle nous serons confrontés pour finir: le biopouvoir, comme les biotechnologies ont-ils rapport à la vie? S'agit-il de la même chose? Est-il question de vie ou de nature?

## **I – L'autonomie de la technique**

On a souvent tendance à considérer, qu'en ce qui concerne la technique, le monde se partage entre ses partisans et ses adversaires, entre technophiles et technophobes. Dans cette perspective, la thèse de l'autonomie de la technique est classée comme typiquement technophobe<sup>5</sup>. La bibliographie du livre de Jean-Pierre Sérís sur la technique distingue ainsi entre « les philosophes qui ont finalement confiance dans les pouvoirs ou les ressources des techniques », et ceux qui en critiquent la prétendue « autonomie », parfois à partir d'une pensée religieuse<sup>6</sup>.

Il est vrai que c'est au sein d'une critique de la technique développée aux lendemains de la Deuxième Guerre Mondiale, dans les

---

<sup>4</sup> Voir la présentation qu'en fait Guillaume le Blanc, in *La pensée Foucault*, Paris, Ellipses, 2006, p. 151-160

<sup>5</sup> Voir, de ce point de vue, le livre de Dominique Bourg, *L'Homme artificiel* (Paris, Gallimard, 1997)

<sup>6</sup> Jean-Pierre Sérís, *La technique*, Paris, PUF, 1994, p. 393-395. L'ensemble de la bibliographie, fragmentée en nombreuses rubriques témoigne, certes, d'un souci d'exhaustivité et de précision, caractéristique du philosophe probe et minutieux qu'était J. P. Sérís.

années 50, qu'apparaît l'idée de l'autonomie de la technique. Dans *La technique ou l'enjeu du siècle*, publié en 1954 (et rapidement traduit en anglais) Jacques Ellul déclare que «la technique est devenue autonome, (...) elle s'affirme comme une puissance indépendante»<sup>7</sup>. Son analyse sociologique recoupe les positions philosophiques défendues par Heidegger<sup>8</sup>, positions que l'on trouve aussi dans la réflexion d'Adorno ou Horkheimer sur les effets paradoxaux du triomphe de l'entreprise de domination de la nature<sup>9</sup>.

L'idée commune, plus particulièrement développée par Jacques Ellul<sup>10</sup>, est celle de la fin de l'instrumentalité de la technique. La technique, devenue autonome, ne peut plus s'appréhender selon le schéma d'Aristote, qui en fait un moyen au service d'une fin, une *poiesis* dirigée par une *praxis*. La technique moderne est caractérisée par l'émancipation des moyens; ceux-ci forment système; la technique est à elle-même sa propre fin, elle a ses valeurs propres, celles de l'efficacité. Le schéma – celui de Bacon ou de Descartes – qui voit dans la technique une entreprise de domination de la nature ne convient pas mieux. Un tel schéma suppose la maîtrise ou le contrôle de ce que l'on fait, or la technique autonome, c'est justement celle qui échappe à notre contrôle<sup>11</sup>. La technique n'est plus un moyen au service des fins humaines, elle est un processus qui se gouverne lui-même.

On comprend fort bien qu'une telle représentation de la technique comme ce qui se soustrait à notre emprise puisse relever d'une vision critique de la technique. Dans le *Principe responsabilité*, Hans Jonas développe également cette idée que la technique s'auto-entretient, s'auto-reproduit elle-même, suivant sa propre dynamique: c'est ce que Jonas appelle la nature « cumulative » ou « compulsive » du progrès

---

<sup>7</sup> Jacques Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Amand Colin, 1954, réimpression Economica, 1990, p. 122-123. Sur la question de l'autonomie de la technique, voir Langdon Winner, *Autonomous Technology: Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought*, Cambridge, Mass, MIT Press, 1992.

<sup>8</sup> Martin Heidegger, *La question de la technique* (1953), *La chose* (1950), *Le tournant* (1962).

<sup>9</sup> Théodore W. Adorno et Max Horkheimer, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974.

<sup>10</sup> Nous suivons ici la présentation de Langdon Winner qui met Ellul au centre de son analyse.

<sup>11</sup> D'où le titre du livre de Langdon Winner, *Technics out of Control*.



technique<sup>12</sup>. C'est pourquoi les processus techniques ne contiennent pas en eux-mêmes leurs propres correctifs; il serait vain de penser que les problèmes environnementaux créés par nos actions techniques n'appellent que des solutions techniques; celles-ci ne font que repousser le problème, ce ne peut être qu'une fuite en avant. Jonas met donc en cause l'optimisme technologique (c'est à dire la technophilie) et en appelle à une maîtrise éthique de notre maîtrise technique.

Cependant l'idée de la technique – ou, plus exactement, de cette interaction de la technique et de la science qu'on nomme technoscience<sup>13</sup>, – comme un processus indépendant n'est pas réservée à ses critiques. Bien loin d'être rejetée par « les professionnels de la technique » l'idée de son autonomie est pour eux, selon Andrew Feenberg, une « conviction réconfortante »<sup>14</sup> Ne serait-ce que parce qu'elle tend à les décharger de toute responsabilité dans l'avancement de ce processus: « si cela ne fait pas dans mon labo, cela se fera quelque part ailleurs dans le monde, par exemple en Corée » est une phrase que l'on entend souvent prononcer par des spécialistes de biotechnologie, qui s'opposent aux limitations que l'on voudrait imposer au développement autonome de la technoscience. Ils veulent ainsi montrer que de tels freins seraient à la fois inefficaces (cela se fera de toute façon) et peut-être néfastes (car ce qui pourrait se faire ici serait peut-être mieux contrôlé que ce qui se ferait ailleurs)

Cette vision de l'autonomie de la technique – celle des professionnels – semble aussi ancienne que celle de ses critiques. Dans son livre, Langdon Winner cite ainsi ce jugement porté par Heisenberg sur le développement du nucléaire. Affirmant que « l'énorme succès de cette combinaison entre science de la nature et technologie scientifique (...) l'a menée bien au-delà de toute possibilité de contrôle par des forces humaines », Heisenberg précisait qu'il s'agissait d'un processus biologique « par lequel les structures actives dans l'organisme humain empiètent sur des parties de plus en plus grandes de matière, et les

---

<sup>12</sup> Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 1979, trad. fr. *Le principe responsabilité*, Paris, Le Cerf, 1990.

<sup>13</sup> Sur les fortunes diverses du mot, voir la rétrospective historique de son introducteur, Gilbert Hottois, « La technoscience: de l'origine du mot à son usage actuel », in Jean-Yves Goffi (dir.), *Regards sur les technosciences*, Paris, Vrin, 2006, p. 21-38.

<sup>14</sup> Andrew Feenberg, *(Re)penser la technique, Vers une technologie démocratique*, trad. fr., Paris, La Découverte, 2004, p. 62.

transforment en état adapté à la population humaine croissante »<sup>15</sup>. Cette idée du développement technique comme d'un développement naturel, semblable à l'évolution biologique (ou même en faisant partie) nous paraît aujourd'hui dominante dans la vision que la technoscience a d'elle-même ou qu'en expose l'épistémologie. Jean-Pierre Sérís, qui rejetait la vision technophobe (et, selon lui, volontiers religieuse) d'une technique autonome, expose, dans le dernier article qu'il écrivit, que la technique d'aujourd'hui ne se contente plus de redoubler ou de copier la nature (dont elle se distinguerait comme un double inférieur), mais que, explorant les possibles naturels, elle fait partie de la nature<sup>16</sup>. On peut alors insérer le développement technique dans le mouvement général de l'Evolution et écrire, comme le fait Claude Debru, que « les biotechnologies constituent un prolongement naturel (sinon un infléchissement, ce qui n'est pas encore démontré) de l'évolution biologique »<sup>17</sup>.

Pour autant, ces deux conceptions de l'autonomie de la technique ne sont pas identiques. Ce qui compte pour Ellul, c'est l'inversion des fins et des moyens, l'émancipation ou l'autonomisation des moyens techniques qui forment système et affrontent l'homme comme une puissance indépendante. Son schéma d'analyse me semble assez proche de celui de Marx dans ses études sur l'aliénation des *Manuscrits de 44*: l'œuvre humaine se détache de l'homme et lui fait face. Certes, pour Ellul, ce processus d'aliénation ou de réification, ne renvoie pas à une forme de rapport d'exploitation ou d'oppression: c'est un phénomène qui affecte l'ensemble de la société. Mais les hommes dominés par leurs œuvres, restent extérieurs au processus; ils conservent leurs caractéristiques morales propres (responsabilité, liberté).

Les critiques de l'autonomie de la technique ne qualifient pas nettement le processus ainsi autonomisé. Selon Hans Jonas, la technique moderne se comporte comme une « nature », elle est même,

---

<sup>15</sup> W Heisenberg, 1958, cité par Langdon Winner, *Autonomous technology*, p. 13 (notre traduction).

<sup>16</sup> Jean-Pierre Sérís, « L'artificiel et la connaissance de l'artificiel » in Olivier Bloch (ed.), *Philosophies de la nature*, Actes du colloque de Paris 1, 1994, Paris, éditions de la Sorbonne, 2000, p. 514.

<sup>17</sup> Claude Debru, *Le possible et les biotechnologies*, Paris, PUF, 2003, p. 428.

« d'une certaine manière, devenue sauvage »<sup>18</sup>. Mais la nécessité ainsi désignée n'est pas identique à la nature, dans laquelle cette technique s'insère. Le processus technique est en effet, pour Jonas, un processus mécanique, alors que ce qui caractérise la nature, c'est sa finalité. Dans la version technophile de l'autonomie de la technique, celle-ci est appréhendée, sans ambiguïté aucune, comme un processus naturel, biologique, faisant partie de l'évolution. Les hommes fabricants d'objets techniques font eux-mêmes partie de ce processus. On peut considérer cette conception comme l'aboutissement de l'affirmation humienne selon laquelle l'homme produit naturellement des artifices et d'après laquelle, toujours selon Hume, les projets et les causes relèvent d'une même explication: « les desseins, les projets et les manières de voir des hommes sont des principes aussi nécessaires dans leur façon d'opérer que le chaud et le froid, l'humide et le sec »<sup>19</sup>. Cette naturalisation de l'intention – dont se réclament les programmes cognitivistes d'aujourd'hui – converge donc avec la naturalisation de la technique, pour en faire un processus entièrement naturel.

Se pose alors la question de la responsabilité humaine et du contrôle possible de ce processus. Si, comme l'explique Anne Fagot-Largeault, l'actualisation des possibles, que réalise le développement technique s'inscrit entre les deux limites du naturellement impossible et de l'humainement non désirable, et si « la philosophie des sciences partage avec l'ensemble des citoyens la responsabilité d'accueillir certains possibles et d'en refuser d'autres »<sup>20</sup>, il faut s'interroger sur les conditions de possibilité d'une telle responsabilité. Peut-on contrôler un mouvement autonome? La possibilité d'une démocratie technique suppose donc une critique de la conception de l'autonomie de la technique, sous ses deux formes: celle d'Ellul ne semble laisser d'autre possibilité qu'une nostalgie passéiste du temps où nous contrôlions nos moyens techniques, alors que la position évolutionniste, soit nie toute responsabilité (il ne reste plus alors qu'à observer le processus), soit la rejette hors de son champ (c'est l'affaire de la société et non du

---

<sup>18</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, p. 224. Voir l'article de Bernard Sève, « Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité », *Esprit*, octobre 1990, p. 72-87.

<sup>19</sup> David Hume, *Traité de la nature humaine*, III.

<sup>20</sup> Anne Fagot-Largeault, « Sciences de la nature et possibles naturels », Dixième rencontre internationale de Carthage, « L'homme et la nature », 5-10 février 2007, Académie tunisienne des sciences, des lettres et des arts Beit El-Hikma.

développement technoscientifique, qui est un processus naturel): il faut donc la penser.

## II – Quelle démocratie?

Faisant voir notre puissance technique actuelle, Hans Jonas constate que, comme Descartes l'avait annoncé, nous sommes effectivement devenus « maîtres et possesseurs de la nature ». Mais nous ne contrôlons pas cette puissance, qui nous échappe. Jonas en appelle donc à une « maîtrise de la maîtrise », à un décrochage de la technique vers l'éthique. Jonas se fait en effet l'avocat d'une conversion morale, qui nous tourne vers l'avenir (la responsabilité vis-à-vis des générations futures) et s'appuie sur un acquiescement métaphysique à ce qui est (dire « oui » à l'être, opter pour la vie et la nature telle qu'elle est). S'il insiste sur la dimension collective, donc politique, d'une telle éthique, Hans Jonas semble penser que sa mise en œuvre sera inévitablement autoritaire (à l'exemple de Churchill en 1940, ou, pire, d'une dictature de type soviétique)<sup>21</sup>. La recherche d'une démocratie technique – de la possibilité d'un contrôle démocratique des innovations technologiques – passe, elle, par une remise en cause de l'autonomie de la technique. Il s'agit, selon Andrew Feenberg, d'envisager « la technique comme une dimension de la société plutôt que comme une force externe agissant à partir d'un au-delà épistémologique ou métaphysique »<sup>22</sup>.

La vision qu'a Ellul (ou qu'ont eue d'autres auteurs) de l'autonomie de la technique est extrêmement monolithique: la technique y est vue comme une force univoque, entraînée par le seul moteur de l'efficacité, un phénomène incontrôlable<sup>23</sup>. A ce monisme, ou à ce réductionnisme, on peut opposer les arguments de la complexité, faire voir, par exemple, que toutes les rationalités instrumentales ne sont pas du même ordre (ainsi les critères de

<sup>21</sup> C'est bien cette dérive autoritaire qu'on lui a reprochée, voir Dominique Bourg, « Bioéthique : faut-il avoir peur? » in *Esprit*, mai 1991, n° 5, p. 22-39.

<sup>22</sup> Andrew Feenberg, *(Re)penser la technique, Vers une technologie démocratique*, p. 33.

<sup>23</sup> Langdon Winner en appelle ainsi à « dépasser l'inclination réductionniste » d'Ellul (« transcending his reductionist bent » : *Autonomous technology*, p. 215)

l'efficacité technique ne recourent pas toujours ceux de la rentabilité économique<sup>24</sup>). On peut alors contextualiser socialement les techniques et leur développement. Pas plus que l'automate n'est un bon modèle de l'objet technique contemporain, qui n'existe que relié à d'autres, dans des systèmes d'objets techniques<sup>25</sup>, un dispositif technique ne se comprend que dans son milieu social associé, et il nous renseigne autant sur ce milieu social que sur les caractéristiques qui le définissent. Jean-Jacques Rousseau a peut-être été l'un des premiers à mettre en valeur cette idée de la dimension sociale de tout dispositif technique, lorsque, dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, il affirme l'apparition concomitante de l'agriculture et de la métallurgie: par là des inventions techniques sont inséparables d'un rapport social, celui de la division du travail (entre paysans et artisans)<sup>26</sup>. La hutte des débuts de la société, de la « jeunesse du Monde », ne compte pas seulement par les savoir-faire qu'elle suppose (et sur lesquels Rousseau s'était renseigné à partir des récits de voyageurs) mais aussi par les rapports sociaux qu'elle permet et incorpore (la vie en famille).

Les objets techniques incorporent les normes sociales et les valeurs culturelles sans lesquelles ils ne pourraient pas être mis en œuvre (un atelier d'usine prend en compte la taille moyenne de ceux qui utilisent les machines, si bien que, par exemple, l'interdiction du travail des enfants, au XIXe siècle, s'inscrit dans la configuration des ateliers), et c'est uniquement parce que, à force d'utiliser ces objets, nous n'avons plus conscience des normes incorporées qu'ils nous semblent appartenir à un système autonome, qui a son développement propre. Faire apparaître la dimension sociale des dispositifs techniques, c'est donc remettre en cause l'idée d'un développement autonome, auto-entretenu. Contrairement à ce que prétend la « loi de Gabor » tout ce qui peut techniquement être ne se réalise pas nécessairement. A. Feenberg défend la position selon laquelle le choix d'un dispositif

---

<sup>24</sup> Voir Raphaël Larrère, « L'écologie industrielle: Nouveau paradigme ou slogan à la mode? », *Les Ateliers de l'éthique*, vol. 1, n° 2, Montréal, Automne/Fall 2006, p. 104-113.

<sup>25</sup> Voir la façon dont Gilbert Simondon, dans *Du mode d'existence des objets techniques* (Paris, Aubier, 1989) met en cause l'automate comme modèle de l'objet technique contemporain.

<sup>26</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, IIe partie, in *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, p. 173.

technique ne répond pas au seul critère de l'efficacité. Entre les différentes possibilités ouvertes, est retenue celle qui correspond à différents critères sociaux et politiques, à différents intérêts. « Ce qui caractérise un artefact, c'est son rapport à l'environnement social, et non pas une certaine propriété intrinsèque »<sup>27</sup>.

Remettant également en cause la thèse de l'autonomie de la technique, celle d'une puissance qui nous contraint, Lucien Sfez lui oppose, fort justement, que rien ne s'impose aux hommes qu'ils n'y aient, d'une façon ou d'une autre, consenti. Le problème de la technique n'est donc pas celui de sa nécessité, mais de son acceptabilité. Il ne peut y avoir de faire sans faire-croire<sup>28</sup>. C'est dans l'imaginaire que la technique trouve son efficacité. D'où l'importance de la dimension fictionnelle (utopie, science-fiction) qui accompagne le discours de la technique, et souvent s'y mêle. Elle lui fournit un environnement social, représente une expérience de pensée de la réalisation de dispositifs techniques qu'elle aide à advenir. Technopolis est un discours de fiction, et c'est pourquoi il est efficace. Sfez transpose ainsi le problème de l'efficacité, du domaine physique des causes et des effets, vers celui du sens, de l'acceptabilité et de l'attractivité de l'imaginaire technique. Pour Sfez, il n'y a pas de « preuve » de l'objet technique. S'il réussit ce n'est pas du seul fait de son effectivité matérielle, mais parce qu'il a pu – ou non – s'insérer dans des réseaux d'acceptabilité sociale.

Faire apparaître la dimension sociale de la technique, c'est donc passer du physique au moral, des causes aux raisons, du nécessaire au signifiant: il peut y avoir une herméneutique de l'objet technique. C'est aussi ouvrir la possibilité d'un regard politique sur la technique. Il ne peut y avoir de politisation de la technique que sur la base préalable de sa socialisation.

Montrer la dimension sociale de la technique, c'est en effet la faire relever de la compétence politique. Il y a un parallèle très net entre ce traitement social de la technique, et la façon dont, au XIXe siècle, « l'invention du social »<sup>29</sup> est une réponse à la naturalisation de

---

<sup>27</sup> Andrew Feenberg, *(Re)penser la technique, Vers une technologie démocratique*, p. 50.

<sup>28</sup> Lucien Sfez, *Technique et idéologie*, Paris, Le Seuil, 2002.

<sup>29</sup> Jacques Donzelot, *L'invention du social, Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Fayard, 1984.

l'économie. Andrew Feenberg commence son livre en rappelant que, si « la gestion politique de l'économie est devenue chose couramment admise »<sup>30</sup>, il serait temps de repousser les frontières du politique pour que la technique s'y trouve incluse. Il existe cependant des différences importantes entre la socialisation de l'économie et celle de la technique, dans leur rapport au politique. Montrer, comme on l'a fait au XIXe siècle, que l'on ne peut compter sur la seule « main invisible » mais que l'économie a des conséquences sociales qui ne peuvent pas se corriger d'elles-mêmes, c'est, soit en appeler à l'intervention de l'Etat, soit opposer frontalement deux systèmes, libéralisme et socialisme. La réponse politique à l'autonomie de la technique ne passe pas par ce type d'opposition frontale, pas plus qu'elle ne cherche à renforcer l'Etat. C'est au sein même du social où la technique est réinsérée que l'on recherche les solutions. On remet en cause, par exemple, le mode de traitement ordinaire des problèmes environnementaux ou de santé publique, par la consultation d'experts débouchant sur la décision politique, en réclamant un développement des controverses publiques, et l'on met ainsi en cause, au nom du débat public, aussi bien l'autorité de l'expert (qui se pose comme celle de la science), que la dimension volontariste de la décision individuelle et sans appel du professionnel de la politique<sup>31</sup>. Il ne s'agit pas de rejeter toute innovation technique, mais de procéder à un « accompagnement réflexif » de l'innovation technologique, et de faire appel au jugement de groupes de citoyens, d'hommes et de femmes ordinaires, aptes à développer leur propre appréciation et à faire des propositions d'accompagnement législatif: ce qu'on appelle « conférences de citoyens », ou « conférences de consensus »<sup>32</sup>. La démocratie technique ne passe donc pas par une intervention accrue de l'Etat, pas plus qu'elle ne fait appel à un système global de rechange, elle vise plutôt à compléter la démocratie représentative en développant la délibération publique (hors des enceintes parlementaires), ou même en mettant en place des formes de

---

<sup>30</sup> Andrew Feenberg, *(Re)penser la technique, Vers une technologie démocratique*, p. 11.

<sup>31</sup> Voir Catherine Larrère, Article « Principe de précaution » in Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, 4<sup>e</sup> édition, 2004.

<sup>32</sup> Michel Callon, Pierre Lascombes, Yannick Barthe, *Agir dans un monde incertain, Essai sur la démocratie technique*, Paris, Le Seuil, 2001.

démocratie participative. Cela signifie-t-il que l'impuissance actuelle de la politique devant le développement technique serait une des formes de la crise de la démocratie, une des manifestations de son impuissance, si bien que faire rentrer la technique dans le champ de la politique conduirait à changer la façon de faire de la politique? On peut dire à la fois que l'importance croissante prise par la technique dans les sociétés modernes contribue à la crise de la démocratie (la technique constituant l'un de ces secteurs opaques qui échappent au contrôle politique), et que la crise de la démocratie (la mise en évidence des limites et des insuffisances de la démocratie représentative) rend d'autant plus difficile une démocratie technique puisqu'il n'existe pas de solutions préexistantes auxquelles on pourrait avoir recours. Il faut changer les façons de faire de la politique.

Où trouver l'indication d'une solution? A. Feenberg fait remarquer que la lecture d'Habermas (théoricien de la démocratie délibérative, vers laquelle se tourne la démocratie technique) ne fournit guère d'éléments. Pour Habermas, en effet, la technique n'est pas socialement investie, elle est neutre dans sa propre sphère, et c'est seulement lorsqu'elle s'exerce à l'extérieur de cette sphère, menaçant donc de réduire la rationalité axiologique ou dialogique à une rationalité instrumentale qu'elle peut poser problème. Mais si Habermas n'apprend rien directement sur une éventuelle démocratie technique, on peut raisonner par analogie avec ce qu'il dit de l'administration. Pour Habermas, en effet, dans les sociétés modernes, la conception classique de l'Etat comme auto-réflexion transparente de la volonté du peuple se heurte à l'opacité des vastes secteurs occupés par l'administration. Celle-ci se réclame peut-être d'une rationalité instrumentale, elle doit cependant aller au-delà de choix pragmatiques orientés par le seul critère d'efficacité pour faire appel à des normes sociales, sur lesquelles elle ne peut se prononcer. Il implique donc de rétablir un débat sur les valeurs à ce niveau, en développant le débat public. Selon Feenberg, on avancera vers la démocratie technique, en lisant « technique », là où Habermas écrit « administration »<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Andrew Feenberg, *(Re)penser la technique, Vers une technologie démocratique*, p. 123-126.



Mais une telle solution ne risque-t-elle pas de reconduire, sans la surmonter, la distinction entre rationalité instrumentale et rationalité axiologique? En se déplaçant dans la seule rationalité du débat, on est facilement conduit à un réductionnisme symétrique de celui de l'autonomie de la technique; là où la thèse de l'autonomie de la technique affirmait qu'il n'y avait que du naturel, on en vient à considérer, à l'inverse, qu'il n'y a que du social<sup>34</sup>. A la solution « constructiviste » de Feenberg (celle de l'omniprésence du social), on peut ainsi préférer la solution présentée par Bruno Latour, dite des réseaux d'acteurs.

Bruno Latour, en effet, ne cherche pas à associer les deux rationalités, instrumentale et axiologique, naturelle et sociale. C'est la polarité même du naturel et du social qu'il remet en cause. Ce « grand partage » (entre nature et société, nature et culture, nature et artifice, objet et sujet) inventé par la modernité lui paraît devoir être abandonné<sup>35</sup>. C'est en effet de ce partage que s'autorisent ceux qui parlent au nom de la nature (scientifiques en position d'expertise) pour imposer leur dictats aux politiques, en échappant à tout débat, ou à toute discussion: c'est justement ce recours à l'autorité des experts que rejette la démocratie technique. De plus, ce partage, s'il a jamais existé, n'est plus tenable: entre les pôles du naturel et de l'artificiel prolifèrent « les objets hybrides » indissociablement naturels et artificiels. En fait partie tout ce qui relève de la crise environnementale, du côté de la nature, comme du côté de la technique: le trou dans la couche d'ozone, le réchauffement climatique, les OGM, qui sont à la fois le résultat de l'action humaine, et des phénomènes entièrement régis par des lois naturelles, échappant à notre contrôle (si les OGM, une fois plantés, n'avaient pas leur devenir propre, indépendant de l'intervention humaine, ils ne provoqueraient pas tant d'inquiétude); c'est vrai également pour des êtres « naturels »

---

<sup>34</sup> C'est ce que nous avons appelé « sociocentrisme », cette façon de ne voir que la dimension sociale d'un problème à la fois social et naturel (ne se soucier, par exemple, au moment de la crise de la vache folle, que de sauver la filière bovine, ou de rassurer les consommateurs). Voir Catherine Larrère et Raphael Larrère, *Du bon usage de la nature, Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Aubier, 1997, chapitre 5.

<sup>35</sup> Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes, Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991; *Politiques de la nature, Comment faire entrer les sciences en démocratie?* Paris, La Découverte, 1999.

comme l'ours de Pyrénées ou la baleine bleue: ils sont tellement enserrés dans des réseaux juridiques, politiques, scientifiques, qu'il n'est pas possible de les dire purement naturels. C'est pourquoi Bruno Latour présente la crise environnementale comme « une révolte des objets », révolte d'entités qui ne veulent plus être traitées comme des objets, manipulables et contrôlables à loisir.

Montrant ainsi que les objets techniques ne sont pas des choses, mais sont inclus dans des réseaux qui incluent aussi bien des humains que des dispositifs techniques où les artefacts jouent un rôle de médiateurs entre les humains, Bruno Latour invite donc à une reconnaissance explicite de cette inclusion des « non-humains » dans le lien social, et en appelle à la constitution de « collectifs d'humains et de non-humains ». Si l'on considère que le problème auquel la démocratie technique cherche à répondre est celui du rapport de l'homme à ses objets techniques, la solution proposée par Bruno Latour consiste à faire des objets techniques, rebaptisés « non-humains » (amiante, OGM, ours des Pyrénées...), des partenaires à part entière d'une relation sociale. C'est à ce collectif mixte, unissant humains et non humains, que Bruno Latour veut appliquer l'éthique de la discussion qui caractérise la démocratie délibérative: « personne ne peut être amené à appliquer les résultats d'une décision à la discussion de laquelle il n'a pas participé »<sup>36</sup>. C'est pourquoi, même si Bruno Latour conçoit des procédures de sélection et de représentation à un niveau national (des « chambres »), les solutions qu'il propose semblent beaucoup plus praticables au niveau de la démocratie participative: conférences de citoyens, « forums hybrides »<sup>37</sup>.

### III – La nature ou la vie?

A considérer la démocratie technique du point de vue de la crise de la démocratie, on se demande pourquoi, à la place d'un appel à la transcendance de l'Etat (comme cela avait été le cas, au XIXe siècle, pour résoudre le conflit entre le social et l'économique), on assiste aujourd'hui à l'exigence d'une solution immanente au social, à la

<sup>36</sup> Bruno Latour, *Politiques de la nature*, p. 216.

<sup>37</sup> Michel Callon, Pierre Lascoumes, Yannick Barthe, *Agir dans un monde incertain, essai sur la démocratie technique*, Paris, Le Seuil, 2001.

recherche de formes de démocratie participative. Mais dès que l'on se place au niveau du social, on se rend compte que ce qui est en jeu, c'est la naturalisation du social. A l'idée d'une technique naturalisée, échappant à notre contrôle, on oppose la possibilité d'une démocratie technique en montrant l'insertion sociale de la technique. Mais échappe-t-on vraiment à la naturalisation? Alain Caillé conteste que l'on puisse réunir dans un même « monde commun » des hommes et des choses<sup>38</sup>. Le « parlement des choses » que Bruno Latour veut instaurer, n'a pas, fait remarquer Alain Caillé, de principe de clôture, il ne peut pas être démocratique: « On voit mal quel peuple est susceptible de subsister ni, plus généralement, quel sujet humain serait susceptible de survivre longtemps au fait d'être placé par principe sur le même plan que n'importe quel électron, amibe, virus ou clé à molette »<sup>39</sup>. Soupçonnant Bruno Latour de reconduire le scientisme qu'il dénonce, Alain Caillé déclare préférer le modèle du « bistrot » (de la chaude sociabilité des humains entre eux), à celui du « labo » (de nos froids rapports avec les choses), et affirme se placer du côté du sens et du sujet, à l'abri des effets mécaniques de la causalité naturelle. C'est vouloir refaire apparaître la scission entre les hommes et les choses, entre société et nature. Or c'est cette scission qu'il semble impossible de maintenir.

Que les développements récents de la technique, en s'étendant à des échelles jusque là non atteintes (nanotechnologies), ou en prenant en charge la fabrication du vivant (biotechnologies), effacent la différence entre le naturel et l'artificiel, c'est une conviction très largement partagée. Cela semble impliquer qu'il n'existe plus de nature qui, d'une façon ou d'une autre, ne soit fabriquée (c'est-à-dire se nie comme nature, si, par nature, on entend l'extériorité d'un donné). Assimilant artificialisation et socialisation, les constructivistes en concluent que l'effacement entre la distinction du naturel et de l'artificiel se fait du côté de celui-ci, donc de la société. Pourtant, aussi sophistiqués soient-ils, les objets techniques contemporains n'échappent pas à l'affirmation de Descartes: ces objets artificiels n'en

---

<sup>38</sup> Alain Caillé, Une politique de la nature sans politique, in *Chassez le naturel... Ecologisme, naturalisme et constructivisme*, Revue du Mauss n°17, La Découverte, 2001, p. 94-116.

<sup>39</sup> Alain Caillé, Une politique de la nature sans politique, p. 111.

demeurent pas moins naturels<sup>40</sup>). Ces « aliens »<sup>41</sup>, comme dit Latour, manifestent, au sein même de la société, leur inquiétante étrangeté, la présence de l'extériorité naturelle. C'est pourquoi, lorsque, entre le naturel et l'artificiel, il n'y a plus un partage, mais une ligne continue, l'extrême de l'artificialité se renverse si aisément en naturalité intégrale. Réfléchissant sur les modèles cybernétiques du vivant (la tortue artificielle de Grey Walters, l'homéostat d'Ashby, la machine à lecteur de Pitts et McCulloch), Merleau-Ponty, dans son cours au Collège de France sur la nature, constate ce renversement: « Une pensée très artificialiste (selon laquelle il faut tout refaire par l'artifice humain) est poussée jusqu'à un tel point qu'elle disparaît. L'artifice est nié et est posé comme une nature. C'est un retour de la nature comme il y a un retour du refoulé chez Freud »<sup>42</sup>.

Faut-il alors, comme semble vouloir le faire Alain Caillé, refaire le partage, sinon entre nature et artifice, du moins entre nature et culture, nature et société, mettre les « choses » en dehors du monde commun des humains? L'entreprise semble condamnée. Comme l'ont montré plusieurs critiques<sup>43</sup>, pour pouvoir affirmer l'irréductibilité de l'homme (de sa dignité, de sa liberté, de sa moralité) à la nature, il faut invoquer, à l'appui de l'unité de l'espèce humaine, une détermination naturelle. C'est non seulement faire appel à la nature pour définir l'humain, mais c'est faire appel à une définition essentialiste de la nature, qui n'a aucun répondant scientifique, et dont la fonction semble avant tout idéologique: attribuer une essence unique, identique à elle-même, à l'humanité, c'est s'interdire toute possibilité d'individuation, ce qui

---

<sup>40</sup> « Les choses artificielles sont avec cela naturelles » : Descartes, *Les Principes de la philosophie*, IVe partie, § 203 (Adam et Tannery, t. IX, p. 321)

<sup>41</sup> Bruno Latour, *Politiques de la nature*, p. 257.

<sup>42</sup> Maurice Merleau-Ponty, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France* (1956-1960), Paris, Le Seuil, 1995, p. 214.

<sup>43</sup> Voir, par exemple, Philippe Descamps, *Un crime contre l'espèce humaine. Enfants clonés, enfants damnés*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2004; Yves Bonnardel, En finir avec l'idée de nature, renouer avec l'éthique et la politique, *Les Temps modernes*, mars-juin 2005, N° 630-631, p. 107-121. On donne généralement comme caractéristique de l'humanité des critères non naturels, comme la raison ou le langage, mais dès que l'on met en avant ce que l'on appelle « les cas marginaux » (enfants, déments, malades en stade végétatif, qui n'ont l'usage ni de la raison, ni du langage), on ne peut maintenir l'unité de l'espèce humaine que par des affirmations naturalistes, ou essentialistes. Voir aussi le naturalisme implicite de l'idée de « crime contre l'espèce humaine ».

conduit, soit à assimiler un groupe (les Blancs, adultes et masculins) à l'ensemble de l'espèce humaine, soit à stigmatiser, comme une unité indifférenciée, un groupe proclamé naturel (les femmes, ou les Noirs)<sup>44</sup>.

Il faut donc l'admettre: les grands partages n'ont plus lieu d'être. Même si on laisse en suspens la question du mode de constitution d'un collectif, nous nous trouvons « par delà nature et culture » dans un « continuum » (pour reprendre le mot de Philippe Descola)<sup>45</sup> d'humains et de non humains. Qui dit continuité ne dit pas homogénéité, ne serait-ce qu'au niveau du langage: ces humains et ces non humains peuvent être désignés avec des mots empruntés au vocabulaire de la nature, ou de la technique (des causes, des effets...) comme à celui de la politique et du sens. Il n'y a rien là de bien nouveau. Que le langage politique emprunte à celui de la nature et de la technique est une pratique aussi ancienne que la philosophie politique<sup>46</sup> (et le mouvement inverse, qui qualifie des éléments naturels, avec un vocabulaire social est tout aussi fréquent: on parle de « communauté biotique » par exemple) Mais il s'agit alors de métaphores, si l'on entend par métaphore la figure de style qui permet un transport de sens d'un domaine à l'autre, sans pour autant abolir la séparation des domaines (sinon ce ne serait plus une métaphore). A partir du moment où est abolie la séparation entre nature et culture (ou nature et société) les métaphores naturalistes cessent-elles d'être des métaphores? La question mérite d'être posée à propos de la biopolitique ou du biopouvoir.

Lorsque Sartre, dans *L'Existentialisme est un humanisme*, pose que « l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il fait de lui-même », que c'est là « le premier principe de l'existentialisme »<sup>47</sup>, il veut mettre l'accent sur la liberté humaine, rejeter toute définition de l'homme à partir d'un donné (essence ou nature). Sans doute le « faire » appartient-il au vocabulaire de la technique, mais il reste, pour Sartre, une métaphore: rien n'indique que Sartre assimile la façon dont l'homme se « fait » être à une fabrication technique. La séparation entre l'homme et la

---

<sup>44</sup> Elsa Dorlin, *La matrice de la race, généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, Paris, La Découverte, 2006.

<sup>45</sup> Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

<sup>46</sup> Jean-François Pradeau, *Platon et la cité*, Paris PUF, 1997.

<sup>47</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1944, p. 22.

nature d'une part, entre l'homme et ses objets techniques, de l'autre, fait partie des présupposés jamais mis en question de l'existentialisme sartrien. Tout change lorsque cette fabrication devient concevable, lorsque l'emprise technique ne porte pas seulement sur la nature « hors de nous » mais aussi sur la nature « en nous » (pour parler comme Jonas), quand « sous le nom de 'nature', il faut compter aussi tous les constituants du sujet humain: son système nerveux, son code génétique, son computer cortical, ses capteurs visuels, auditifs, ses systèmes de communication, notamment linguistiques, et ses organisations de vie en groupe, etc... »<sup>48</sup>. Fabriquer l'humain, alors, n'est plus seulement une métaphore, l'« anthropotechnie »<sup>49</sup> est à l'ordre du jour. Dans ces conditions, l'idée de biopouvoir ou de biopolitique désigne sans doute un mode de gestion des sociétés humaines, ce qui renvoie à la philosophie politique (le numéro d'une revue consacrée à « La fabrication de l'humain » comprend ainsi un article se demandant « si le concept de biopolitique... permet de rendre compte de la solidarité profonde entre démocratie et totalitarisme »<sup>50</sup>). Mais il désigne tout aussi bien la fabrique de l'humain, prise au sens propre, par les biotechnologies (dans le même numéro, Gilbert Hottois s'interroge sur les résistances à l'« anthropotechnie » et s'en étonne: si nous en avons le pouvoir, pourquoi pas? Pourquoi devrions-nous penser que, chez l'homme, seul ce qui relève du symbolique, est accessible à la manipulation?<sup>51</sup>). Notre pouvoir technique sur nous-mêmes est-il la forme actuelle de la biopolitique? Le projet « post-humaniste » qui accompagne le développement des nanotechnologies et de leur convergence avec la biologie, les sciences de l'information,

<sup>48</sup> Jean-François Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, éditions Galilée, 1988, p. 35.

<sup>49</sup> Jérôme Goffette, *Naissance de l'anthropotechnie, De la médecine au modelage de l'humain*, Paris, Vrin, 2006.

<sup>50</sup> Martine Lebovici, Biopolitique et compréhension du totalitarisme, Foucault, Agamben, Arendt » in *La fabrication de l'humain, Techniques et politiques de la vie et de la mort*, Volume 1, *Tumultes*, n° 25, octobre 2005, p. 23-45.

<sup>51</sup> Gilbert Hottois, De l'anthropologie à l'anthropotechnie, in *La fabrication de l'humain, Techniques et politiques de la vie et de la mort*, Volume 1, *Tumultes*, n° 25, octobre 2005, p.49-64. On peut certainement trouver, dans l'idée foucauldienne de biopouvoir, une justification des ambitions, transformatrices ou amélioratrices, des biotechnologies. Voir par exemple, Paul Rabinow, *Essays on the Anthropology of Reason*, Princeton U. P., 1996, chapter 5, « Artificiality and Enlightenment : From Sociobiology to biosociality », p. 91-111.

et les sciences cognitives, projet qui envisage de faire de l'homme « l'ingénieur de l'évolution » relève-t-il de la biopolitique?<sup>52</sup> Ce biopouvoir naturalisé ne rend-il pas toute démocratie technique illusoire?

Cette étude d'un biopouvoir, d'un pouvoir technique sur le vivant qui inclut l'homme, ne se présente pas de la même façon selon que l'on prend comme axe de lecture la nature, ou la vie. Prendre l'axe de la nature, c'est suivre la ligne continue qui mène à l'artificialisation et fait retour vers la nature. Comme l'écrit Gilbert Hottois, du point de vue de la technoscience, d'une science qui ne se contente pas d'interpréter ce qui est, mais qui crée des êtres, « 'technicisation ou opérationnalisation' et 'naturalisation' sont des aspects complémentaires d'un même processus. »<sup>53</sup>. Si les machines sont naturelles, c'est que la nature est conçue comme une machine; mécanisation et naturalisation de l'esprit sont synonymes puisque l'esprit, comme l'intelligence artificielle, s'entendent comme des machines (des algorithmes)<sup>54</sup>. En posant d'abord l'artificialisation, puis en y retrouvant la nature, il est possible, à la fois, de poser l'homme comme fabricant, comme créateur, même, (à l'égal de Dieu) et d'en faire un être naturel, pris dans l'évolution. Peter Sloterdijk, dans *La domestication de l'être*, présente d'abord l'homme, parce que c'est un être technique, dans sa différence radicale avec les animaux (il s'inscrit à la suite de Heidegger dans le refus de voir l'homme comme un animal raisonnable); puis, après avoir effacé toute séparation entre nature et culture, il pose que cette technique est la nature même en train de s'explorer: « tout ce qui survient sur le front technique a désormais des conséquences sur la compréhension de l'être humain par soi-même »<sup>55</sup>.

On peut se scandaliser de cette démesure qui égale l'homme à Dieu, on peut s'inquiéter de cette métaphore de « l'élevage humain » et

<sup>52</sup> Voir J.-P. Dupuy, Living with uncertainty: Toward a normative assessment of nanotechnology. *Technè*, 8, n° 2 (joint issue with Hylé), p. 4-25.

<sup>53</sup> Gilbert Hottois, La technoscience: de l'origine du mot à son usage actuel, in *Regards sur les technosciences*, Jean-Yves Goffi (dir.), Paris, Vrin, 2006, p. 24, note 4.

<sup>54</sup> Jean-Pierre Dupuy, *The Mechanization of the Mind: On the Origins of Cognitive Science*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

<sup>55</sup> Peter Sloterdijk, *La domestication de l'être*, trad. fr., Paris, Fayard, Mille et une nuits, 2000, p. 84.

y voir l'annonce d'un nouvel eugénisme<sup>56</sup>. On peut faire remarquer que, dans ce grand écart de Dieu et de la nature, l'homme disparaît. Et, ajouterai-je, avec l'homme, c'est aussi la vie qui disparaît, et toute relation possible entre humains et non humains. C'est pourquoi, aborder les questions de biopouvoir en suivant l'axe de la vie, conduit à des conclusions très différentes de celles auxquelles on parvient en suivant l'axe de la nature.

A la différence de l'idée de nature que la science moderne (celle de Descartes, Galilée, Newton) neutralise moralement en la vidant de toute finalité, la vie continue à s'appréhender, avec la biologie moderne, comme créatrice de normes; sans doute ces normes ne sont-elles pas assimilables à des normes morales, ou sociales, mais c'est une comparaison que l'on peut aborder<sup>57</sup>. Ajoutons à cela que, à la différence de la nature, qui, au moins depuis la modernité, s'appréhende dans des paires de contraires où elle est opposée à l'humain (nature/culture, nature/artefact, objet/sujet), la vie permet de passer de façon continue du non-humain à l'humain, et retour. L'expression wittgensteinienne de « formes de vie » dans l'interprétation qu'en donne Stanley Cavell quand il choisit de mettre l'accent non pas sur les *formes* mais sur la *vie*<sup>58</sup>, indique une forme de naturalisation de l'existence humaine qui ne se comprend pas comme une artificialisation.

La biologie moléculaire, lorsqu'elle considère un gène comme de la « matière vivante » efface la différence entre l'inerte et le vivant. Les nanotechnologies effectuent cette réduction: au niveau moléculaire, où elles opèrent, il n'y a pas lieu de faire de différence entre les molécules. La réduction du vivant à l'inerte peut être envisagée comme une naturalisation, qui passe par une artificialisation. Refuser ce réductionnisme, c'est se tourner du côté de la complexité qui ne se réduit pas à une détermination unique, mais où se tissent des réseaux

---

<sup>56</sup> Jürgen Habermas, *L'avenir de la nature humaine, Vers un eugénisme libéral?* trad. fr., Paris, Gallimard, 2002.

<sup>57</sup> Voir les travaux de Georges Canguilhem et la lecture qu'en fait Anne Fagot-Largeault dans *Normativité naturelle et normativité sociale*, in Jean-Pierre Changeux (dir.), *Fondements naturels de l'éthique*, Paris, Odile Jacob, 1993.

<sup>58</sup> Stanley Cavell, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable, de Wittgenstein à Emerson*, trad. Sandra Laugier, Combas, Editions de l'Éclat, 1991, p. 47, et *Les voix de la raison*, trad. S. Laugier et N. Balso, p. 140.



de passage. C'est aller de la vie à l'histoire de la vie (biographie), d'une vie qu'on saisit dans son unité, ou son intégrité, celle de la personne, pour les humains, celle de l'espèce, ou des populations, pour l'ensemble du vivant. C'est saisir l'étrange proximité entre les hommes et les animaux avec qui, quoi qu'en dise Wittgenstein (dans la remarque souvent citée, « si les lions parlaient, nous ne les comprendrions pas »), nous avons des échanges et une communication, et avec qui nous avons toujours formé des communautés mixtes<sup>59</sup>.

C'est pourquoi il nous semble que, si l'on envisage le biopouvoir en rapport à une idée non réductionniste du vivant, il est possible d'échapper à la naturalisation de ce pouvoir, et d'affirmer qu'il y a une politique des collectifs d'humains et de non humains.

---

<sup>59</sup> Ces points sont développés dans Catherine et Raphaël Larrère, Actualité de l'animal-machine, *Les Temps Modernes*, mars-juin 2005, n° 630-631, p. 143-163.



# Les Apories du Pouvoir Constituant

Gaetano Rametta

## 1.

Dans la pensée politique italienne, la problématique du pouvoir constituant a trouvé un rôle central neuf depuis une quinzaine d'années, grâce au livre d'A. Negri, *Il potere costituente* [*Le pouvoir constituant*]. Nous ne souhaitons pas, dans notre présente intervention, discuter les thèses de cet auteur, mais concentrer notre attention sur quelques difficultés intrinsèques du concept. Il s'agira de montrer comment, d'une part, on tente de formuler, à l'intérieur de la philosophie politique moderne, le problème de l'origine de l'ordre politique, au moyen du pouvoir constituant. D'autre part, il s'agira de montrer comment ce qui, au sein du pouvoir constituant, se décline dans les termes de genèse ou de source originaire de l'arrangement institutionnel d'un État aboutit en effet projectif de ce dernier en tant qu'il est un ordre constitué. Une instance de participation collective en mesure de produire de l'ordre politique, serait contenue, en somme, au sein du pouvoir constituant d'une part, et d'autre part, une instance de ce genre trouverait dans la modalité même de sa conceptualisation son inscription préliminaire au sein de l'ordre constitutionnel institué, ordre qui produit la dépolitisation du concept et qui vide les instances protagonistes et la créativité politique qu'il devrait lui-même sauvegarder et renfermer en lui.

Si on veut, c'est là l'aporie métaphysique du fondement et de l'origine, qui trouve dans le concept de pouvoir constituant sa déclinaison ponctuelle en politique. C'est la logique du « Futur antérieur » que Jacques Derrida a si bien décrite dans des travaux comme *Otobiographies* ou *Politiques de l'amitié*, quoiqu'ils remontent à des pé-

riodes différentes. Il s'agit par conséquent du fait qu'une multitude d'hommes cherche et trouve une communauté d'action qui détruit et recrée un ordre politique. À l'ère moderne, une expérience de ce genre se manifeste de manière paradigmatique dans les expériences des révolutions américaine et française. Nonobstant leurs différences bien connues, ces dernières mettent en évidence un trait commun propre à la structure temporelle de leur conceptualisation, en d'autres termes, le caractère projectif de la temporalisation que la logique du « Futur antérieur » imprime sur l'expérience qui produit l'ordre.

Derrida s'arrête sur la « signature » qui scelle l'acte de naissance de la Confédération américaine, et il montre comment le document ne peut prendre de validité constitutionnelle qu'en présupposant, dès le début de sa lecture, la signature « autorielle » considérée dans sa valeur représentative; mais cette signature « autorielle » ne peut, à son tour, fonctionner de manière performative que parce qu'elle est scellée à la fin du document même qui la présuppose.

Maintenant, dans cette formule, Derrida, à notre avis, découvre l'aporie intrinsèque à la notion de pouvoir constituant. Il s'agit en fait de la même logique du futur antérieur, dans laquelle la multitude qui opère de manière politique, est comprise, d'une part, comme sujet de l'action et comme mouvement constituant, c'est-à-dire orientée de manière uni-directionnelle vers la création d'un ordre partagé. Toutefois, et d'autre part, elle ne peut démontrer qu'elle est un sujet constituant de ce genre qu'à partir du moment où l'ordre a été produit. C'est en imaginant ce dernier comme déjà accompli qu'à la fin des fins, la multitude peut être « mise en forme », à travers la catégorie de pouvoir constituant. Elle ne peut se conceptualiser dans ces termes que sur la base d'un mouvement de projection qui est inséparablement unique et dédoublé – dédoublé *parce qu'il est* unique et unitaire. La pensée temporalise l'expérience de la « puissance » constituante de la multitude, dans le moment même où elle la reconduit à l'*unité du sujet collectif* au travers d'une temporalisation en apparence – *mais seulement en apparence* – divergente de ses dimensions temporelles. La multitude se comprend comme puissance en rapport à la dynamique d'un mouvement de temporalisation qui produit un ordre se déployant dans le futur, et qui s'étend *en tant que futur*. Mais ce mouvement de déploiement et de genèse du futur qu'on pense du tout immanent à la productivité politico-matérielle de la multitude, au travers de la

réaction de ses propres effets *au début* du processus, ce mouvement imprime le sceau de la continuité et de l'unité – *en d'autres termes, de la durée* – à tout le processus. Précisément à travers le caractère divergent de la temporalisation opérée dans le « Futur antérieur », la multitude et sa « puissance » se trouvent reconduites à l'horizon formel et unitaire du sujet moderne, au double sens métaphysique (ce pourquoi il devient un auteur responsable d'actions) et politique (au sens où la pluralité, l'événement, la différence se trouvent reconduites à un horizon de type *formel* et unitaire, qui est fonctionnel pour un dispositif téléologique, et avec lequel il se trouve déjà pris dans les mailles du filet de la représentation et de ses mécanismes uniformisateurs).

Il s'agit alors de comprendre si on peut considérer l'aporie du futur antérieur, en tant qu'elle est conceptualisée dans la formule du pouvoir constituant, comme productrice en relation à la crise historico-conceptuelle de la démocratie à l'ère contemporaine, ou bien si elle-même serait conduite à une crise irréversible en même temps que l'arrangement tout entier qui a modelé, au cours de ces derniers siècles, l'imaginaire de la science politique et l'architecture institutionnelle de l'Occident. D'une part, à notre avis, l'aporie du futur antérieur manifeste une impasse de la conceptualité politique; elle manifeste en somme une tentative pour penser la temporalité de l'agir politique collectif selon des modalités qui se voudraient incompatibles avec le nivellement chronologique opéré par le sujet moderne, et qui apparaissent, au contraire, encore dominées par un phantasme de réalisation dans le présent.

C'est, en d'autres termes, une *pensée de la durée* qui essaie, dans le futur antérieur, de se soustraire au primat d'un temps homogène qui est imposé par les arrangements de la domination, mais qui le reproduit en réalité, en l'étendant sur le plan dynamique d'un présent qui veut s'articuler, en même temps, en puissance de déploiement horizontal, d'ordre génético-spatial de l'expérience commune. Le pouvoir constituant serait ainsi la transcription, en termes politico-juridiques, d'une métaphysique de la durée qui cache difficilement ses matrices de type vitaliste.

En termes philosophico-politiques plus strictes, mais étroitement liés à la problématique temporelle du futur antérieur, le pouvoir constituant se trouve impliqué de manière constitutive dans la logique

de la représentation et dans une métaphysique de la subjectivité qui ne sort pas du cadre philosophico-politique de la pensée moderne. Mais, en vue d'illustrer ce point, qu'on m'accorde encore une fois de faire référence au débat le plus récent qui s'est ouvert sur ces questions en Italie.

## 2.

Là, la question du sujet est liée étroitement à la critique de la démocratie politique au sens développé dans les contributions au volume récemment publié par l'agence *Manifestolibri* concernant *Guerra e democrazia* [*Guerre et démocratie*], et en particulier dans l'introduction due à Mario Tronti. Dans les débats de ces quinze dernières années, au sein de la gauche parlementaire, et extra-parlementaire, la question du sujet a été, on le sait bien, étroitement liée à une conception matérialiste de la *puissance* qui trouve sa référence privilégiée dans la pensée de Spinoza interprétée comme une ontologie de la *multitude*. De là, comme cela a émergé dans l'intervention de Toni Negri présentée dans le volume mentionné ci-dessus, la tentative de délier la conception de la subjectivité du primat du sujet individuel, ainsi que la tentative, en sens inverse, de penser positivement un court-circuit entre des pratiques historiquement déterminées de *subjectivation* et un mouvement de *relations productives* en expansion reliant des *singularités* qui ne sont pas présupposées au dynamisme de leur déploiement collectif, mais qui ne se posent et ne se développent qu'à l'intérieur de leur devenir, et qui lui sont contemporaines.

Cela devrait permettre d'articuler une conception diverse et une pratique différente de la démocratie, à laquelle on attribue l'appellation d'« absolue », sur la vogue, toujours, de suggestions spinozistes, pour la distinguer de la démocratie en vigueur dans l'histoire et exténuée dans la politique courante: démocratie qui, pour reprendre l'expression de Tronti, trouve la sanction de son « affaiblissement » sans retour dans le moment même où elle célèbre son plein accomplissement.

D'un côté, nous aurons à constater une parabole, qui a été ouverte par la philosophie du jurnaturalisme moderne et qui a été incorporée aux constitutions des États post-révolutionnaires, parabole

qui fait coïncider « démocratie » et démocratie « parlementaire-représentative » et qui épuise tout potentiel contenu dans le concept en dissolvant définitivement l'Etat de l'époque moderne dans ce que Tronti définit comme la « société bourgeoise ». D'un autre côté, au contraire, nous aurons à montrer comment, au sein du cadre désormais toujours plus formalisé dans le sens médiatique et rituel de la lutte politique « institutionnelle », est en train de mûrir et serait déjà à l'œuvre le mouvement « constituant » d'un ordre nouveau propre à la démocratie « absolue », mouvement destiné à subvertir de l'intérieur, et qui serait même déjà opérant dans cette subversion, le pouvoir souverain incorporé au sein de l'État parlementaire et de la représentation « démocratique ».

Maintenant, quelle est la limite d'une pensée de la puissance qui se décline selon la vision qui vient d'être exposée? Selon moi, elle consiste précisément dans le fait de prévoir des passages construits de manière trop linéaire entre le plan de l'ontologie et celui de la politique. La puissance de la multitude s'entend de manière indissoluble comme puissance d'agir et puissance de penser, la puissance d'agir étant entendue comme capacité de construction de l'ordre. Mais ici, le problème qui se trouve sous-entendu est celui de la direction politique, laquelle a été le thème crucial de la construction du parti dans la tradition du marxisme. Qui prend la parole, et comment, au sein de la multitude et pour la multitude? Ou bien l'on se retrouve capturé dans le cercle de la représentation à laquelle le pouvoir constituant donne lieu de manière structurelle; ou bien, au contraire, nous sommes de nouveau renvoyés à la spontanéité d'une durée qui devrait se déployer en termes de capacité plastico-formatrice de manière vitaliste: l'ontologie de la multitude masquera alors difficilement le renvoi à une pensée qui est encore au fond organiciste et spontanéiste, à une métaphysique du corps organique qui est transférée sur la multitude qu'on imagine comme étant spontanément productrice de formes, d'institutions et d'ordre. En somme, à partir du corps différentiel et sans organes des *Mille plateaux* deleuzien, nous retournerions, par des chemins de traverse, vers une métaphysique de la spontanéité du corps politique de la multitude comme organisme qui se donne des normes à lui-même de manière vitaliste, et qui est, pour cela, articulé de manière structurelle en une multiplicité d'organes.

### 3.

Mais la puissance de la multitude, disions-nous, se comprend aussi de manière indissoluble comme puissance de penser: et, ici, un thème de réflexion fondamental a été représenté par la thématique marxienne du *general intellect*. Mais qu'en est-il quant au rapport entre savoir et pouvoir dans cette théorie? Qu'en est-il quant à l'exercice de la pensée comme expérience partagée de la part d'une pluralité de singularités pensantes?

Je présente tout de suite un exemple que je tire délibérément de la philosophie classique allemande, précisément parce qu'il me semble qu'il s'y trouve des ressources qui n'ont pas encore toutes été explorées. Un des concepts majeurs dans la dernière phase d'élaboration de la philosophie de Fichte est précisément celui de « puissance » qu'il ne comprend ni comme pure possibilité, ni comme simple tendance destinée à demeurer inopérante. Ce qu'il tente de penser, c'est un ensemble de « capacités » (*Vermögen*, au singulier) qui se déploient en acte spécifique au sein de l'ensemble des *relations* historiquement concrètes qui *instituent* les sujets *de manière originaire*. En d'autres termes, déjà dans la pensée de ce qu'on appelle « idéalisme », ces derniers ne sont pas pré-supposés par les relations qui trouveraient en eux leur propre fondement, mais ils ne peuvent, bien au contraire, s'instituer qu'à l'intérieur d'une multiplicité de processus de « subjectivation » qui trouvent précisément leur « lieu commun » dans le partage, par différence et participation, d'une même « puissance », d'un même *Vermögen*.

Certes, l'expression première de la puissance n'est pas, pour Fichte, la production sociale, mais la « vie » conçue de manière univoque (l'être comme *unum et singulum* [en latin dans le texte, *ndt*]), partagée par les singularités dans l'acte de participer à une expérience de « pensée ». C'est la puissance du penser qui instaure la communauté de manière originaire. Cette dernière ne s'institue que dans le partage d'une *pratique*, d'un *exercice* qui désigne certainement la mise en commun d'une « puissance » unique et comprise de manière univoque; cependant, cette puissance se décline justement avant tout comme « pensée », genèse transcendante, philosophie.

Il est évident que s'exprime ici, si on veut, une limite constitutive de l'idéalisme. Il existe toujours, en fait, le risque consistant à imaginer



le sujet comme « individu » qui résulte de la simple « division » depuis une unité originaire, qui est peut-être supposée en un sens théologique ou spiritualiste. Mais une interprétation de ce genre, qui pourrait toutefois trouver quelque appui dans les textes de Fichte, perdrait précisément le caractère spécifique de la prestation *transcendantale* qui voit dans la pensée l'exercice *qui exprime une puissance* mise en commun, qui n'est finalement rien d'autre que la vie dans l'infinité de ses productions. En somme, ce n'est certainement pas par hasard que, parmi le peu de philosophes qu'il cite dans son dernier texte, à côté de Maine de Biran et du jeune Sartre, Deleuze place justement le dernier Fichte et sa conception du *Leben*...

#### 4.

Maintenant, quel est l'apport d'une perspective comme celle ébauchée ici à la pensée de la puissance? Selon moi, il consiste précisément dans le fait d'empêcher des passages qui soient construits de manière trop linéaire entre le plan de l'ontologie et celui de la politique. Si la puissance est indissolublement puissance de penser, cela signifie qu'il y a, pour ainsi dire, au cœur de l'expérience, une matrice différentielle qui empêche par principe l'ordre des expériences diverses de subjectivation selon une scansion de nature homogène et linéaire, et qui, en somme, empêche que philosophie, politique et ontologie ne s'écrasent l'une sur l'autre. Sur ce point, il apparaît tout à fait difficile de négliger les rechutes sur le plan de la pensée politique.

En fait, d'un côté, transposer le discours sur la puissance immédiatement du plan ontologique au plan politique devient très compliqué, non pas au sens où la politique ne serait pas (ou ne devrait pas être) expression de la pensée et de la puissance, mais au sens où elle ne l'est pas (et que, du point de vue conceptuel, peut-être qu'elle ne *peut* pas l'être) selon les mêmes modalités, selon les mêmes articulations catégorielles que celles qui dominent sur le plan de l'ontologie. Le discours de la philosophie, en politique, est même le fait de prendre acte d'une coupure qui reconnaît à l'expérience de la politique un plan conjoint à, mais irréductible à celui métaphysico-expressif de la puissance de penser. Pouvoir penser, ce n'est pas en

même temps pouvoir agir au sens politique, et ce n'est pas non plus pouvoir agir selon les modalités dont je fais usage quand je pense, quand nous pensons.

Vice-versa, il est légitime de se demander si l'écrasement réciproque entre politique et ontologie ne serait pas exactement ce qui, loin de rompre le processus de valorisation du capital, en est au contraire le résultat en tant que produit et effet nécessaires – en termes de philosophie politique, si nous ne nous trouvons pas à l'intérieur d'une continuation de la théologie politique « par d'autres moyens ». Par cela, nous entendons dire quelque chose qui va peut-être au-delà de la notion même de « théologie politique » au sens que Schmitt donne au terme, mais quelque chose qui vient impliquer l'événement tout entier du sujet moderne au sens où ce dernier se trouve hériter des fonctions créatrices du savoir et de l'ordre qui étaient spécifiques au dieu judéo-chrétien, et où il devient subjectivité constituante d'abord au sens rationaliste, et ensuite au sens transcendantal. La multitude se trouverait devoir hériter des fonctions du pouvoir constituant; celui-là est, à son tour, en tant qu'il concrétise la métaphysique moderne du sujet et de la volonté libre du point de vue politico-juridique, la forme qui absorbe, et qui relance dans la pensée politique, la fonction autocentrée et identitaire de la subjectivité et de ses « facultés », de ses « organes », et ainsi de suite.

À partir de là, on ne peut pas pas s'interroger sur la consistance logique d'une catégorie comme celle de démocratie « absolue ». Il est vrai que les mots peuvent prendre les strates sémantiques les plus riches et les plus diverses, mais cela est-il aussi vrai même pour les *concepts*? Si « démocratie » est un concept lié aux notions modernes de « pouvoir constituant », de représentation, de souveraineté en tant qu'expression de l'unité politique et en tant que monopole de la violence légitime, la démocratie « absolue » ne risque-t-elle pas de reproduire toutes les apories du concept de la démocratie moderne, aggravées du fait de l'écrasement du plan de l'ontologie sur celui de la politique, de celui de la pensée sur celui de l'agir politique et de sa réalité? Aggravées, justement, parce qu'elles ne sont pas tant déployées sur un plan de radicale immanence que précisément, parce qu'à l'intérieur de ce plan, un nouveau niveau de transcendance se reproduit, constitué par la multitude en tant que puissance « constituante », et de ce fait même, « mise en forme » encore une

fois en termes de subjectivité « créatrice », productrice, qui se développe organiquement à partir d'une instance d'autonomie, d'autodétermination, et ainsi de suite, impossible à supprimer.

En somme, il s'agit peut-être de penser une articulation entre « puissances » mutuellement irréductibles qui ne peuvent pas être déduites de manière linéaire l'une de l'autre, et il s'agit, d'autre part, de prendre en charge la *spécificité* de l'expérience politique dans sa relation inséparable (et aussi dans son écart irréductible) non seulement à l'égard du discours philosophico-politique *moderne*, mais encore à l'égard de l'exercice de la pensée *tout court* en termes de philosophie et de création conceptuelle.

D'un autre côté, même l'hypothèse d'un « devenir-véritable » du concept de démocratie dans les « systèmes démocratiques contemporains », hypothèse présente dans l'intervention mentionnée ci-dessus de Tronti, suscite ultérieurement une question si on la lit dans les termes de l'affirmation de la société bourgeoise, au plan historique « global ». La notion de société n'est-elle pas elle-même sans doute indissolublement liée à la forme de l'État représentatif-constitutionnel, c'est-à-dire « démocratique » au sens moderne? Par conséquent, ne risque-t-elle pas, si elle est utilisée en tant que diagnostic de la crise actuelle, de nous rejeter parmi ces paradigmes que, à grand-peine, nous tentons de dépasser, et que nous tentons de penser à nouveaux frais selon des modalités dont elle ne se trouve pas prisonnière? Le « devenir-véritable » de la démocratie pourrait alors se lire, non seulement comme l'épuisement de la parabole toute entière de l'histoire conceptuelle et constitutionnelle moderne, mais encore, de manière nécessaire, comme la dissolution de ce qui était précisément appelé, au sein du scénario philosophico-politique moderne, « société » et société « bourgeoise ».

## 5.

Et c'est en nous maintenant à cette hauteur que nous voudrions conclure notre communication. La situation qui conduit à la crise actuelle, probablement irréversible, de l'événement historico-constitutionnelle de l'État moderne et de sa souveraineté, en tant que forme conceptuelle et institutionnelle d'expression et de réalisation

de l'unité politique, c'est également l'accomplissement d'une parabole qui a compté parmi ses concepts majeurs, le concept de « pouvoir constituant ». L'implication du pouvoir constituant dans la construction de l'État moderne représentatif signe donc, en même temps que le déclin de celui-ci, le déclin irréversible de celui-là. Mais quels sont les effets que comporte l'explosion du pouvoir constituant? Je crois qu'il ne serait pas hasardeux de mettre en évidence dans la crise du pouvoir constituant l'une des matrices qui conduisent à l'affirmation du paradigme de la bio-politique, qui fera l'objet de la prochaine communication.

Le pouvoir constituant permettait de mettre en forme des forces entraînant, à tour de rôle, au sein d'une pluralité d'hommes, d'intérêts, d'institutions plus ou moins consolidées. Il permettait ainsi de projeter sur le corps social tout entier le phantasme universaliste qui a été conceptualisé au travers de l'idée de *nation*, et qui en même temps était lourd de contenus concrets du point de vue historique, culturel, linguistique. Il permettait le fonctionnement d'un jeu double, qui activait et qui neutralisait en même temps l'antagonisme politique des « masses ».

Les procédures de colonisation de l'imaginaire ont été très bien mises en évidence dans le livre, aujourd'hui devenu un classique, de Benedict Anderson sur les nations en tant que « communautés imaginées » – c'est-à-dire non pas tant comme fictives qu'en tant qu'elles opèrent effectivement en impliquant, dans leur acte de s'instituer, la production de symboles et la constitution-colonisation de la sphère symbolique et linguistique de l'imaginaire. C'est au travers de cela que nous avons la possibilité de donner concrétisation historique et force d'entraînement efficiente dans la réalité à la forme juridique du « peuple » comme pouvoir constituant. La nation devient la déclinaison déterminée, la *forme de subjectivation « imaginée » comme concrète historiquement* à partir de laquelle une communauté politique déterminée se trouve construite et représentée comme sujet collectif et, en même temps unitaire, de l'action.

Elle permet ainsi d'activer et d'impliquer des strates toujours plus larges de population autour du drapeau de l'intérêt national, de l'orgueil pour sa propre tradition culturelle, autour de la défense de frontières anciennes, ou sous prétexte de frontières nouvelles, et ainsi de suite. La nation devient, en somme, le symbole politique principal

pour l'intégration et le dressage disciplinaire des « masses » de la part de l'État. En même temps, la notion de « pouvoir constituant » remplit les fonctions de suspendre et de neutraliser l'antagonisme des masses elles-mêmes. Cela permet par conséquent de mettre en forme, d'opérer la *reductio ad unum* indispensable pour penser le caractère concrètement disparate de l'agir et des styles de vie de la « communauté nationale » au sein de la forme juridique, qui est à son tour essentielle à la construction de l'ordre constitutionnel au sens de l'État moderne et de son unité politique. Ainsi, la nation, une fois capturée par la figure (et par le phantasme) du « pouvoir constituant », une fois devenue « peuple souverain », la nation se trouve absorbée dans le système de la démocratie représentative. Le « peuple », en tant que source originaire et en même temps en tant que résultat artificiel de l'ordre, se trouve dépolitisée au travers du dispositif électoral de construction de la représentation, selon la logique propre au « Futur antérieur », qu'on a esquissée ci-dessus. C'est là un mécanisme qu'on connaît trop bien pour le reprendre ici encore une fois.

Or, il nous semble qu'aujourd'hui la crise de l'État en tant que réalisation efficace de l'unité politique rejette de nouveau la nation *hors de sa propre forme*. Le phantasme d'une identité partagée de manière communautaire se délivre par conséquent des décombres de la fiction représentative. Mais cette fois, la nation se reproduit *en dehors et contre* la notion de « peuple » regardé comme pouvoir constituant. Nous avons là le phénomène déjà décrit par Balibar dans son recueil d'œuvres *Race, nation, classes. Les identités ambiguës*, c'est-à-dire la manière de se constituer d'une typologie du racisme culturaliste et « sans race » comme forme moderne de l'idéologie raciste et comme « supplément » essentiel de l'imagination nationale et nationaliste.

La nation revient, pourrions-nous dire, comme *revenant* qui développe la fonction de supplément surrogatoire à l'amoindrissement de la capacité de production de l'ordre juridique de la part de quelque sujet que l'on veuille qui soit créateur d'ordre et qui s'exprimait, dans sa prétention universaliste, dans le « peuple » conçu comme « volonté générale » et comme « pouvoir constituant ». La mise en crise de la souveraineté moderne en tant que forme étatique de l'unité politique surdétermine toutes les notions qui sont liées au domaine de la politique, en commençant par celles de conflit et de guerre. C'est ainsi que le thème national se trouve confronté à la possibilité d'une nouvelle

« racialisation », et que l'affrontement social court le risque de se trouver capturé dans les mailles du filet de la bio-politique et du bio-pouvoir. La disparition du pouvoir constituant rouvre, en somme, toute la problématique de l'agir collectif, dans une direction qui semble toujours plus au bord de tout précipiter dans une racialisation nouvelle de l'affrontement, dans une « guerre des races » généralisée au niveau mondial. Devant cette situation, il ne semble pas possible de prêter de grandes chances à la tentative de dépassement de l'horizon démocratique moderne en direction d'une pensée de la multitude et d'un « pouvoir constituant » rénové comme base pour actualiser l'idée spinoziste de « démocratie absolue ».

*traduit par  
Gilles Campagnolo (C.N.R.S.)*

# La Démocratie et les Procès de Déconstitutionnalisation

Adone Brandalise

Que l'idée de constitution puisse nous apparaître aujourd'hui, pour nous qui réfléchissons sur le destin et les formes de la politique, sous une lumière qui ne manque pas de nous rappeler celle d'un coucher de soleil, n'est point chose à nous étonner.

Car plusieurs analyses pointent, comme s'il s'agissait d'un phénomène déjà bien en route, la transition radicale à un «monde autre». Autre par rapport à celui que nous pouvons identifier, dans son déploiement historique (entre deuxième modernité et débris post-modernes), et dans son auto-interprétation apologétique (auto-interprétation qui ferait valoir sa capacité à mettre en jeu et à traiter une pluralité réelle, quoique intérieurement conflictuelle, de langues), sous le nom d'époque de la constitution.

En réalité il serait même trop facile d'indiquer, dans le panorama actuel des manifestations de l'ordre politique, une véritable prolifération de projets et de débats autour de la permanente validité des chartes constitutionnelles actuellement en vigueur.

Il serait tout aussi aisé d'indiquer plusieurs tentatives d'élaboration de nouvelles chartes, capables à l'occasion de tenir la route même dans le cas, si l'on peut s'exprimer ainsi, de phénomènes climatiques violents; je pense certainement aux phénomènes reconductibles aux nouvelles scènes mondialisées, mais, de manière plus générale, à la confrontation avec tous les modes du juridique et du politique qui sont impensables sans la mise en cause du rapport entre leur propre langage et leur logique, et le langage et la logique qui ont été abrités par la forme constitution.

De telles circonstances se prêteraient néanmoins, à bien y regarder, à une interprétation différente, qui prônerait leur intégration à une scène plus ample et articulée, où les différents ordres discursifs dans lesquels elles peuvent se décomposer pourraient être mis en relief et reconduits à une unité plus articulée, où leurs différents motifs seraient reconnus dans leurs interconnexions.

Ainsi, il serait peut-être possible d'effectuer une lecture plus adéquate à leur articulation réelle, car la saisie du paradoxe qu'elles manifestent serait possible: le lien si nécessaire à leur identification se montrerait alors dans son impuissance à révéler quoi que ce soit de la logique dont ils relèvent.

On s'aviserait alors que rien de tout ce qui se passe aujourd'hui sur le plateau de la politique, que ce soit au niveau étatique ou mondial (distinction de plus en plus dénuée de sens), n'a de forme que grâce à l'horizon constitutionnel. Cependant, l'insertion théorique des phénomènes politiques dans la *complexio* d'une constitution ne semble pas permettre leur effective compréhension.

C'est un peu comme si un alphabet, qui serait celui de la langue constitutionnelle la plus raffinée, ne pouvait aujourd'hui que prêter ses caractères, ou mieux ses idéogrammes, à une langue en grande partie nouvelle, une nouvelle langue sans système d'écriture propre.

La scène que je viens d'évoquer n'est en effet aujourd'hui pensable qu'en recourant à tout ce qui habite dans l'espace sémantique de la globalisation et s'y déplace. Ceci devient évident en particulier lorsqu'on porte attention à l'extrême difficulté d'élaboration à laquelle on s'expose si l'on tente une saisie et une interprétation des différents phénomènes politiques, sociaux, culturels, économiques dans le cadre d'un contexte étatique national singulier. L'effet de croisement disciplinaire, ou de débordement, signalé par la tendance des phénomènes complexes que l'on tente de saisir et de penser aujourd'hui, n'est en ce sens rien de plus que le fruit de la segmentation des outils mêmes (outils qui proviennent de l'arsenal conceptuel de l'ordre constitutionnel) avec lesquels nos pensées s'épuisent encore.

C'est en ce sens, et à partir d'un tel panorama, que l'on peut désigner ce qui intéresse aujourd'hui la forme constitution à l'aide du terme de déconstitutionnalisation.



Au moyen de ce terme, qui porte en soi le double caractère du processus qu'il prétend pointer (soit une difficulté de prononciation et en même temps une compréhension en un certain sens immédiate, quoique encore opaque), je voudrais nommer l'ensemble des situations qui se présentent en tant que développements de la forme constitutionnelle, mais qui ne peuvent pas être interprétés dans leur effective unité en tant que fonctions réelles de cette unité même.

En réalité, le véritable centre du processus de déconstitutionnalisation ne consiste pas en l'autonomisation des différents fragments du tissu constitutionnel. Il ne s'agit pas seulement, ni principalement, de la fuite de ces fragments en direction d'autres liens possibles, mais plutôt de la mise en question radicale des catégories politico-scientifiques de la modernité, par le biais desquelles la constitution n'a cessé jusqu'à aujourd'hui de garantir la capacité d'identification de ce qu'on appelle «politique». De ce point de vue, ce n'est pas un hasard si les résultats philosophiquement les plus mûrs que l'histoire conceptuelle a produits sont capables de nous fournir une reconstruction particulièrement lucide et cohérente du noyau dur qui opère à l'intérieur des structures conceptuelles et juridico-politiques de l'Etat moderne, mais qu'en même temps ils ne sont pas capables de nous éclairer sur ce qui arrive maintenant.

La politique et la pensée politique ont connu et connaissent des modalités qui s'écartent de ce noyau moderne. Un processus est aujourd'hui à l'œuvre, un processus qui montre comment les structures juridico-politiques modernes n'arrivent plus à passer sous silence tout ce qui se refuse à leur identification. La brillante analytique que ces résultats nous proposent, et leur impuissance à saisir le présent, ne sont donc rien d'autre que le reflet de l'épuisement des catégories conceptuelles à partir desquelles l'espace de la modernité s'est structuré.

J'ai parlé de modalités autres. Avec cette expression imparfaite, je voudrais indiquer qu'il ne s'agit pas de modèles alternatifs, qu'il ne s'agit pas de conceptions différentes, conceptions qui n'ont pas pu avoir une réalisation historique, je voudrais indiquer qu'il ne s'agit pas de visions différentes du monde.

Il s'agit plutôt d'une position différente de la pensée face au réel; non pas d'une pensée qui pense d'autres modèles, mais d'une autre pensée. Et ceci pour la raison que la pratique réelle de la pensée n'est

pas et ne peut pas être de penser de modèles. C'est parce que la pensée, en tant que pratique, n'est pas reductible à la production de modèles que cette acception de la pensée, de la nouvelle pratique dont on a aujourd'hui tant besoin, déborde l'espace de la science politique.

La machine logique du jusnaturalisme descend sur les traditions pré-modernes, les déconstruit et les assemble à nouveau. Elle produit ainsi de nouvelles sémantiques et de nouvelles fonctions logiques, et elle le fait en installant dans un patrimoine de mots riche et stratifié la cohérence unitaire d'un cadre conceptuel.

De la même façon, la modernité établit les signes, les monuments, les couches sédimentaires de parole de ce qu'elle connaît comme des temps autres, et elle les identifie comme contenus de représentations qui en accueillent les images. Ainsi, elle décide de sa propre forme en décidant de leur forme et de leur physionomie car, en s'établissant, elle les re-codifie, et les prive de leur puissance propre.

Ce qu'il importe peut-être de souligner ici, c'est que c'est exactement dans le présent de la décision que s'établit et que réside la transaction grâce à laquelle le grand artifice mis en scène par l'implication réciproque de souveraineté, représentation et peuple représenté peut atteindre un consensus factuel à l'existence. Car c'est par ce biais que l'artifice moderne obtient de la part de toutes les formes de vie sur lesquelles il s'imprime la véritable effectivité d'un ordre politique.

Si j'ai parlé de transaction c'est parce que l'appareil catégoriel qui est structuré dans le contrat est appuyé d'un côté sur la destruction de tout ordre précédent et de chaque forme qui pourrait ambitionner à une résistance, à une rationalité propre, autonome et autosuffisante, mais de l'autre et en même temps cet appareil se voit obligé de déployer dans l'espace qu'il produit une complexité croissante, seule capable d'héberger, même si c'est à partir d'une autre logique, la réalité humaine qui lui préexiste et le déborde.

C'est paradoxalement lorsque la coïncidence entre peuple et souverain congédie le contrat social, que s'ouvre l'espace de réalisation concrète de la souveraineté populaire, espace qui voit le jour exactement grâce à la représentation. Mais c'est exactement lorsque se raidit et s'exaspère le geste totalisant de la représentation, lorsque l'assujettissement au commandement politique est enraciné dans la libre volonté des individus maintenant citoyens, lorsque les

citoyens deviennent leurs propres sujets, et pour cette raison sont appelés historiquement à la confrontation avec un pouvoir qui procède de la volonté générale, volonté qui est plus que jamais leur propre volonté, volonté qui les rend peuple et qui fonde leur propre capacité de vouloir, et qui en même temps ne coïncide pas avec leur idées et leurs désirs, c'est exactement dans un tel moment qui se manifeste la nécessité de la médiation constitutionnelle.

Car une des tâches décisives de la nouvelle dimension constitutionnelle, tâche qui s'offre comme la prestation essentielle de la forme-Etat, va être la conjugaison de l'affirmation de l'ordre en tant qu'unité du corps politique avec le gouvernement des formes et des dynamiques sociales concrètes.

C'est sans doute avec raison que la considération juridique du phénomène «constitution» nous présente d'abord la structure diversifiée de pouvoirs et d'organismes dotés chacun de leurs compétences, tout comme elle nous présente le système des garanties et des droits. Et bien sûr, la constitution opère des distinctions, elle distingue et elle s'occupe de chacun. Mais l'évolution de sa formalité est intrinsèquement marquée par son enracinement effectif dans sa dimension de processus: la constitution constitutionnalise.

Le thème des droits de l'homme, de l'homme en tant que citoyen, nous offre aujourd'hui le spectacle d'une demande paradoxale continûment adressé à l'Etat: il lui est demandé de s'occuper desdits droits et de les faire enfin respecter. C'est justement grâce à cette relation avec un sujet collectif supposé pouvoir que les acteurs toujours plus nombreux peuplant la scène de la *Verfassung* obtiennent leur forme subjective. Mais ce qui dans cette machinerie me paraît peut-être encore plus important vient de l'évolution de l'idée de citoyenneté, avec les implications constitutionnelles et les productions normatives qu'elle emporte avec soi.

Car si d'un côté on peut lire cette histoire comme une histoire de conquêtes civiles et d'instauration de patrimoines de valeurs, de l'autre il est difficile de ne pas y entrevoir le développement d'un processus de croissante absorption de l'individu dans un réseau de droits et obligations, et peut-être plus encore dans un réseau de prestations données et reçues. Ce sont ces dernières qui inscrivent tendanciellement son existence, toute son existence, à l'intérieur d'un continuum fonctionnel, où le protagoniste concret semble être

justement le réseau lui-même, le réseau au sein duquel les hommes se décomposent et se recomposent en raison des différents rôles qu'ils doivent jouer.

Or, la pensée qui veut prendre en charge la relation inter-humaine semble avoir aujourd'hui besoin d'accéder à une nouvelle position, plus que de s'approprier une nouvelle vision. Il s'agit en somme, comme nous le rappellent plusieurs expériences esthétiques et éthique récentes, de ce que l'on pourrait appeler la revendication subjectivante du regard. Revendication qu'il s'agit de faire valoir face à ce que l'on peut appeler une vision, où le regard s'épuise dans une rationalité en réalité déjà connue.

Mais ceci demande une nouvelle capacité, demande de savoir pointer sans tomber dans une fixation hypnotique le vide même d'où la science politique tire sa propre légalité, et demande aussi de savoir traverser le nouveau continuum en sachant le lire comme un croisement de transformations du droit, inédites ou traditionnelles, et de choses pour le moment encore sans nom.

J'ai dit qu'il est difficile de penser le concept de déconstitutionnalisation sans établir une relation directe avec celui de globalisation. J'ai aussi rappelé que la globalisation est une dynamique qui associe le franchissement irrespectueux des limites classiques de l'Etat et l'institution de nouvelles frontières, frontières extrêmement mobiles. Mais les frontières mises en question de par cette pratique ne sont pas en premier lieu les frontières physiques des Etats, mais plutôt les frontières de l'unité politique. Ceci est d'ailleurs partiellement reconnaissable dans les tentatives différentes et complémentaires des dernières années, tentatives visant à la reconstitution de la compétence de l'Etat-nation en tant que forme adéquate à la modulation politico-institutionnelle de la dynamique de la globalisation.

Il suffit de tourner le regard vers la tendance à la projection d'une image d'Etat somme toute assez traditionnelle sur des nouvelles entités territoriales à dimension réduite. S'appuyant sur des justifications théoriques qui utilisent les thèmes de l'autonomisme fédéraliste ou de la pleine souveraineté des petites patries, ce que l'on propose ainsi va plutôt en direction d'une conjonction paradoxale entre une supposée aspiration populaire à l'auto-conservation fantastique de formes identitaires rigides et fragiles, et l'assomption des effets positifs de la

spécialisation du local à l'intérieur d'une participation subalterne aux directives de la globalisation.

D'un point de vue institutionnel, il est sans doute difficile de s'imaginer un centre déplacé sur les bords, ou mieux de songer à l'importance tout à fait centrale des bords et des frontières. Il est difficile de penser des bords, des frontières et des limites érigés plus dans le but de connecter que de séparer, car c'est justement ainsi qu'est conçue aujourd'hui la médiation sociale, en guise de bordure, de moment d'un réseau.

Il peut néanmoins être inquiétant d'observer comment le réseau, qui comporte pourtant une pluralité et une interactivité indiscutables, soit perçu par ses différents constituants comme le porteur d'un commandement uni-directionnel.

Cette inquiétude est par ailleurs à la base de l'appel au respect de la souveraineté nationale et des formes convenues du rapport entre Etats de la part de ceux-là mêmes qui soutiennent la force émancipatrice et cosmopolitique de cette dynamique. Mais il est trop facile de saisir et d'indiquer simplement le paradoxe que contient cette attitude qui tente, il faut le dire, de contraster les formes dégradées du global, sans pointer la vraie difficulté: car ce sont exactement tous les concepts et les symboles qui appartiennent au lexique de la constitution qui participent à la production d'une telle scène.

Or, qu'est-ce que signifie finalement l'ensemble de ces mouvements à travers lesquels, si l'on peut s'exprimer ainsi, la constitution se couche sur le lit de Procuste de la globalisation? Il me semble que ce qui est mis en cause avant tout n'est pas autre chose que la capacité de production d'ordre de la part des figures conceptuelles et institutionnelles qui puisent au principe de l'unité politique, car la réalité qu'elles prétendaient filtrer paraît procéder de matrices qui sont incompatibles avec elles.

La mise en question de la figure du périmètre, cette figure d'unification, est en même temps la mise en question des frontières de l'Etat et de celles de l'individu, mise en question qui procède de l'apparition d'entités qui ne répondent pas au classement traditionnel. Ces entités semblent par ailleurs combiner une altérité affiché avec un ensemble de nouveautés qu'en réalité procèdent de ces outils traditionnels, même si ces derniers sont désormais enracinés dans un habitat qui n'est pas reconductible à une unité primitive.

Ce que l'analyse des formes concrètes de la globalisation nous révèle est l'importance des combinaisons atypiques de formes juridico-politiques plus que celle des facteurs économiques. Je pense en particulier à la progressive connexion entre des segments différents des administrations (toujours plus autonomes par rapport à leur cadre institutionnel originaire, et toujours plus liés à des chaînes d'intérêts organisés) et des secteurs qui appartiennent traditionnellement à la *Herrschaft*, et qui ont aujourd'hui tendance à faire jouer leur indépendance et leur aptitude à l'action.

Il serait d'ailleurs possible d'entrevoir en ce monde globalisé encore dépourvu d'une nouvelle théologie politique, la connexion toujours plus directe et dépourvue de médiation constitutionnelle entre *Verwaltung* et *Gewalt*, entre administration et force.

Comme il serait tout aussi possible, mais ceci nous conduirait trop loin, de saisir comment la dissolution de l'autosuffisance relative de l'Etat-nation est à l'origine d'une crispation du rapport entre la démocratie et le noyau volontariste de la souveraineté.

La démocratie devient ainsi, dans notre présent, ce qui est absolument indiscutable, ce qui, étant universellement voulu et désiré, peut ainsi permettre le rêve d'une stérilisation définitive d'une pratique extrêmement coûteuse, celle du vote, et donc l'émancipation des élites – appareils gouvernementaux ou *establishment* – du poids que comporte la relation avec une base électorale, anachronisme tout aussi évident que le lien entre le capital financier et des sites productifs trop humains.

Ce qui est déjà à l'œuvre n'est rien d'autre que la tendance à concevoir le gouvernement ou l'administration politique comme quelque chose qui est légitimé à procéder sur la base d'un mandat politique illimité, quelque chose qui ne peut supporter le conditionnement d'une règle, à partir de la revendication d'une nécessité de long cours ou, plus simplement, à partir de l'affirmation d'une évidence qui renvoie aux macro-tendances mondiales, qui commandent *de facto* aux pouvoirs.

Une pensée qui puisse franchir l'horizon de la constitution demande en premier lieu que l'on sache résister à l'imagination d'une pureté ontologique, pureté qui serait à opposer à tous ces lambeaux du tissu constitutionnel qui sont incorporés dans toute formation sociale.

Elle nous demande, en somme, de nous opposer à la tentation de reproduire à ce niveau une dispute tout à fait interne à la dialectique et

à la rhétorique de la dynamique constitutionnelle. Il s'agit aujourd'hui de ne pas penser à partir de l'opposition entre une dimension formelle (celle de l'Etat en tant qu'appareil et ordre juridique) et la société, une société imaginée comme quelque chose qui peut être isolé, quelque chose d'auto-consistant, au delà de la prise de la politique et du droit.





# Citoyenneté en Saturation.

## Notes pour une critique des droits

Mario Piccinini

Vers la fin des années 1980, Boris Kagarlitzky, un dissident russe dont la formation politique s'était faite au sein de la *New Left* anglaise, et qui, tout en continuant à vivre dans son pays, avait expérimenté les plaisirs des geôles brejnéviennes, s'interrogeait, un peu sournois, sur les pages de *Marxism Today*, la publication mensuelle du PC britannique – les deux, parti et revue, en cours de liquidation – sur les raisons de tout ce bavardage chez les camarades anglais à propos des droits et des droits humains. Peut-être, suggérait-il, faudrait-il en chercher les raisons dans une inhumanité spécifique caractérisant le scénario social britannique dans les années de l'irrésistible ascension de Mme Thatcher. L'observation de Kagarlitzky – entre surprise et ironie – était destinée à exercer une emprise durable.

Il y a une étroite liaison entre la mise en question brutale des différentes formes de *welfare state* et la nouvelle vitalité du discours des droits et des débats théoriques et politiques qui en organise la position aussi centrale qu'ambiguë. C'est un fait indubitable. Indubitable aussi est le fait qu'il faut bien fixer son regard à l'intérieur de cette connexion pour comprendre la bonne fortune et l'attention extraordinaire que la notion de citoyenneté a reçue dans les vingt-cinq dernières années – une véritable mobilisation catégorielle.

La citoyenneté, c'était habituellement affaire des juristes, une affaire presque exclusive, objet d'une considération technique, à la quelle elle avait été consignée de bon gré. Les sciences sociales et politiques, jusqu'aux années 1980, ne s'interrogeaient pas sur ce thème – à quelques rares exceptions près, comme Talcott Parsons et Reinhard

Bendix, deux sociologues qui n'avaient pas par hasard réfléchi longuement sur Max Weber. On peut affirmer sans crainte de contestation qu'au cours du siècle passé la citoyenneté n'a jamais eu une place intellectuellement significative. C'est seulement à partir des années 1980 que la citoyenneté commence à assumer un rôle de plus en plus considérable, en pénétrant le débat politique international. La césure des années 1980 est indéniable, un véritable éclat. Si William Kymlicka en 1994 pouvait déjà faire référence à une littérature vaste et croissante et proclamer "the return of the citizen", la citoyenneté ne présentait pas dans les décennies précédentes la même force d'impact. Dans les années 1970 encore, le texte destiné à dominer les débats de philosophie politique de cette période, *A theory of Justice* de John Rawls, n'offre aucun élément à propos. On peut ajouter que cette absence est encore plus notable dans les deux après-guerres du siècle, quand l'intervention directe sur le cycle économique s'est accompagnée de l'augmentation du rôle protecteur de l'Etat et du développement des mesures de sûreté dans cet ensemble dénommé « droits sociaux ». Plus généralement, dans les argumentations qui avaient accompagné la fixation d'objectifs comme le plein emploi, la mise à disposition de ressources énergétiques importantes et de services comme la santé ou les transports par chemin de fer, la connexion avec la citoyenneté restait implicite, tandis qu'autres éléments comme l'intérêt national ou la nécessité de donner une réponse à la revendication d'un *droit au travail* étaient beaucoup plus explicitement thématiques et revendiqués.

Il faut bien donc noter le caractère *réactif* de la fortune contemporaine de la citoyenneté et l'évaluer attentivement. Face à la destruction progressive des protections qui, à travers des dispositifs universalistes, garantissaient la socialisation des coûts de reproduction de la force de travail, la réaction, surtout dans les milieux intellectuels, a été celle de revendiquer un lien étroit entre l'appartenance effective à la communauté politique et une certaine qualité de vie (une *certaine* quantité d'égalité) garantie à chacun de ses membres. Ce lien s'exprimait en termes de droits: c'est-à-dire comme une dotation de capacités économiques et sociales dont le seuil pouvait être différemment défini, mais qui devait rester de toute façon irréductible et que le législateur devait reconnaître et garantir à chaque citoyen. Droits à défendre avant d'être des droits à promouvoir: la citoyenneté, c'est-à-dire l'appartenance, ne

pouvait pas être un élément simplement additionnel sans que sa nature même risque d'être mise en crise. Au contraire, ces garanties devaient être lues comme des droits qui, consolidés dans le temps, tendaient à intégrer les droits civils (ou de liberté) et les droits politiques inscrits dans les traditions ou dans les chartes constitutionnelles. Ces nouveaux droits – ces droits de nouveau type – étaient des éléments implicites dans ces traditions et ces constitutions dans leur développement historique, ou mieux dans la logique de leur développement, dans leur virtualité textuelle ou mieux dans leurs fondements qui n'étaient pas définitivement exprimés dans leur texte.

À l'intérieur d'une conception d'origine *libérale* on voulait donc affirmer une sorte de raison publique qui pouvait compenser les déséquilibres dramatiques causés par les dynamiques économiques et gouvernementales, en réintégrant de manière substantielle le lien social et en imposant des limitations indirectes à l'espace de l'agir marchand. Cela mettait au centre de la discussion l'identité même du libéralisme, en l'opposant aux choix de la dite révolution conservatrice thatcherienne ou reaganienne (*liberals*) ou en la redéfinissant de façon critique, tout en soulignant la dimension communautaire, à laquelle se rapportent les droits de citoyenneté (*communitarians*).

C'est dans ce contexte, surtout académique au début, que le langage des droits et celui de la citoyenneté se nouent dans une intrigue pas toujours facile à débrouiller. Même si, entre ceux qui se rangeaient ouvertement dans le camp de la défense de l'Etat-providence, il en était qui n'hésitaient pas à souligner la difficulté qu'il y avait à rendre compatibles les droits de libertés et les droits politiques classiques et les droits sociaux du vingtième siècle, en questionnant la nature de droits *strictu sensu* des derniers (en Italie, plus nettement que d'autres, Danilo Zolo a contesté cette classification), il était généralement reconnu que ces droits constituaient *dans leur ensemble* le profil fondamental de la citoyenneté de l'Europe occidentale et de l'Occident capitaliste. La forme politique de coercition démocratique, qui s'était sur la scène internationale avérée vainqueur du "communisme", risquait de subir une déformation qui n'était pas marginale face à une initiative par laquelle la politique visait à se dissoudre dans la pure *projection gouvernementale des intérêts privés*, de nature fondamentalement

marchande. L'attaque contre les droits sociaux apparaît comme une attaque contre la « raison politique » en tant que capacité à prendre en charge, à réconcilier et à donner expression à une complexité qui pouvait s'attribuer à *une* société, à une commune appartenance civique.

Le considérable mouvement de redécouverte, à partir des années 1980, du texte extraordinaire, mais dans son ensemble peu connu et encore moins lu, du sociologue britannique T.H. Marshall sur *Citizenship and Social Class* (1949) trouve sa raison dans ce scénario. Trente ans après sa parution, ce livre fournit le vocabulaire et, en bonne partie, le champ conceptuel à l'intérieur duquel les débats de la fin du XXe siècle se sont déroulés. Même si l'essai de Marshall avait un enracinement fort dans la situation historique de l'après-guerre, il constituait en effet une tentative, ample et de longue haleine, de reconstruction de la citoyenneté comme stratification historique des capacités. Le livre construit un *modèle* de compréhension, au sens de Max Weber, qui était unique dans son genre et dépassait l'actualité plus proche. Marshall et ses interlocuteurs différés n'étaient pas nécessairement sur la même longueur d'ondes. Ce décalage ne concerne pas seulement le caractère bien daté des différentes solutions. Chez Marshall, même s'il ne se réclame pas du marxisme, s'exprime une orientation de classe, qui – ainsi lorsqu'il s'interroge sur quels critères d'équité pourraient légitimer l'écart des revenus entre un dentiste et un ouvrier – s'enracine dans une perception forte du caractère exaspérant que l'inégalité sociale peut revêtir; cette orientation est éloignée du caractère souvent évanescents des débats récents, et trouve un écho dans l'insistante revendication marshallienne de la définition de l'Etat social comme *democratic socialist state*. Cependant, l'effort que fait Marshall pour repérer, à travers le rôle des droits sociaux, un point d'équilibre dans les rapports de force au sein de la société et du marché possède une inclination éthique explicite qui a sûrement accru son influence et qui a favorisé la convergence entre des contributions disciplinaires variées en vue d'une critique *morale* de l'effacement du *welfare* et, plus généralement, d'une critique morale de la pauvreté.

Néanmoins le livre de Marshall est un petit classique du vingtième siècle, précisément parce qu'il ne se résume pas aux emplois qu'on en a faits et qu'au contraire il y résiste. Il est important de pointer ce qui, dès le début, semble sortir du cadre des argumentations centrées sur les

droits de citoyenneté. Les arguments de ceux qui défendent les systèmes de *welfare* ont leur point aveugle dans le fait qu'ils ne reconnaissent pas qu'à l'origine de leur crise il y a été la difficulté insurmontable de gouverner les processus déterminés par ces mêmes systèmes. La proposition d'une *raison sociale* comme principe d'ordination et, en même temps, comme schéma de réduction de comportements et de prétentions dont le statut juridique viendrait à constituer un dispositif de composition (droits-devoirs, appartenance-obligation), concourt à obscurcir le caractère des comportements et des mouvements qui, précisément par la conquête des éléments de protection, ont mis en discussion l'adhésion aux rôles sacrificiels dans lesquels le travail salarié (le travail qui commande socialement le revenu salarial) a été placé. Marshall lui-même a remarqué dans les premières années de l'après-guerre que les grèves sauvages étaient devenues plus fréquentes, en démontrant la fracture qui sépare les bureaucraties syndicales – c'est à dire l'institutionnalisation représentative du travail – de la base ouvrière sur le sujet de la « responsabilité de la communauté ». Ces grèves montrent que si « les devoirs peuvent dériver du *status* ou du contrat, [...] les leaders des grèves sauvages tendent à refuser les devoirs des uns et des autres ». Les grèves auxquelles Marshall pense étaient des symptômes précoces d'un mouvement destiné à devenir beaucoup plus large. C'est une histoire que l'on connaît bien. J'ajouterai : on la connaît dans tout son spectre. Il n'est pas donc question de nostalgie, mais de fêlure anthropologique. Ici, il est important reconnaître comment un fait la modification profonde subie par la composition de la classe ouvrière et les cycles de lutte du siècle passé qui se sont inscrits « constitutionnellement », de même que, de manière analogue, il faut reconnaître que la stratification cumulative des luttes de libération a déterminé pour l'ensemble des populations extra-européennes l'irréversible mise en question de la subordination coloniale, indépendamment des nouvelles formes de domination et de leurs vicissitudes.

C'est d'ici qu'il faut partir. Le refoulement de la détermination ouvrière de la crise de l'État social pose en fait une hypothèque, qui est avant toute cognitive, sur la compréhension de la phase qui avec elle s'est ouverte. La tentative de constitutionnalisation du travail, qui dans le schéma de Marshall met en rapport droits sociaux et citoyenneté

industrielle, a suivi le rythme du procès expansif que déterminait la production comme production directement sociale, déjà avant que la fabrique dilate ses propres frontières historiques à l'ensemble des activités productives et à toute la société. L'État social s'est dessiné sur ces lignes d'expansion, où société et marché, en contraste, assumaient des rôles précis. La société unissait, le marché divisait. Le travail restait du côté du marché, la classe de celui de la société: en opérant au sein de cette dichotomie, l'Etat social recomposait de manière équitable la société mais, en même temps, réglait socialement le marché, sous des formes directes et indirectes. Le problème était, cependant, que le marché était avant tout le marché du travail et cela traversait désormais l'ensemble des relations sociales. La relation sociale était fondamentalement coextensive au rapport salarial, et dévoilait ainsi le revers de la médaille: dans le système salarial il n'y a pas, et il ne pourrait jamais y avoir de rapport social, au moins au sens propre du terme. Le refus ouvrier du rôle sacrificiel du travail, le caractère *intolérable* de la raison sociale qui se montre comme raison sociale de l'exploitation, bouleversent le partage en poursuivant les articulations de la production sociale et en reparcourant au contraire l'imaginaire social de l'Etat. L'antagonisme du travail devient ainsi une dimension constitutionnelle négative. Dans l'histoire de l'Etat social, la conception – elle remonte au dix-neuvième siècle – qui voit dans la classe ouvrière un *groupe* socialement élargi avec une spécifique localisation topologique à la base de ce qu'on s'attarde à nommer une pyramide sociale, s'effondre. Ceci n'a pas été dépourvu de conséquences également pour le mouvement ouvrier. Les formes socialistes de la représentation du travail – dans le sens littéraire des « sujets collectifs » qui se sont constitués en rapport à une raison sociale du travail, soit de type réformiste, soit de type révolutionnaire – ont subi un procès d'effacement de type radical, un vrai vidage que la contre-offensive capitaliste de la fin du siècle a agrandi et surtout capitalisé, mais dont l'origine est antérieure et de nature fondamentalement différente. L'homologie précaire entre classe, parti et Etat s'est usée dans ce procès bien avant que s'opère l'abandon désordonné du marxisme par les intellectuels dits progressistes, face aux premiers craquements qui anticipaient le gouffre dans lequel le mouvement ouvrier allait sombrer juste après. Sur ce versant, l'histoire du *democratic socialist state* selon la

terminologie marshallienne ou, plus sobrement, de l'Etat social rejoint celle du socialisme qu'habituellement on appelle réel, et il serait bien de les étudier de concert.

Insister donc sur la détermination ouvrière de la crise concernant ces aspects n'a rien de consolant vis-à-vis de la misère du présent. On ne présume pas non plus de solutions là où on a affaire à des problèmes de théorie et de pratique qui demandent un effort collectif et des résolutions subjectives. La question des droits de citoyenneté ne peut pas se résoudre en reprenant une formule et en la transformant en mot d'ordre et en étendard. Revenons pour un instant au texte de Marshall; non pas aux pages plus connues, consacrées aux déterminations statutaires qui esquissent la citoyenneté du vingtième siècle, mais plus spécifiquement aux observations anthropologiques sur les difficultés qui tiennent à la permanence d'un déficit qui, avant d'être de revenu – ce qu'il est aussi –, est un déficit de rôle. C'est une pénurie de parcours biographique qui semble continuer à être inhérente au *status*. Parlant de la nécessité d'adapter les programmes scolaires aux besoins d'allocation du marché du travail, Marshall soulignait la contradiction qui existe entre la diffusion de masse de l'instruction et l'insuffisante sélection des parcours de formation professionnelle des jeunes: on doit trouver, dit-il, « un équilibre entre les deux systèmes [...] dans l'intérêt de l'élève. Parce que, si un élève qui reçoit une instruction à la *Grammar School* ne peut pas obtenir rien d'autre que un travail de *Modern School*, il nourrit de la rancune et il se sentira escroqué. Il serait bien souhaitable – soutient-il – que cette attitude change, de telle manière qu'un garçon qui se trouve dans une situation similaire serait reconnaissant pour l'instruction reçue et non pas ressenti à cause du travail qu'il doit faire », mais la chose reste très difficile, étant donné que le lien entre la formation scolaire et le travail est fort. Ces affirmations de Marshall sont très intéressantes, surtout quand il dit que ce dont on s'attendait auparavant qu'il résulte d'une allocation des ressources par le *laissez faire* a été accompli par la planification; ceci révèle un imaginaire – adopté, et ce n'est pas un hasard, par l'anarchisme pédagogique de Herbert Spencer à Alexander Neill, le créateur de *Summerhill* –, un imaginaire qui voit spontanéité et organisation s'accorder sur le fait que chacun doit rester à sa place (de travail). Il est opportun cependant de se concentrer sur le conflit presque insoluble entre la perception de « se sentir roulé » et les désirs

vertueux construits à partir d'une valorisation – sobrement acceptée – d'un parcours de formation comme celui de la *Grammar School*, même s'il n'est pas utilisable en termes de travail. C'est une contradiction que Marshall développe entièrement sur le terrain du *status*. Cependant l'allusion marshallienne à des différences concrètes qui ne se laissent pas enfermer dans l'uniformité des rôles sociaux nous montrent que cette contradiction ne peut pas être gérée sur la base du schéma qui sous-tend le *status* et ses capacités, bien qu'elle peut être bouleversée, même de manière parasitaire et tout à fait illusoire, en la déplaçant sur le terrain du marché et en la rattachant finalement à une dimension absolue de pénurie, toujours disponible, comme le présent dans la lutte entre les classes témoigne. Questions de justice au-delà de l'époque du pain, on pourrait dire.

La notion de pleine citoyenneté (*full citizenship*), utilisée par Marshall, est incapable de tenir compte des problèmes et des questions qui se développent justement sur le terrain de la citoyenneté et qui mettent en cause il y a sa connexion structurale avec les droits. Il faut prendre sa *plénitude* à la lettre: dans son expression de capacités juridiques, la citoyenneté est fondamentalement saturée, incapable d'être intérieurement autre. La co-extensivité des droits qui caractérise le modèle n'est pas définie comme le plan de réalisation d'un universalisme enfin achevé, et le cercle qui existe entre droits civils, politiques et sociaux, perd son caractère vertueux et se révèle un cercle bloqué qui se dispose à être parcouru à l'envers, comme cela s'est produit en effet. Les droits suivent des schémas de totalisation plutôt que d'universalisation et leur universalité se présente comme la possibilité de plusieurs prétentions à la légitimité, de la *congruence* desquelles parle toujours le législateur. Ce n'est pas nécessaire d'évoquer Marx, il suffit de rappeler la leçon des classiques du positivisme juridique: dans la rhétorique des droits ressort toujours plus fortement la connexion entre système juridique et forme de l'Etat et, dans son caractère de sujet juridique, le citoyen laisse transparaître sa silhouette du sujet (de qui est assujetti). Mais l'essentiel n'est pas là. L'essentiel est que, entre la « pleine citoyenneté » et les questions auxquelles elle ne peut pas répondre, il y a une fracture qui s'ouvre dans la concomitance de la crise de la souveraineté et de la crise des droits. Sur ce point aussi, la leçon marshallienne montre son utilité: comprendre l'apparition des droits sociaux dans le cycle d'inclusion de



l'Etat moderne, indiquer l'évènement unitaire au-delà des ruptures quitte à forcer la reconstruction historiographique, avoir négligé même de souligner les nouveaux dispositifs d'exclusion que cette vicissitude a apprêté, tout cela nous permet aujourd'hui de comprendre les connexions profondes qui tiennent ensemble les déterminations de la citoyenneté, et de voir dans sa crise la crise même de la forme de l'Etat, c'est-à-dire du dispositif représentatif sur lequel repose la construction politique qu'on appelle *la* société (capitaliste).

La crise de la citoyenneté n'est pas un objectif, c'est une conséquence, une conséquence d'une histoire qui est celle d'un vingtième siècle traversé et marqué par l'antagonisme du travail vivant et par son caractère *excédent* le rapport social. Et c'est un terrain de lutte sur lequel, dans les dernières décennies, il est clair que l'adversaire de classe a montré sa mobilité: il n'est pas nécessaire d'adhérer à une métaphysique progressiste du Sujet historique pour affirmer que se tourner en arrière peut être utile, mais assez peu. De toute façon, ce n'est pas en pensant que le recours au capital symbolique de la citoyenneté et des droits sera en soi-même une ressource disponible, que la défense même de la matérialité de l'expérience de l'État social et surtout de ce qu'il a représenté en termes de protection et d'acquis pour des millions de femmes et d'hommes trouvera plus de netteté, tout comme ce n'est pas en évoquant la connexion avec des objectifs et des revendications qu'on donne à ceux-là plus de force ou de détermination et la réalité d'un parcours politique.



# Election et Jugement de Tous

Bruno Karsenti

« Le dogme fondamental du libre examen oblige réellement la réorganisation spirituelle à résulter d'une action purement intellectuelle, déterminant, à l'issue d'une discussion complète, un assentiment volontaire et unanime, sans aucune intervention hétérogène des pouvoirs matériels pour hâter, par une inopportune perturbation, cette grande évolution philosophique. Pareillement, le dogme de l'égalité et celui de la souveraineté populaire peuvent seuls imposer énergiquement aujourd'hui aux nouvelles classes et aux nouveaux pouvoirs de ne se développer et de ne s'exercer qu'au profit du public, au lieu de tendre à l'exploitation des masses dans des intérêts individuels ».

Comte, *Cours*, 46<sup>ème</sup> leçon, p. 41.

Afin de soumettre à l'examen du concept de démocratie, on s'appuiera ici sur un point mis en lumière par Bernard Manin dans les *Principes du gouvernement représentatif*. Ce que montre ce livre de façon éclatante, c'est qu'il y a au principe de la démocratie représentative des modernes, telle qu'elle s'est mise en place en Europe et aux Etats-Unis depuis la fin du XVIIIème siècle, un élément aristocratique inéliminable.

Du moment où la possibilité du tirage au sort a été laissée derrière soi, et où le principe de l'élection a été adopté sous la forme de l'élection par le peuple, du moment où s'est mise en place la logique moderne de la représentation du peuple par des représentants qui ne sont pas chargés d'un mandat impératif, et qui ne sont pas révocables à tout instant, mais seulement selon les scansions régulières de la procédure électorale, ou selon certaines conditions fixées par la constitution, une certaine forme d'aristocratie s'est installée définitivement comme le socle inattaquable de la politique moderne. Les deux clauses négatives que l'on vient de mentionner sont évidemment

décisives. Dans la démocratie représentative, ce n'est pas seulement l'égalité de base qu'implique le tirage au sort qui a été mise à l'écart: c'est aussi la confusion, ou l'adhérence trop forte entre gouvernants et gouvernés qui a été récusée, celle qu'impliquerait justement la dépendance directe du gouvernant sous l'effet du mandat impératif ou de la révocabilité permanente. Hormis le bref épisode de la Commune, jamais de tels principes n'ont été politiquement adoptés, signe que la démocratie représentative tient coûte que coûte à une certaine *consistance* du représentant: consistance définie en termes de volonté propre, et en termes de temps. Gouverner, c'est décider, et avoir le temps de décider. C'est exercer le pouvoir, et donc d'abord le détenir, sans être menacé à tout instant de le perdre. En cela, c'est être différent des gouvernés, et leur être effectivement supérieur, dans les conditions prévues par la loi, à commencer par celle qui règle la procédure électorale. En cela, accepter l'élection plutôt que le sort, écarter la révocabilité et l'impérativité du mandat, c'est choisir l'aristocratie, ou une certaine forme d'aristocratie: l'aristocratie des élus, accédant de droit au rôle de représentants du peuple, c'est-à-dire, il ne faut pas hésiter à l'affirmer, de détenteurs du pouvoir.

Qu'y a-t-il de démocratique dans une telle structure? A la question, qui surgit immédiatement de la compatibilité de cette distinction de « quelques uns », et donc de cette inégalité en politique, avec le principe égalitaire du droit naturel sur lequel la politique moderne s'est érigée, Manin répond ceci:

« Le caractère aristocratique *peut* être compatible avec les principes fondamentaux du droit politique moderne. Mais cette compatibilité n'est assurée que si une condition *sine qua non* est satisfaite: les électeurs doivent être libres de déterminer quelles qualités ils jugent favorablement et de choisir parmi ces qualités celle qu'il considère comme le critère de sélection approprié »<sup>1</sup>

Il s'agit là de la toute première condition. Elle ne suffit pas, et d'autres mécanismes de régulation du gouvernement mixte qu'est la démocratie devront jouer pour que sa mixité subsiste, et que l'aristocratie ne l'absorbe pas, qu'une clause d'égalité et de liberté reste effective à l'intérieur de la logique de la représentation. On s'attachera ici à cette

---

<sup>1</sup> *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, 1996, p. 202.

toute première condition, *sine qua non*, que l'on nommera dans la suite, par commodité de présentation, la *grande condition sine qua non* – condition qui, précise d'ailleurs Manin, n'a jamais été réellement atteinte, et désigne bien plutôt la voie dans laquelle le gouvernement représentatif doit œuvrer pour se consolider et mieux asseoir sa mixité. Qu'on la considère réalisée ou non, cependant, le mécanisme qu'elle suppose n'en est pas moins étrange pour celui qui entreprend de le décomposer. Manin le décrit ainsi:

« Une distinction essentielle doit être faite entre les contraintes formelles de distinction objective et de supériorité perçue, et d'autre part le contenu particulier du trait distinctif et de l'échelle de valeur utilisée pour le juger. Les contraintes formelles sont compatibles avec les principes du droit moderne à la condition que la nature de la supériorité soit librement déterminée par les électeurs »<sup>2</sup>

Bref, un principe formellement contraire à la clause d'égalité lui deviendrait compatible, si et seulement si le contenu de l'inégalité validée, la nature du trait sélectionné comme affectant certains individus et pas d'autres, est librement choisi. En d'autres termes, il faut que la valeur qui oriente le choix ne soit pas objectivement contraignante; qu'en politique, le meilleur soit choisi librement, c'est-à-dire qu'aucune détermination préalable du trait considéré – le rapport sous lequel le meilleur est dit meilleur – ne contraigne les individus à le choisir, lui plutôt qu'un autre. Il faut qu'il soit *jugé* supérieur, et non qu'il s'impose au jugement comme supérieur. A y regarder de près, cela signifie que le jugement de l'électeur se décompose en trois actes, qui forment le trièdre sur lequel repose la grande condition *sine qua non*: 1) choix du trait sélectif, 2) corrélation de ce trait avec l'attribut de la supériorité politique, et 3) perception et reconnaissance de ce trait comme affectant certains individus.

Dire que l'élection est libre veut dire que les sujets sont libres de choisir cet individu-ci plutôt qu'un autre. La clause d'égalité est réalisée à l'intérieur d'une structure qui produit de l'inégalité, si et seulement si le jugement de chacun s'exerce également, en toute liberté, si et seulement si il y a une *égale liberté de tous* dans le fait de juger, aux trois niveaux que l'on vient de distinguer: choix du trait,

---

<sup>2</sup> *Ibidem*.

appariement du trait avec la compétence politique, perception de ce trait dans certains êtres.

A chacun de ces trois niveaux, l'égalité de tous n'est pas aisée à garantir. En fait, il est légitime de douter qu'elle puisse l'être. Que le choix du trait soit sous-tendu par des déterminations socio-historiques, par des représentations particulières liées à une certaine position dans l'espace social, qui jouent de fait le rôle de contraintes objectives pesant sur le jugement, cela rend par exemple la condition irréalisable dans son premier segment. De même, en prenant le troisième, la perception du trait *dans* un être, il est clair que la visibilité et les conditions d'entrée de certains êtres dans l'espace de perception des électeurs, le contrôle de l'information, les moyens mis à disposition des campagnes, viennent, dans l'autre sens, grever le processus. Si le sort assurait, en principe, que *n'importe qui* peut également être sélectionné (en fait, *n'importe qui le voulant*, si l'on se réfère à la démocratie athénienne), l'élection présuppose quant à elle que *n'importe qui ayant le trait choisi et voulant être élu* peut effectivement l'être. Or cela, bien des conditions matérielles viennent de fait l'empêcher, dont le poids fait douter de la possibilité de les lever – même tendanciellement.

De ces difficultés, une critique radicale de la démocratie ne cesse de se nourrir, pour attaquer l'élection en tant que telle. On peut alors imaginer, à l'image de Jacques Rancière, de réactiver ou du moins de rendre de nouveau perceptible la puissance égalitaire que contenait dans la démocratie athénienne l'argument du tirage au sort, restaurer sa pertinence au titre de gouvernement de « *n'importe qui* », où le concept de démocratie doit avoir sa pierre de touche. Mais, ce faisant, on ne doit pas minorer l'argument historique de Manin – et dire qu'il est historique, ici, n'est nullement atténuer sa portée: le tirage au sort, s'il était encore utilisé dans certains gouvernements de la Renaissance, est derrière nous, pour une raison qui tient *aussi à la poussée révolutionnaire*, à savoir la mise en avant du *consentement*, la mise en œuvre d'une autorité qui ne tire sa légitimité que du consentement qu'on lui a donné. Qu'il s'agisse là d'une technique performante de production de l'obligation chez les gouvernés, Manin le reconnaît tout à fait<sup>3</sup>. Mais cela n'ôte rien à l'intention première: les théories du droit

---

<sup>3</sup>*Op. cit.*, p. 116.

naturel peuvent être unifiées autour de ce grand refus qu'une volonté *autre qu'humaine* ne puisse intervenir au fondement de l'autorité politique, et le consentement est inextricablement mêlé à notre conception d'un gouvernement juste, depuis que les Révolutions ont eu lieu. Par là, un lien est créé, qui nous oblige tout autrement, et on pourrait dire plus fermement, que dans un système où notre volonté n'est pas engagée. Bref, par le consentement, l'obligation que *nous* contractons à l'égard du représentant que *nous* sélectionnons devient bien un engagement de *notre part* à *son* égard, et c'est la manière que nous avons trouvée d'assumer le fait que la politique soit humaine, affaire de *volonté humaine*. Le dilemme du consentement tient à ce que, pour penser que la politique soit le fait des hommes, ne se soutienne que par des hommes rien qu'humains (et non pas investis d'une puissance transcendante), il a fallu que notre volonté s'affirme *en sa déposition*. Qu'elle dise: je veux obéir à la volonté du représentant, *qui n'est pas la mienne*. Obligation d'un genre inédit, devant laquelle il faut commencer par s'émerveiller pour bien mesurer de quelle issue nous sommes capables, si tant est que nous soyons capables d'une issue aux apories que nous avons produites. C'est un fait, nous voulons une politique faite par nous les hommes, nous voulons *notre politique*, nous voulons une politique humaine et rien qu'humaine. Le consentement s'est présenté comme solution: ne voulant nous défaire de cette idée à aucun prix, nous avons préféré l'obéissance à d'autres hommes, instituer nous-mêmes des supérieurs, plutôt que nous les faire imposer. Ainsi, nous conservons l'idée que la politique est affaire de volonté d'homme, même si, en acte, ce n'est évidemment plus la nôtre, nous qui avons élu un représentant qui veut *tout seul*. Or on ne peut pas renoncer à l'idée, c'est le sens même de la révolution démocratique moderne qui s'y joue, et c'est là notre dilemme. Opter pour un retour au sort revient à sacrifier l'idée, et marquer une certaine infidélité aux Révolutions.

Jacques Rancière le voit bien, lorsqu'il adopte une position de *défense* de la démocratie. Alors, il réagit de façon significative en invoquant, bien plutôt que le sort, des prises *humaines* à restaurer – prises que le gouvernement représentatif tel qu'il est a indûment écartées: mandats brefs, non-cumul, interdit de rééligibilité, réduction drastique des budgets de campagne. C'est alors se placer sans conteste dans l'horizon de la grande condition *sine qua non*:

« On prend habituellement l'existence d'un système représentatif comme critère pertinent de démocratie. Mais ce système est lui-même un compromis instable, une résultante de forces contraires. Il tend vers la démocratie dans la mesure où il se rapproche du gouvernement de n'importe qui. De ce point de vue, on peut énumérer des règles définissant le minimum permettant à un système représentatif de se déclarer démocratique: mandats électoraux courts, non cumulables, non renouvelables; monopole des représentants du peuple dans l'élaboration des lois; interdiction des fonctionnaires de l'Etat d'être représentants du peuple; réduction au minimum des campagnes et des dépenses de campagne et contrôle de l'ingérence des puissances économiques dans les processus électoraux. De telles règles n'ont rien d'extravagant [...] Il suffit pourtant de les énumérer aujourd'hui pour susciter l'hilarité »<sup>4</sup>

Afin de faire percevoir un écart réel entre ce qui est et ce que nous devrions vouloir, l'argument se décline en dispositions imaginaires assez simples à imaginer, peu « extravagantes » – parce que, pour être imaginaires, elles n'en sont pas moins des dispositions *représentatives*. Sans doute le propos de Rancière vise surtout à faire éclater le scandale d'un écart. Il reste qu'il laisse transparaître aussi un dilemme que toute critique sincère de la démocratie ne peut manquer d'éprouver. Le dilemme de la critique de la démocratie pratiquée – de la démocratie réelle, comme on parlait du socialisme réel – c'est qu'en tant que critique, non seulement elle se veut démocratique, mais elle se veut démocratique *au sens moderne* – et non au sens ancien, confirmation qu'on ne parle des concepts politiques modernes que du point de vue moderne<sup>5</sup>. Or, dans ce cas, cela signifie qu'on ne renoncera pas à l'idée qu'il y va du *jugement de tous* dans la politique telle que nous la voulons. C'est pourquoi il semble que le déplacement se doive d'être interne, et ne puisse s'offrir le luxe d'une monstration extérieure qui traiterait à trop bon compte la poussée démocratique comme appropriation du mouvement de fondation de l'autorité par les hommes et par leur jugement.

Comment opérer un tel déplacement? Le véritable obstacle, ce qui empêche d'avancer dans le fait que la démocratie adhère à son concept et doit être le point de mire de la critique, c'est le *consentement*, érigé

---

<sup>4</sup> J. Rancière, *La haine de la démocratie*, La Fabrique, 2005, p.80.

<sup>5</sup> Sur ce point, cf. G. Duso, *Oltre la democrazia*, Carocci, 2004.



en opérateur d'obéissance. Et plus exactement, c'est la façon dont, dans le consentement, le jugement politique est effectué pour qu'il aboutisse, non à un transfert de volonté – car la volonté du représenté n'est pas la volonté du représentant – mais à une institution de pouvoir.

Or cette interrogation passe justement par l'élément qu'on a laissé de côté dans l'analyse conduite précédemment. Dans les trois aspects du jugement, le plus important, celui qu'on peut considérer comme le ressort des deux autres, c'est bien entendu celui qui corrèle un certain trait distinctif à une qualité politique. Manin, de façon significative, n'en dit d'ailleurs presque rien, se contente de marquer le moment de son apparition, sans mettre au jour tous ses attendus. Citons de nouveau:

« les électeurs doivent être libres de déterminer quelles qualités ils jugent *favorablement* et de choisir parmi ces qualités celle qu'il considère comme le critère de sélection *approprié* »<sup>6</sup>.

Approprié à quoi? Approprié à leur gouvernement, cela va de soi. Autrement dit, approprié, dans le cas moderne, à l'exercice du pouvoir, dans la mesure où l'institution d'un gouvernement est dans la modernité suspendue à un transfert de pouvoir du peuple à ses représentants. Ou encore, approprié à la supériorité politique *consentie*. Le mérite de la formulation de Manin est de rendre visible la pente suivie par le jugement: juger favorablement, sélectionner certains traits positivement dans l'environnement perceptif, juger les autres en bien et mal, non pas massivement, mais par affectation de traits distinctifs, et en discriminant l'intensité avec laquelle ces traits se réalisent – *comparer*, telle est la base du dispositif. Il n'y a pas de sélection possible sans une base comparative, où se libère autant que possible l'espace d'apparition et de discrimination des traits, où des valeurs se distribuent. Mais ce n'est pas là l'essentiel pour que le mécanisme électif s'enclenche dans la forme qu'on veut lui donner. Le moment décisif du jugement censé présider à l'élection tient dans le moment où l'un des traits positifs, ou favorablement jugés, est choisi. Autrement dit, dans le moment où du favorable est converti en *favorable politiquement*. Or qu'est-ce que du « favorable politiquement »? Non seulement on ne le sait pas, mais *on ne doit pas* le savoir. Car cela doit

---

<sup>6</sup> Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, p. 202.

rester en principe une forme vide, non remplie objectivement, indéterminée, afin que la procédure se déroule comme elle le doit. Voilà ce que ne dit pas aussi abruptement Manin, mais voilà ce qu'il faut conclure de son analyse, et dont il faut mesurer toutes les conséquences.

L'individu placé devant le choix doit être libre – et donc tous les individus également libres, l'égalité, dans ce schéma jusnaturaliste classique, se déclinant toujours en égale liberté, sur un mode qu'on peut dire d'égalité formelle – de rapporter *n'importe quel trait* positivement perçu par lui à une qualité politique. C'est exactement en ce point que se joue la liberté de l'élection. Autrement dit, il y a démocratie dans l'institution des *aristoi*, si les *aristoi* ne le deviennent *que politiquement*, c'est-à-dire, si les sujets détiennent le choix du critère dans la sélection de ce que « politiquement pertinent », ou « politiquement favorable », veulent dire. L'adverbe, ici, n'a que le sens que les individus lui donnent, chacun pour son propre compte. De sorte que l'égalité dont ils sont dotés, individuellement, prend un sens très précis au niveau de l'élection: elle prend le sens du remplissement du mot même de politique. L'offre des traits à sélectionner qui a lieu au cours de la campagne, n'est pas une offre de traits politiques, c'est une offre de traits *politisables*, ce qui n'est pas du tout la même chose. Être libre, ici, c'est être libre de dire ce qui est politiquement valorisable dans cette offre. C'est être libre de dire, ou du moins de penser, et d'agir au moment du vote conformément à cette pensée, ce qui est nécessaire à un être quelconque pour faire un bon gouvernant. Or pour que cette liberté de penser et d'agir en continuité avec la pensée qu'on a eue soit entière, l'évidement de la catégorie de politique est absolument nécessaire. Il faut qu'elle ne soit que la forme vide disponible à l'investissement de sens que notre liberté va venir lui donner.

Comment s'effectue ce remplissement? Absolument pas comme une constitution. Nous ne sommes pas libres de former l'idée d'un bon gouvernement conduit par de bons gouvernants, les bons gouvernants étant ceux qui mènent un bon gouvernement. Nous sommes en revanche libres de qualifier de politiquement meilleurs, certains traits distinctifs offerts à notre perception. L'élection enferme donc en son centre une opération de qualification. Face à des propositions de politisation de traits, l'électeur choisit. Le sens de ce

qui est politiquement pertinent, il n'en est pas l'auteur, puisque ce que recouvre ce sens est offert à son seul consentement, et n'est en aucun cas constitué par lui. Mais ce sens n'acquiert la qualité politique que par lui, par le remplissement du mot vide qu'il est appelé à effectuer.

En ce cas, on voit quelle place cardinale vient prendre, à l'intérieur du gouvernement représentatif, la liberté d'opinion. Elle n'est pas simplement liberté d'opiner, de dire « oui » à ce qu'on lui propose, au titre de programme politique, voire au titre de façon d'exercer le pouvoir. Certes, il est vrai que le remplissement subjectif se fait sur la base d'informations, fournies du dehors, que la mise en visibilité, l'exhibition des traits pertinents, et l'inclination à faire la corrélation entre tel trait et la compétence politique proprement dite est l'objet même de la campagne sans laquelle la procédure ne remplit pas sa grande condition *sine qua non*, celle qui lui permet, à un certain niveau, de viser l'horizon démocratique dans le choix des *aristoi*. Mais il importe absolument que l'opinion prenne ici un autre sens: celui d'une corrélation active, et donc d'une pensée formée dans le sujet, entre perception favorable et qualité politique, entre une perception favorable quelconque et sa subsomption sous un concept politique disponible dans sa vacuité. Autrement dit, on peut accepter qu'en démocratie, ou dans ce que nous modernes appelons démocratie, il y ait mise en concurrence et exhibition des critères devant être sélectionnés, mais on ne peut en aucun cas accepter qu'un discours de vérité soit produit, où se trouve objectivement fixé ce qui est le critère pertinent. La campagne exclut le dogmatisme – en cela, on ne voit rien que de très rassurant, puisqu'on se dit que s'y exprime la condition d'une pensée libre en politique. Mais cette pensée libre qui s'exprime, si elle n'est plus, comme disait les auteurs libéraux du XIX<sup>ème</sup> siècle, « le serf d'aucun dogme », est aussi ce qui vient occuper la fonction exorbitante d'alimenter le sens même du politique. Le politique est affaire d'opinion, cela veut dire ici: le bon critère pour qu'un individu devienne supérieur politiquement ne dépend que de ce que les individus en pensent, et aucune réalité objective ne vient limiter ce qu'ils en pensent – aucune réalité objective, c'est-à-dire, pas seulement aucune contrainte matérielle, mais plus profondément et plus essentiellement aucun sens ayant une valeur objective, qui soit forgée en dehors de l'opinion et que celle-ci ne ferait qu'avaliser. Il faut donc

commencer par faire en sorte que « politique » ne veuille rien dire, pour qu'il puisse commencer, pour les individus qui ont choisi leur gouvernant, à vouloir dire quelque chose. En accomplissant le rejet de toute dogmatique politique – assignation et détermination pour tous du seul critère valide – il faut bien voir ce qu'on a par là même mis à l'écart: jusqu'à la possibilité que la politique puisse signifier en vérité, qu'il y ait une forme de gouvernement ou une qualité de gouvernant le rendant apte à mener cette forme de gouvernement, qui vaille pour tous, c'est-à-dire dont la détermination précède et s'impose aux opinions individuelles. Le prix à payer pour que la liberté de choix devienne opératoire, c'est qu'il n'y ait rien à choisir qui soit vrai, absolument vrai, qui corresponde à une essence de la qualité de gouvernant, ou à une idée du bon gouvernement telle qu'une science du politique pourrait l'atteindre et l'exhiber à la pensée des hommes. Les prétendants peuvent bien avoir des convictions, les justifier autant qu'ils veulent, avoir recours à des autorités compétentes pour fonder la promotion et proposition de tel ou tel trait distinctif, ils ne peuvent aller jusqu'au point où ils diront: c'est la vérité, elle est absolument démontrée ou absolument fondée. Leur conviction même ne peut aller jusque là, parce que l'interdit le jeu même dans lequel ils sont entrés, la façon dont ils conçoivent eux-mêmes les opinions auxquelles ils s'adressent et dont ils *demandent* le consentement. Car ce consentement, précisément, *ils le leur demandent*.

Les critiques de la démocratie portent à faux lorsqu'elles décrivent l'élection comme un marché, avec d'un côté, une offre limitée, de l'autre une obligation à se déterminer en fonction de cette offre. En réalité, si la démocratie électorale peut se dire démocratique, c'est que l'offre est en l'occurrence inséparable d'une demande. Mais alors, et c'est là la faille du système, on voit que cette demande porte en fait *sur le sens* de la politique elle-même. Elle est une demande à opérer par le consentement la corrélation entre trait distinctif et qualité politique, elle est une demande à fonder dans l'opinion ce qu'est la qualité requise pour occuper légitimement la place de gouvernant. Or une vérité ne demande pas à être crue ou acceptée. Elle l'est, en tant que vérité. La conviction de ceux qui se présentent, prétendent à être de bons gouvernants, de ce point de vue, est une conviction freinée, une conviction qui ne va pas, *ne doit pas aller* jusqu'à dire: *c'est la vérité*. Science ou religion peuvent bien colorer certaines convictions, dans la

procédure électorale, elles ne font pas figure de fondement, prétendants et électeurs le savent également, puisqu'il s'agit là de la condition du jeu qu'ils jouent ensemble, avec la distribution des rôles qui en constitue le terme.

Sans doute Manin n'accepterait-il pas une telle lecture des implications de l'appariement entre trait sélectionné et qualité politique. Il ne l'accepterait pas, parce qu'il fait une distinction sur laquelle on a ici glissé un peu vite: celle entre choix du gouvernant, et pensée, ou réflexion, quant au bon gouvernement. Or il est significatif que dans sa démonstration, la distinction intervienne afin de ne pas aller jusqu'au point où j'ai conduit mon analyse: l'indétermination quant au trait sélectionné et à la qualification politique de ce trait admet, et doit admettre une limite, qui rend le dispositif plus juste et plus rationnel dans l'esprit de Manin: *l'évaluation rétroactive sur le gouvernement qui a été effectivement exercé par ceux qui se présentent de nouveau, et demandent qu'il leur soit de nouveau confié.*

Dans ce cas, on voit qu'il s'agit donc d'une demande de reconduction du gouvernant, ou de son retour après interruption. Le prétendant considéré n'est pas sans histoire, et c'est le fait qu'il ait une histoire, où se mêlent son identité de gouvernant et sa pratique déjà avérée, qui fournit une limitation objective rationnelle – ou simplement raisonnable, étant entendu qu'il est raisonnable de ne pas redonner le pouvoir à celui qui l'a mal exercé – à sa sélection. Bref, parmi tous les traits possibles, il en est un, et un seul, qui n'a pas le même statut que les autres: celui qui tient *au passé* de gouvernant. Or s'il est vrai que cette différence s'introduit dans la constellation des traits, cela voudrait dire que l'évaluation des individus comporte à son niveau un certain critère objectif – que l'opinion, en tant que pensée et détermination du critère politique, a en elle un régulateur pragmatique, lié à l'expérience qui a été faite des gouvernements précédents.

Dans la démonstration de Manin, la charge qui pèse sur ce régulateur est immense: c'est lui qui constitue le principal vecteur de rationalisation de la procédure électorale, qui doit prendre conscience du risque d'arbitraire qu'elle encourt à tabler comme elle le fait sur l'opinion. Ce régulateur joue naturellement, mais il ne joue pas assez, et il faudrait – c'est le moment normatif du propos de Manin – faire en

sorte qu'il joue mieux<sup>7</sup>. Certes, ce n'est pas le seul régulateur possible. Il en est d'autres situés plus en amont, qui ont trait par exemple à la formation de la pensée à choisir des traits effectivement pertinents. Mais, le paradoxe est qu'en démocratie électorale, parler de formation active qui élève la pensée à une perception de ce qu'est en lui-même l'intérêt général, le bien commun, le juste en politique, éducation civique ou éducation citoyenne, soulève toujours le soupçon d'un bridage de la pensée. Eduquer à une pensée libre, qu'est-ce que cela peut bien signifier, si l'on s'est retiré la possibilité de fixer scientifiquement – ou religieusement – les principes d'un bon gouvernement, et par voie de conséquence la sélection nécessaire du bon trait? Et qui éduque les éducateurs? Vieille question, dont Schmitt s'est servi dans *Parlementarisme et démocratie* pour montrer que la démocratie bien comprise, affranchie de son couplage moderne avec la division toute libérale des opinions, se ramène en fait une identité entre qualité et quantité, et se doit de produire de l'homogénéité en amont, ce qui révèle selon lui son affinité d'essence avec la dictature. On voit ce qui a rendu le paradoxe schmittien formulable: dans le dispositif de la démocratie représentative, la pensée libre n'ayant pas la possibilité de coïncider avec la pensée vraie, la mise en place de régulateurs conçus en termes de formation sera toujours suspecte de dogmatisme. A ce titre, s'en remettre à la *mémoire* de chacun, simplement, et n'admettre pour objectivité que celle du fait déjà avéré – le gouvernement exercé au passé, par un gouvernant passé – jouit d'un certain privilège. Avec lui, on ne sort pas de l'opinion, chacun restant libre de juger le passé comme il le veut.

Mais alors, une objection dirimante se présente. Non seulement on adopte un critère faible de rationalité, fragile dans sa mise en œuvre et ne réglant le processus qu'à la marge – et encore, on sait d'expérience qu'un gouvernant oligarque condamné pour corruption peut parfaitement, au regard même du passé, revenir au pouvoir après un bref intermède, et sans que les électeurs n'aient rien oublié, bien pire sans doute, *en raison même de leur mémoire* – mais surtout, on discerne un point d'effondrement de la grande condition *sine qua non*. En effet, s'impose ici une limitation objective préalable des prétendants possibles, qui est peut-être la plus *démocratiquement*

---

<sup>7</sup> Manin, *op. cit.*, p. 223 sq.

*inacceptable*: pour qu'un gouvernant soit affecté de ce trait qui le distingue dans la mémoire comme ayant exercé un bon gouvernement, il faut qu'il ait déjà été gouvernant. Ainsi, le « n'importe qui, pourvu qu'il ait ce trait digne d'être choisi et déterminé par l'opinion », n'est plus du tout n'importe qui. Le pouvoir se reproduit, ceux qui sont au pouvoir sont destinés à y rester, moyennant une circulation réduite, qui est tout au plus une alternance des mêmes. L'aristocratie des modernes n'est pas le gouvernement mixte qu'il prétend être, parce qu'il est seulement une aristocratie politique, une aristocratie de la classe politique, qui, globalement considérée, se survit à elle-même.

Il ne suffit pas de dire que le jugement rétrospectif constitue une action réelle de l'électeur – l'exercice d'un pouvoir qui, s'il n'est pas *le* pouvoir, permet cependant de dire qu'en démocratie, l'autonomie de la volonté du représentant sent une contrainte venue d'en bas. S'il est vrai que le jugement rétrospectif sur la politique effectivement tenue et sur les promesses effectivement faites par les représentants, pèse sur eux durant leur mandat, c'est sur le mode des paramètres d'un calcul dont ils sont, eux les gouvernants, toujours maîtres. A tout prendre, l'action réelle en question n'est donc, Manin le reconnaît, qu'une « influence », et qui plus est une influence qui ne s'exerce jamais sous la forme: tu dois faire ce que tu as dit que tu feras. Le présent du politique, est *l'exercice du pouvoir du représentant sur le peuple, et non l'exercice du pouvoir par le peuple à travers ses représentants*. La contrainte qui pèse sur le représentant n'est que contrainte d'anticiper le jugement rétrospectif qui aura lieu lors de la prochaine élection, selon les scansion temporelles régulières qui définissent structurellement notre procédure électorale, dès lors qu'elle n'est pas, comme celle du Pape, élection à vie. Le gouvernement, celui qui a lieu entre deux scansion, prend en compte le fait qu'il sera évalué, mais cette prise en compte n'implique pas que le représentant doive faire ce qu'il a dit qu'il ferait. Il peut le faire, certes, mais il peut tout aussi rationnellement faire aussi autre chose dont il anticipe la valeur supérieure lorsque le jugement rétrospectif se prononcera. Il peut compenser, calculer, et c'est ainsi que l'influence du jugement rétrospectif se traduit à son niveau.

De plus, pour que le dispositif fonctionne, il est nécessaire qu'il y ait imputabilité claire des décisions politiques aux représentants: que la représentation soit représentable aux esprits qui jugent, ou plutôt jugeront rétrospectivement, comme étant la *cause* de la politique. Il

faut que la *représentation de la représentation*, l'identification des représentants agissants, ne soit pas brouillée par une indétermination du processus décisionnel. Mais alors, on se heurte à une forte tension, puisque le gouvernement représentatif trouve, de façon très paradoxale, une rationalité accrue de sa légitimité dans le fait que ce sont *vraiment* les représentants qui décident, qui font la politique que l'on a sous les yeux, qui exercent effectivement le pouvoir comme *leur* pouvoir, *en propre*.

Donc, il faut conclure, contradictoirement, que la démocratie représentative est d'autant plus démocratique (fidèle à la grande condition *sine qua non*) qu'elle est plus rigoureuse quant à son élément aristocratique: que les décideurs érigés en personnel politique distinct, soient vraiment distincts, c'est-à-dire ici, non pas seulement distincts du plan des gouvernés, mais *distinguables par les gouvernés*, et distinguables *en tant que gouvernants*, personnellement, auteurs identifiables de la politique qu'on voit. La représentation (au sens politique) doit être une représentation claire (au sens mental) de ce qu'elle est. Sans quoi, le jugement rétrospectif est brouillé. Bref, il faut que la politique faite au présent soit leur politique, ni celle de leurs adversaires, ni celle de leurs alliés conjoncturels.

Or c'est là qu'on rencontre, semble-t-il, le plus grave problème lié au double argument de la régulation des opinions et de l'influence sur les gouvernants par le jugement rétrospectif. Radicalisé dans ses principes, le point de vue de Manin revient à dire, il faut que la politique démocratique assume plus et mieux le type d'aristocratie qu'elle est en réalité (choix des meilleurs qualifiés par l'opinion de meilleurs politiquement, consentement à ce qu'ils exercent réellement le pouvoir qu'ils ont réellement, consentement aussi à ce qu'ils veuillent se maintenir au pouvoir, voire à ce qu'ils *aiment* le pouvoir, consentement à ce qu'ils soient maîtres du calcul par lequel ils font correspondre ce qu'ils avaient dit qu'ils feraient avec ce qu'ils font, sachant qu'on les jugera surtout sur ce qu'ils *ont fait*, consentement à ce que le temps de la politique soit ordonné à la temporalité de la procédure électorale, consentement à ce qu'on identifie bien les *aristoi* comme des *aristoi*) qu'elle devient vraiment démocratique, au sens moderne. Bref, la démocratie moderne sera d'autant plus démocratique que l'on sera conscient qu'elle ne l'est pas vraiment, pas purement, et que l'on assumera les séparations qu'elle suppose: séparation entre



gouvernants et gouvernés, concentration de pouvoir décisionnel garantissant la clarté de l'imputation de responsabilité, séparation des acteurs sur la scène politique, séparation et autonomisation de la classe politique comme classe fermée, intéressée prioritairement à son maintien, etc... On est tenté d'accuser plus encore le paradoxe, dont se nourrit sans doute ce qu'on désigne par la crise de la démocratie: si la démocratie peut fonctionner, ce serait donc pour autant que ni gouvernants ni gouvernés ne sont animés par une pensée de la démocratie. Et moins ils le seront dans leur opinion même, chacun de leur côté, moins ils y croiront, mieux elle fonctionnera. La force et la faiblesse de la thèse de Manin se ramène à ceci: pousser la lucidité jusqu'au bout, c'est inscrire au principe de la démocratie sa négation subjective, dans les esprits. Dans les esprits de ceux qui gouvernent, et plus foncièrement, dans les esprits de ceux qui sont gouvernés, et qui savent qu'ils le sont par des gens qui veulent se tenir là où ils se tiennent, et y rester.

Peut-on se contenter d'une description de la performance fonctionnelle du dispositif? On ne le peut pas, parce que la fonctionnalité elle-même tourne court. En effet, il est aisé de montrer qu'à ce compte, la démocratie jouera toujours contre elle-même. On veut dire par là: elle sera toujours habitée par ce déséquilibre interne qui l'amènera à invoquer des arguments purement et simplement démocratiques, *précisément pour empêcher* que les conditions du jugement rétrospectif soient réunies. Ainsi, comme Manin le dit lui-même, le scrutin proportionnel, avec les coalitions qu'elle engendre, risque toujours d'impliquer une dissémination de la décision et de brouiller la représentation comme vision claire autorisant les imputations de responsabilité dont le jugement a besoin. Plus profondément, si on admet que la classe politique veut se conserver, comment empêcher qu'elle utilise elle-même des stratégies de brouillage et les fasse entrer dans ses calculs? Enfin, si la démocratie est vraiment gouvernement de l'opinion, comment contraindre l'opinion à admettre que son action ne s'exerce jamais au présent, comment la couler dans une temporalité qui n'est que celle de la vie politique, c'est-à-dire ici du maintien en vie de la classe politique?

On touche là au cœur de l'entreprise: penser la démocratie représentative des modernes comme un gouvernement mixte, c'est en fait espérer qu'un type déterminé d'aristocratie sauvera ce que nous pou-

vons vivre au titre de démocratie. Mais alors, dans le cas d'espèce, on n'empêchera pas que l'élément démocratique tel qu'on peut le décrire déclenche des forces qui viendront contrarier cette recherche de salut. On n'empêchera pas que la démocratie réagisse contre elle-même, et on l'empêchera d'autant moins qu'on l'obligera à admettre que sa défense s'inscrit au lieu même de ce qui contredit les identités auxquelles elle tient: pas seulement l'égalité de tous à juger de l'assignation d'une étiquette politique sur des produits offerts à son approbation, mais la participation à la constitution *de ce que politique veut dire*.

Qu'on entende bien l'argument: il ne s'agit pas d'opposer massivement gouvernement de tous à gouvernement de quelques uns. Il s'agit de souligner que si la démocratie a un sens, c'est dans une participation de tous dans le processus de formation de ce que politique *veut dire*, et veut dire *substantiellement*. La désignation des gouvernants, si elle prétend au qualificatif de démocratique, ne pourra jamais en évacuer l'intention. Le faire, ce n'est pas alors engager un mouvement de démocratisation du mode de représentation, rationaliser le jugement des gouvernés et l'action des gouvernants sous l'influence de ce jugement. C'est en fait vouer la démocratie à se combattre elle-même, c'est, comme dirait Comte, *éterniser la critique*. Le mixte appuyé sur la procédure électorale n'est pas viable, parce qu'il est très différent de ce que l'on appelait chez les anciens gouvernement mixte: en fait, il fait voir la condition du bon jugement démocratique (le jugement rétrospectif) dans le pôle aristocratique bien compris, et il voue le pôle démocratique à venir saper les fondements de ce bon jugement présumé, soit qu'il soit activé par une opinion qui ne consent pas à rester dans ses bornes, soit, de façon plus pernicieuse, qu'il soit utilisé par les politiques en ce qu'ils cherchent à se soustraire à ce même jugement. Cela tient au fait que le mixte est en fait contradictoire. Du moins l'est-il sous cette forme là, où l'on n'a ni compensation, ni équilibre, mais où l'un des termes travaille contre lui-même. Et où, en définitive, l'aristocratie politique se renforce et triomphe.

Tout vient, à mon sens, de la façon dont est prise en compte la dimension du jugement en politique – et bel et bien du jugement de *chacun*, du jugement de *tous* au sens où chaque sujet en est capable. Plus profondément, tout vient du passage qui a lieu subrepticement,

entre jugement et consentement. L'intérêt de la pensée de Comte est à ce point de vue indéniable, et il est significatif que le mouvement historique par lequel le gouvernement représentatif s'est consolidé au cours du XIX<sup>ème</sup> siècle ait dû résolument l'ignorer, n'y voir qu'une pensée altérée par la folie, par des pulsions rétrogrades ou au contraire par des hallucinations utopiques. Le portrait dispensé, raillé, est connu: le sociologue devenu grand prêtre gagne le sommet du pouvoir, la science occupe la première place et domine la politique, assortie d'une fonction religieuse restaurée qui assure que ceux qui n'y accèdent pas y soient liés néanmoins par une croyance, une disposition religieuse où s'abolit leur jugement. Voilà la caricature couramment accréditée de la vision positiviste de la politique.

Je voudrais briser cette image, et montrer que Comte ouvre une brèche dans la théorie du gouvernement *proprement moderne*, où se profile une véritable alternative à la voie prise par le gouvernement représentatif. S'il s'agit au sens propre, d'une *alternative*, c'est que le point de départ est identique, que gouvernement représentatif et conception positiviste du gouvernement partent d'un foyer problématique commun. A ce titre, en dépit des croisements, des emprunts, des influences qu'on peut relever entre Comte et les rétrogrades, il y a dans le positivisme une prise en charge et une acceptation de ce qu'a impliqué la Révolution, ce qui le rendra toujours inassimilable au camp de la réaction.

Comte s'efforce de lier deux propositions, et d'introduire par cette liaison une certaine conception de ce que veut dire juger en politique: 1) l'esprit est libre, il l'est devenu, on ne peut imaginer un retour en arrière, du moins si l'on comprend bien ce que signifie d'être libre pour l'esprit, c'est-à-dire d'être libre dans l'activité de penser 2) « le dogmatisme est l'état naturel de l'intelligence », phrase bien connue, que l'on cite en général en s'abstenant d'analyser ce que veut dire dans ce cas « dogmatisme ».

Les deux propositions sont apparemment contradictoires. De cette contradiction, le combat que se livrent rétrogradation et critique ne cesse de se nourrir. Le gouvernement représentatif est le fruit de la critique, la restauration d'un pouvoir fondé dans une transcendance soutient la vision rétrograde. Or leur face à face n'est pas un destin inéluctable, leur alternance n'est pas *la* véritable alternative. Aujourd'hui, on se dit que le diagnostic ne serait plus le même, que le parti rétro-

grade a été anéanti, du moins quant à sa thèse de fond (royaliste et religieuse, pour faire vite) et que le débat a lieu à l'intérieur du parti de la représentation, dans son propre usage du droit d'examen. En fait, Comte percevait déjà l'hégémonie libérale sur l'ensemble du champ.

« Ceux mêmes qui, par leurs écrits, se constituent en défenseurs philosophiques du gouvernement spirituel, ne reconnaissent, au fond, comme les révolutionnaires qu'ils attaquent d'autre véritable autorité suprême que celle de leur propre raison »<sup>8</sup>.

S'il peut y avoir des *opinions* conservatrices, c'est que le concept d'opinion promu par l'esprit critique a triomphé. De ce point de vue, la politique rétrograde se ment à elle-même en s'énonçant comme elle le fait. En toute rigueur, elle devrait procéder d'une autre modalité d'énonciation, et il est significatif qu'on ne puisse pas même discerner ce qu'elle pourrait être. Elle consent à l'opinion, sous couvert de la liberté de jugement qui prétend n'être portée que par la raison de celui qui parle, alors que, fidèle à ses principes, il lui faudrait parler autrement: parler depuis une vérité qui n'est pas formée par celui qui parle. Or elle ne le peut pas, parce que l'idée de vérité révélée, l'idée de révélation comme s'imposant au jugement lui-même, a été dissoute par l'esprit humain – et cela, en tout secteur, par la voie de la science<sup>9</sup>.

Juger, ce n'est pas être l'auteur de la vérité, mais ce n'est pas non plus en être le récepteur passif. C'est en être *l'acteur*. C'est cela que la science, les sciences, au pluriel, apprennent à Comte. L'usage du pluriel est décisif. Le positivisme est *méthodologique*, au sens où chaque science tient son esprit de sa propre méthode, appliquée à son type de l'objet et à nul autre, et qu'aucune méthode générique n'est applicable formellement à tout champ de connaissance, indistinctement. Tout au contraire, c'est cet idéalisme méthodologique que le positivisme récuse afin de faire émerger ce qu'il faut entendre par méthode, à travers ce que Comte appelle l'esprit en acte, ou l'esprit agissant. La méthode est un *acte* de connaissance sur une matière déterminée. Elle n'est pas un protocole, en retrait, où les garanties de vérité seraient formellement déposées. Elle est plutôt le procès par lequel les choses se produisent en vérité, sont pensées par l'esprit à même ce qu'elles sont, c'est-à-dire

<sup>8</sup> *Cours de Philosophie positive*, 46<sup>ème</sup> leçon, Hermann, p. 28.

<sup>9</sup> Pour être précis, il faudrait ici montrer comment se construit discursivement, chez Bonald et le jeune Lamennais, l'*argument* de la révélation, comme la révélation se fait argument.

à même leur propre procès de production. Les lois que le positiviste prend pour cible, sont toujours le mode de production d'un type de phénomène déterminé. Révéler la méthode d'une science, son « esprit », la faire accéder à la positivité, c'est rendre la connaissance coextensive de cette production phénoménale. Or il est certain que c'est l'application au champ politique de cette théorie singulière de la méthode, bien peu idéaliste et à coup sûr opposée à toute forme de transcendantalisme, qui a conduit la pensée comtienne à produire les sonorités étranges qu'on lui connaît, en marge des principes du gouvernement représentatif.

Essayons d'en suivre l'intention. Ce qui est moderne, ce qui est révolutionnaire, ce en quoi la Révolution fait rupture quant à la manifestation de l'esprit, c'est que celui-ci ne peut plus *ne pas agir*. Etre fidèle à la Révolution, ramenée à son noyau spéculatif, c'est refuser de céder sur le fait qu'il y a action de l'esprit – en politique comme en toute matière. Or la méprise originaire se situe là: de ce que l'esprit a affirmé sa liberté comme liberté d'action, comme participation active à la production du vrai (par la science), on a conclu qu'il était libre alors même qu'il n'agissait pas, alors même que le vrai était à distance de lui, alors même que les choses se faisaient sans lui. On en a fait le spectateur souverain de ce qui a lieu. On lui a assigné une liberté qui n'est pas sa liberté.

Dans le champ politique, on voit comment le glissement a eu lieu. Dès lors que l'élection est adoptée pour principe de gouvernement, la thèse selon laquelle il y a de la vérité objective en politique est devenue insoutenable, et avec elle le sens profond du concept de gouvernement tel que Comte le comprend: gouvernement de la société par elle-même, de la société telle qu'elle existe et s'affirme comme ce qui requiert une action sur elle-même, par la voie de la théorie la plus haute qu'elle ait elle-même engendrée.

L'erreur libérale, c'est d'avoir subsumé l'action des esprits sous le concept de libre examen illimité, d'avoir absolutisé le libre examen. Cela, rien ne l'exprime mieux que la grande condition *sine qua non* dégagée par Manin: le fait que chacun puisse juger librement de la pertinence politique du trait sélectionné. Par là, que fait-on en réalité? En matière de politique, on *indétermine* le rapport entre jugement et réalité. On rend le jugement libre, mais on le rend libre en dehors de la réalité, laquelle a dû être au préalable *dépolitisée*, coupée d'un rapport

intrinsèque entre ce qui prétend à la pertinence politique et ce qui est politiquement pertinent, en soi-même. Cette déliaison est mise en scène par le dispositif électif, et son appel à l'opinion de chacun. L'opinion est ce qui fait qu'un trait, n'importe quel trait, est susceptible de passer la ligne magique qui sépare la prétention à être politiquement pertinent de la fonction, *détenue* effectivement, de gouvernant. Selon l'idéologie représentative moderne, on pense alors: «c'est une libération; vous, gouvernés, êtes libres de dire ce qui *vaut le mieux*, à titre de politique; et vous consentez à ce que d'autres que vous vous soient supérieurs à raison de ce trait qu'ils possèdent, et que *vous avez sélectionné* ». Mais ce sur quoi s'est portée votre liberté ne pouvait pas être le bon gouvernement, pour la simple raison que l'idée de bon gouvernement est par avance expulsée du système. Ce que le système met en place, c'est du *pouvoir détenu*, engendré par un consentement qui est toujours légitimation de détention.

Le nœud fondamental est le consentement. Le défaire, c'est comprendre que le consentement, est en réalité un acte qui se décompose en deux propositions connexes: d'un côté, je suis libre de juger ce qui peut devenir politiquement pertinent sans l'être essentiellement; de l'autre, je cède le pouvoir à celui qui est conforme à cette condition de conversion *inessentielle*. Bref, l'opinion consentante sait qu'elle n'est qu'opinion, et c'est au fond la seule chose qu'elle sait. Plus encore, elle sait qu'elle l'est *définitivement*. Elle n'est pas le vis-à-vis d'une connaissance vraie en politique. Elle est sa négation. Son vis-à-vis, c'est bien plutôt le pouvoir souverain et autonome des représentants.

A moins de redéfinir l'opinion, et de retisser son rapport à la science – admettre que si l'opinion n'est pas la science, il n'y a d'opinion valide que du point de vue d'une science qui, pour lui être extérieure, ne lui est pas impénétrable, ni inexorablement étrangère. Libérer l'esprit, c'est l'ordonner à ce concept précis d'opinion, très différent de celui qu'accrédite la logique représentative et élective. Une opinion qui n'existe que pour autant que la science existe, et que les conditions sont réunies pour qu'elle puisse se constituer réellement dans le champ de la politique.

Cela, c'est précisément ce qu'a tenté de faire Comte, en usant de plusieurs stratégies qui visent toutes en dernière analyse à surmonter le régime mental de la représentation tel que le consentement l'articule.

Et de penser un gouvernement libre des esprits qui s'ordonne, non simplement au libre jugement de tous, mais à l'accès de tous au vrai dans ce qui mérite le nom de jugement libre, seul principe d'action pleinement légitime, en politique comme ailleurs.

Et donc de ne pas céder, dans la continuité du processus révolutionnaire bien compris, sur le fait qu'en politique, liberté et pensée ont partie liée.





# Qu'y a-t-il au-delà de la Démocratie?

Giuseppe Duso

## 1. Penser la démocratie à nouveaux frais

Se confronter au thème de la démocratie, cela signifie s'interroger quant au mode moderne de compréhension de la politique et de justification de l'obligation politique. Plus encore qu'une modalité parmi d'autres de compréhension du pouvoir et de son exercice, la démocratie semble reprendre en elle le résultat de la construction rationnelle et scientifique à travers laquelle la vie en commun des hommes a été pensée dans la modernité. Comme nous chercherons ici à le montrer, la pensée moderne de la politique, qui a son fondement dans le jusnaturalisme, a son destin dans la démocratie, et son issue logiquement nécessaire. C'est pourquoi interroger les concepts-clefs de la démocratie signifie interroger le mode moderne de compréhension de la politique, et donc, interroger cet horizon partagé au-dedans duquel seulement les différences et les oppositions se donnent. Une réflexion de ce genre ne se place pas sur le plan d'une critique qui opposerait, avec un objectif polémique, d'autres conceptions, peut-être *antidémocratiques*, des conceptions dont le résultat a déjà eu pour issue une défaite, tant d'un point de vue théorique qu'historique. L'horizon de la démocratie est présupposé comme étant *notre* horizon, celui dans lequel nous nous trouvons, mais il ne constitue pas pour autant un présupposé qu'on ne puisse pas le discuter; au contraire, c'est pour cela qu'il requiert d'être interrogé ainsi qu'en même temps, précisément, les concepts fondamentaux de la politique qui ont caractérisé l'époque moderne, mais qui ne sont ni universels ni éternels.

Si nous considérons le débat contemporain, nous devons nous rendre compte que celui concernant la *démocratie* n'a plus là un terme trouvant de l'opposition dans la lutte politique: c'est un terme devenu si hégémonique et si répandu dans le sens commun que c'est précisément à lui que toutes les parties, ou mieux: les partis, se réfèrent – alors même qu'ils s'opposent entre eux. Le terme « démocratie » a acquis une positivité si forte pour la quasi-totalité des acteurs présents sur la scène politique que tous veulent montrer qu'ils se trouvent de son côté: c'est pourquoi il est aussi bien un drapeau dans la lutte politique, mais aussi un drapeau que tout un chacun empoigne contre ses adversaires, accusés à tour de rôle d'être *antidémocratiques*. Il en va ainsi parce que le thème de la démocratie est emblématique de l'usage courant des concepts de la sphère pratique et politique: en fait, elle résonne dans notre tête comme une parole qui nous rassure sur notre identité et qui nous pousse à nous aligner dans le combat politique. Il semble alors opportun d'interroger ce qu'on désigne par un tel terme, pour comprendre si le véritable problème qui concerne la vie constitutionnelle des hommes ne se situe pas au-delà des parties en lutte, et ne réclame pas une réflexion plus profonde et plus radicale.

Nous avons cherché à mener cette réflexion radicale à l'occasion du livre *Au-delà de la démocratie*<sup>1</sup> (fruit d'un travail de séminaire et d'une recherche collective) – en parcourant les contradictions des concepts-clefs de la démocratie et en revisitant aussi bien les classiques qui ont critiqué la démocratie comme *forme de gouvernement* à l'époque précédant la naissance de la science politique moderne, que ceux qui ont problématisé, à l'époque moderne, et dans un mouvement de pensée philosophique, la rationalité formelle des concepts de la démocratie. Je ne traiterai pas ici de ces classiques (à l'exception de Hobbes et de Rousseau, dans la pensée desquels naquirent certains concepts sans lesquels on ne peut pas comprendre la démocratie moderne); mais je tenterai de réfléchir au sens de notre travail et à la provocation qui – selon moi – dérive de celui-ci et vient se relier à la réflexion sur notre présent. Cette opération diffère de nombre d'autres qui apparaissent continûment sur le thème de la démocratie, et qui concernent l'ambivalence de la démocratie ou sur les « promesses non

---

<sup>1</sup> Je renvoie à G. Duso (dir.), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici (Au-delà de la démocratie. Un parcours à travers les classiques)*, Carocci, Rome, 2004.

tenues », ou bien encore l'inadéquation que le mécanisme de la représentation peut comporter. Les travaux sur ces questions sont très nombreux, remplissent des rayons entiers de bibliothèques et occupent les pages de beaucoup de revues culturelles. L'attitude au contraire qui ne tend pas à questionner les distorsions ou les difficultés empiriques, mais justement les concepts fondamentaux mêmes par lesquels *nous modernes* avons pensé la démocratie, elle, est plus rare. Il ne s'agit pas, dans ce cas, de porter l'attention sur l'écart qui existe entre l'idéal et ses actualisations, qui sont toujours inférieures à l'idéal en raison de notre pauvre condition d'êtres finis. Il s'agit bien plutôt de vérifier si, au cœur des principes de la démocratie, ne se trouvent pas des apories fondamentales. Je retiens que c'est précisément à cause de cette intention qui n'est pas alignée sur la manière commune d'utiliser les concepts de la sphère pratique (outre qu'en raison de ses propres limitations intrinsèques éventuelles) que le livre n'a pas été tellement discuté – en dehors de certaines exceptions louangeuses; cela vient de ce qu'il ne se situe pas dans le débat actuel sur la démocratie, mais qu'il met en question le paradigme même au sein duquel les diverses positions s'affrontent.

Nous voulons ici faire progresser le raisonnement par une tentative, risquée, de dire ce qui s'ensuit de cette analyse critique et dire quelle voie emprunter pour penser le présent *au-delà de la démocratie*. En somme, la tentative consiste à dire ce qu'il y a au sein et au-delà de la démocratie d'autre que ce qu'en disent les concepts de la démocratie. Naturellement, en étant conscient que cette tentative n'a pas le même statut logique que la présentation ostensible des contradictions, mais qu'elle court le risque de parler positivement de la politique, comme il advient au Socrate de la *République* de Platon (qu'on excuse la grandeur de cette comparaison), quand il passe de la réfutation des *doxai* concernant la justice à la tentative de projeter la cité.

## 2. Les concepts de la démocratie

Avant tout, cependant, je voudrais reprendre l'analyse critique de certains des concepts fondamentaux, analyse qui nourrit même en partie le travail de recherche développé dans le livre.

Il suit clairement de ce qui a été dit qu'il y a une première raison du choix de la démocratie comme l'horizon pour une réflexion sur le thème de *souveraineté – vie politique* et vice versa le choix de la souveraineté pour mettre en question la démocratie comme forme constitutionnelle. On pourrait dire pour faire court et schématiquement que, de même que la conceptualité moderne est destinée à avoir une répercussion sous forme de constitution (elle est par conséquent une pensée qui vise à organiser de manière rationnelle et ordonnée, à normer la vie en société), le concept de souveraineté, en tant que l'aspect de la légitimation, et par conséquent le processus de l'autorisation, lui est essentiel, est tout autant destiné à s'accomplir dans la démocratie, qui paraît être l'issue déjà inscrite dans la logique des concepts nés avec la science politique moderne. S'il en est ainsi, alors les apories qu'on peut repérer dans la souveraineté se retrouvent également dans la démocratie – et cela crée un effet majeur d'étonnement<sup>2</sup>.

Il convient d'apporter une précision afin qu'il n'y ait pas de méprises. Dans le lemme de *démocratie*, une série d'exigences sont contenues, bien que souvent de manière approximative et parfois confuse, comme – pour n'en signaler que quelques-unes – la reconnaissance de la valeur de la personne humaine, un cadre pluraliste d'instances et de différences, la participation des citoyens aux grandes décisions politiques, la solidarité entre les diverses parties de la société, la justice sociale, l'acceptation des minorités. Toutes ces instances s'entrelacent d'une manière qui n'est pas toujours cohérente et consciente avec un bloc de concepts qui sont nés dans la science politique moderne: droits des individus, égalité, liberté, peuple, pouvoir, représentation, concepts qui ont la fonction de produire le concept de pouvoir politique comme pouvoir légitime, et qui constituent donc le dispositif logique au travers duquel on a pensé et on pense encore la politique. Et, justement, le *pouvoir du peuple* connote couramment le concept moderne de démocratie sur un mode qui ne semble pas pensable par cette longue tradition qui, quoiqu'elle contienne de notables différences en son sein, en pensant la société

---

<sup>2</sup> Je reprends ici un passage de mon article « Per una critica della democrazia », in *Politica della vita*, dir. L. Bazzicalupo et R. Esposito, Laterza, Rome-Bari, 2003, pp. 50-67.

civile et la politique, implique la notion de *gouvernement* à titre naturel et rationnel<sup>3</sup>. Dans l'ensemble de ce contexte pré-moderne, le terme de démocratie désigne justement *une forme de gouvernement*, et ne comporte certes pas les concepts de *peuple*, en tant que totalité des citoyens égaux et de *pouvoir*, au sens de la souveraineté, ou bien en vérité d'une *volonté décisive* en ce qui concerne les choix du corps politique, et l'ensemble de la puissante force nécessaire à rendre vaines les tentatives des individus à se dominer réciproquement les uns les autres.

Ce contexte de concepts nés avec la science politique s'adresse à l'organisation de la vie en commun des hommes et on peut le retrouver dans les principes structuraux propres aux chartes constitutionnelles. C'est pourquoi la démocratie semble, d'un point de vue théorique, être le résultat de la conceptualité née avec la science politique moderne, et par conséquent aussi de son centre, c'est-à-dire la souveraineté. On pourrait donc poser la question de savoir si les instances que nous avons indiquées – pluralisme, participation, justice sociale, solidarité, présence politique des minorités – seraient compatibles avec les concepts qui se trouvent à la base de la constitution. En d'autres termes, la question est de savoir s'il est possible de donner suite à ces instances à travers les piliers conceptuels des constitutions, ou si justement il n'apparaîtrait pas ici une aporie, à savoir si ce ne sont pas ces principes eux-mêmes qui donnent lieu à des conséquences rendant douteuses, voire empêchant directement la réalisation de ces instances, tant du point de vue de la pensée que des procédures. Notre réflexion ne concerne que *ces* concepts-*là* de la démocratie, ceux qui m'apparaissent encore présents dans la constitution et même dans notre manière de penser.

En tant qu'on pense la démocratie à travers les concepts de souveraineté et de *peuple* à l'époque moderne, et à travers ceux qui existent sur leur base, elle semble hériter de cette attitude de neutralisation de la question de la justice qu'on a obtenue grâce à ce type de rationalité qui caractérise la forme politique moderne et qui

---

<sup>3</sup> J'ai cherché à montrer la rupture que le concept – seulement moderne – de *pouvoir* opère quant à la conception politique qui implique la notion de gouvernement dans *Fine del governo e nascita del potere*, in *La Logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, ora Polimetrica, Monza 2007 (également *on line* – <http://www.polimetrica.com>).

s'exprime dans la légitimation du pouvoir. Ici même, l'élément décisif est la volonté, qu'il s'agisse de la volonté des individus qui forgent le corps commun et son pouvoir, ou qu'il s'agisse de la volonté du corps collectif, qui seul est légitimé à exercer la force et à exiger la soumission des individus singuliers. L'absolutisation de la volonté est l'autre visage du nihilisme, du vide qui caractérise l'espace dans lequel l'ordre doit se construire.

### 3. La « légitimité démocratique »

Nous pouvons nous demander comment il se fait que dans l'époque moderne, la démocratie, au sens du *pouvoir du peuple* (en laissant de côté pour l'instant les modalités de sa manifestation), se comprend universellement en tant que valeur cependant que, dans la pensée prémoderne, où elle était une *forme de gouvernement*, la démocratie était considérée comme un plan qui penchait vers l'*anarchie* (c'est-à-dire manque d'*archè*, à savoir de *gouvernement*) et n'était donc pas considérée comme un bien *en tant que telle*. Pour répondre à cette question, on parviendra à mettre en évidence cette absolutisation de la volonté. En fait, dans un contexte où la question est celle du *bon gouvernement*, à savoir du bon pilotage du navire de la république (et cela est possible sur la base de la vertu et d'une série de points de référence considérés comme objectifs), le fait qu'il y ait un nombre très étendu de citoyens à gouverner, outre que c'est difficilement concevable, ne peut en aucun cas donner de garantie quant à la bonne qualité du gouvernement: c'est là un donné seulement quantitatif. Dans le cadre moderne, où les éléments objectifs sont affirmés et où la volonté devient l'unique fondement de l'agir, comme on l'a dit, alors l'ensemble de la volonté de tous (au-delà du mode de manifestation) constitue en soi l'unique vrai *sujet légitime* de la politique: le juste consiste dans la simple expression de cette volonté collective.

« Si le peuple fait ses affaires lui-même, le droit absolu en matière de gouvernement et de souveraineté étant consommé, le but de l'évolution politique de l'histoire moderne est atteint »<sup>4</sup>: on signale de manière assez efficace par ces paroles, au milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle,

---

<sup>4</sup> Victor Considérant, *La Solution ou le gouvernement direct du peuple*, Paris 1850<sup>4</sup>, p. 43.

tant la conception du peuple comme sujet parfait de la politique que le rapport entre cette conception et l'histoire de la souveraineté moderne. Certes, on se réfère ici à l'exercice direct du pouvoir de la part du peuple, mais même cette conception d'origine rousseauiste n'est pas pensable en dehors de la souveraineté moderne qui s'inaugure avec Hobbes. C'est à juste titre que dans la phrase rapportée ci-dessus, on parle d'*accomplissement* de la théorie de la souveraineté: non pas tant parce que celle-ci comporte une phase finale qui constitue la démocratie directe, mais plutôt parce que, déjà avec la naissance de la doctrine de la souveraineté, on assiste à l'absolutisation du sujet collectif qui n'est conditionné par rien qui ne dépende de sa propre volonté.

C'est le nouveau concept de liberté qui demande qu'il y ait indépendance du sujet, autoréférentialité; et cela concerne tant le sujet individuel que le sujet collectif. On ne peut ici s'arrêter sur le nihilisme propre à une conception de la liberté de ce genre, qui est possible dans un horizon vide, désencombré des questions de la vérité et du bien, et qui ne voit plus dans le *politique*, entendu comme le rapport avec autrui, la relation essentielle et constitutive du soi, mais considère au contraire l'espace commun comme celui où ce qui est *propre* trouve à s'affirmer, sa propre puissance, ce que chacun regarde comme son propre bien<sup>5</sup>. Ce qu'il importe de souligner est que nous nous trouvons devant un simple jeu de la volonté, celle des singuliers et celle du sujet collectif, et que s'évanouit cet horizon complexe qui est caractérisé par la notion forte de *gouvernement*. L'idéal de l'*autogouvernement* n'a plus rien à voir avec le gouvernement de soi qui est nécessaire selon Platon pour qu'il y ait un bon gouvernement de la Cité<sup>6</sup>; il est plutôt lié à une toute autre optique, à savoir à la négation de ces points d'orientation excédant la volonté qui sont intrinsèques à la notion même de gouvernement. Avec la négation du gouvernement tombe même la possibilité d'appréhender les citoyens dans leur réalité *devant* celui qui les

---

<sup>5</sup> Sur ce nihilisme de la liberté, cf. les fines observations de R. Esposito, *Immunitas*, Einaudi, Torino 2002, sp. pp. 109 sq.

<sup>6</sup> À ce propos, voir le bel ouvrage de A. Biral, *Platone e la conoscenza di sé*, Laterza, Bari-Roma 1997.

gouverne et, avec cela, même celle de distinguer la volonté du corps collectif de celle de celui qui exerce le pouvoir<sup>7</sup>.

On peut comprendre comment, dans un tel jeu entre les individus et la volonté du corps collectif, l'unité est comme une pieuvre qui dépend de la logique même de la construction théorique. Celle-ci, de fait, en raison de ce qu'elle part de la multiplicité indifférenciée des individus, ne peut pas avoir d'autre issue qu'une unité simple; le résultat ne peut certes pas consister dans l'accord, dans la coordination et dans le gouvernement d'une pluralité de sujets collectifs en tant qu'il a été fait place nette de ces derniers à travers le rôle tout neuf que le concept d'individu a pris. L'opinion souvent répandue qu'en démocratie les citoyens sont *souverains*, et demeurent par conséquent des sujets politiques doués d'une volonté décisive, cette opinion semble inconsciente de la logique de la souveraineté qui naît de l'atomisme, mais qui ne peut pas se diviser et se démultiplier individuellement. Si la souveraineté signifie l'indépendance de la volonté, l'expression de la puissance qui n'admet pas de résistance, comment peut-on la penser en rapport à chacun si l'on se réfère à un scénario caractérisé par des individus multiples et par des décisions qui regardent le vivre en commun?

Quand aujourd'hui, dans le débat constitutionnel relatif à l'Union européenne, on parle de carence de *légitimité démocratique*, on veut rappeler ces concepts liés à la souveraineté qui caractérisent la démocratie. On entend par là se référer à un corps collectif (un peuple) qui exerce sa décision de manière unitaire à travers la règle de la majorité et qui possède à sa base l'autorisation constituée par les élections auxquelles tous participent, sur un plan d'égalité qui ne tient pas compte des différences, de quelque type qu'elles soient (éthiques, sociales, religieuses, etc.) Un tel cadre est difficilement concevable pour une entité formelle faite d'États différents qui entendent rester des

---

<sup>7</sup> La diversité du mode de comprendre la politique, en ce qui concerne le rapport des citoyens au gouvernant ou des citoyens au pouvoir du corps collectif se trouve éclairée par la confrontation proposée par Hasso Hoffmann entre l'allégorie du Bon gouvernement de Lorenzetti et le frontispice du *Léviathan* (cfr. H. Hoffmann, *Bilder des Friedens oder die vergessene Gerechtigkeit*, Siemens-Stiftung, München 1997, et à ce propos, en usant de la distinction du *gouvernement* et du *pouvoir*, ma contribution « Die Aporien der Repräsentation zwischen Bild und Begriff », in *Philosophie des Rechts und Verfassungstheorie*, hrsg. H. Dreier, Duncker & Humblot, Berlin 2000, pp. 65-85).



sujets politiques et non pas se trouver annulés dans la dialectique du particulier et du général, du privé et du public, et dans l'unité propre de la souveraineté. En tant qu'on use des concepts nés de la souveraineté, il semble assez difficile de concevoir une *pluralité de sujets politiques* dans la démocratie.

#### **4. Démocratie directe et démocratie représentative: deux aspects de la souveraineté moderne pour une même aporie**

Sur la base de ce qui a été dit jusqu'ici, on peut comprendre que n'est pas fondée la célèbre distinction qui est toujours répétée entre la démocratie des Anciens et celle des Modernes, en tant qu'elles sont deux formes du même concept (c'est précisément en tant qu'elles concernent le même concept, qu'elles peuvent être posées comme antagoniques), à savoir celui du *pouvoir du peuple* – l'une [des formes] suivant laquelle le peuple manifeste directement sa volonté et l'autre, suivant laquelle cette volonté est manifestée à travers une médiation qu'est la représentation. Cette distinction présuppose que *peuple* et *pouvoir* constituent deux dimensions constantes de la politique; au contraire, qu'il s'agisse du *peuple* compris comme totalité des individus égaux, ou du *pouvoir*, la souveraineté, comprise comme volonté décisive pour vivre en commun, ce sont des éléments conceptuels modernes qui ne nous servent pas à comprendre la pensée politique des Grecs. Le problème de la démocratie directe et/ou représentative est du tout moderne et cette opposition ne met pas en évidence un dilemme mais plutôt deux aspects aporétiques du concept moderne de démocratie.

L'idée de la souveraineté qui se manifeste à travers le représentant qui donne précisément forme à la volonté du corps collectif, et la souveraineté inaliénable du peuple naissent certes en tant qu'opposées entre elles, et la vraie différence entre Hobbes et Rousseau se trouve dans cette opposition en relation à la souveraineté. La différence n'est pas encore ensuite aussi grande si l'on pense que, d'une part, chez Hobbes on doit l'obéissance au souverain parce qu'à travers lui (sa personne représentative), on obéit à la personne civile, et d'autre part, que Rousseau a besoin, dans le moment où il veut représenter en son

point le plus haut la volonté souveraine du peuple, soit celle qui préside à la création de la constitution, de recourir à la figure du grand législateur qui est cependant toujours caractérisée par les éléments typiques du concept de représentation.

En tous cas, l'idée du peuple en tant que grandeur constituante et la nécessité d'un corps représentatif se trouvent entrelacées dans les constitutions modernes, comme c'est évident chez Sieyès et dans la Révolution française: il n'y a pas de constitution sans l'élément *formant* de la représentation, de même qu'il n'y a pas de constitution authentique sans l'idée du peuple ou de la nation toute entière en tant qu'unique sujet légitimé à la faire. Maintenant, si l'on examine ces deux concepts, on peut, non sans stupeur, se rendre compte qu'à cause de leur lien intrinsèque avec la logique de la souveraineté, précisément eux qui devraient montrer la proximité du citoyen au pouvoir, contiennent en réalité une contradiction et manifestent un dualisme qui semble justement empêcher le citoyen de *participer* effectivement au pouvoir.

En fait, la représentation qui est étroitement liée à l'élection, avec la naissance des constitutions modernes – il n'y a pas de représentation authentique sans élection a-t-on commencé à dire à partir de la Révolution française – ne réalise pas, comme on l'imagine souvent, une *transmission* de volonté, et cela non seulement parce que la liste électorale n'exprime pas une volonté déterminée, mais bien le nom d'une personne, mais aussi parce que la volonté que le représentant doit contribuer à exprimer n'est pas celle de ses électeurs, mais celle, collective, qui est unitaire et n'existe pas avant d'être *mise en forme par la représentation*. Ce qui se montre par conséquent plutôt dans l'élection, c'est plutôt une forme d'*autorisation* donnée au représentant pour exprimer la volonté commune qui se fait loi. Une procédure de ce genre rappelle certes la fondation du pouvoir qui est essentielle à la souveraineté, comme on l'a vu ci-dessus. Mais une fondation de ce genre *par le bas* est fonction du fait que la volonté du sujet collectif est exprimée *par le haut* et sans rapport avec l'être concret des citoyens.

Par cette affirmation, on n'entend naturellement pas intervenir dans la complexité des processus qui se trouvent devant nous – que le langage de la constitution ne réussit pas à faire comprendre – et dans lesquels il n'y a certes pas d'autonomie décisionnelle du corps représentatif il y a des forces de groupes qui ont de l'influence sur les

décisions politiques et en conséquence les individus singulier peuvent avoir un poids politique différent selon les rapports dans lesquels ils entrent et les postes qu'ils occupent. On veut seulement réfléchir sur la signification des principes et des procédures qui se manifestent dans la constitution et qui servent à légitimer l'obligation politique. Dans cette optique, on pourrait justement dire que la *participation* n'est pas seulement rendue difficile, mais bien niée à sa racine du moment qu'à travers la fonction représentative, le pouvoir est *déjà* celui de tous, et par conséquent qu'il n'est pas concevable qu'on puisse y prendre part par une autre voie que celle à laquelle on appartient déjà.

Le concept de *peuple* n'est pas dépourvu de problèmes non plus. Avant tout parce qu'entendu comme il l'est, à partir des doctrines contractualistes, c'est-à-dire comme totalité indifférenciée des citoyens, il est une grandeur idéale qui ne peut jamais être présente dans la dimension empirique. Le terme manifeste une double nature, comme cela est évident quand on pense à la liberté politique du peuple comprise comme l'obéissance aux lois qu'il s'est données à lui-même. On peut facilement comprendre qu'il n'y a pas identité entre le peuple qui commande et celui qui obéit. Le premier est un sujet collectif qui s'exprime à travers le pouvoir législatif, et le second est l'ensemble des sujets. Sur la base du principe représentatif, on peut clairement appréhender cette scission de l'identité du peuple et donc, l'hétéronomie même des lois en rapport au citoyen qui doit y obéir.

Le concept de peuple, en raison de sa grandeur idéale, peut difficilement échapper à la médiation représentative comme cela apparaît chez le même Rousseau quand il recourt à la fonction du législateur qu'on a appelée *supra*<sup>8</sup>. Mais, en tous cas, le peuple ainsi conçu est marqué par une unité qui apparaît toujours plus opposée à la concrétude du citoyen singulier. La volonté générale est toujours *autre* quand au singulier qui doit la faire sienne contre sa propre volonté particulière. Comme c'est évident chez Rousseau, un concept

---

<sup>8</sup> Même chez Schmitt, qui oppose pourtant les deux principes de l'identité de la représentation en tant que modalité de l'expression politique du peuple, le principe de la représentation apparaît comme le mouvement qui permet de faire émerger l'unité politique en raison de l'idéalité qui caractérise cette dernière (cf. G. Duso, « Rappresentanza e unità politica negli anni Venti: Schmitt e Leibholz », in *La rappresentanza politica: nascita e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milan, 2003, pp. 145-173).

de ce genre est incapable, de par sa nature *universelle* même, d'accueillir une pluralité de sujets politiques.

Les difficultés peuvent aussi se rapporter aux formes qui s'arriment à la représentation politique dans l'essai de faire surgir, au-delà de celle-ci, de manière directe, la *vraie* volonté du peuple. Même le référendum est au sein de la logique de la forme politique et donc caractérisé par l'élément de l'unité. Non seulement à travers lui émerge une volonté unique, qu'on considère être celle du peuple, et qui ne coïncide pas avec ce que la plupart pensent (même ceux qui auraient posé la question d'une autre manière) mais une telle unité n'est possible qu'en tant que les volontés multiples des individus singuliers sont *mises en forme* au moyen d'une question (c'est là, encore une fois, un élément typique de la médiation représentative). Si on demande ensuite en quoi consiste réellement cette expression soi-disant *directe* du peuple, on peut vérifier qu'il s'agit d'une opération complexe dans laquelle la volonté unique du peuple est un *résultat* et peut coïncider, et coïncide de fait souvent, avec l'expression d'une minorité d'individus au sein de l'État. Ce n'est pas le peuple, mais ce sont les citoyens singuliers qui vont voter: c'est la forme dualiste de la question (qui n'est pas posée par le peuple) qui permet le comptage des votes de telle manière qu'émerge en triomphatrice une solution unique qui est ensuite appréhendée comme volonté populaire.

## 5. À la racine des apories: la négation du gouvernement

Nous avons vu que c'est précisément le fait que le point de départ de la construction théorique est constitué par les individus singuliers qui produit la contradiction suivante: la volonté du corps politique est considérée comme identique à celle des citoyens, et cependant, elle est *autre*, quoi qu'il en soit, et s'oppose à leur volontés particulières – et cela, aussi bien sous la forme du souverain représentatif de Hobbes que sous celle de la dialectique entre volonté générale et volonté privée des sujets chez Rousseau.

Si l'on se demande pourquoi les individus et leurs droits sont à la base de la construction, on retrouvera ce qui est bien le fondement de la naissance des concepts politiques modernes et qui constitue la plus grande valeur de la rationalité formelle caractérisant les concepts de la

démocratie. Ce qui doit compter, c'est la volonté inconditionnée du singulier, le fait que celle-ci ne soit soumise à rien d'autre qu'elle: c'est pour cette raison que le pouvoir de commandement de l'homme sur l'homme, que l'expérience ne cesse pourtant de nous montrer, doit être éradiqué. Toutefois, à partir du moment où il est impossible de supprimer le commandement dans la communauté des hommes, alors il faut bien que la volonté de chacun soit mise à la base de ce commandement, c'est-à-dire que tout un chacun n'obéisse à aucun autre, mais seulement à lui-même.

À partir du moment où naquirent les concepts modernes, un accomplissement de cette sorte surgit dans la forme de la négation de ce qui avait caractérisé la réalité, et en même temps la pensée, sous les formes les plus diverses, depuis deux milliers d'années<sup>9</sup>, à savoir le fait que la réalité politique est constituée de gouvernants et de gouvernés, c'est-à-dire qu'il y a un gouvernement parmi les hommes et que c'est là précisément le problème qu'il s'agit de penser. Comme on l'a dit, cette négation a été opérée sur la base du concept neuf de liberté qui devient le pilier porteur de la construction théorique. Il faut garder bien présent à l'esprit qu'il ne s'agit pas tant ici de mettre en question la dimension de la liberté subjective qui constitue, selon Hegel, la grande conquête de l'époque moderne, en ce qu'elle empêche de considérer l'agir humain comme déterminé depuis l'extérieur, par une volonté externe, à travers une contrainte. Cette dimension de la liberté subjective est inégalable quant à notre mode de penser la politique – dimension selon laquelle il n'y a *action* au sens propre que seulement si la détermination de la conscience subjective surgit<sup>10</sup>. La question consiste plutôt à se demander le rôle que la liberté subjective en vient à prendre dans son moment génétique et dans la rationalité formelle même de la démocratie, un rôle qui implique

---

<sup>9</sup> L'accomplissement de la pensée n'était pas en fait celui de la construction d'une science théorique exacte et autosuffisante, mais il consistait dans le fait de penser la réalité politique et, par conséquent, de penser la politique en rapport avec l'expérience.

<sup>10</sup> Une liberté de ce genre se trouve de manière inégalable dans la philosophie classique allemande, dans le même moment où, cependant, est mise en état de crise l'absoluité de la liberté subjective, laquelle se trouve comprise dans des paramètres rationnels au sein de desquels elle a sa propre signification, et dans le cadre d'un problème de communauté politique qui n'est pas un dérivé de l'arbitraire de la subjectivité. Cf. G. Duso et G. Rametta (dir.), *La libertà nella filosofia classica tedesca*, FrancoAngeli, Milano 2000.

d'absolutiser la conscience subjective et la négation connexe d'un cadre de références et d'une dimension rationnelle qui se présentaient comme venant au-delà et conditionnant le libre-arbitre des individus singuliers. La relativisation de la vérité comme de la justice, comprise de différentes manières, comporte l'idée que le fondement unique est la volonté et ce qui dérive d'elle rationnellement. Elle devient autoréférentielle et cela comporte la négation de la dépendance, soit justement du fait qu'il y a un commandement auquel on se trouve assujéti au sein de la communauté.

C'est là le ressort qui engendre l'effort théorique de Hobbes. Cela apparaît avec toute évidence dans sa manière de traiter de la neuvième loi de la nature: l'égalité entre les hommes, qui surgit au sein de la perception subjective des singuliers, fait en sorte que chacun préfère se gouverner lui-même plutôt qu'être gouverné. L'égalité comporte l'idée qu'il n'y a pas de raison pour que l'un doive gouverner les autres.

Ici, il faut considérer avant tout le point suivant. Hobbes comprend le gouvernement selon la dimension d'un commandement pur, abstrait de tout type de contexte, un commandement en tant que force contraignant la volonté et l'agir d'autrui et, par conséquent, en tant que négation de la liberté de ceux qui sont soumis à ce commandement. Cela veut dire que le gouvernement se comprend comme un rapport de commandement et d'obéissance qui est formel, c'est-à-dire qu'il dépend de la position stable l'une par rapport à l'autre des figures de celui qui donne le commandement et de ceux qui obéissent. Ce qui le révèle, c'est le fait que, en ce qui concerne le contexte aristotélien, Hobbes renvoie au rapport entre patron et esclave et, par conséquent, qu'il identifie la question dont il traite, à savoir l'obligation politique et le rapport de gouvernement, avec le commandement qui, selon Aristote, s'exerce dans le domaine de l'*oikos*. C'est-à-dire que Hobbes identifie *arché politiké* et *arché despotiké*, alors qu'elles étaient en revanche bien distinguées par Aristote. On peut alors dire que Hobbes comprend le gouvernement politique de la tradition de la pensée sous la forme du *pouvoir – qui est moderne –* et qui est en train de se constituer

dans le *Léviathan* (à savoir un rapport formel de commandement-obéissance), mais en ôtant le processus de légitimation<sup>11</sup>.

L'opération hobbesienne consiste, au contraire à penser le pouvoir – c'est à dire la même chose qu'il va à attribuer à Aristote – mais, dans le même temps, sa légitimation, qui consiste à faire de celui qui obéit le fondement du commandement lui-même, et de sa volonté la source expresse de celui qui représente la volonté du corps politique et qui donne le commandement<sup>12</sup>. Le contrat social et le processus d'autorisation qui caractérise le concept neuf de représentation fonctionnent dans ce même sens. Il n'y a pas alors à s'émerveiller de ce que la négation de cette dépendance qui est requise dans le rapport de gouvernement, qui apparaît au chapitre XV du *Léviathan* et qui a une fonction stratégique, conduise – au travers d'un processus logiquement contraignant – à une construction au sein de laquelle le résultat (qui apparaît à la fin du chapitre XVII) se manifeste dans l'affirmation qu'un seul est souverain et tous les autres sujets. Ce n'est ni une inconséquence, ni une contradiction qui s'articule là, parce qu'il ne s'agit pas de la même dépendance. L'éradication du rapport de gouvernement coïncide avec la souveraineté, laquelle n'est pas négation de la liberté, mais sa réalisation.

Ceci peut apparaître de prime abord très peu évident, à cause de l'opposition posée par Hobbes entre la liberté et la loi. Hobbes distingue en effet, face au concept de « loi », qui exprime une obligation, un commandement de faire ou de ne pas faire quelque chose, le droit de nature, qui est « la liberté que chacun a d'user de sa propre puissance comme il le veut lui-même pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie; et par conséquent, de faire selon son jugement et sa raison propres, tout ce qu'il concevra

---

<sup>11</sup> Quant à l'aspect formel du rapport de commandement-obéissance qui caractérise le concept *moderne* de pouvoir, on verra mon article « Il potere e la nascita dei concetti politici moderni », in S. Chignola et G. Duso (dir.), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, Franco Angeli, Milano 2005, pp. 159-193, et à ce propos, pp. 174-184.

<sup>12</sup> Il semble que ne soit pas possible une autre forme de légitimation du pouvoir s'il est pensé comme rapport formel de commandement et d'obéissance. Voir la définition du pouvoir politique (*Herrschaft*) et de l'obéissance chez Max Weber in *Economie et société*.

être le meilleur moyen adapté à cette fin »<sup>13</sup>. Il définit ensuite la liberté comme « l'absence d'empêchements extérieurs ». A un stade plus avancé du raisonnement, un tel concept trouve une détermination en ce qui concerne l'homme: « un homme libre est celui qui, pour ces choses que selon sa force et son intelligence il est capable de faire, n'est pas empêché de faire ce qu'il a la volonté de faire »<sup>14</sup>.

Comme Hobbes l'explique clairement, une telle conception ne comporte pas l'affirmation de la liberté ou du moins de la volonté: dans le mécanisme hobbesien, ce qui importe pour le concept de liberté, c'est que la volonté ne rencontre pas d'obstacles et que l'individu dépende de lui-même, de sa propre volonté, et non de celle des autres. Une telle liberté peut coïncider avec la nécessité, quant à l'expression de la volonté de chacun. De toute façon il est intéressant de remarquer combien cette conception de la liberté, comme possibilité simultanée des diverses volontés des individus, a été importante pour la formation de la mentalité moderne, au-delà de l'économie propre au contexte même dans lequel elle est née.

Mais si la volonté de faire ou de ne pas faire quelque chose s'oppose à la loi, en tant qu'obligation à tel ou tel comportement ou à un autre, de telle façon que l'obligation et la liberté sont incompatibles dans une même situation<sup>15</sup>, comment est-il possible que, une fois posée la libre expression de la volonté à la base de la construction théorique, on en arrive à conclure que le comportement juste coïncide avec l'obéissance à la loi? Pour répondre à une telle question on a besoin de comprendre comment un concept né hors de la société et avant la société – comme celui de la liberté propre des individus – ne se révèle toutefois pas pensable hors de la société et de son ordre (qu'on y prenne garde: le problème relève, avant même que de la faisabilité, de la pensabilité). En réalité, dans le prétendu état de nature, le droit de tous à tout comporte un conflit permanent et donc la présence à chaque endroit d'obstacles de toutes sortes; et la présence d'obstacles signifie manque de liberté. Comme Hobbes nous le rappelle en parlant de la liberté du citoyen, consistant dans la

---

<sup>13</sup> Cf. *Leviathan*, The English Works, ed. W. Molesworth, vol III, réimpr. Scientia Verlag, Aalen, chap. XIV, p. 116.

<sup>14</sup> *Idem*, chap. XXI, p. 196-197.

<sup>15</sup> *Idem*, chap. XIV, p. 117.



possibilité d'exprimer toute sa potentialité dans le cadre des lois, qui garantissent aussi l'expression de la potentialité des autres, il est absurde de regretter une prétendue liberté naturelle contre les lois et le commandement du souverain: dans une telle situation l'homme serait à la merci de tous les autres et trouverait justement des obstacles partout. Cette liberté naturelle est contradictoire et se ramène à la négation de la liberté<sup>16</sup>. Il y a donc une seule façon de penser une telle liberté comme expression de la libre volonté: celle qui consiste à la penser comme compatible avec l'expression de la libre volonté d'autrui: ce qui est possible seulement dans le cadre des lois, à savoir dans le cadre du commandement du souverain. La puissance souveraine est le couronnement du concept de liberté, et non son contraire.

L'image hobbesienne des couloirs dans le stade me semble particulièrement efficace, en ce qu'elle révèle la possibilité de chacun d'exprimer sa propre puissance, sans empêcher celle des autres. Ce sont alors les limites qui empêchent la collision et permettent la liberté de tous. Autrement dit, ce sont ces liens (ou obligations) particuliers, constitués par les lois, qui rendent possible la libre action de tous. C'est la raison pour laquelle, à ce niveau, il n'y a pas de contradiction dans le fait que la négation du gouvernement de l'homme sur l'homme, caractéristique de la doctrine d'Aristote, implique la soumission à la loi et au souverain. En effet, c'est la souveraineté qui rend possible une telle liberté: comme nous l'avons déjà dit, seule la souveraineté - le pouvoir - rend libres les hommes. La souveraineté est le résultat nécessaire d'une conception de la politique qui part des droit de l'individu et de ce concept de liberté, et n'a été possible logiquement que sur la base d'un tel concept. Le pouvoir est la seconde moitié du concept moderne de liberté.

La construction théorique hobbesienne comporte alors, d'une part, l'idée que la liberté requiert nécessairement la souveraineté et, d'autre part, qu'à l'origine du commandement du souverain se trouve la volonté du singulier qui produit ce souverain, jusqu'au point que la justice consiste dans le fait d'obéir aux lois, et donc au commandement du souverain, parce que lui résister serait une contradiction en ce que, de la sorte, on ne voudrait pas ce qu'on a pourtant d'abord voulu. Comme on le sait, en raison de la dialectique de la représentation, les

---

<sup>16</sup> *Idem*, chap. XXI, p. 199.

véritables *auteurs* des actions manifestées par le souverain, et par conséquent aussi de sa volonté, ce sont les individus singuliers. Si tout cela articule l'aporie de l'édifice même, cette aporie qui se répand dans les concepts de la démocratie, comme on l'a indiqué ci-dessus, alors la véritable cause de cette aporie, et de la dépolitisation que les concepts de la démocratie portent avec eux, consiste précisément dans ce qui nous paraît être la plus grande valeur de la démocratie et son idée régulatrice même, à savoir l'idée qu'entre les hommes il n'y ait pas de commandement et que la volonté des individus singuliers soit inconditionnée, et qu'on n'obéisse à personne d'autre, et qu'on soit finalement tous indépendants.

Voici donc le résultat de l'analyse conduite (ou plutôt ébauchée) jusqu'ici: *la dépolitisation produite par les concepts modernes est la conséquence de la négation du fait qu'il y a un gouvernement dans la communauté des hommes*. À partir de la conscience de ce point naît la tâche consistant précisément à poser la dimension du gouvernement en tant que le problème politique qui doit être pensé. Au lieu de penser de manière philosophique ce qui surgit de l'expérience, les concepts modernes naissent en tant que mode d'exorciser ce qui apparaît dans l'expérience. Si l'on garde ferme à l'esprit cette contradiction, on ne peut plus penser que l'éradication du commandement soit la valeur de la démocratie à laquelle s'attacher, même en dehors du fait qu'elle ne correspond pas à ce que l'expérience nous montre. En somme, il ne s'agit pas d'un idéal qui opérerait au sein de l'expérience et qui nous ferait progresser même s'il – ou, justement, *parce qu'il* ne peut jamais être réalisé dans la réalité empirique. Il ne s'agit donc pas de l'idéal qui outrepassa la réalité, mais sans lequel il n'y a pas d'expérience politique, car il est le moteur de l'expérience et de l'histoire. D'une part, le constat que l'éradication du commandement apparaisse comme une tâche infinie, et en conséquence la transition vers la démocratie comme une tâche jamais accomplie, et d'autre part, la conscience que c'est précisément la négation du gouvernement qui se trouve à la racine de la sujétion et de la dépolitisation, ces deux points nous indiquent que nous sommes plutôt face à un principe contradictoire qui a exactement pour conséquence la négation de la dimension politique des citoyens qu'il veut au contraire affirmer.

Mais le fait de comprendre cela ne comporte pas d'impasse simple pour la pensée; ce n'est donc pas vers d'autres régions qu'il faut

trouver la voie dans laquelle se diriger pour échapper à ces contradictions: c'est précisément dans l'aporie que se trouve – à la manière platonicienne – l'*euporie*, la bonne voie, celle qui est à penser pour comprendre la réalité politique à la hauteur du problème qui se présente en son sein et dans le but d'avoir un moyen de nous orienter dans la pratique.

## 6. Le problème politique: le gouvernement de la pluralité

Dans le passé, la conscience de l'objectif polémique d'où naît le caractère neuf de la conceptualisation moderne m'avait suggéré la formule suivante: « Fin du gouvernement et naissance du pouvoir » – par quoi je voulais dire le caractère neuf du concept de *pouvoir*, lequel émerge dans la figure de la souveraineté, ainsi que l'impossibilité de l'utiliser pour comprendre l'expérience et la pensée politique, laquelle s'est manifestée avant même la naissance de la science politique moderne sous des formes très diversifiées les unes par rapport aux autres<sup>17</sup>. Une formulation de ce genre, si elle manifeste la conscience de cela, risque, quoi qu'il en soit, d'être mal comprise et de véhiculer une image de type historiciste, presque comme si se trouvaient posées une conception politique qui implique la catégorie ou le principe du gouvernement et, à la suite, la conceptualisation qui a comme foyer central le concept de pouvoir. On pourrait penser que la seconde évacuerait la première et, en tous cas, ouvrirait un panorama, à savoir celui de l'époque de l'Etat, de l'époque moderne marquée par la forme politique de l'Etat, qui montre une réalité nouvelle qui ne pourrait plus être rapportée à quoi que ce soit de tel qu'il pouvait être compris comme la réalité, ou l'époque, pré-moderne. En conséquence, quelque chose comme le *gouvernement* semblerait ne plus pouvoir être pensé. Certes, l'analyse historico-conceptuelle qui conduisait à cette formulation est au contraire liée à une pratique de la pensée qui naît

---

<sup>17</sup> Cf. G. Duso, "Fine del governo e nascita del potere", in *La logica del potere*, op. cit., pp. 83-122. Sur la base de ce qui apparaît dans cet article, on peut lire ma contribution « La *maiestas populi* chez Althusius et la souveraineté moderne », in *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, sous la direction de G.-M. Cazzaniga et Y.-C. Zarka, Edizioni ETS Pisa et Vrin, Paris 2001, pp. 85-106 et « Hobbes et l'invention du pouvoir », *Hobbes Studies*, XVII (2004), pp. 28-45.

précisément de la critique envers une conception historiciste et envers une notion du moderne qui implique celle du *pré-moderne*, et peut-être même celle de *post-moderne*<sup>18</sup>. Quoi qu'il en soit, en vue d'éliminer le malentendu, il est nécessaire d'avancer dans notre raisonnement et, peut-être même, de modifier sa formulation.

Toutefois, la naissance du concept de pouvoir ne met pas fin à la réalité désignée avec la notion de *gouvernement*. La réflexion hobbesienne même naît du problème posé par l'obligation politique et par le rapport de gouvernement; seulement, elle tend à l'exorciser. À l'intérieur du mécanisme qui caractérise le dispositif conceptuel moderne – droits des individus, égalité, liberté, rôle de la volonté individuelle, processus d'autorisation, pouvoir constituant, souveraineté du peuple, représentation – le rapport de subordination est répandu, mais c'est par la médiation du concept de *pouvoir légitime* qu'on tend à fournir une réponse stable qui empêche de reformuler continûment le problème. Nous ne voulons certes pas nier qu'il existe aujourd'hui la conscience de la différence qu'il y a entre celui qui gouverne et celui qui est gouverné, mais la légitimation du pouvoir (qui s'exprime non seulement dans les concepts et dans les principes constitutionnels, mais encore dans les procédures électorales) requiert qu'on comprenne justement le gouvernement comme un *pouvoir exécutif* qui dépend du pouvoir législatif, dans lequel se manifeste la volonté du peuple, au travers du processus d'autorisation et du mécanisme de la majorité. Le principe démocratique ne consiste pas seulement dans l'éradication de tout obstacle dans l'accession à des charges de gouvernement pour qui que ce soit, mais il implique encore que le corps politique seul, dans son entièreté – soit, ce peuple dans lequel se réalise l'identité des

---

<sup>18</sup> L'attitude historico-conceptuelle est bien plutôt une mise en question critique des concepts qui se sont sédimentés dans les mots que nous utilisons – c'est donc une attitude philosophique – et l'expression « *concepts modernes* » n'est certes identique ni à la pensée moderne, ni à la réalité de l'époque moderne, mais elle désigne plutôt cette conceptualité qui est répandue en tant que doxa commune dans la manière contemporaine de comprendre la politique, et qui innerve l'organisation de la communauté politique au travers de l'instrument des constitutions modernes ( je renvoie à « Il potere e la nascita dei concetti politici moderni », *op. cit.* en part. pp. 188-193, ainsi qu'à Duso, « Perché leggere oggi Althusius ? » in *Il lessico della politica di Johannes Althusius*, dir. F. Ingravalle et C. Malandrino, Leo S. Olschki, Firenze 2005, pp. 39-60, et à ce propos les pp. 41-44.

gouvernants et des gouvernés – puisse être le sujet du commandement donné. En outre, au travers des procédures qui caractérisent la représentation moderne, ce sont les mêmes citoyens qui se trouvent être les auteurs du commandement. On comprend donc bien que, dans un tel cadre, on ne puisse que nier tout droit de résistance et tout contenu significatif politique des citoyens, lesquels ne peuvent être entendus comme étant des acteurs politiques respectivement à l'exercice du pouvoir démocratique: leur requête allant dans ce sens est délégitimée et elle prend le sens de la prétention induite qu'a la volonté privée de se rendre publique, c'est-à-dire de prétendre pouvoir être attribuée au corps politique tout entier.

L'analyse critique des concepts modernes nous montre que ce qui est à penser est donc précisément le rapport de gouvernement entre les hommes: le problème politique se présente de cette manière, et cela survient même *au sein* des concepts modernes et dans l'époque moderne. Ce problème originaire constitue la réalité qui est à penser, *toujours, avant, au sein de* et *au-delà* des concepts de la science politique moderne. Mais cela signifie toujours avoir à le faire de manière nouvelle, en relation à notre expérience concrète. Alors, penser la question du gouvernement ne signifie se référer ni à une doctrine, ni à un modèle, ni voire même peut-être à une réalité, ni à une manière de pensée *pré-moderne*, mais cela signifie bien plutôt s'ouvrir à nouveaux frais au concret de l'expérience politique – qui est toujours celle qui existe en acte – et que les concepts de la démocratie tendent à occulter.

Penser qu'il existe nécessairement un rapport de gouvernement entre les hommes, cela ne signifie pas que d'aucuns doivent être soumis à d'autres: que quelqu'un est né pour gouverner et les autres pour obéir, en somme, que quelqu'un ait *le droit de commander*. Au contraire. Certes, il y a de nombreuses conceptions par quoi on a essayé de penser cette réalité. Mais les conceptions qui pénètrent le mieux la notion du gouvernement, l'essence du gouvernement sont celles qui considèrent l'ensemble des gouvernés, et donc la communauté politique dans sa totalité, comme supérieure aux *gouvernants*. En somme, dans cette perspective, ce qui résulte finalement comme possible à penser à nouveaux frais, *au-delà des concepts de la démocratie*, c'est la *dimension politique du peuple, des citoyens*. Celle-ci n'est pensable qu'autant que le peuple n'est pas considéré comme le sujet du

commandement et que le commandement se comprend dans la dimension du gouvernement, qui implique un horizon qui dépasse aussi bien la volonté des gouvernants que celle des gouvernés, et dans lequel les gouvernés se trouvent compris dans leur expression politique à côté de et *face à* qui gouverne. Il y a aussi des doctrines – et la *Politique* d'Althusius occupe même ici une place de choix – qui, précisément grâce à la signification qu'y prend le gouvernement, comprennent la communauté politique comme étant la grandeur politique prioritaire qui peut et qui doit instituer celui qui gouvernera, qui le contrôle et qui peut le déposer.

C'est en ce sens qu'il me semble même possible de lire le résultat d'un travail collectif de recherche sur la *constitution mixte*<sup>19</sup>, duquel il ressort ce qui suit: dans toute une série de conceptions qui ont précédé la naissance de la science politique moderne – au sein de laquelle, en raison du concept nouveau de souveraineté, la notion même de « constitution mixte » n'apparaît plus concevable – et que ce soit pourtant dans des contextes différents d'expérience politique et de positions doctrinales, le peuple, précisément en tant qu'il est compris comme une réalité constituée de manière plurielle qui requiert une instance de gouvernement, le peuple peut être pensé comme une réalité qui se manifeste politiquement à côté de et *face à* celui qui gouverne, chose qui n'apparaît pas concevable sur la base des principes démocratiques examinés plus haut.

Parvenus à ce point, si l'on devait poursuivre la réflexion sur ce que comporte la présupposition du problème que nous avons proposé, on devrait indiquer en tant qu'indispensable un élément, celui de la pluralité de la communauté politique. C'est précisément la réalité plurielle et différenciée qui rend caractéristique de la société de demander cette instance unitaire qui guide, et même qui commande, qui caractérise le gouvernement. Un lien de ce genre entre instance de gouvernement et pluralité de la communauté, tout

---

<sup>19</sup> Je me réfère au numéro 1/2005 de *Filosofia politica*, consacré à la constitution mixte. En ce qui concerne Althusius, G. Duso, « La costituzione mista e il principio del governo: il caso Althusius », *Filosofia politica*, XIX-1 (2005), pp. 77-96; en langue française: « La constitution mixte et le principe de gouvernement: le cas Althusius », in *Le gouvernement mixte, de l'idéal politique au monstre constitutionnel en Europe (13ème-17ème siècles)* études réunies et présentées par M. Gaille-Nikodimov, Presses Universitaires de Saint-Etienne, 2005, pp. 153-173.

autant que la capacité de penser l'action politique des gouvernés, c'est ce qui ressort de la complexité « constitutionnelle » de la pensée d'Althusius. Certes, les références doctrinales, tout comme le contexte historique dans lequel Althusius se situe, articulent un cadre bien déterminé qui ne peut pas être rapporté à la situation qui est la nôtre: nonobstant cela, et précisément pour une part, en raison de cet éloignement, sa *Politique* semble particulièrement stimulante pour notre réflexion<sup>20</sup>.

L'instance qui guide et qui gouverne et la pluralité de la communauté politique constituent l'horizon dans lequel il faut penser la réalité politique d'aujourd'hui, à l'époque de la crise de la démocratie. Dans le moment où nous affirmons cela, nous comprenons bien que nous nous trouvons face à un problème, et non pas face à une solution, ni encore à un modèle de solution. Aujourd'hui, on tente de raisonner à propos du politique, au travers de thématiques qui sont celles de la mondialisation, des processus de *governance*, de la dimension de phénomènes juridiques et économiques qui se déterminent indépendamment de la volonté des États souverains, des phénomènes (processus qui sont d'une part, incompréhensibles au seul moyen des concepts de la souveraineté, et qui, d'autre part, mettent en état de crise les formes de la légitimation qui ont été pensées à travers la constitution démocratique); enfin, thématique des processus, aussi bien de désagrégation des États et de régionalisation, que de constitution de réalités plus larges et substantiellement diverses, comme l'Europe<sup>21</sup>. Dans tous ces champs d'analyse, l'horizon qui s'est entr'ouvert apparaît fructueux en vue de nous faire comprendre les processus en cours, à condition que l'on soit conscient de la difficulté de la tâche de front à laquelle on se trouve. Qu'on pense, par exemple, à ce que peut vouloir dire

---

<sup>20</sup> Sur la manière d'aborder Althusius en rapport à notre penser aujourd'hui le problème politique, cf. Duso « Perché leggere oggi Althusius », *loc. cit.*, et « L'Europa e la fine della sovranità », in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 31 (2002), pp. 126-134.

<sup>21</sup> J'ai tenté quelques réflexions dans ce domaine en vue de montrer la fécondité de l'horizon qui se présente ici à nous. Pour ce qui concerne l'Europe, cf. « L'Europa e la fine della sovranità », *op. cit.*, et « Tra Unione europea e forma-Stato: pensare il federalismo », in *L'Europa e il futuro della politica*, a cura di A. Carrino, Società libera, Milano 2002, pp. 199-233, et maintenant « Quali concetti politici per l'Europa ? », *Scienza & politica*, 2005, n. 33, pp. 39-56.

« gouvernement » dans une situation où l'on semble se trouver conditionné par des processus économiques qui échappent à quelque capacité de direction et de contrôle que ce soit. La difficulté de la tâche, quoi qu'il en soit, ne la fait pas disparaître, parce que si, en se fondant sur la complexité du réel, l'on élimine le problème de la direction et du gouvernement, alors on risque d'éliminer purement et simplement le politique comme problème.

Mais il n'est pas possible de nous mettre ici en chemin sur cette voie (nous nous trouvons ici plutôt à la fin de la présente réflexion). Quoi qu'il en soit, il me semble utile de chercher ici à nous éloigner autant que faire se peut d'un malentendu, celui qui consisterait à identifier le problème qui est à penser avec certaines doctrines qui ont été données dans le passé à propos du thème du gouvernement et, sur la base d'une lecture plus ou moins corrigée (et, le plus souvent, plutôt moins) de ces dernières, qui consisterait à envisager dans le thème du gouvernement une modalité idyllique pour poser le problème politique, celui-ci comportant un cadre d'ordre hiérarchique et organiciste au sein duquel les parties fonctionneraient pour le bien du tout. Il convient de répéter à ce propos que, comme on l'a vu, le fait de poser le problème du gouvernement ne coïncide avec aucune doctrine en particulier, et encore moins avec des cadres déterminés, qui peuvent être ceux de la *polis*, comme c'est le cas chez Aristote, ou de l'empire, comme c'est le cas chez Althusius. En faisant abstraction du constat qu'on ne trouve de cadre pacifique d'ordre ni chez Aristote, ni chez Althusius<sup>22</sup>, il faut nous rappeler que la proposition consiste dans le fait de penser au gouvernement et à la pluralité au sein du concert de notre expérience, expérience qui se caractérise de manière radicalement différente de celle de la *polis* comme de celle de la société divisée en « états ».

## 7. Penser le présent avec de nouvelles catégories politiques

Non seulement le fait de parler de « gouvernement » n'implique pas le cadre d'un ordre pacifique et a-priori, mais il est plutôt vrai que ce sont précisément les notions de gouvernement et celle, qui s'ensuit, du

<sup>22</sup> J'insiste sur ces deux penseurs, parce qu'ils m'ont semblé être des exemples significatifs d'une pensée de la politique qui implique le principe de gouvernement (cf *Fine del governo* cit. pp. 99-112).



peuple comme communauté gouvernée, qui autorisent à envisager de manière appropriée la tension qui existe, de la part des citoyens à l'égard du gouvernement, tension qui peut prendre les formes de la *résistance* et d'un conflit qui soit utile et productif. Il me semble que même les tentatives récentes de réfléchir à une pratique constitutive des *multitudes* en un sens matériel<sup>23</sup> ne peuvent être profitables que dans les termes qui ont été présentés jusqu'ici, et donc, si l'on conçoit de manière structurelle les citoyens, les *multitudes*, comme *des gouvernés* – dans ce cas ils sont auteurs d'action politique – et non pas comme des sujets qui sont *auteurs* du commandement. Autrement, la dénonciation de la démocratie représentative et de la rationalité formelle, la valorisation de la résistance au pouvoir, le fait de se soustraire à la logique de la représentation que l'on veut mettre en évidence en valorisant la notion de *multitudes*, tout cela risque de demeurer prisonnier des principes qui fondent la démocratie, et même de leurs contradictions. Ce qui est révélateur d'un danger de ce type, c'est l'usage même de l'image de la *démocratie absolue*, aussi bien que de la terminologie du *pouvoir constituant*, avec l'absoluité, l'aspect unitaire et l'effet de créativité que cela implique. Ce n'est que si l'on pense aux citoyens en tant que gouvernés qu'on peut comprendre de manière *constitutionnelle* (dans le sens étymologique du terme: constitution concrète et matérielle e non dans cette formelle de la carte constitutionnelle) la résistance, ou peut-être quelque chose qui ressemble au *droit de résistance*. Autrement, la direction prise semble être celle de l'expression de son propre pouvoir sans conditions, et donc, sans obstacles ni facteurs qui conditionnent. Mais cela serait encore la logique du rapport liberté-pouvoir manifestée dans la conception de la souveraineté moderne, qui ne serait donc pas dépassée, mais seulement renversée cul par-dessus tête, de manière matérialiste.

S'il est vrai que la notion de gouvernement permet de comprendre la production du conflit et la permanence de la tension entre les gouvernés et les gouvernants, il est également vrai que, dans le même temps, elle montre la dimension du conflit comme insuffisante et non susceptible de résolution. En fait, conflit et ordre sont des concepts autosuffisants et significatifs dans le plan neutralisateur entr'ouvert par

---

<sup>23</sup> Je me réfère à *Guerra e democrazia*, Manifesto libri, Roma 2005.

les concepts modernes. Si le problème est constitué avec les termes du binôme gouvernement-pluralité, alors le conflit n'est pas en soi porteur de signification, tout comme un ordre qui ne se détermine que par l'absence de conflit. L'horizon du gouvernement implique le conflit, mais également la coopération et, surtout, un cadre de référence dans lequel on puisse s'orienter et au sein duquel, même les conflits prennent un sens qui leur est propre, sans être par eux-mêmes « bons » en tant que conflits. Surtout, un horizon de ce genre propose à nouveaux frais la question originelle de la justice que l'on ne peut plus cantonner au moyen d'une solution formelle qui est celle de la *forme politique moderne*.

De même, penser la pluralité des sujets politiques apparaît comme tâche qu'on ne peut éluder. Si l'on ne le fait pas, et si l'on demeure au sein de la dualité du sujet individuel et du sujet collectif, alors on ne réussira pas à dépasser les contradictions qui ont surgi d'elle, et l'on ne réussira pas à penser l'agir politique des citoyens de manière effective et *constitutionnelle*<sup>24</sup>. C'est seulement en pensant les singuliers dans les formes d'agrégats multiples, pluriels et mobiles, et donc en pensant leur action politique comme médiatisée par les différences déterminées propres à ces derniers, qu'il peut être possible de donner une dimension effective (même si elle est nécessairement limitée) à leur pratique politique. Si l'on demeure enfermé entre un sujet collectif indifférencié et la figure abstraite d'un individu qui n'est lié à rien, sinon à la manifestation de son propre libre-arbitre et aux convictions qui lui sont suggérées par les images et les flots rhétoriques qui l'environnent, comme c'est le cas dans les procédures des élections qui caractérisent la représentation moderne, alors on reste emprisonné dans la dépolitisation à laquelle mènent les concepts dont nous avons traité ci-dessus.

Penser le présent, voilà la tâche que nous avons face à nous. La présente réflexion ne veut qu'ouvrir la voie vers une tâche de ce genre.

---

<sup>24</sup> Sous ce terme, compris en son sens étymologique, je veux renvoyer à une prise en considération de la pertinence politique de l'agir des citoyens qui soit structurelle en rapport à la manière de concevoir le corps politique. Cela n'arrive pas dans nos constitutions – comprises comme des chartes constitutionnelles, des constitutions formelles – et n'est peut-être même pas possible en raison de l'imaginaire qui distingue société civile et État, ainsi que des principes discutés ci-dessus, qui se trouvent au fondement des constitutions démocratiques.

Le travail de déconstruction des concepts politiques modernes n'a pas une issue seulement négative. Il me semble, au contraire, qu'émergent toute une série de questions, et même certains termes en un sens fort, qui avaient été destitués et privés de leur signification par le dispositif conceptuel moderne. Si la racine des contradictions se trouve dans la fonction fondatrice qu'a pris l'individu, c'est en conséquence la *pluralité* que l'on doit mettre au centre de l'attention, et que l'on doit penser de manière *constitutionnelle*. Et ce sont, de pair avec elle, les *différences* qui se manifestent au sein de la société. Je pense à des différences déterminées, qui puissent trouver le mode constitutionnel et politique de leur expression propre, et non pas aux différences infinies que les individus ont entre eux et qui ont constitué, dans la théorie moderne, l'autre facette d'une expression politique dans laquelle les différences sont nivelées (les différences infinies et indéfinies sont destituées de toute fonction politique, dans le vote égalitaire par exemple). La catégorie de *singularité* peut retrouver une utilité, peut-être, pour cela, en tant qu'elle ne se conjugue pas immédiatement avec celle de *multitudes*, mais bien précisément en ce qu'elle saurait rendre raison de la pluralité de manière politique.

Si l'on est conscient que la base théorique de la souveraineté est constituée par les droits des individus, c'est alors à ce point de départ d'être mis en question, en un sens qui sauvegarde les intentions qui guident le respect des droits d'autrui ainsi que les luttes pour les droits de la part de ceux qui sont marginalisés<sup>25</sup>. Ce qui paraît prioritaire, c'est, par conséquent, de tracer le concret dans lequel nous nous trouvons, et pour ce faire, la *dimension du rapport* est fondamentale, dimension hors de laquelle il n'est personne, et personne n'a non plus de droits. À quelque niveau que nous déplaçons l'attention politique, même au niveau mondial, le réseau de relations qui se présente à nous se trouve, d'une part, constituer, un contexte qui nous conditionne et duquel il est impossible de ne pas tenir compte et, d'autre part, demande de trouver un horizon commun et partagé pour pouvoir

---

<sup>25</sup> L'on peut penser aux effets d'exclusion impliqués par le rapport droits-constitution. Voir E. Balibar, *La paura delle masse*, Mimesis, Milano 2001, sp. "Gli universali", pp. 233 ss.; voir également H. Hofmann, « Il contenuto politico delle dichiarazioni dei diritti », *Filosofia politica* 1991-2, pp. 383-384, et G. Duso, « Crisi della sovranità: crisi dei diritti? », in *Il futuro dei diritti umani nella costruzione del nuovo ordine mondiale*, a cura di A. Carrino, Guida, Napoli 2003, pp 83-103.

concevoir l'expression politique des diversités. Cela est peut-être la plus difficile des tâches que nous devons accepter du moment que nous nous trouvons dans un contexte où la façon de penser la politique qui s'est affirmée comme *doxa* commune a ses racines dans un acte nihiliste. Et cependant, quoi qu'il en soit, on doit le faire si l'on est convaincu que, sans un tel cadre en partage, le pluralisme politique est impossible; ce qui est peut-être possible, c'est un pluralisme culturel, un pluralisme des opinions et des idées: justement, celui qui s'est conjugué dans la doctrine de l'État moderne avec la distinction entre État et société civile et entre privé et public. C'est ce pluralisme des opinions qui est propre aux constitutions modernes, qui sont fondées par l'imaginaire de la distinction entre société civile et État, et qui sont donc incapables de penser et d'organiser la pluralité des sujets politiques<sup>26</sup>.

Des termes comme *consensus* et *solidarité* prendraient un sens dominant dans un cadre pluraliste, parce que la recherche de l'accord y apparaît nécessaire, tout en ayant toutefois conscience des difficultés qui créent les divisions, et aussi parce que l'aide mutuelle ne s'articule plus alors comme un devoir moral, mais comme une nécessité réelle, du fait que toutes les réalités, étant ce qu'elles sont, dépendent en quelque manière des autres réalités – qu'on pense, par exemple, aux niveaux de vie et à l'exploitation des ressources d'autrui, qui sont proprement celles *d'autres* qui rendent possibles ces niveaux de vie; qu'on pense, par exemple, aux rapports économiques entre pays plus ou moins développés. Même le terme de *responsabilité* semble nécessairement connoter tant ceux qui revêtent la fonction de gouvernement que les sujets pluriels qui composent le corps politique. Les premiers ne cachent plus leur propre responsabilité derrière les procédures formelles de la légitimation, et les autres ne peuvent plus se concevoir comme simples porteurs de leurs propres intérêts – comme cela arrive dans l'imaginaire de la distinction entre société civile et État. Certes, il faut nécessairement en passer par leurs intérêts, mais en tant que sujets politiques, ils doivent être des protagonistes de la vie politique complexe et ils ne peuvent donc pas ne pas opérer, bien que

---

<sup>26</sup> Cf. D. Grimm, *Die Zukunft der Verfassung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1991, p. 431; sur ce problème, voir ma contribution « L'Europa e la fine della sovranità », *loc. cit.*, pp. 134-139.

ce soit depuis leur perspective partielle, en vue de la solution des problèmes communs. Mais une responsabilité de ce genre se répand à chaque niveau, et elle apparaît liée à la manière de se présenter même des rapports, depuis l'environnement local jusqu'à l'environnement mondial.

Il est évident que cela implique de penser à nouveaux frais la *constitution*, parce que c'est l'instrument de la constitution qui a permis d'organiser la réalité politique selon les principes et les concepts qui ont eu leur genèse dans la science politique moderne. Si la constitution semble avoir son histoire propre et vivre une crise spécifique, au point qu'il y a de divers et nombreux constitutionnalistes qui parlent aujourd'hui de processus de *déconstitutionnalisation*, de la perte de la fonction normative de la constitution et de l'incapacité de cette dernière à penser et organiser une pluralité de sujets politiques – qu'on voie, à ce propos, les difficultés qu'une *constitution de l'Europe* rencontre, difficultés structurelles et non pas seulement liées aux différentes volontés politiques; s'il en est ainsi, alors c'est à la transformation spécifique de celle-ci qu'il faut tendre, et non pas seulement quant à ses contenus, mais bien quant à sa fonction même.

Pour finir, il résulte de ce qui a été dit ici qu'il n'est plus possible d'exorciser la question de la justice, et de la réduire à des paramètres formels qui devraient éradiquer, une fois pour toutes, les possibilités de contestation. Il faut accepter la précarité et les risques que comporte le fait de se projeter de nouveau continuellement dans la pratique de cette requête originaire, parce que telle est notre condition humaine et parce que la solution formelle constituée par le lien entre force et droit – lien qui a constitué la solution offerte par la forme politique moderne et par la souveraineté – n'apparaît pas capable de faire taire cette question une fois pour toutes, comme il a tenté de le faire. Cette voie est plus ardue et toute autre qu'on ne le pense en général lorsque l'on propose, peut-être même en usant les moyens de la guerre, la rationalité formelle de la démocratie comme solution des problèmes qui se posent au niveau mondial.

*traduit par  
Gilles Campagnolo (C.N.R.S.)*



# Crisis con Espectador: un balance sobre la democracia

José Luis Villacañas Berlanga

## 1. El universo clásico

Lo más propio de la teoría democrática clásica fue que tenía de su parte una teoría de la razón. Ese aliento llega hasta el Kelsen que teoriza la esencia de la democracia antes del asalto del nazismo<sup>1</sup>. De aquel cosmos clásico nos llega una noticia: la razón tiene una pretensión universal y la democracia la comparte. Desde Kant, el estatuto moral de los seres humanos vincula con fuerza la dimensión racional y la formación democrática de derecho a través de la teoría del contrato<sup>2</sup>. Todavía en su versión más debilitada, la weberiana, se reconocía que aunque la razón posee un sentido plural, en la razón occidental se dan dimensiones universales<sup>3</sup>, que se han construido desde la búsqueda expresa de una validez independiente de condicionantes culturales e históricos. Entre ellas estaba la ciencia, la empresa capitalista y el Estado, que en su racionalización material de derecho, implicaba la democracia en sentido social. Otra cosa sería la democracia política, desde

---

<sup>1</sup> Cf para este Kelsen de los años 10 y 20, el trabajo de Sara Lagi, *Il pensiero politico di Hans Kelsen (1911-1920): Le origini di Essenza e valore della democrazia*, tesi di dottorato di ricerca de la Università degli Studi di Perugia, 2005.

<sup>2</sup> Todavía defendida por Otfried Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München, Beck, 2002, págs. 47-55.

<sup>3</sup> Schluchter

luego<sup>4</sup>. Pero incluso en Max Weber, el derecho racional que atribuye dignidad y voz a todos los seres humanos sería clave para una democracia política, de la que depende la realización de una racionalización plena del Estado y de una legitimidad racional-legal<sup>5</sup>. Por mucho que Weber creyera que la eficacia de este dispositivo se obtenía en el Estado-nación, también sabía que sus bases filosóficas y normativas excedían con mucho ese horizonte. Cuando Heller, separándose de la influencia de Carl Schmitt, asumió esas bases normativas las identificó con el derecho natural de origen cristiano<sup>6</sup> y por tanto de valor universal.

Hasta Kelsen ese cosmos clásico nos llega íntegro, incluida aquí la construcción de un derecho mundial. Cuando uno se vuelve a asomar a sus tratados de derecho, y lee entre líneas sus trabajos sobre la democracia, descubre una premisa clara, que le sigue uniendo al mundo de Weber y el neokantismo: que la razón teórica, construida desde Hume y Kant, con sus sutiles distinciones entre descripciones y normas, fundamenta y prepara la vida democrática. La validez universal de la razón, con su exigencia de científicidad, fortalece la democracia, pues predispone y motiva a la aceptación de normas si vienen avaladas por su racionalidad. Es más. Hay una relación interna entre racionalidad de las normas y democracia. Para que el sistema de normas funcione y sea aceptado y usado como racional, tiene que formarse al margen de las relaciones inmediatas y voluntaristas entre cualquier sujeto y la legislación. Voluntad, deseo, expresividad del sujeto político, Estado, soberano, todas las metáforas de la creatividad discrecional de normas, tienen que ser limitadas. Para ello, la ciencia del psicoanálisis nos prepara para atajar la megalomanía, el narcisismo, la aspiración de omnipotencia, la histeria, y todos los fenómenos que acompañan la soberanía del Estado, y que en los seres humanos nos

---

<sup>4</sup> Cf. mi trabajo “Max Weber entre liberalismo y republicanismo”. *Isegoría*. 33, diciembre 2005, págs. 127-141.

<sup>5</sup> Cf. Stefan Breuer, *Burocracia y Carisma*, IVEI, Valencia, 1996, y mis comentarios a este libro en Villacañas, J. L. “Max Weber y la democracia», en *Debats*, 1996, (57-58), págs. 97-116.

<sup>6</sup> H. Heller, *Staatslhre*. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1983, págs. 25, 134, 248, 308. De hecho, esta tradición sigue igualmente vigente en Höffe, ob. cit. págs. 234 y sigs.



hacen suponer que somos algo más de un voto<sup>7</sup>. Así pues, la ciencia teórica, incluida la ciencia del alma de Freud, nos prepara para la democracia. Un universo epistemológico reconciliado con lo que somos en tanto seres humanos, nos permite aceptar y reconocer la fundación democrática de las normas como lo único racional.

## 2. La ilustración sociológica de la teoría de sistemas

Este escenario teórico ya no tiene representantes en activo. La crítica interna a la razón occidental, procedente de la Escuela de Frankfurt, y su heredera, la ironía postmoderna, han elaborado una asociación inversa: razón es la semilla del totalitarismo. Lo que Weber llamaba democracia social, la sociedad de masas, constituye una forma de dominio que impide y disuelve la democracia política. Mas ahora deseo referirme al cambio que se produce con la irrupción de la teoría de sistemas de Niklas Luhmann<sup>8</sup>. En cierto modo lo juzgo relevante porque asume ciertos rasgos del paradigma clásico y se aleja de la crítica radical adorniana que ve en la razón teórica la serpiente totalitaria. Sin ninguna duda, la *teoría* de sistemas se reconoce como tal<sup>9</sup>. Sin embargo, la noción de teoría ha quedado devaluada mientras tanto. La teoría clásica weberiana creía ofrecer una semántica – los conceptos sociológicos fundamentales – que describía rasgos de las estructuras sociales. Esta semántica era plural porque obedecía a la diferenciación funcional de las esferas de acción, típica de la modernidad. Sin embargo, aunque con todas las cautelas, no escapaba a su clásica pretensión de verdad propia de la *Wirklichkeitswissenschaft*. La teoría de sistemas no se ve así. No

---

<sup>7</sup> Cf. Villacañas, J. L. “Qué sujeto para qué democracia. Un análisis de las afinidades electivas entre Freud y Kelsen”, *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 35, 2002, págs. 11-54. Con bibliografía de las reacciones entre Freud y Kelsen.

<sup>8</sup> Niklas Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1992, versión española, *Observaciones de la modernidad, Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, trad. de Carlos Fortea Gil, revisada por Joan-Carles Mèlich, Paidós, Barcelona, 1997.

<sup>9</sup> Cf. Ignacio Izuzquiza, *Niklas Luhmann: Sociedad y Sistema: la ambición de la Teoría*, Paidós, Barcelona, 1990.

es teoría de la *sociedad*, sino una *teoría*. No es un patrimonio teórico de la sociedad sobre sí misma, sino un patrimonio de los teóricos, un grupo de observadores, que está sometido a profundas paradojas. Estas paradojas de la teoría surgen, como las propias de las clases lógicas, cuando el observador está sometido a observación. Entonces su prestigio queda impugnado y relativizado. Sin duda, Weber ya había intuido algo de eso, al reconocer la dependencia de toda teoría de intereses del investigador. Más él asumía esta condición porque nunca introdujo al observador como contingente. Fuese el que fuese, sería uno de esos profesores entregados a la ciencia como vocación jugando dentro del sistema universitario, que mientras tanto el propio Weber sabía que se desgranaba en pequeños pasos de especialista. Luhmann ha extraído las consecuencias: si el observador está sometido a observación, se puede ser irónico sobre su posición y entonces no hay fundamentación racional posible. Su facticidad sólo puede ser superada por otra facticidad. El horizonte de la contingencia teórica no se puede neutralizar. Con ello, Heidegger habría triunfado. Toda pretensión de fundamentación funciona sobre un abismo y la decisión no puede gozar de autoridad alguna.

Con ello, las paradojas de la racionalidad lógica formal se lanzan sobre la ilustración sociológica. Desde ese mismo momento, minadas por esas paradojas, toda pretensión de validez es contingente. Es curiosa la convergencia de resultados en Luhmann y Foucault: antes que perseguir la verdad, debemos mostrar la contingencia en la configuración del sujeto y del objeto del discurso científico y su forma de relación<sup>10</sup>. La ilustración sociológica puede levantar la vista, asumir todas las miradas irónicas de observadores y contemplar el sistema social, pero no puede intervenir en él. Forma parte de una observación de segundo nivel, pero esta sólo produce sentido de la contingencia y no sirve a la toma de decisiones de un sistema. Para la toma de decisiones sólo se tienen en cuenta las observaciones del propio

---

<sup>10</sup> En “Foucault”, artículo del *Dictionnaire des philosophes*, de Denis Huisman, París, PUF, 1984, t. I, pág. 942-944. Por eso pudo hacer de su investigación una derivación de Kant. “La cuestión es determinar lo que debe ser el sujeto [...] para llegar a ser sujeto legítimo de tal o cual tipo de conocimiento”. La contingencia vendría dada aquí por la “emergencia de los juegos de verdad” y por el conocimiento de las condiciones de esta emergencia. Ya no se podría hablar de un análisis trascendental, sino de “a priori histórico”.

sistema, las distinciones internas al mismo. La ilustración sociológica no es órgano específico de un sistema, sino un sistema particular de observación en el que se es observado a su vez en las listas de publicaciones científicas y según las reglas de reparto de honores en reconocimiento de los malabarismos intelectuales. La teoría de la razón moderna, en el caso de que la ilustración sociológica la asuma, ya no tiene relevancia alguna en relación con la praxis social. Razón sería en todo caso atributo de un sistema teórico y la acción de otro. Como dijo una vez Giuseppe Zarone, la teoría de sistemas muestra que todo podría ser de otra manera, pero que nada puede cambiarse<sup>11</sup>. Ahora, la política ya no está relacionada con una visión global del mundo a través de la razón, la ciencia, el derecho, el mito, la sociología o la retórica democrática. Sistema propio, la política se dota de sus propias observaciones – la opinión pública<sup>12</sup> – a las que atiende según su aspiración de supervivencia. Por muy irónica que sea la ilustración frente a estas prácticas, no podrá impedir las.

Sin duda alguna, la noticia que llega de la teoría de la ilustración sociológica no es regional. En cierto modo, nos ofrece una ontología general y así responde a su manera al viejo proyecto luckasiano de la *Ontología del ser social*. Nos habla de la estructura formal de los sistemas, de los límites de la conciencia, de las paradojas de la forma, de la imposibilidad de cierre de los formalismos, por emplear la expresión de Jean Ladrière. Su conclusión es que no es posible una teoría coherente y cerrada de la razón. Esta teoría nos habla de un proceso continuo de autopoiesis que se entregan fanáticamente a su propia supervivencia. Pero por encima de todo nos habla de contingencia, de riesgo. La falla de fundamentación tiene implicaciones existenciales poderosas y se convierte en un déficit endémico de legitimidad. La ilustración

---

<sup>11</sup> Giuseppe Zarone, *Metafísica de la Ciudad, Encanto Utópico y desencanto metropolitano*, Pretextos, Valencia, 1993, pág. 56: “¿Casi todo podría ser posible, y sin embargo yo no puedo alterar casi nada”.

<sup>12</sup> Cf. N. Luhmann, *Macht*, F. Enke Verlag, Stuttgart, ver. esp. *Poder*, trad. de Darío R. Mansilla, Anthropos, Barcelona, 1995, cap. I. El poder como medio de comunicación, pág. 7-26. Cf. también un eficaz resumen en la entrada Poder, de G. Corsi, E. Esposito, Cl. Baraldi, *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, Francoangeli, 1996, edición española de Miguel Romero Pérez y Carlos Villalobos, Anthropos, Barcelona, 1996, pág. 126-128.

sociológica es una bomba de relojería alojada en el seno de la conciencia, a la que lastra con un pesimismo insuperable. De hecho, sólo trae malas noticias. Nos habla de una contingencia que no puede ser atajada ni vencida, ni superada ni clausurada. Nada de consuelos teleológicos. Como sabemos, intenciones y fines son simplificaciones reflexivas de la conducta de los sistemas. Estos van bien mientras van bien<sup>13</sup>. Pero nadie sabe de qué depende. En uno de sus últimos libros, Luhmann dijo: “la sociedad está expuesta y desvalida ante sí misma y se desmorona incesantemente conforme a su propia lógica [...] ¿De qué sirve entonces la contingencia si no se puede organizar, si no se puede emplear para orientar la evolución de la sociedad hacia otras vías?”<sup>14</sup>. Nunca pensamos que la mera lógica tuviera efectos tan devastadores.

La ausencia de una teodicea al modo leibniziano se hace relevante entonces. No solo vivimos en uno de los mundos posibles, sino que otros igualmente posibles llaman a nuestras puertas sin razón suficiente para ser desdeñados. Tampoco tenemos a la mano los consuelos de la teodicea de Hegel<sup>15</sup>, esa figura del observador de todos los observadores, el espíritu del Mundo, que podía contar con suficiente autoridad para representar el mundo en el mundo, reconciliarse con el mal y, además, tornar aceptable su relato<sup>16</sup>. Sin embargo, la ilustración sociológica ofrece todavía algo que va más allá de la contingencia. Hay una paradójica huella de necesidad en sus diagnósticos que permite ir más allá del tratamiento weberiano de las esferas de acción como efecto específico de la racionalidad moderna. Con ello sobrecarga de pesimismo su teoría, porque no ve alternativa a la contingencia radical de la sociedad. La contingencia es necesaria, parece decirnos, fruto de los propios procesos evolutivos y racionales de la modernidad. En efecto, la especialización de las

---

<sup>13</sup> En una conferencia de 1991 en Lecce, que lleva por título “La descripción del futuro”, incluida en el libro *Observaciones de la modernidad*, ya citado, citado, pág. 130.

<sup>14</sup> Luhmann, Ob. cit., pág. 89.

<sup>15</sup> Cf. Villacañas, J. L. “Hegel e la somma improbabilità dela Teodicea”, en Rosella Bonito Oliva e Giuseppe Cantillo, *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Guerini e associati, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 1998, pág. 498-515.

<sup>16</sup> Luhmann, *Observaciones de la modernidad* Ob. cit., pág. 130.

esferas de acción weberianas se transforma en sistemas sociales cuando se genera un observador propio e interno a esa esfera de acción. Así la esfera se transforma en sistema. Pero este observador necesario para la especialización funcional es un órgano productor de contingencia cuando se mira desde otra esfera, desde otro observador, desde otro sistema. Así, lo que es necesario para funcionar un sistema trae a conciencia lo que atenaza todo funcionamiento<sup>17</sup>. Lo decisivo es que estos sistemas así organizados generan cohesión a su alrededor en la medida en que muestran consecuencias no arbitrarias. Estas, sin embargo, se valoran desde el sistema, de forma autoreferencial. Para los otros sistemas son insuperablemente arbitrarias. Por ello, la contingencia amenaza con degenerar en arbitrariedad por doquier<sup>18</sup>. Basta que un observador primario o actor se sienta fuera de las instituciones de

---

<sup>17</sup> Es el resultado del trabajo “Contingencia y sociedad moderna”, sobre todo en este pasaje: “Porque la observación de segundo grado es el fundamento operativo para la diferenciación estructural de sistema funcionales sociales especiales”. “La observación de segundo grado es, con su semántica y sus valores de contingencia – dicho desde un punto de vista metodológico –, una variable interviniente que explica que la sociedad pueda pasar a una forma de diferenciación orientada por funciones”. Cf. *Observaciones de la modernidad*, Ob. cit., pág. 110. En las páginas siguientes, Luhmann muestra cómo el sistema científico crea su sistema de observación de segundo grado, el sistema de publicaciones, que es preciso atender tanto o más que a la naturaleza, para así estar en condiciones de ser apreciado por los observadores. Lo mismo sucede en el sistema arte, con los museos, o en la política con la opinión pública, o en la economía el mercado, en el derecho el tribunal constitucional, o el amor en la familia moderna, o en la educación por la invención semántica del niño. Cf. ob. cit. pág. 110-117.

<sup>18</sup> Por ejemplo: cuando un observador de segundo grado reconoce que ningún observador de primer grado puede tener en cuenta el contexto de su sistema y además todas las observaciones de segundo grado del mismo. Nadie puede conocer el mundo y todas las publicaciones sobre el mundo. Nadie puede ser artista y además conocer todas las decisiones que toman los museos, de la misma manera que nadie puede tener en cuenta a todos los sectores de la opinión pública o poner productos en el mercado sabiendo las observaciones que sobre el mercado hacen todos los agentes. Así las cosas, la contingencia puede interpretarse como arbitrariedad si no tiene en cuenta mi participación como observador de primer grado. Es lo que sucede cuando mi arte no entra en el museo, o mis publicaciones no son aceptadas en revistas internacionales o cuando el sentido de la libertad de un miembro de la familia no tiene en cuenta mis observaciones acerca de la libertad para llegar a un consenso con ella.

observación reflexiva en las que se organiza la contingencia. O que un actor de un sistema reflexione sobre las decisiones de otro. O que un observador de otro sistema observe al observador del primero. O que el sociólogo observe a dos observadores a la vez. La ironía romántica se introduce entonces en la ciencia con efectos devastadores. La arbitrariedad entonces es la acusación que eleva una mera contingencia no tenida en cuenta. Mas una continua contingencia es despreciada. Tal cosa es inevitable, puesto que tener en cuenta o no una contingencia es una decisión llena de riesgo. Justo para neutralizar ese riesgo está el sistema y justo para regular el sistema está el observador interno. Así que “desplazar las preferencias en el ámbito de la decisión” no resuelve nada<sup>19</sup>. Mientras cada decisión ajena al sistema cuesta mucho, el sistema decide por sí mismo su reproducción y su supervivencia. Así, el sistema es más bien autista. Mientras va, va. Pero desde fuera, nadie cree en su futuro.

### 3. La irrupción de la postmodernidad

Como es natural, de la ilustración sociológica de la teoría de sistemas nos interesan los resultados, no los encadenamientos infinitos y sutiles de paradojas. En realidad, se trata de la mejor descripción disponible de nuestra impotencia. Estos resultados exageran los que pretendía obtener la ilustración psicoanalítica. Si esta deseaba bloquear las pulsiones de omnipotencia y narcisismo, fuentes permanentes de tragedias humanas, la teoría de sistemas nos presenta sin remisión un universo que nos humilla y nos torna impotentes. Sin rodeos, nos habla de un “destino sobre el que no podemos disponer”<sup>20</sup>. Freud nos ha enseñado que ciertos destinos trágicos se habían forjado en las cavernas del inconsciente megalómano. Luhmann nos muestra que nuestra impotencia es tal que inexorablemente estamos condenados a la tragedia. La impotencia y la omnipotencia se parecen en esto: ambas generan situaciones que se van de las manos. Con una diferencia: que ahora somos espectadores desde el principio. “Ya no pertenecemos a aquella estirpe de héroes trágicos que, en todo caso, se enteraban a

---

<sup>19</sup> Luhmann, Ob. cit., pág. 136.

<sup>20</sup> Luhmann, Ob. cit., pág. 137.

posteriori de que ellos mismos habían labrado su destino. Nosotros lo sabemos de antemano”<sup>21</sup>.

Mientras tanto, la postmodernidad ya había aceptado desde tiempo atrás este pronóstico y le había dado forma. Asumiendo la gramática kantiana de lo sublime, que era ciertamente la propia de la tragedia, devaluó todo lo sistémico a la esfera del fenómeno y se entregó a la celebración de la contingencia. Aquí de nuevo el triunfador fue Heidegger y su teoría del acontecimiento<sup>22</sup>, movilizada por Deleuze. Entonces se nos recomendó una única salida: aceptar lo ineludible. Si todo lo que puede tener lugar en el ámbito de lo visible, de lo representable, es puro fenómeno, no lastremos su existencia con la vieja gramática moderna del ser como perseverar en la autoafirmación. Esta era su forma de protestar contra la cosificación sistémica. Aceptemos de forma gustosa ese momento en que la cosa en sí, y su representante simbólico, lo sublime, produce el brillo momentáneo del color, el fenómeno que vive un instante. La postmodernidad vio la vida bajo la forma del ensayo de un cuadro, sin dar lugar a la definición de sistema y entorno. Tras el lienzo, lo oscuro sublime pujaba por brotar a la luz. Luego, el cuadro era olvidado para dar paso a otro ensayo, deforme, impropio, precipitado, prematuro, como un ser vivo prehistórico que brota imperfecto de la vida y que debe morir. Un acontecimiento que se entrega a su propia muerte, eso era lo que había que promover. Así, la única manera de neutralizar la contingencia era aceptarla. La propia teoría biológica de Kant, mirada desde su propia teoría de lo sublime, impugnaba de forma radical la fundación autopoietica de la teoría de sistemas, pues lo sublime siempre prepara para la muerte. Como si estuviéramos en una permanente prehistoria, era preciso mantener intacta la vida como potencia infinita, incapaz de fijarse en una fundación ontológica. Una pedagogía de la muerte como dejar sitio a posibilidades inéditas. Sin el Freud de *Más allá del principio de placer* esto no era posible, desde luego, pero al menos se daba sentido a la mera perplejidad de la teoría de sistemas.

---

<sup>21</sup> Luhmann, Ob. cit. pág. 138.

<sup>22</sup> Cf. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. *Gesammte Ausgabe*, vol. 65, V. Kolstermann, Franckfurt, 1989. En realidad, se trata de una revisión filosófica de la irrupción carismática weberiana.

Más confiada en el fondo sublime del Ser que en sus manifestaciones, la postmodernidad respondió a su manera a las angustias de la teoría de sistemas con una creencia optimista ilustrada, que ya alentaba en la teoría kantiana. Para ello se sirvió de la teoría lacaniana y de la crítica adorniana de la razón, tan cercanas. Así se reintrodujo una teoría de la naturaleza, se alojó en su seno un deseo infinito de manifestación ajeno por completo a los objetos cosificados del mercado capitalista, a los objetos caídos. Con ello, se intentó despertar en el ser humano no tanto el deseo de pequeños objetos, sino una mimesis de lo Real, con su goce creativo, consciente de que para seguir manifestándose se debía morir. Lacan vio en los personajes de Sade los portadores de un nuevo imperativo: no cedas nunca en tu deseo aunque te lleve a la muerte. En el fondo, la teoría de sistemas no traía sino malas noticias, porque su impulso originario era conservador. Frente a este impulso se elevó el Mesianismo de Adorno: nada racional habla en favor de la conservación<sup>23</sup>. La postmodernidad, que procede de impulsos revolucionarios, recogió con fervor esta conclusión. Adorno volvía a tener razón: cuando la razón se liberara de sus coacciones autoritarias dejaría en libertad pulsiones emancipadoras. Lo Real, avistado en la teoría de lo sublime por Kant, nos volvía a hablar de una Naturaleza intacta. Imitarla era entregarse a puros acontecimientos que desde su origen ya llevaban en su impronta la desaparición. La teoría de los actos comunicativos, con sus desplazamientos continuos de sentido, con la imposibilidad de fijar la referencia, con su ambigüedad constitutiva sobre lo idéntico, con la despedida de la verdad, hicieron el resto. Entonces, a pesar de todo, se volvió a unificar razón negativa y democracia. Pero entonces la democracia pasó a significar justamente lo negativo de lo que decía la teoría de sistemas: antiespecialización, negación del observador secundario, inmediatez de la interpretación de los signos, circulación, falta de autoafirmación, negación de la identidad. Los intentos de

---

<sup>23</sup> Cf. A. Wellmer, “Crítica Radical de la modernidad vs. teoría de la democracia moderna: dos caras de a teoría crítica”, en Gustavo Lyevea, (ed) *la teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, Anthropos, Barcelona, 2005. págs. 25-46. Desde luego, Adorno siempre vio una relación conceptual entre “la diferenciación de distintas esferas de validez en la modernidad, los procesos de diferenciación de sistemas y un proceso de creciente cosificación. [...] Bajo estas condiciones la complejidad social y la democracia ya no pueden concebirse como compatibles”. pág. 36.



Lyotard de fundar un republicanismo sobre estos conceptos no pueden esquivar la melancolía: en el fondo son evocaciones de mayo del 68, el verdadero acontecimiento<sup>24</sup>. Si el sistema es un *katechontos* demasiado frágil contra el tiempo, y además todo en él viene determinado por el miedo al futuro, la divisa sólo podía ser una: destruyamos el tiempo. En cierto modo, la teoría crítica sabía que las peculiaridades estructurales de los sistemas, tal y como eran observadas por la teoría, implicaban la destrucción de la “universalidad racional”. A pesar de todo, como negatividad era preciso reivindicarla. La razón entonces se reduce a crítica universal, negatividad. Su fidelidad a Hegel en este sentido fue radical.<sup>25</sup>

#### 4. Historia conceptual

Insisto: entre la teoría de sistemas y sus impugnadores postmodernos, la fe clásica de la democracia ha dejado de tener defensores. Mas ahora deseo extraer otra consecuencia. El nuevo escenario producido por la respuesta post-moderna a la teoría de sistemas hace casi inverosímil toda pretensión de dotar de eficacia la reflexión histórico-conceptual. En otro tiempo, pudimos hablar de la historia de los conceptos

---

<sup>24</sup> J. F. Lyotard, *La postmodernidad explicada a los niños*, cap. 9. Glosa a la resistencia, Gedisa, Barcelona, 1986, págs. 110 y sigs. Comentarios sobre revolución y acontecimiento, cf. pág. 85, y para república y acontecimiento, cf. pág. 66. En realidad, desde el punto de vista político, el momento más interesante sería el cap- 4. “Memorandum sobre la Legitimidad”, pero debo dejar su análisis para otra ocasión. Todo el libro está atravesado por la centralidad del acontecimiento de regusto heideggeriano.

<sup>25</sup> Cf. Axel Honnet, “Una patología social e la razón. Acerca del legado intelectual de la teoría crítica. En Gustavo Leyva, op. cit. págs. 444 -468. Desde cierto punto de vista, la Teoría Crítica pensó que el capitalismo era la verdad de la teoría de sistemas y que al hacer plurales los sistemas se quería encubrir que esa lógica era la del capital. De ahí que proyectó a todos los sistemas las relaciones del ser humano con el capitalismo. “Los sujetos son obligados a un tipo de praxis que los convierte en espectadores sin influencia de acontecimiento alejados de sus necesidades e intenciones: el trabajo parcial mecanizado y el intercambio de mercancías fomentan una forma de percepción en la que todos los demás hombres aparecen como seres cósicos e insensible, de modo que la interacción social queda privada de toda atención a características que en sí son valiosas”. Pág. 459. Es la forma de la vida económica la que invade las demás esferas del mundo de la vida, en el lenguaje de Habermas. Así que se imposibilita una orientación por “un universal racional” cuyos impulsos podrían provenir solo de una racionalidad acabada.

políticos como ejercicio de responsabilidad<sup>26</sup>. El propósito entonces era hablar al presente con dimensiones conceptuales del presente, y con ello evitar los anacronismos e identificar los cambios de semántica que experimentan los conceptos al jugar en contextos actuales. Era este un propósito que tenía sentido en la situación española, atada a cosmos políticos arcaicos que regresaban y siguen regresando con fuerza siniestra. Pero en realidad, la historia conceptual mantenía desde antiguo vinculaciones ambiguas con la política. Desde su origen, la historia conceptual tenía aspiraciones conservadoras: mostraba la contingencia histórica de los órdenes políticos democráticos<sup>27</sup>. Aunque reconoció el carácter irreversible de la *Sattelzeit*, mostró su último reflejo conservador, afín a la teoría de sistemas, defendiendo que la ilegitimidad de la modernidad llevaba en su seno su propia disolución. Era otra forma de inferir que sólo la constitución premoderna, a la que se aferró la Alemania del II Reich, era el verdadero *katechontos*. En esto, no pudo negar que su padre era Carl Schmitt. Sin embargo, la historia conceptual desde Schmitt respondía a esta modernidad caída con herramientas que evocaban el cosmos político pleno de la iglesia católica y, en cierto modo, era compañera de la teología política al mostrar que sólo la reedición de un representante soberano daría lógica y coherencia a la política. Las reflexiones de G. Duso han mostrado hasta el final que este cosmos no era afín a la teoría democrática y que en cierto modo expropiaba al pueblo de poder político mediante el representante soberano. En resumen, la historia conceptual mostraba una línea de continuidad y de ruptura y organizaba un relato histórico con sus experiencias temporales básicas. Por una parte, la constitución

---

<sup>26</sup> Cf. el número inicial de *Res Publica*, revista de historia de los conceptos políticos, número 1, “El problema de la historia conceptual”, Murcia, 1998, con trabajos de Sandro Chignola, “Historia de los conceptos e historiografía del discurso político”; Giuseppe Duso, “Historia conceptual como filosofía política”, Maurizio Merlo, “La ambivalencia de los conceptos”, y Villacañas, “Historia de los conceptos y responsabilidad política”, entre otros.

<sup>27</sup> Este era el sentido de los viejos trabajos de O. Brunner, como *Land und Herrschaft, Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, Viena, 1939, tra. italiana como *Terra e potere*, en Giuffrè, Milano, 1983; o *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, trad. italiana parcial en *Per una nuova storia costituzionale*, Vita e Pensiero, Milán, 1968. Para un análisis pormenorizado, además de los trabajos de Chignola y Duso ya citados, cf. J. Van Horn Melton, “Otto Brunner and the Ideological Origins of Historical Terms and Concepts”. En *New Studies on Begriffsgeschichte*, Washington, D. C. 1996, pág. 21-33.

medieval de la casa en el pasado, por otra la emergencia de la soberanía y su destino. Sin embargo, con la teoría de sistemas —y en cierto modo con la postmodernidad— todos los diques estaban rotos. En la medida en que la experiencia temporal se había disuelto en su continuidad, en la medida en que ahora se defendía el acontecimiento en su contingencia más propia, la historia conceptual ya no tenía nada que decir.

“Como nunca antes, en nuestro tiempo se ha roto la continuidad entre pasado y futuro”, sentencia Luhmann<sup>28</sup>. Cuando se escribió esta conclusión no se podía medir enteramente su verdad. Zygmunt Bauman, en uno de sus libros, ha defendido la misma tesis en su análisis de la globalización<sup>29</sup>. Las consecuencias que Luhmann extrae de este diagnóstico disuelven las oportunidades teóricas de la *Begriffsgeschichte*. Koselleck había avisado de la desproporción entre experiencia y expectativa, entre diagnóstico y pronóstico<sup>30</sup>, pero en el fondo su teoría seguía dentro del esquema compensatorio de la escuela de Joachim Ritter. Como tal, jugaba con la idea de la continuidad entre pasado y futuro. Por mucho que la aceleración acortara el pasaje de la línea alojado en el pasado, seguía habiendo línea. Este supuesto constituía una fe que permitía seguir recordando, esperando una oportunidad para el saber del pasado. Pero esta fe puede ser vista más bien como un consuelo de elites que se han especializado en recordar. Las bases propias de la *Histórica* de Koselleck, con su teoría de la aceleración<sup>31</sup>, desbordaban la propuesta de una historia conceptual. En un tiempo continuamente acelerado no pueden navegar los conceptos. Estos son seres que necesitan otra experiencia de tiempo. La teoría de sistemas aquí es más radical. Da por consumada la aceleración y entonces dice que la continuidad entre pasado y futuro se ha roto. Los observadores internos a los sistemas sólo miran el presente y sólo aspiran a mantenerse en el futuro. Con ello no sólo se está entregando

---

<sup>28</sup> Luhmann, *Observaciones de la modernidad*, Ob. cit., pág. 127.

<sup>29</sup> Cf. Zygmunt Bauman, *Vite di scarto*, Laterza, Bari, 2005, págs. 87-92.

<sup>30</sup> En R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979, pág. 349-375; también en pág. 29-30, 87-104; versión italiana como *Futuro pasato*. Marietti, Genova, 1986.

<sup>31</sup> Expuestas en “Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisation”. reeditado en *Zeitschichten*, Suhrkamp, Frankfurt, 2000, ed. española de Faustino Oncina, *Aceleración, Prognosis y secularización*. Pretextos, Valencia, 2003.

todo sistema a decisiones que tienen su base en la información reflexiva que valen sólo en el presente. Se está diciendo que el sistema no necesita conceptos para prolongar su vida. Sólo necesita informaciones, comunicación, expresión de demandas probables de satisfacción, cuya respuesta excluya la arbitrariedad.

El hegelianismo residual de la historia conceptual desaparece aquí. Concepto es aquello que podría ser recordado y activado con independencia de la constitución real del futuro. Esta creencia permitió que el núcleo conceptual de Aristóteles pudiera ser recordado en Jena. O que la constitución de *Das Haus* pueda ser identificada en la época del Estado de Bienestar. Con la ruptura entre el pasado y el futuro tal cosa no puede suceder. Como dice Luhmann, “solamente podemos estar seguros de que no podemos estar seguros de si algo que recordamos como pasado seguirá siendo lo que era en el futuro”<sup>32</sup>. Sin duda, siempre nos queda considerar todo concepto como una huella etnológica, un eco de un pueblo primitivo con el que hemos roto toda continuidad, y reducir la historia conceptual a hermenéutica antropológica. Europa puede hacerlo. Pero nadie hablará entonces de historia conceptual, de organizar una experiencia temporal, sino del archivo de indigenismos locales cuya relación con nosotros es, una vez más, cercano a lo pintoresco. Canetti mostró la eficacia de este gesto teórico al considerar las luchas nazis como equivalente a las *muta* primitivas<sup>33</sup>. Las guerras civiles inglesas que llevaron a la racionalidad moderna de Hobbes son acontecimientos tribales perfectamente ignorables por el observador del sistema que solicita demandas a la opinión pública aquí y ahora. Incluso aunque siga su lógica – que no la sigue – , no necesitaría hacer su historia conceptual para seguirla. Por mucho que haya continuidad en las operaciones de los sistemas, esta es compatible, y esto es lo decisivo,

---

<sup>32</sup> Luhmann, *Observaciones de la modernidad*, Ob. cit., pág. 128.

<sup>33</sup> Canetti, *Masse und Macht*. Fischer Taschenbuch, Frankfurt, 1980. Cf. el número monográfico 38 de *Daimon*, Murcia, mayo-agosto, 2006, con trabajos de Roberto Eposito, Antonio Campillo, Yousef Ishaghpour y otros. Recientemente se ha dedicado a Canetti y sus relaciones con Freud el libro de Raquel Kleinman, *Elias Canetti. Luces y sombras*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005. Kleinman también colabora en el número de *Daimon* con un trabajo sobre Canetti y el Psicoanálisis. Se puede recordar igualmente el libro colectivo editado por Salvatore Costantino, *Ragionamenti su Elias Canetti*, Franco Angeli, Milano, 1988.

con una “discontinuidad de la semántica”<sup>34</sup>. Una historia de los conceptos políticos es un exorcismo demasiado refinado y alejado de la realidad del presente y a la información que intercambian observadores y sistema político.

Para la teoría de sistemas, el presente no puede ser localizado entre el pasado y el futuro. Aquí los localismos son incluso problemáticos. Y esto porque el espacio entra en conexión con el presente de forma contingente<sup>35</sup>. La relación del espacio de Europa con su propia historia no es ya evidente. En la nueva generación ni siquiera se plantea la problemática. Como dijo Novalis, a quien cita Luhmann, “estamos fuera del tiempo de las formas generalmente válidas”<sup>36</sup>. Lo que quiere decir esta frase es que el presente tiene que vivir sin conciencia de validez. Esto significa: sin concepto<sup>37</sup>. La legitimidad se ha reducido a la pura conciencia de facticidad sociológica. Mientras va, va. La vieja dualidad weberiana, que distinguía entre legitimidad normativa y sociológica, se ha reducido en favor de esta última. En cierto modo, la postmodernidad ha dejado las cosas en un discurso sin futuro. Todo lo que ella invoca incluye el rasgo de efímero<sup>38</sup>. Esa es la consecuencia de un futuro pasado completamente acelerado: la unicidad de un presente. En estas condiciones, con piedad ha dicho Luhmann que los análisis de Brunner, Ritter o Koselleck son demasiado globales<sup>39</sup>. Los problemas con los que se enfrenta cada presente no se resuelven, según el gesto clásico, como una reedición del origen y un regreso a la fundación. El gesto de Hannah Arendt es más bien estéril. Lo que cada próximo presente tiene de problemático para una teoría de la

---

<sup>34</sup> Luhmann, *Observaciones de la modernidad*, Ob. cit., pág. 19.

<sup>35</sup> Ha sido mostrado por A. Guiddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford, California. 1990, edic. española *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 1993.

<sup>36</sup> Luhmann, *Observaciones de la modernidad*, Ob. cit., pág. 47.

<sup>37</sup> De ahí la inviabilidad de que se pueda abrir camino todavía la filosofía en el sentido que le da Adorno y que sería “la plena y no reducida experiencia en el medio del concepto”. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt, *Gesammelte Schriften*, vol. 6, 1973, pág. 25.

<sup>38</sup> Franz-Xaver Kaufmann, “Religion und Modernität”, en Johannes Berger (ed) *Die Moderne –Kontinuitäten und Zäsuren. Soziale Welt*, Gotinga, 1986, págs. 283-307, aquí justo la pág. 292.

<sup>39</sup> Luhmann, *Observaciones de la modernidad*, Ob. cit., pág. 15. En cierto modo, la postmodernidad renuncia a la lógica de modernidad, esto es, a una autodescripción en términos de futuro o a través de un esquema temporal.

modernidad centrada en el origen, es su dimensión de otredad, de camino no controlado. A eso justo se entrega la postmodernidad con el fervor de estar imitando una productividad infinita, insatisfecha, sublime. A eso invoca la mística del acontecimiento, que acumula de forma completa el prestigio de la irrupción carismática de Weber, al margen de todo contenido.

## 5. Democracia y medios de comunicación

Aunque sin ocultar las paradojas de la representación política, la historia conceptual era vista como un seguro filosófico para reeditar las demandas políticas clásicas de poder para el pueblo. Mientras se mantuviera una memoria de sus paradojas, la batalla estaba sin decidir. Esta fe ha mantenido el esfuerzo teórico de Giuseppe Duso. En el mejor de los casos, aunque sea así, la defensa de la democracia política mientras tanto, y con el asalto de la democracia social de la globalización, se ha convertido en una cultura regional. La memoria de las luchas históricas con las que esta cultura democrática puede idealizar su presente no deja de ser el relato de un mito local. Este escenario es insuperable, aunque creo que concedo demasiado al valorar como mítico lo que es más bien un ritual académico. Sin embargo, sirve para mostrar la ambigua relación de Europa – la civilización atlántica – con la cultura democrática. Por una parte los críticos, incluso los más benévolo, muestran que la democracia real se basa en la expropiación política atravesada por la representación. Estos críticos son observados por los defensores de la postmodernidad y de la ilustración sociológica con ironía, como si persiguieran un fantasma normativo en las instituciones existentes. Sin embargo, todos ellos, incluso los críticos radicales del acontecimiento, para asentar su crítica a la democracia existente, mantienen el horizonte semántico de la democracia y del poder constituyente como la búsqueda de un valor universal. La paradoja aparece por doquier: la imposibilidad de reconciliación con la democracia existente producida por la reactivación más o menos radical de su horizonte utópico.

Mientras tanto, los instrumentos políticos que antes reclamaron legitimidad racional y democrática parecen sólo mantenerse en acto para garantizar esa forma especial de democracia social universal que

se conoce como globalización, y que en el fondo es una distribución mundial de bienes a través del mercado. El Estado así se convierte en una agente civilizatorio técnico, no político, en intensidad proporcional a su racionalidad formal. Allí donde no existe, los territorios son abandonados a su suerte. Esta es la evidencia de la crisis post-colonial, que pasa factura a la pretensión universal de la razón occidental, ahora convertida en mero y presuntuoso eurocentrismo. Todo ello no puede sino agudizar una conciencia de culpa que ha de cargar sobre Europa la desgracia de millones de seres humanos que viven en un “todavía no”, que parece no llegará nunca por cuanto la influencia civilizatoria ya se sitúa en el pasado. Una cultura que aspiró al universalismo atribuirá a sus propios defectos el incumplimiento de sus previsiones. Los actos catastróficos producidos por pulsiones que Europa discierne en su pasado – aunque no sea tan pasado – sobrecargan la conciencia de culpa de los europeos, que se aplican la responsabilidad en exclusiva, dejando al resto de los seres humanos la inocencia de una minoría de edad no culpable, sino inducida por la propia colonización. Europa no supo transferirles los parámetros de una ilustración cuando ese proyecto universal tuvo su oportunidad. Desde luego, esta conciencia de culpa es la última huella de un sentido de la superioridad y el pago inevitable a la pretensión universal de sus valores. Mas ahora no sólo nos pone delante de nuestra mera localización, sino que lo hace como fracaso. Esta paradoja no hace sino profundizar en su aislamiento local. En cierto modo, son las consecuencias de la ilusión de omnipotencia europea. ¿Pero mientras tanto quién está interesado en definir una alternativa?

En el fondo alienta todavía una perspectiva que debe mucho a la Teoría crítica. El potencial universal de la democracia ha fracasado en el resto del mundo *porque* ya había fracasado en la cultura Atlántica<sup>40</sup>. Donde existe, el Estado se ha separado de la democracia política para concentrarse en la democracia social. Donde no existe, allí no es seguro ni rentable el flujo de capitales ni de bienes, salvo al nivel de una devastadora y violenta depredación. Todavía no hemos medido los efectos de esta situación. Por doquier se nos ha dicho: el capitalismo ha

---

<sup>40</sup> “El progreso de esa razón ha sido bloqueado o interrumpido debido a la constitución capitalista de la sociedad, [...] porque en el capitalismo ya no es posible reconocer un sistema unitario de racionalidad social”. Honneth, ob. cit. pág. 445.

destruido la democracia política. Dentro y fuera. Hoy comienza a ser evidente: la carga emancipatoria que existía en la democracia política es contraria al mercado mundial y a su forma de gestionar recursos y vidas. De la misma manera que ese capitalismo ha introducido el mercado como único observador del sistema económico, ha generado el sistema de *mass media* como único observador del sistema político. Todo parece indicar que el observador *mass media* sirve por igual al sistema político y al económico, generando a la vez el sistema de la opinión pública inseparable de la publicidad. El capitalismo y el mercado juega como entorno común de los sistemas sociales, políticos, estéticos, económicos, religiosos, y esto ha permitido a Antonio Negri definir la idea de subsunción total<sup>41</sup>. Como era de suponer, Luhmann aceptó el reto de pensar todo poder bajo presiones del sistema económico y de ofrecer un sentido alternativo a la democracia ahora reducido a un sistema de observación producido por la opinión pública-publicidad.

En este contexto el poder no es sino “un medio de comunicación simbólicamente generalizado”<sup>42</sup>. Nada de fundamentación democrática. Lo económico aquí se juega en las selecciones codificadas que determinan los mensajes y que le prestan amplias expectativas de aceptación. Así se regula la contingencia de las señales que le llegan al poder de parte de la opinión pública. En cierto modo, la función de todo poder es “regulación de la contingencia”<sup>43</sup>. En tanto comunicación guiada por un código, el poder tiende a regular expectativas, demandas, aumentar la probabilidad, neutralizar el margen de la voluntad propia de los receptores. Es obvio que este poder debe distinguirse del poder de coacción – *Zwang* –. Aquí los análisis de Foucault respecto a la inadecuación de la gubernamentalidad institucional para el análisis

---

<sup>41</sup> Es la categoría que se impone en los trabajos con Michel Hardt, *El trabajo de Dionisios*, Madrid, Akal, 2003. *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002 y *Multitude*, New York, The Penguin Press, 2004. Cf. una exposición de la evolución de estos puntos de vista en L. S. Villacañas de Castro, “Ontología y Política del Presente a partir de Hardt y Negri”, en *Res Publica*, Murcia, en prensa.

<sup>42</sup> Luhmann, *Poder*, Anthropos, Barcelona, 1995, pág. 5.

<sup>43</sup> *Poder*, ob.cit. pág.18. “La codificación y la simbolización eliminan la presión de la conciencia y, con esto, aumentan su habilidad para orientarse hacia las contingencias”. *Poder*, ob.cit. pág. 102.



del poder actual son complementarios<sup>44</sup>. Por tanto, para el poder como comunicación se debe disponer de libertad en los receptores y capacidad de disciplinarse por parte de los emisores. A esto se le puede llamar buen gobierno<sup>45</sup>. Ciertamente, se trata de una libertad que no puede pensarse sino en dependencia de los emisores. La cuestión decisiva es que el control de la contingencia se convierte en la clave de un poder que, desde el punto de vista de la teoría, no puede dejar de verse a su vez como contingente. Para ello, ha de controlar las demandas que se reclaman al poder y para eso debe garantizar la simbología en comunicación. “El poder presupone que no surgirán demasiados problemas y que sólo puedan resolverse por medio del poder”<sup>46</sup>. Así sólo puede recibir demandas que estén alojadas en el código de los medios de comunicación. En realidad, sólo habla consigo mismo y escucha sólo lo que en el fondo quiere oír. La autorreferencialidad del sistema político se convierte así en autismo. La situación ya no se puede comprender en términos de historia conceptual. La expropiación política de la gente no beneficia a un representante soberano. En cierto modo, la expropiación política es un epifenómeno. En términos de Agamben, supone la expropiación del lenguaje en favor de los *mass media*.<sup>47</sup> Ellos son los únicos que hablan. La memoria de los conceptos políticos, entonces, desaparece.

---

44 “La Gubernamentalidad” curso de 1977-8 en el Collège de France, Publicada en *Aut Aut*, nº 167-8, septiembre-diciembre de 1978, pág. 12-29, Ahora en Michel Foucault, *Estética, Ética y hermenéutica, Obras Esenciales*, III, Paidós, Barcelona, 1999, pág.195. Se basa en soberanía y disciplina, canalizado por el Estado administrativo. Luhmann invoca la burocracia de Max Weber, Cf. *Poder*, ob. cit. pág. 15. En cierto modo, Luhmann ofrece la razón misma de la necesidad de abandonar este enfoque. El uso de la coacción, de la disciplina, “sólo puede centralizarse en los sistemas muy simples”. Ob. pág. 14.

45 Como ha dicho Bruno Karsenti, “el buon governo non deve essere cercato da nessun’ altra parte che nello Stato, a partire dal momento in cui questo è essenzialmente governamentale, cioè produttore di quelle libertà che non vengono pensate se non nella misura delle dipendenze”. En “Foucault e la politica del ‘fuori’, en *Filosofía Política*, 2, 2005, año XIX, págs. 184-197, aquí pág. 197.

46 Luhmann, *Poder*, ob. cit. pág. 103.

47 G. Agamben, *La comunidad que viene*, trad. de José Luis Villacañas y Claudio La Roca, Pretextos, Valencia, 1997.

## 6. Biopolítica

En este escenario se descubre la relevancia del diagnóstico biopolítico. En realidad, con ella, salen a la luz reforzadas otras impugnaciones de la Teoría crítica, respecto a la cual Foucault ha confesado su dependencia. Aunque en la actualidad, la circulación de esta palabra excede con mucho su sentido preciso, al menos algunas ideas se han asentado con eficacia. La biopolítica es una forma de tecnología del poder. Aquí la teoría de sistemas puede resolver aparentes paradojas y mostrar que donde una conciencia precipitada podría hablar de contradicciones no hay en el fondo sino división funcional. La biopolítica, en el sentido originario de Foucault, desplazaba la centralidad de la sociedad del panóptico disciplinar y normativo, soberano y político, prohibitivo y represor, propia del control soberano, por un gobierno difuso sobre los cuerpos de los individuos<sup>48</sup>. Con ello, desde las Lecciones de 1977-1978<sup>49</sup>, Foucault sentenciaba a muerte la centralidad del Leviatán, que poco antes le había ocupado, en su peculiar aproximación histórico-conceptual a la historia de Europa<sup>50</sup>. Luhmann puede complementar estas intuiciones mostrando que todo gobierno es comunicación y por eso tiene efectos que la biopolítica dice que tiene.

Poder y gobierno ahora no implicaría coacción sino, como sugiere Luhmann, comunicación simbólica seleccionada y aceptable. La moderna sociología – entre otros P. Bourdieu y Z. Baumann – ha visto con claridad que el panóptico disciplinar y soberano estaba diseñado para poblaciones estables y paralizadas. Sin embargo, esta forma de gobernar poblaciones no era apropiada al nuevo sistema económico que exigía libre tránsito de capitales y seres humanos más allá de la nación. Foucault no dejó de ver que el poder soberano era “preceptor y predador” y que era preciso encontrar una forma de poder que no fuera oneroso para la sociedad y que se ejerciera “en el sentido del mismo

---

<sup>48</sup> *Las mallas del poder*, Conferencia en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Bahía, *Barbarie*, 4, verano, 1981, pág. 23-27, ahora en *Escritos Esenciales*, III, ob. cit. pág. 234-254, aquí pág. 242.

<sup>49</sup> M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Seuil, París, 2004.

<sup>50</sup> Sobre todo en el texto *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France, 1976, Gallimard et Seuil, París, 1977.

proceso económico”<sup>51</sup>. Una vez más: un poder apropiado a la época de la subsunción real de todos los sistemas bajo el sistema mercado. Por ello, el sistema de control estatal clásico entraba en contradicción con el sistema económico, que pujaban en favor de la libertad y de la movilidad. Sin embargo, no se debía renunciar a la finalidad del poder: evitar la voluntad. Para ello debía intervenir en el cuerpo, mediante una anatomopolítica<sup>52</sup>. Por esta palabra, Foucault pretendía reunir las técnicas de poder de naturaleza individuante. La biopolítica, para él, era más bien una técnica de poder sobre poblaciones y todavía tenía rasgos disciplinarios. Los análisis de Foucault aquí son inseguros. Ante todo, no siempre están en condiciones de desarrollar las intersecciones. En este sentido se limitó a decir: “el sexo está en la bisagra entre la anatomopolítica y la biopolítica”<sup>53</sup>. La biopolítica afecta a una política del sexo, pero en la medida en que multiplica poblaciones. La anatomopolítica trabaja el cuerpo para normalizarlo y hacerlo capaz de rendir en esta política. Aunque luego sugirió que le había dado demasiado importancia al sexo rey, Foucault no estuvo nunca en condiciones de abandonar la idea de poder soberano. En realidad, Foucault estaba aquí todavía preso de una mirada centrada en la productividad de la vida, en una política de razas que sirvió desde el principio a la soberanía moderna, desde Fernando el Católico a Hitler.

Sólo en sus referencias sobre el liberalismo, introducidas en “Nacimiento de la biopolítica” estuvo en condiciones de rondar lo que sabía la Teoría crítica desde siempre y lo que Luhmann ahora veía como inevitable: que la anatomopolítica era más bien una forma liberal de gobierno, estaba basada en la comunicación simbólica y era la única compatible con la circulación del capitalismo. El hecho de contar con cierta libertad de los individuos le daba un poder individualizador formidable. Al estar regida por la comunicación codificada poseía efectos homogeneizadores y dotado a los seres humanos de algo parecido a una naturaleza. La voluntad de desplegar un gobierno mínimo de costos, de situarse en la periferia del Estado, de atenerse al mercado, venía forzada por la evidencia de que el despliegue continuo de la razón de Estado y su gobernabilidad implicaba la ruina

---

<sup>51</sup> Foucault, *Escritos Esenciales*, ob. cit. pág. 243.

<sup>52</sup> Foucault, *Escritos Esenciales*, ob. cit. pág. 245.

<sup>53</sup> Foucault, *Ídem*, pág. 247.

económica. El análisis de Foucault aquí es sin duda deficiente. En lugar de profundizar en la “tecnología liberal de gobierno” o de “gobierno frugal”, se centró en la regulación jurídica y en el sistema parlamentario<sup>54</sup>. Con ello, dejó pasar la oportunidad de investigar un poder que sólo se deja sentir como libertad. La idea de Luhmann así ha quedado en el vacío. Con ella, no se ha desplegado la anatomopolítica como una mixtura de gobierno y de libertad, como un cierta *complexio oppositorum* entre anarquía y orden.

Quizá si remontamos aguas arriba y reconducimos los parciales análisis de Foucault a su origen, los análisis de la cultura de los *mass media* de la Teoría Crítica, estaremos en condiciones de iluminar la noción de anatomopolítica y mostrar su juego dentro de una teoría del poder como comunicación. En el trabajo de 1971, *Educación y emancipación*, Adorno impugnaba la posibilidad kantiana de la Ilustración. La razón no se expresaba en términos de coacciones sistémicas, sino “por el control planificado de toda la realidad íntima por parte de la industria cultural”<sup>55</sup>. En este sentido, la industria cultural produce el hombre que elimina contingencia al garantizar la aceptación de las expectativas de los símbolos codificados de los medios de comunicación. Como dice W. L. Maar, el poder produciría como medio de comunicación los propios seres humanos capaces de reducir complejidad y de mantener como expectativas aquellas que el sistema puede atender. Y esto significa, producir los seres humanos que no ponen a prueba el poder, cuyos problemas pueden ser resueltos sin que el poder se gaste. A esta solución de expectativas sin que medie decisión de poder se llama libertad. La anatomopolítica, canalizada por la expropiación del lenguaje en favor de la comunicación simbólica de los *mass media*, tiene como finalidad sistémica que las demandas que se hacen al sistema sean justo aquellas que el sistema puede atender sin arbitrariedad. Para ello, la comunicación tiene que ser específicamente simbólica. Y esto significa que debe producir vínculos afectivos en la gente. Lo cual es imposible si no logra activar deseos en cierto grado de profundidad. La comunicación es simbólica cuando genera ciertas expectativas como deseo. Y entonces genera la estructura del propio cuerpo, penetra en la motivación, produce formas de

---

<sup>54</sup> Foucault, *Escritos Esenciales*, ob. cit. pág. 214.

<sup>55</sup> Adorno, *Erziehung zur Mündigkeit*, Suhrkamp. Frankfurt, 1971, pág. 144.

placer, activa las dimensiones emocionales y sentimentales, hace proliferar la comunicación degradada a sentido común y configura una comunidad libre de consumidores. Y esas demandas seleccionadas de entre las que el propio sistema puede atender configuran ese lenguaje simbólico de la publicidad, el verdadero lenguaje de la sociedad, capaz de articular los deseos y los afectos, los doxá y los elementos de juicio de las poblaciones.

Llegamos así a la conclusión clave. Mientras que la teoría de la democracia política se convierte en un relato local impugnado, aunque fuera operativo contra el socialismo real<sup>56</sup>, la anatomopolítica se convierte en una teoría global<sup>57</sup>. Ella es la que nos ofrece la política apropiada a una globalización sin estratos de tiempo, una vez derrotada la dictadura soviética. Allí donde la comunicación política se puede diferenciar de la publicidad económica por su objeto – no coches, sino políticos – en modo alguno se puede diferenciar por los modos. Se trata de un lenguaje que apunta a identificar el deseo, a garantizar su cumplimiento, a mostrar a los compañeros de goce, a ejercer la reverberación de la comunicación del placer con ellos. Todos los análisis kantianos del sentido común estético se dan cita en la publicidad, y por cierto, no podemos atribuir eficacia a los esfuerzos de H. Arendt por iluminar con ellos un juicio político que recuerde las previsiones originarias. Los políticos en este sentido son productos de consumo local en medio del flujo mundial de consumo, y se alojan en el espacio de la publicidad global como esos anuncios de relleno de los viejos cines de barrio.

Una vez más, con ello, la forma Estado queda devaluada y humillada como auxiliar. En ese caso, lo que realmente exige el sistema económico es una forma social que ya no pasa por el Estado: la metrópoli global. En ella, como ha defendido Luca

---

<sup>56</sup> Esta operatividad contra el socialismo soviético dio a la defensa de C. Lefort de la democracia sus más importantes rasgos conceptuales. De hecho, la democracia para Lefort se puede definir como un operativo anti-totalitario. Al quedarse sin el modelo opuesto, el pensamiento de la democracia perdió una base de legitimidad y una cierta gama de evidencias sociológicas. Cf. Claude Lefort, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Anthropos, Barcelona, 2004.

<sup>57</sup> Para los antecedentes en esta revisión de Foucault a la luz de Adorno, cf. Sergio Pérez Cortés, “Michel Foucault: las condiciones de una historia crítica”. en Gustavo Leyva, ob.cit. págs. 383-401.

Romano<sup>58</sup>, la anatomopolítica alcanza su plena verosimilitud. No en vano, al analizar estos procesos, Foucault se ha sentido inclinado a reintroducir las metáforas de la mano invisible y de una nueva sociedad civil en este formato de gobierno que es la metrópolis global. En realidad, la dimensión de gobierno de la metrópolis global reside en que determina el imaginario social completo, incluso de la gente que vive al margen de ella. Hace visible la continuidad de lo humano sobre la tierra, la posibilidad de cualquier encuentro. La dimensión de global de esta metrópoli reside en que evidencia que el mundo está lleno de seres humanos. El umbral de población propio de un mundo en el momento anterior a su plenitud es lo que se evidencia en la metrópolis. Las formas de gobierno de la metrópolis se desplazan sobre el resto de la población porque son formas imaginarias incluso para sus propios habitantes. Sobre estos continuos desplazamientos de poblaciones, núcleos cada vez más reducidos de personas y grupos se entregan al gobierno de aquello que es necesario para que el sistema económico se desplace por el mundo, los puntos de anclaje en el espacio material de la tierra de un gobierno virtual basado en la comunicación. En medio de una acumulación creciente de viajeros de paso – hacia otra metrópolis o hacia las difusas retículas de la que viven – los núcleos burocráticos relacionados con el Estado que hacen posible la improbable supervivencia de la metrópolis, ya tienen suficiente a salvo su sentido de la responsabilidad con que la catástrofe no suceda. Sin duda, esa catástrofe, alentada por otros teóricos como acontecimiento, nos devolvería a la selva. Para una teoría crítica sin embargo, no habría novedad en esa apariencia selvática: en realidad la brutalidad, el sentido de la omnipotencia, la desvinculación afectiva por lo concreto ya se da en las formas de depredar la tierra de las que depende esas metrópolis mismas. Así que la catástrofe de la gran metrópolis nos situaría en igualdad con los que son nuestras víctimas y tendría efectos expiatorios. Y sin embargo, la Teoría crítica tiene su esperanza más fundada en que ese regreso a la selva por lo menos mostraría a las claras la violencia que todavía se esconde tras el buen gobierno comunicativo. Si los barrios de los suburbios parisinos se hubiesen quemado durante un mes más, la brutalidad de la selva habría

---

<sup>58</sup> Luca Romano, “La metropoli globale e i luoghi biopolitici”, en *Foedus, Culture, Economie e Territori*, número 13, 2005/3, págs. 2-22.

comenzado a crecer en los despachos ministeriales de París. Esto es lo que sabía Adorno.

Mientras tanto, los que todavía sostienen los aparatos civilizatorios de los que depende la metrópolis global, ejercen su poder en nombre de una responsabilidad de la que no saben a ciencia cierta si sería prescindible. En todo caso, lo que se sabe a ciencia cierta es que la legitimidad democrática decrece y no sólo porque su actuación se realice sobre cantidades cada vez más ingentes de población privada de derechos políticos. Lo que ha escandalizado a los teóricos radicales de la democracia, cuando estos existían, la vieja diferencia entre ciudadanos activos y pasivos que ya perturbaba a Kant, es la condición del presente por la que nadie se interroga de veras. En este contexto, la geopolítica es el único territorio adecuado de análisis. Pues la decisión sobre la metrópolis global implica la decisión sobre el desierto del resto de la tierra, decisión que ya está evidenciándose en la forma de operar sobre África y América Latina. Todos los análisis sobre el nihilismo de Carl Schmitt podían aplicarse aquí. Una humanidad reunida en unas cuantas megalópolis, rodeada de desiertos, vinculada por líneas aéreas, anclada en formas de vida virtuales, dotada de los deseos concretos que la industria puede atender, a eso nos acostumbran los relatos de ciencia-ficción, que pretenden hacernos familiar lo ignoto. Contra eso luchan los partisanos con sentido de la tierra, vinculados a las religiones que todavía se reconocen por disponer de lugares sagrados. Sin duda, puede parecer un anacronismo, y desde luego es muy difícil asumir la consecuencia resentida que el viejo Schmitt depositó en ellos, como *katechontos* del espíritu alojado en el nomos de la Tierra. Pero apenas podemos escandalizarnos, ya que como observadores deberíamos ver su dimensión inevitable.

## 7. Populismo

El conjunto de procesos que se conocen como “populismo” es demasiado heterogéneo como para hacerle justicia en unas pocas líneas. Todos ellos, en el fondo mantienen una tensión con la democracia y, en el límite, no la consideran su valor central. En el fondo, de la democracia buscan sus rendimientos, su momento constituyente, y a través de él desean ofrecer a la política la

centralidad que la globalización le niega. La idea no es transformar la democracia o acercarla a su dimensión utópica, sino usar los rasgos de la democracia realmente existente, reconciliarse con ellos y, a pesar de todo, configurar un poder soberano que erosione la división de poderes y que ejerza como tal. Para todos estos teóricos, “el populismo es el elemento democrático en los sistemas representativos contemporáneos”<sup>59</sup>. Se tiene que jugar con él, pero la aspiración central es, con estos medios, formar un poder soberano. En cierto modo, los diagnósticos de la crisis de la democracia son asumidos por los nuevos teóricos del populismo, que, abandonando una reflexión utópica normativa de la democracia al estilo Rawls, están dispuestos a buscar en lo existente espacios para una reactivación del Estado que vengue las humillaciones que la política sufre bajo la economía global. Todos ellos dan por buena la representación que se consigue en las democracias representativas actuales y exploran las posibilidades de canalizarla hacia una transformación radical de la política. Esta puede presentar una amplia gama de matices, desde la subversión a la reconstrucción popular. En realidad, los elementos indispensables de eso que se ha llamado razón populista, son la caracterización schmittiana de la política como esfera dominante y absoluta, por una parte, y la caracterización de esta soberanía como potencia decisionista. Además, todo populismo asume que la democracia tiene un componente anti-intelectual innegociable, asumen la afectividad como dimensión política insustituible<sup>60</sup>, ve inevitable el resentimiento de la gente sencilla respecto a los discursos intelectualizados, y coincide en poner en circulación algún tipo de energía carismática. Como ya ocurría con estos rasgos en la teoría schmittiana, en el populismo estos elementos pueden estar al servicio de una representación del pueblo orientada a una política de izquierdas o de derechas. Cuando se trata de populismo de derechas se forja una teología política de naturaleza imperial que intenta sobreproteger intereses económicos capitalistas anticuados y minoritarios desde las trincheras de un Estado fuerte. Esta es la

---

<sup>59</sup> Ernesto Laclau, *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, pág. 220.

<sup>60</sup> “El rol del afecto es esencial”, dice Laclau, ob. cit. pág. 226.



opción republicana en los USA<sup>61</sup>. Cuando se trata de un populismo de izquierdas entonces se deben reunir dos elementos adicionales: la noción de hegemonía, que permite presentar intereses parciales como intereses generales del cuerpo político y poner en circulación deseos ajenos a la anatomopolítica del capitalismo. Con ambos elementos se puede lograr una decisión en favor de la crisis orgánica en el sentido gramsciano<sup>62</sup>, capaz de forjar una “singularidad histórica absoluta”, un nuevo Príncipe que caracteriza y representa a un *nosotros* y construye de nuevo las diferencias entre amigo y enemigo. Lo propio de este Príncipe es que puede reconstruir un sentido de universalidad concreta para una sociedad. “Lo específico de la operación populista depende de que prevalezca el momento universalista sobre el particularista”<sup>63</sup>.

Lo más importante de este uso del populismo de izquierdas reside en la esperanza de que pueda generar energías capaces de detener la soberanía de la esfera económica que tiene lugar bajo la forma de la globalización, o de obstaculizar las políticas imperiales de corte populista, que son las primeras en someter y condicionar a una lógica política los flujos del mercado. En este sentido, la implicación básica del populismo es que puede generar una potencia absoluta capaz de retar a la lógica capitalista. Por lo general se piensa en los populismos emergentes de América Latina, pero de hecho pueden aplicarse igualmente al populismo chiíta iraní. La cuestión decisiva reside en comprender que las unidades de lo que pueden ser nuevos pueblos no están determinadas ni por la dimensión global del capitalismo, como potencia hostil a la democracia, ni por las viejas unidades políticas. Aquí se asume que se han borrado las marcas de la certeza y que

---

<sup>61</sup> Cf. Para entender los procesos americanos que llevaron de Nixon a Reagan se deben ver los análisis de Michael Kazin, *The Populist Persuasion. An American History*, Ithaca, Cornell U. P. 1995; Kevin Phillips *The Emerging Republican Majority*, New Rochel, Arlington House, 1969; *Mediocracy: American Parties and Politics in the Communications Age*. Garden City, Doubleday, 1974. Lo mismo se podría decir sobre Berlusconi: necesita el poder del Estado para apuntalar intereses capitalistas que no podrían ser defendidos en una libre competencia. Cf. Yves Surel, “Berlusconi, leader populiste?” en O. Ihl, J. Chêne, E. Vial y G. Wartelot, (edis), *La tentation populiste en Europe*. París, La Découvert, 2003, pág. 113-129. y H. G. Betz, *Radical Right-Wing Populism in Western Europe*, Nueva York, Saint Martin’s Press, 1994.

<sup>62</sup> *La razón populista*, ob.cit. pág. 222.

<sup>63</sup> *La razón populista*, ob. pág. 253.

muchas definiciones son posibles. Lo que resulta claro, en todo caso, es que el populismo no puede vivir sin frontera, sin construcción del espacio<sup>64</sup>. Ahora bien, esa construcción puede ordenarse mejor desde la vieja idea schmittiana de los grandes espacios, que desde los viejos territorios del Estado-nación. La globalización no puede ser respondida sino por la elaboración de un nuevo pueblo – no una multitud – que implica un nuevo internacionalismo y que arruina las viejas mediaciones de partidos y de espacios nacionales<sup>65</sup>. Los asaltos hegemónicos de Irán por todo el espacio de Oriente Próximo o de Chávez por todo el Pacto Andino pueden ser indicativos de las posibilidades emergentes. Nada se determina sino por la lógica constructiva del populismo, que implica una percepción de lo emergente como acontecimiento, irreductible a toda filosofía de la historia de corte hegeliano<sup>66</sup>.

Desde el punto de vista intelectual, lo más impresionante del análisis de los nuevos teóricos del populismo reside en su uso de Jacques Lacan, que por cierto también está en la base de la anatomopolítica de Foucault<sup>67</sup>. Si el capitalismo se basa en una política de producción de afectos, pulsiones, construcción de sujeto, naturalización del yo, de tal manera que se conforme una armonía preestablecida entre las demandas de la subjetividad y las ofertas del sistema, el populismo está dispuesto a usar lo que se el psicoanálisis sabe del sujeto para escapar a esta disciplina. En este sentido, la razón

---

<sup>64</sup> “Las fronteras son una condición sine qua non para la emergencia del pueblo”. *La razón Populista*, ob. cit. pág. 287.

<sup>65</sup> *La razón Populista*, ob. cit. 287.

<sup>66</sup> “La historia no es un avance continuo infinito, sino una sucesión discontinua de formaciones hegemónicas que no puede ser ordenada de acuerdo con ninguna narrativa universal que trascienda su historicidad contingente”. *La Razón populista*.

<sup>67</sup> De Lacan – *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, obra editada en 1964 – procede la idea de la carencia de determinaciones procedentes de la biología, en la que había anclado Freud, y la propuesta de la constitución del sujeto desde las demandas del Otro, en este caso el capitalismo, como centro de la red de significantes y como padre verdadero. Estos significantes continuamente ofrecidos, bajo la forma de discurso o de objetos, son los que transforman *la carne biológica en cuerpo*, los que conforman las pulsiones, los que fijan estas mismas pulsiones a fantasmas o imágenes virtuales, y los que luego retornan como consecuencia del impulso de repetición. Para todo esto, puede verse Victor Korman, *El espacio psicoanalítico. Freud-Lacan-Möbius*, en la editorial Síntesis, Madrid, 2004, especialmente pág. 172-199.

populista cree situarse al mismo nivel teórico del capitalismo y ofrece a este un constructivismo alternativo capaz de producir una subjetividad diferente. En este sentido asume que Lacan ofrece una ontología social general<sup>68</sup>. Más allá de una educación estética que entregue al yo su propia sentido de la autonomía, en una línea que va desde Schiller a Foucault pasando por Adorno, el populismo propone una política de afectos diferente que no puede canalizarse sino colectivamente y a través de la definición de un representante político simbólicamente eficaz para reunir otra política de demandas. Toda la tecnología de formación del pueblo no es sino una técnica que hace consciente lo que Max Weber estaba inclinado a llamar “magia” del Carisma. Para lograrlo, Laclau utiliza el vocabulario de Freud corregido por Lacan.

Como hemos dichos, Lacan siempre asume que el deseo es siempre el deseo del Otro, y que este presta su lenguaje y sus nombres, sus objetivaciones y sus deseos, para que el informe sujeto – carne biológica – interiorice ese deseo del Otro como el suyo propio y conforme su propio cuerpo en pulsiones humanizadas, capaces de ser significadas. De este modo, el sujeto queda construido desde el Otro. Esta es la lógica de toda formación social y también del capitalismo. Las demandas y las ofertas del Otro al protosujeto desecha determinadas exigencias, ciega ciertas demandas, expresa Su propio deseo, sus propios objetos, sus propias identificaciones simbólicas con las que conforma la subjetividad. Esto sucede mediante las interiorizaciones e identificaciones de los exigencias, significantes objetivados y demandas. Esto es propio de toda constitución subjetiva y lo especial del capitalismo reside en que todo significativo lleva la sobredeterminación de ser un objeto en tanto mercancía. Así se realiza la anatomopolítica que desde Adorno hasta Foucault viene obsesionando al pensamiento político. Pero aquí es posible un movimiento diferente. Y sobre él se hace fuerte el nuevo populismo.

No podemos exponer el complejo núcleo de argumentos que nos ofrece Ernesto Laclau, que en cierto modo viene a confirmar el formalismo y el constructivismo de la determinación política de Schmitt. Quizá lo más sencillo sea partir del concepto freudiano de

---

<sup>68</sup> Laclau, ob. cit. pág. 143 y sigs. En realidad para sus análisis se basa en Joan Capjec, *Imagine there's no Woman, Ethics and Sublimation*, Cambridge, Massachusset, MIT Press, 2003, pág. 33-60.

sobredeterminación, tan vinculado al concepto de identificación – que en el fondo es decisivo para la teoría de la representación política carismática que necesita el populismo –. Una sobredeterminación es la carga afectiva que se proyecta sobre un objeto de tal modo que se le hace capaz de atender a un número amplio de afectos y pulsiones. Esta carga afectiva que se ve capaz de atender muchos deseos a la vez y con un solo objeto sería el núcleo constitutivo de un representante político populista que por sí solo aspira a garantizar la solución de muchas pulsiones. Para entender la idea podemos exponerla a través de la teoría de la demanda de Lacan. Una demanda es siempre aquello que el protosujeto dirige al Otro – el padre, la institución, el Estado – y cuyo incumplimiento genera un deseo. Ahora se trata es de registrar las demandas no atendidas y unir a la gente en esa falta de atención. De hecho, se habla de establecer una *relación equivalencial* entre las demandas no satisfechas. Lo único que tienen en común estas demandas es que permanecen insatisfechas, pero la relación equivalencial establecida exige resolverlas todas. Con ello se niega la solución institucional, la democracia normalizada, que desea establecer diferencias entre ellas, distinguirlas, analizarlas, pactar la solución de unas y la postergación de otras. La negatividad es el lazo entre las demandas y debe mantenerse: o todas o ninguna<sup>69</sup>. Esa negatividad es la que se expresa en descriptores vacíos como “justicia”, que se asume carente de contenido lógico conceptual, en el sentido de Kelsen, pero se afirma su dimensión simbólica y afectiva<sup>70</sup>. Se trata así de una operación de sublimación, en el sentido lacaniano, por la cual un objeto parcial investido de afecto intenso se contempla como un objeto que rinde una plenitud mítica, que promete todo lo negado por las demandas inatendidas. Asume así el papel del *objeto a* del psicoanálisis lacaniano, un objeto parcial con rendimientos afectivos

---

<sup>69</sup> Laclau dice: “En una relación equivalencial, las demandas no comparten nada positivo, sólo el hecho de que todas ellas permanecen insatisfechas. Por lo tanto, existe una negatividad específica inherente al lazo equivalencial”. Laclau, ob. cit. pág. 125.

<sup>70</sup> “Vaguedad e imprecisión no resultan de ningún tipo de situación marginal o primitiva, ya que se inscriben en la naturaleza misma de la política”. Laclau, ob. cit. pág. 128. Aquí Laclau vuelve a reivindicar la unificación simbólica a estilo Hobbes. Cf. pág. 130.

totales. Sin esta operación no hay posibilidad de populismo<sup>71</sup>. A la existencia de demandas sin atender en grupos de gente se conoce como heterogeneidad. Se supone que las instituciones del capitalismo globalizado dejan demandas psíquicas, pulsiones, afectos, deseos, sin cumplir. La heterogeneidad, y esta es la vieja huella marxista de la lucha de clases, pertenece a la esencia del capitalismo. La cuestión está en identificar un *objeto a* capaz de reunir esta heterogeneidad en un pueblo, de fijarla en un símbolo o fantasma, ofrecerlo como significativo y producir pulsiones y afectos constantes.

Sin duda, estos planteamientos siempre han de refugiarse en la noción internamente emancipadora de inconsciente, relacionada con las demandas insatisfechas. Solo que en la teoría de Lacan el inconsciente es superficial y forma parte del orden del lenguaje. De ahí su posibilidad pública y política. Se trata de hablar de tal manera que esas demandas insatisfechas no sean sepultadas por el habla cotidiana, sino que irrumpa en el lapsus, en el chiste, en el sueño, pero también en el diálogo con el analista. En este sentido, el nuevo representante político ocupa este lugar del analista y permite que las demandas no cumplidas afloren, dando paso así a la construcción populista. En estas demandas no atendidas reside la sustancialidad democrática del populismo<sup>72</sup> y su propia dimensión anti-institucional<sup>73</sup>. Sólo tiene que mantener en circulación significantes que reten el código simbólico del sistema, por recordar Luhmann, y despierten demandas insatisfechas

---

<sup>71</sup> “La lógica del objeto *a* y la lógica hegemónica no son sólo similares: son simplemente idénticas”. Laclau, pág. 149. Korman dice: “Se trata siempre de una producción subjetiva: no hay nada inmanente a objeto que lo haga, *per se*, deseable. Allí mismo estará presente el fantasma para sostener el deseo, puesto que no es el objeto el que sostiene el deseo, sino el fantasma”. Ob. cit. pág. 194.

<sup>72</sup> Tras criticar el esencialismo de Gramsci, con su predefinición de las clases como elemento de la heterogeneidad, Laclau insiste en que “Esto explica por qué hemos llamado ‘democráticas’ a estas demandas. No por algún vínculo nostálgico con la tradición marxista, sino porque hay un ingrediente de la noción de democracia en esa tradición que es vital retener: la noción de insatisfacción de la demanda, que la entrega a un *statu quo* existente, y hace posible el desencadenamiento de la lógica equivalencial que conduce al surgimiento del ‘pueblo’”. Ob. cit. 161.

<sup>73</sup> “E elemento común está dado por la presencia de una dimensión anti-institucional, de un cierto desafío a la normalización política, al ‘orden usual de las cosas’. En ambos casos hay un llamamiento a los de abajo. Walter Benjamin evoca la atracción popular por el criminal y el bandido”. Laclau, ob. cit. pág. 156.

capaces de forjar pulsiones y deseos no disciplinados por los objetos mercancías.

Todos estos elementos se dan cita en *La razón Populista*, el último libro de Ernesto Laclau, teórico que ha trabajado desde hace tiempo con la bien conocida schmittiana Chantal Mouffe<sup>74</sup>. Todos ellos muestran la necesidad de mantener abierta la transición entre lo que Margaret Canovan llamó una “política pragmática y una política redentora”. Ahora, la política populista tendría algún elemento de redención profana y en ella se reactivaría “la esencia misma de lo político”<sup>75</sup>. Sin duda, esta diferencia nos pone en la pista de un último elemento de nuestro balance, el que podemos llamar la opción republicana de Bruce Ackerman, como aquella política que se vio complementaria con la sociedad liberal. Pues de hecho, el republicanismo liberal no es sino la doctrina que mantiene abierta la recuperación de la política – virtud republicana y redención profana – incluso en la sociedad capitalista – en tanto política institucional – de tal forma que, en un momento dado, pueda ir más allá de las demandas atendibles por el propio sistema institucional y económico. Sin embargo, en la medida en que esta apertura está pensada como potencialidad, no deja de presentarse en el presente como una fe. Una que contrasta con el activismo populista. De hecho, la cuestión de fondo reside en si los sistemas democráticos institucionales se reforzarán en sentido republicano o acabarán sirviendo de arena para construcciones populistas diferentes.

## **8. El dudoso consuelo de la fe republicana y la nostalgia de las obras**

Contra estas irrupciones populistas, tal y como ha tenido lugar en los USA desde el partido republicano, viene reaccionando desde hace

---

<sup>74</sup> Juntos han escrito *Hegemony and Socialist Strategy. Toward a Radical Democratic Politics*, trd. esp. *Hegemonía y estrategia socialista*, FCE, Buenos Aires, 2004, y ella sola *The Return of the Political*. En cierto modo, resulta muy importante para las tesis de este ensayo, el debate mantenido con J. Butler, E. Laclau y S. Žizek, *Contingency, Hegemony, Universality, Contemporary Dialogues on the Left*, Londres Verso, 2000. Traducción española en *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, FCE, 2003.

<sup>75</sup> *La razón populista*, ob.cit. 275.

tiempo Bruce Ackerman. En él sobrevive el modelo de las élites intelectualizadas que guardan todavía el arsenal normativo de una democracia política que es afín con la teoría de la justicia de Rawls por una parte – mejorada con la interpretación pluralista de Michel Walzer – y con una teoría de la democracia social basada en la igualdad tal y como pueden proponerla Amartia Sen y Marta Nussbaum<sup>76</sup>, que ya olvidan la igualdad como estatuto de consumo para dirigirse a una distribución de competencias. Todos ellos ofrecen materiales para oponerse a una revolución conservadora y a un populismo de derechas. De hecho, la orientación central de su magna obra *We the People*<sup>77</sup>, aspira a mostrar que la revolución conservadora de D. Reagan y de G. Bush Sr. han intentado una y otra vez un cambio constitucional en América del Norte, capaz de determinar el futuro de los USA con tanta fuerza como el cambio revolucionario del *New Deal* y contrario a él. Frente a este cambio constitucional, que hace inevitable la transformación de los USA en un Estado dotado de una teología política propia – y una nueva religión americana, en frase de Harold Bloom, articulada con ayuda de los discípulos de Leo Strauss –, Ackerman ha reivindicado para el Tribunal Supremo la competencia de la interpretación constitucional no sólo en el futuro, sino en el pasado. En el presente, por tanto, ella tiene el papel del *Hüter der Verfassung*.

Sin embargo, aunque en casa se oponen a una revolución populista de derechas, sus planteamientos fuera de USA aspiran a que sociedades neocoloniales evolucionen hacia parámetros de igualdad y de justicia liberales, confiados en que tardo o temprano se formarán sociedades políticamente republicanas. Más que confiar en un soberano político populista, que todavía ha de enfrentarse a la solución de demandas insatisfechas por las instituciones anteriores, esta filosofía política asume los supuestos de la sociedad liberal y los interpreta de tal manera que puedan ofrecer motivos y estrategias atractivos para culturas en apariencia distantes del liberalismo occidental. Desde este punto de vista, ellos también asumen el

---

<sup>76</sup> Para una útil exposición en el sentido en que aludo aquí, puede verse Edoardo Grebbo, “Dai Dirriti alle Capacità, L’Universalismo contestuale di Martha Nussbaum”, en *Filosofia Politica*, XVI, n. 2. de agosto de 2002, pág. 249-275.

<sup>77</sup> B. Ackerman, *We the People*, Harvard University Press, Cambridge, 1993. Vol. I. *Foundations*. Vol. 2. *Transformations*.

universalismo y confiesan su procedencia kantiana, pero, sensibles a los argumentos del multiculturalismo, intentan dotarse de una definición de deseos y bienes propios y básicos de la naturaleza humana que cada cultura ha de interpretar a su modo, pero que en todo caso reconocen como elementos de la vida digna. A la apertura informe de la carne biológica de Lacan, que ha de llegar a ser sujeto, estos teóricos oponen la constancia de una naturaleza humana que planta límites al constructivismo. Es verdad que estos planteamientos acerca de la igualdad y la justicia aspiran sobre todo a producir sociedades más justas. Pero dentro de la fe liberal que las alimenta, desde luego, está la dimensión política. No hay sentido de la dignidad si la gente no está en condiciones de percibir que el futuro en cierto modo también depende de su propia participación. Cómo sea esta dependerá de cada cultura y de su propia historia política. Pero la máxima republicana de “lo que a todos afecta a todos concierne” parece dotado de una fuerza tan evidente que puede ser irresistible. Así que, se trata de impulsar un universalismo formal capaz de concretarse en cada caso, que no sea incompatible con la conciencia liberal y que de alguna manera implique democracias políticas con distintos soportes institucionales, pero de espíritu republicano.

Como he dicho, el supuesto básico de este planteamiento recupera una noción de naturaleza humana que puede encontrar su primer momento histórico en Aristóteles y que llega hasta Kant. Con ello, el mundo clásico recupera sus viejas formas. Ahora bien, parece evidente que este pensamiento, aunque en modo alguno puede confundirse con el neoliberalismo, tiene un fundamento económico que desea ofrecer condiciones materiales a la noción de autonomía y dignidad humana. Con ello puede ser observado como si tuviera un interés claro en ofrecer una forma de encauzar los flujos mundiales de la globalización. En este sentido es percibido con resistencias y para muchos significa apenas una variante que prepara a los seres humanos para adaptarse al proceso global y disminuir sus costes y sacrificios. Puede ofrecer una renovación del horizonte utópico clásico de la democracia social y política, pero sus consecuencias no utópicas son bastante difusas y su capacidad de resistencia poco visible y lenta. Mientras tanto, en los centros de las metrópolis y en la periferia del sistema global, los efectos negativos se dejan sentir más que los positivos y de forma más rápida. Y es aquí donde los procesos que sucedan en las democracias



políticas liberales, sus rearmes republicanos, pueden considerarse un anticipo del futuro. De ese rearme depende que la fe republicana resulte aceptable. En concreto, cómo se articule la sociedad liberal con la democracia política republicana en los países occidentales puede ofrecer un diagnóstico acerca de la probabilidad de las implicaciones políticas a medio plazo de este modelo en sociedades neocoloniales. Pero si la sociedad liberal se articula en populismos neonacionales, imperiales, o meramente liberales, entonces se bloqueará toda evolución que no sea un populismo alternativo. Sólo entonces se podrá dilucidar si estas revisiones liberales – A. Sen, M. Nussbaum, etcétera – pretenden de hecho la adaptación al mercado global o se implican en producción de culturas políticas reales.

En este sentido, el pensamiento democrático sólo puede ofrecer una fe que cada día que pasa pierde consistencia. Esa fe es la que nos llega de la obra Bruce Ackerman y hasta ahora ofrece la manera más clara para escapar al dilema de la libertad de los antiguos y de los modernos. El famoso texto de Ackerman en su *The Storrs Lectures* asume que los modernos burgueses se entregan a la libertad económica y olvidan los asuntos públicos, algo que ya se sabe desde B. Constant. Lo propio del argumento de Ackerman es que, en esa condición, la Corte suprema define en última instancia el sentido político de las categorías jurídicas del paradigma vigente. Ackerman sin embargo anuncia que esto es así mientras todo vaya bien, mientras estemos en una política normal, mientras el subsistema político funcione. Sin necesidad de acudir a la sofisticada teoría de la demanda de Lacan, como hace el populismo, también para Ackerman puede darse un cambio de paradigma político cuando determinados problemas no se resuelven por los medios institucionales y burocráticos ya logrados y se entra en una época caliente, en momentos de excitación política constitucional. Entonces, el burgués moderno deja paso al ciudadano y la sociedad civil económica deja paso al pueblo. El tribunal constitucional debe velar porque en las épocas burguesas se mantengan las vías que puedan ser transitadas en las épocas ciudadanas, en las que el pueblo vuelve a asumir papeles constituyentes desde la virtud republicana. Por eso Habermas ha llamado a la Corte suprema un “lugarteniente pedagógico”. La dependencia de este planteamiento de la teoría de la racionalidad científica tal y como la reformuló Thomas Kuhn – de hecho una evolución de la teoría de Popper – ha sido apreciado por los

intérpretes<sup>78</sup>. En el fondo, lo que Habermas no puede aceptar de este diagnóstico es que reparte las cargas liberales y comunitarias de nuestra sociedad de una manera temporal, como acto y potencia, en lugar de mantener de forma sustancial la simetría continua de autonomía personal y pública. Él quiere eliminar el Tribunal Constitucional como tutor para entregar sus funciones a “una comunidad de intérpretes de la Constitución” construida por una ciudadanía ilustrada y adulta<sup>79</sup>. Así los burgueses son siempre y a la vez ciudadanos.

Hoy, sin embargo, esta diferencia es menor. La cuestión verdadera reside en si los regímenes políticos institucionalizados, la política normal, deja demasiados problemas sin resolver como para mantener el paradigma político vigente. Las demandas sin resolver del populismo, ¿son tales de verdad? ¿Quién decide cuándo se entra en un cambio de paradigma y se activa el ciudadano que todo burgués liberal debería llevar dentro? ¿Cuándo la comunidad de ciudadanos, que participa en tradiciones políticas queridas, comienza la discusión acerca de cómo han de vivir o estar juntos en el futuro y qué marco institucional debemos darnos para ello? Dado que para Ackerman no hay ulterior respuesta a esta pregunta – en el fondo, el Populismo supone ya la presencia del Analista-Líder que desvela nuevos deseos como objeto de las demandas no resueltas, lo que no puede ser asumido por el modelo liberal republicano –, no podemos saber a ciencia cierta cuándo la gente tiene razón para seguir en el letargo burgués, sin hacer uso de ese “We the People”. Así que en cierto modo aquí la voz del pueblo sigue siendo la voz de Dios, tanto cuando habla como cuando calla. Sólo él puede pasar de la potencia al acto. Podemos tener fe de que llegado el momento lo hará. Pero la potencia es una condición misteriosa, sobre todo cuando el poder es una dimensión tan visible. Mientras tanto, puede cundir la sospecha de que

---

<sup>78</sup> F. Michelman, en *Foreword a The Supreme Court 1985 Term, Harvard Law Review*, 100, 1986, pág. 4-77 y luego un poco después, F. Michelman, “Law’s Republic”, *The Yale Law Journal*, 97, 1988, pág. 1523-1524. De aquí pasó a Habermas, quien lo cita en *Faktizität und Geltung*. Suhrkamp, Frankfurt, 1994, pág. 337 y sigs. Cf. para este asunto Marco Goldoni, “Sovranità e costituzione in Ackerman”, *Filosofía Política*, 2. 2005, pág. 265-277. El texto de las *Storrs Lectures* se titula “Discovering the Constitution”, y se dio en la *Yale Law Review*, 93, 1984, pág. 1013-1072.

<sup>79</sup> Habermas, *Faktizität*, ob. cit. pág. 340.

si en la presente situación – con una ofensiva constitucional hacia la teología política y una pretensión imperial conflictiva, con evidencias claras de cambio climático catastrófico y una sobreexplotación de la Tierra desertizante, con una imposibilidad objetiva de universalizar el modelo de vida occidental capitalista – la voz del pueblo no habla, es porque ya no existe más, disuelta en la depredadora pequeña burguesía planetaria de la que habla G. Agamben. Es más, algunos ven con alivio este silencio, pues temen que si el pueblo hablara, lo haría en el sentido de la revolución conservadora que empezó con Reagan y siguió con Berlusconi y Le Pen, pues sólo esos poderes pueden garantizar una forma de vida inviable. Así que la única cuestión es: en esta situación mundial, ¿podemos mantener la fe en que, llegado el caso, los burgueses liberales serán republicanos políticos? ¿No debía haber llegado acaso este momento? ¿O nos dejaremos llevar por el doble asalto que padece esta fe en manos de los teóricos de sistemas – mientras funcione, nada cambiará, aunque mientras tanto “funcionar” significa ya otra cosa – y los críticos foucaultianos – el sujeto está conformado para adaptarse al dispositivo anatomopolítico *porque* está constituido por ese dispositivo? Aquí es donde las preguntas dejan de ser teóricas y sólo pueden disponer a propuestas prácticas. La fe republicana no tiene por qué ser infundada. Los asaltos totalitarios de Hitler y de la URSS la menospreciaron y fracasaron. Contra ellos, las democracias liberales se tomaron su tiempo y, aunque percibieron la catástrofe cuando ya estaba encima, respondieron a ella con afecto, decisión, y supieron demostrar que su forma de vida política estaba anclada en deseos profundos de la gente. Sin embargo, muchas intuiciones nos sugieren que la catástrofe que en otros tiempos convocaba a los ciudadanos a la vida política activa, ya ha comenzado. Constitutivamente, no puede haber virtud republicana sin condicionar al burgués, y esto hoy significa rechazar con todas las fuerzas la plena disponibilidad de la tierra que reclama el capitalismo. Por tanto, el ciudadano no tendrá que levantarse contra el enemigo interior sino dominar su propia dimensión de burgués. En realidad, se trata de no aceptar el régimen del deseo que impone el capitalismo. La educación estética del ciudadano, por recordar a J. Rancière, pasa por hacer valer vínculos afectivos más allá de la megalópolis virtual y su política de imágenes, por negarse a la desertización de la tierra entre las megalópolis, por erigir formas de comunicación que impugnan los

regímenes del deseo basados en la producción de objetos, por rechazar la desesperación de un tiempo acelerado volcado al futuro vacío. Si este *katechontos* será lo suficientemente fuerte como para lograr formas de derecho y de instituciones – que en todo caso serán superiores a la forma Estado – no lo sabemos. Pero sospechamos que esta categoría apocalíptica encuentra ahora un contexto que está lejos de ser metafórico. Si la fe en la república ha de ser creíble como potencia de la sociedad liberal, y si hay alguna memoria práctica de los conceptos políticos modernos, entonces el nuevo momento constituyente – una nueva política interior, una nueva política exterior – ya tarda en convocarse.

*Collana di Filosofia Politica*  
a cura di Giuseppe Duso

Maurizio Merlo (2006) *La legge e la coscienza* Polimetrica Publisher, Italy. ISBN 88-7699-032-1

Giuseppe Duso (2007) *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica* Polimetrica Publisher, Italy. ISBN 88-7699-067-0

Giuseppe Duso, Jean-François Kervégan (sous le direction de) (2007) *Crise de la démocratie et gouvernement de la vie* Polimetrica Publisher, Italy. ISBN 978-88-7699-092-2